

Patrick Ebert

Zeit, Geschichte und Alterität

Eine kritische Betrachtung der Überlegungen Ricœurs zum Zusammenhang von Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit

1. Einleitung (2195) | 2. Zeit, Aporetik und Phänomenologie (2197) | 2.1 Die erste und wichtigste Aporie der Zeit (2200) | 2.2 Die menschliche Zeit als Antwort auf die erste und wichtigste Aporie: von der *dreifachen mimēsis* über die *Geschichtlichkeit* zur *narrativen Identität* (2207) | 2.3 Aporetik der Phänomenologie der Zeit? (2220) | 2.4 Verdeckungen und Wahrnehmungsgewinn (2236) | 3. Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit (2249) | 3.1 Von der Zeiterfahrung zur Zeitlichkeit der Erfahrung (2249) | 3.1.1 Lebendige Gegenwart (2255) | 3.1.2 *distentio animi* (2259) | 3.1.3 Spur (2261) | 3.1.4 Initiative – *homme capable* – »Ich kann« (2265) | 3.1.5 Dialektik von Selbstheit und Andersheit: Synchronie (2271) | 3.2 Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit: relative Alterität (2276) | 3.3 Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit: radikale Alterität (2286)

*Man könnte sich fragen, ob die Geschichte Geschichte sein kann,
ob es Geschichte gibt,
wenn die Negativität im Zirkel des Selbst gefangen ist
und wenn die Arbeit sich nicht wirklich an der Andersheit stößt,
wenn sie sich selbst ihren Widerstand gibt.
Man wird sich fragen müssen, ob die Geschichte
nicht mit jenem Verhältnis zum Andern beginnt,
das Levinas jenseits der Geschichte ansiedelt.*
Jacques Derrida¹

1. Einleitung

Im Folgenden soll es darum gehen, die Begriffe der Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit und deren Zusammenhang im Denken Ricœurs kritisch zu verfolgen. Die Leitfrage wird dabei sein, wie sich das Verständnis von Zeitlichkeit Ricœurs darstellt und welche Rückwirkungen dies auf das Verständnis von Geschichtlichkeit hat. Gerade für

1 J. Derrida, *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/M. 1976, 144.

Ricœur wird dabei aber auch die bedeutende Frage aufgeworfen, inwiefern das Denken der Geschichtlichkeit Einfluss auf das Denken der Zeit nimmt. Eine entscheidende Weichenstellung des vorliegenden Beitrags wird deshalb zunächst die Differenz von Zeiterfahrung (Erfahrung von Zeit) und Zeitlichkeit von Erfahrung sein, die es genauer zu explizieren gilt – gerade deshalb, weil Ricœur sich intensiv mit der Phänomenologie der Zeit auseinandersetzt und sich selbst vor dem Hintergrund einer hermeneutischen Phänomenologie diesem Denkraum der Phänomenologie einschreibt.

Eine erste Aufgabe wird deshalb sein, Ricœurs Verständnis von Zeiterfahrung und deren Zusammenhang mit der Narrativität zu erörtern – was zugleich auf die Frage nach den Rückwirkungen der Geschichtlichkeit vor dem Hintergrund der Narrativität auf die Beschreibung der Erfahrung von Zeit führt (2.1 – 2.). Dabei wird sich eine erste große kritische Anfrage dieses Beitrags an Ricœurs Überlegungen zur tiefsten Aporie der Zeit, der Aporie der Phänomenologie der Zeit, richten: Trifft diese zu? Welche Vorentscheidungen trifft Ricœur, um überhaupt auf diese Aporie zu stoßen? Und schließlich: Welcher Wahrnehmungsgewinn, aber auch welche Verstellungen und Verdeckungen ergeben sich aus diesen Vorannahmen. Dies soll in detaillierter Auseinandersetzung mit Ricœurs Lektüre Husserls und Heideggers und deren Texten geschehen (2.3 – 4.).

Von hier aus wird sich eine zweite Frage auf das Motiv der Zeitlichkeit der Erfahrung (von Zeit) richten (3.1 – 2.). Wie stellt sich diese im Denken Ricœurs dar? Wie wird sie beschrieben? Welche Voraussetzungen und Vorannahmen leiten das Denken der Zeitlichkeit? Die Analysen werden sich dabei auf die frühen und späten Schriften Ricœurs beziehen und eine Betrachtung der Motive der lebendigen Gegenwart, der *distentio animi*, der Spur, der Initiative des *homme capable* und des Verhältnisses von Andersheit und Selbstheit vornehmen. Die so herausgearbeitete Struktur der Zeitlichkeit soll dann auf das Motiv der Geschichtlichkeit in Form des historischen Bewusstseins und der *conditio historica* zurückgewendet werden – wie strukturiert die Zeitlichkeit im Denken Ricœurs diese Motive der Geschichtlichkeit?

In einem letzten Schritt sollen schließlich die vorgebrachten Gedanken und kritischen Anfragen zum Anlass dienen, einen alternativen Vorschlag zum Denken des Zusammenhangs von Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit vorzubringen, der sich hauptsächlich auf die

Überlegungen zur Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit bei Derrida beziehen soll, durch Verweise und Bezüge auf Ausführungen Levinas' und Waldenfels' aber ergänzt und gestützt wird (3.3.).

2. Zeit, Aporetik und Phänomenologie

Trotz der Andeutungen zum Zusammenhang von Zeitlichkeit und Geschichte, die sich bereits in der frühen Auseinandersetzung mit Husserl finden lassen, in denen Ricœur Husserls Ausführungen zur Zeitlichkeit des Bewusstseins attestiert, dass »die transzendente Phänomenologie mit der Behandlung der phänomenologischen Zeit einen Schritt in Richtung auf eine Geschichtsphilosophie«² unternehmen würde, scheint für Ricœur im Rückblick klar zu sein, dass er bis zur Veröffentlichung von *Zeit und Erzählung*, »nie etwas über die Zeit veröffentlicht«³ hatte. So werde zwar »auf die Frage nach der Geschichte bereits 1949 in ›Husserl et le sens de l'histoire‹ hingewiesen«, die ebenfalls als »Sorge um den ›Sinn der Geschichte‹« *Histoire et vérité* (1955) kennzeichne, doch bei aller Betrachtung des Problems der Geschichte, sei »die noch größere Dringlichkeit der Frage nach der Zeit [...] hier noch nicht wahrnehmbar« (ebd.). Es sei erst *Zeit und Erzählung*, das »von Anfang bis Ende« (ebd.) von dem philosophischen Thema der Zeit beherrscht werde. Erst der Umweg über das Motiv der Erzählung ließ Ricœur die »bedeutsame Verbindung zwischen der narrativen Funktion und der menschlichen Erfahrung der Zeit« (ebd.) erkennen, die dann in *Zeit und Erzählung* entfaltet wird: Hier steht der zeitliche Charakter menschlicher Erfahrung auf dem Spiel – oder wie Ricœur nicht müde wird, zu betonen: »die Zeit wird in dem Maße zur menschlichen, wie sie narrativ artikuliert wird«⁴. Zeiterfahrung und Narration rücken

2 P. Ricœur, *Husserl und der Sinn der Geschichte*, in: H. Noack (Hg.), *Husserl*, Darmstadt 1973, 231–276, hier: 240.

3 P. Ricœur, *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999)*, Hamburg 2005, 57.

4 P. Ricœur, *Zeit und Erzählung. Bd. I: Zeit und historische Erzählung* [1983], München 1988, 18 [=ZEI]. Vgl. dazu weiter und hinsichtlich des Bedingungs moments: »daß die Zeit in dem Maße zur menschlichen wird, in dem sie sich nach einem Modus des Narrativen gestaltet, und daß die Erzählung ihren vollen Sinn erlangt, wenn sie eine Bedingung der zeitlichen Existenz wird« (ebd., 87).

demnach aufs Engste zusammen, wobei der Ausgangspunkt dieser Annäherungsbewegung in dem Motiv der Aporetik der Zeitlichkeit zu suchen ist.⁵ Der Leitgedanke der dortigen Behandlung der Frage nach der Zeiterfahrung wird von Ricœur nämlich als gerade der Schluss benannt, »daß der Begriff der Zeit ein Komplex anscheinend auswegloser Probleme und Aporien blieb«, wovon die wichtigste Aporie, die alle anderen in den Schatten stelle, »in einer unüberwindlichen wechselseitigen Irreduzibilität eines physikalischen, kosmologischen Ansatzes und eines psychologischen, phänomenologischen Ansatzes«⁶ liege.

Dabei sind für den folgenden Beitrag mindestens drei Aspekte von Bedeutung: *Erstens* der Gegenstand der Betrachtung – Ricœurs Hauptaugenmerk liegt auf der Frage nach der Zeiterfahrung, d. h. der Erfahrung von Zeit, Zeit als Phänomen, und nicht auf der Frage nach der Zeit oder besser: Zeitlichkeit der Erfahrung, wobei Ricœurs Untersuchung der Erfahrung von Zeit auch Aussagen zur Zeitlichkeit der Erfahrung zu entnehmen sind, was noch näher betrachtet werden soll. Bereits hier soll die Frage gestellt werden: Welche blinden Flecke stellen sich ein, wenn in der Betrachtung der Erfahrung der Zeit die Zeitlichkeit der Erfahrung selbst vernachlässigt wird?

Zweitens – und mit eben dieser Frage zusammenhängend – zeigt sich ein spezifisches Muster der Argumentation: Im Ausgang von der Annahme der *ersten* Aporie der Zeit wird durch eine Art Dualisierung oder Dichotomisierung eine (klassische) Polarität, wenn nicht sogar eine Entgegensetzung von Zeit der Welt und Zeit der Seele, oder von objektiver und subjektiver Zeit,⁷ Ricœur spricht auch von kosmologischer und phänomenologischer Zeit, erzeugt⁸ – um

5 An dieser Stelle soll auf Ricœurs eigene Verwendung von Aporie, Aporetik und Aporizität zurückgegriffen werden. Über Ricœur hinaus operiert hier I. Römer, *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*, Dordrecht 2010, 12.

6 Ricœur, *Vom Text zur Person*, 60.

7 Vgl. B. Waldenfels, *Idiome des Denkens. Deutsch-Französische Gedankengänge II*, Frankfurt/M. 2005, 92, Anm. 2.

8 Freilich meint Ricœur, diese Aporie und somit die Entgegensetzung zu entdecken und weniger zu erzeugen, doch ließe sich sowohl für Augustin und Aristoteles wie auch für Husserl und Heidegger zeigen, dass diese strikten Entgegensetzungen nur im Zuge starker Verkürzungen der jeweiligen Autoren zu konstruieren sind, die essentielle Motive und Argumente ausblenden. Im Zuge

diese schließlich über das Motiv der Narration dialektisch-vermittelnd zu überbrücken. Selbstverständlich im Zuge einer offenen, nie abschließbaren Dialektik – aber dennoch im Zuge einer Dialektik als Lösung, Vermittlung. Wird hier also ein Problem geschaffen, nur um es lösen zu können? Doch werden damit nicht gravierendere Aporien verdeckt, Aporien, denen man nicht einfach mit einer Dialektik begegnen kann? Aporien wie z. B. einer konstitutiven zeiträumlichen Verschiebung der Erfahrung? Und daran anschließend: was, wenn die Vermittlung im Zuge der Erzählung nicht von außen an ein Problem herangetragen werden muss, an eine vermeintlich reine, innere und unmittelbare Erfahrung der Zeit, sondern wenn diese Vermittlung ursprünglich der Erfahrung eingezeichnet ist – im Sinne Levinas' als ursprüngliche Vermittlung oder Derridas als ursprüngliche Supplementarität?⁹

Schließlich wäre von hier aus ein *dritter* Problemkomplex zu betrachten: Meint Ricœur in *Zeit und Erzählung III* seine These der Aporetik der Zeitlichkeit gerade im Diskurs mit der Phänomenologie herausgestellt zu haben (ZEIII, 157), so baut sich nun diese im Laufe der weiteren Argumentation zu den Aporien der Phänomenologie (ZEIII, 159 f., 165 *passim*) auf und zu einem Gegenüber von historischer Zeit, vulgärer Zeit und phänomenologischer Zeit (ZEIII, 165), sodass bei Ricœur letztlich subjektive Zeit und phänomenologische Zeit miteinander zu verschmelzen scheinen. Doch ist phänomenologische Zeit, wenn damit eben auch die Erfahrung der Zeit bei Husserl thematisiert werden soll, einfach so mit ›subjekti-

dieses Beitrags soll dies zumindest für Husserl angedeutet werden. Vgl. zu Augustin K. Flasch, *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones*, Frankfurt/M. 2016; Waldenfels, *Idiome*, 92; B. Waldenfels, *Sozialität und Alterität. Modi sozialer Erfahrung*, Berlin 2015, 365; Vgl. zu Heidegger S. Scharfenberg, *Narrative Identität im Horizont der Zeitlichkeit. Zu Paul Ricœurs »Zeit und Erzählung«*, Würzburg 2011, 62–114.

- 9 Vgl. dazu F. Ciaramelli, *Die ungedachte Vermittlung*, in: P. Delhom, A. Hirsch (Hg.), *Im Angesicht der Anderen. Levinas' Philosophie des Politischen*, Zürich 2005, 75–86; J. Derrida, *Die Stimme und das Phänomen. Einführung in das Problem des Zeichens in der Phänomenologie Husserls*, Frankfurt/M. 2015 [= SuP]; F. Ciaramelli, *Jacques Derrida und das Supplement des Ursprungs*, in: H.-D. Gondek, B. Waldenfels (Hg.), *Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida*, Frankfurt/M. 1997, 124–152; P. Ebert, *Offenbarung und Entzug. Eine theologische Untersuchung zur Transzendenz aus phänomenologischer Perspektive*, Tübingen 2020, 398–407.

ver«, »unmittelbarer«, »reiner« Zeit zu vermengen? Lässt sich Augustinus' Zeitvorstellung als phänomenologisch bestimmen? Hier scheint der Begriff der Phänomenologie wohl allzu selbst- und so wohl missverständlich verwendet zu werden. Denn selbst wenn Ricœurs Verdacht einer Aporetik der phänomenologischen Zeit auf Husserl zutreffen würde, was noch zu erörtern ist, so wäre doch zu fragen, ob Ricœurs These berechtigt ist, dass diese Aporien »der immer höhere Preis für eine immer genauere phänomenologische Analyse sind« (ZEIII, 42). Würde hier nicht spätestens eine Auseinandersetzung mit der *Phänomenologie der Wahrnehmung* von Merleau-Ponty andere Schlüsse nahelegen?

Nun beziehen sich diese Fragen und Problemkonstellationen im zweiten Teil dieses Beitrages noch auf Ricœurs Überlegungen in *Zeit und Erzählung* und somit den narrativen Zugriff. Im Ausgang von Inga Römers einschlägiger Untersuchung zum Zeitverständnis Ricœurs und dessen eigenen Überlegungen zu den Grenzen der narrativen Lösung der Aporien der Zeiterfahrung müsste aber ein weiterer Blick auf Ricœurs späteres Werk geworfen werden: Wie taucht das Problem der Zeiterfahrung und der Zeitlichkeit der Erfahrung in den späteren Texten auf? Welche Verschiebungen lassen sich hinsichtlich der Rede von den Aporien erkennen und haben diese Verschiebungen Einfluss auf die oben gestellten Anfragen an Ricœur? Diese Fragen sollen im dritten Teil des Beitrages näher verfolgt werden. Zunächst gilt es jedoch, die Überlegungen zur Aporetik der Zeiterfahrung kritisch in den Blick zu nehmen und die hier angedeuteten Anfragen konkret zu stellen.

2.1 Die erste und wichtigste Aporie der Zeit

Wie bereits erläutert, soll an dieser Stelle die erste Aporie der Zeiterfahrung ins Zentrum der Betrachtung gerückt werden – sie dominiert Ricœurs Auseinandersetzung mit Augustin in *Zeit und Erzählung I* und *III* und mit Husserl und Heidegger in *Zeit und Erzählung III*. Ricœurs These zur Aporie der Phänomenologie der Zeit findet dahingehend auf Augustin Anwendung, als es dessen Zeitanalysen nicht gelungen sei, »eine kosmologische Konzeption durch eine psychologische vollständig zu ersetzen«, sodass die Aporie darin bestehe, dass die Psychologie zur Kosmologie hinzutrete,

»sie aber nicht verdrängen kann, denn keine von beiden hat für sich allein eine zufriedenstellende Lösung für ihren untragbaren Dissens anzubieten« (ZEIII, 16). Die Dialektik zwischen *distentio* und *intentio* könne den »gebieterischen Charakter der Zeit« (ebd.) und das Maß der Zeit nicht allein aus sich heraus erzeugen (ZEIII, 19). Hierin bestehe nach Ricœur die Aporie der Zeit der Seele, der phänomenologischen Zeit im Denken des Augustin – doch zugleich der bedeutendste Beitrag der Zeittheorie des Augustin: die Spannung von *intentio* und *distentio animi*, deren dialektisches Gegenstück die Antithese von *mythos* und *peripeteia* bilde (ZEI, 15).

Wenn Ricœur in *Zeit und Erzählung III* auf der Suche nach der tiefsten Aporie dieser Zeit der Seele nun die Zeit der Welt im Ausgang von Aristoteles gegenüberstellt, so zum einen, um die aporetische Situation Augustins zu verschärfen, aber zum anderen, um Aristoteles ebenso in dieser Aporie zu verorten, die darin besteht, dass die Dynamik der Bewegung nicht imstande ist, »die Dialektik der dreifachen Gegenwart zu erzeugen« (ZEIII, 35). Bedeutsam ist hier Ricœurs Blick auf die Aporie, die sich aus der Gegenüberstellung von Augustin und Aristoteles ergibt: Von einer Konzeption zur anderen komme man nur durch einen Sprung, da es keinen Übergang gebe – doch, so Ricœur, verlangten diese Schwierigkeiten, »miteinander versöhnt« zu werden im Zuge einer »narrativen Vermittlung« (ZEIII, 35 f.). Vermittlung und Versöhnung stehen in Verbindung – doch noch mehr: Ricœur scheint selbst nahezu legen, dass seine Lösung (in der Vermittlung), d. h., die Poetik der Erzählung sowohl des Miteinanders als auch des Gegeneinanders der beiden Perspektiven bedarf, die Lösung also das Problem braucht. Steht also das Problem im Dienste der Lösung?

Von besonderer Bedeutung für die Fragestellung dieses Beitrags wird Ricœurs konkrete Auseinandersetzung mit der Phänomenologie, die die über Augustin und Aristoteles eingeleitete Aporetik der Zeitlichkeit vertiefen solle (ZEIII, 37).¹⁰ Ricœur sieht das Aufkommen der Aporie dabei in Husserls »Ausschaltung der objektiven Zeit« gegeben. Ricœur identifiziert Husserls Reduktion »aller transzendierenden Voraussetzungen von Existierendem«¹¹, d. h., der na-

10 Vgl. Römer, *Zeitdenken*, 255.

11 E. Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, hg. v. R. Boehm (*Husserliana. Gesammelte Werke X*), Den Haag ²1969, 4 [=Hua].

türlichen Einstellung zur Zeit, mit dem Ausschluss der ›Objektivität der Zeiterfahrung an sich‹ zugunsten der ›Zeit an sich‹ (ZEIII, 38 f.). Nach Ricœur aber zeige sich bereits hier, dass Husserl die Objektivität nicht ausschließen könne, da »die Phänomenologie [...] zwangsläufig eine gewisse Homonymie zulassen muss [...], *als ob sich die Analyse der immanenten Zeit ohne wiederholte Anleihen bei der ausgeschalteten objektiven Zeit nicht konstituieren könne*« (ZEIII, 39). Die Reduktion dürfe das Ausgeklammerte nicht aus den Augen verlieren. Dabei wird deutlich, dass Ricœur Husserls Rede der hyletischen Data als Zeitobjekte keinen Wert zumisst, vertritt er doch die These, Husserls Versuch liege darin, »die dem Zeitobjekt anhaftende Restobjektivität außer Kraft« (ZEIII, 43) zu setzen.

Wie in der Auseinandersetzung mit Augustin sieht Ricœur jedoch auch gerade in dieser misslichen Lage die größte Entdeckung Husserls: Die Beschreibung des Retentionsphänomens und die Unterscheidung von Retention und Repräsentation (ZEIII, 42). Die *erste* für Ricœur *bedeutsame Entdeckung* liegt dabei darin, dass sich in dem Motiv der Retention das Jetzt der Impression nicht zu einem punktuellen Jetzt zusammenziehe, sondern durch Retention und Protention ein ›originäres Zeitfeld‹ (Hua X, 31) entstehe und sich eine Dauer des Zeitobjekts einstelle, die *dieselbe* sei (ZEIII, 44; Hua X, 24 f.). Ricœur hebt so hervor, dass die primäre Erinnerung »eine positive Modifikation der Impression, und nicht deren Differenz ist« (ZEIII, 52), sodass sich eine Priorisierung der Modifikation oder Kontinuität vor der Differenz und Andersheit ergebe (ZEIII 46, 51 f.; Hua X, 25).¹² Die *zweite Errungenschaft* bestehe nun in der »Unterscheidung zwischen primärer und sekundärer Erinnerung« (ZEIII, 53), d. h. zwischen Retention und Repräsentation oder Wiedererinnerung (Hua X, 35). Die letztere zeichne sich dadurch aus, dass sie nicht mehr – wie noch die Retention – mit einem Fuß in der Gegenwart stehe, sondern eine Quasi-Gegenwart, *wiedererinnerte Gegenwart* oder ›Als ob-Gegenwart‹ darstelle, die »dieselben retentionalen und protentionalen Züge« (ZEIII, 54; Hua X, 35 f.) wie die Wahrnehmung aufweise und so auch als *Quellgegenwart* beschrieben werden könne – nur eben im Gebiet des ›Als ob‹ (ZEIII, 54).¹³

12 Vgl. Römer, *Zeitdenken*, 259.

13 Bedeutsam ist aber bereits hier, dass Husserl die Wiedererinnerung als gegenwärtig, originäre konstituierte Wiedererinnerung beschreibt und so die Frage

Dabei gelte es nach Ricœur aber – durchaus mit Husserl – zu betonen: »Das ›Als ob‹ der sekundären Erinnerung wird in keiner Weise dem kontinuierlichen Übergang assimiliert« (ZEIII, 55). Zwischen Retention und Repräsentation bestehe demnach ein unüberbrückbarer Schnitt oder Abgrund, eine diskontinuierliche Differenz von Gegenwart und Nicht-Gegenwart oder genauer Gegenwärtigung und Vergegenwärtigung (ZEIII, 56, 58).

Wenn Ricœur dann die Frage nach der Konstitution der objektiven Zeit aus dem inneren Zeitbewusstsein stellt, so meint er darin erneut ein Problem und einen Hinweis auf die erste Aporie zu entdecken: So stünden die Identität des Inhalts, die in der materiellen Objektivität der Erfahrungsinhalte (Urimpression) begründet liegt, und die Identität der Zeitstelle, die in der zweiten Intentionalität der Reproduktion ihren Grund findet, zueinander im Gegensatz. Aber noch mehr: nach Ricœur setze die materielle Identität des Inhalts (Urimpression) immer schon die Identität der Zeitstelle voraus (ZEIII, 64) – dies meint Ricœur zumindest gezeigt zu haben.¹⁴ Dies bedeutet nach Ricœur zum einen, dass über die Retention also lediglich das Zurücksinken aber nicht die Festigkeit der Stellung

nicht nur nach der Zeiterfahrung in der Wiedererinnerung thematisiert, sondern auch die nach der Zeitlichkeit der Erfahrung der Wiedererinnerung (Hua X, 36 f.).

- 14 Gegen Ricœur wäre aber anzuführen, dass Husserl an keiner Stelle angibt, das Geschehen von Urimpression und retentionaler und protentionaler Modifikation setze einen objektiven Zeitzusammenhang, d. h. reproduzierte Zeitstellen voraus, sondern lediglich angibt, dass die Reproduktion (anders als das Geschehen im Ausgang von der originären Urimpression) auf diese Setzung in einen Zeitzusammenhang angewiesen ist und sie deshalb auf eine doppelte Intentionalität der Reproduktion schließen lässt (Hua X, 53). So macht Husserl klar, dass Dauer »nicht vorstellbar oder besser nicht setzbar« (Hua X, 53) sei, ohne die Intentionen des Zeitzusammenhangs – die Voraussetzung ist also hinsichtlich des Setzens und Vorstellens, d. h. der Reproduktion zu verzeichnen. Vgl. gegen Ricœurs Prioritätsordnung auch I. E. Laner, *Revisionen der Zeitlichkeit. Zur Phänomenologie des Bildes nach Husserl, Derrida und Merleau-Ponty*, Paderborn 2016, 104 f., 109. Demnach stellt sich das Moment des reproduzierten Zeitfeldes als Erweiterung (Hua X, 70) des »eng gefassten zeitlich extendierten« Zeitfeldes, das »in die Phasen Protention-Urimpression-Retention erstreckt ist« (Laner, *Revisionen* 104), dar, wobei erstere Identität (der Reproduktion) mit Sukzession in Verbindung gebracht wird, sodass gerade entgegen Ricœurs These »eine zeitliche Erstreckung Voraussetzung für jede Identitätsstiftung« (ebd., 109) ist.

in der Zeit erklärt werden könne (ebd.). Erst der Rückgriff auf die Wiedererinnerung könne die Festigkeit der Stellung in der Zeit denken – doch gerade dann würde zum anderen in der Konstitution der objektiven Zeit im Ausgang vom inneren Zeitbewusstsein erneut immer schon die objektive Zeit vorausgesetzt (ZEIII, 65). Dies ändere sich auch nicht auf der dritten Konstitutionsstufe des konstituierenden Bewusstseins, da auch hier fraglich sei, ob ein »autosuffizientes Evidenzbewußtsein der Dauer denkbar [ist], das jeder Evidenz eines Wahrnehmungsbewusstseins entraten kann« (ZEIII, 69).¹⁵ Doch wie überzeugend und schlüssig ist Ricœurs Kritik an dieser Stelle wirklich? Was wird ausgeklammert? Hat Husserl einen univoken Begriff von objektiver Zeit? Was bedeutet der Rückgriff auf immanente Zeitobjekte? Das folgende Kapitel soll dies kritisch prüfen. Doch zunächst zu Ricœurs weiterer Argumentation:

Ricœur will diese Aporie der phänomenologischen Zeit schließlich an Kant verdeutlichen, der im Gegensatz zu Husserl von der Unsichtbarkeit der Zeit ausgehe, statt von ihrem Erscheinen. So fasst Ricœur Kants Gegenthese zusammen als: »Die Zeit erscheint nicht; sie ist eine Bedingung des Erscheinens« (ZEIII, 72) – wobei zu fragen wäre, ob Husserls Überlegungen zur Zeitlichkeit der Erfahrung nicht genau diesen Punkt im Blick haben. Erneut muss dies im Blick behalten werden: Zeitlichkeit der Erfahrung und Erfahrung der Zeit – eine Differenzierung, die bei Ricœur zumindest an dieser Stelle nicht klar genug gezogen wird. Nach Ricœur zeige sich nun aber auch in der Kantischen Thematisierung der Zeit erneut die erste Aporie: »Hat Kant sich nicht [...] der Möglichkeit beraubt, andere Eigenschaften der Zeitlichkeit zu erforschen [...]? Hat er sich nicht den Zugang zu den anderen Eigenschaften versperrt, die sich aus den Beziehungen der Vergangenheit und Zukunft auf die wirkliche Gegenwart ergeben« (ZEIII, 95)?¹⁶

Eine letzte Vertiefung findet nach Ricœur die Aporie der phänomenologischen Zeit schließlich bei Heidegger und seinem Zeitdenken in *Sein und Zeit* (ZEIII, 97).¹⁷ So findet Ricœur auch bei Heidegger »drei bewundernswerte Entdeckungen« (ZEIII, 101): Die

15 Vgl. zu Ricœurs Kritik an Husserl auch Römer, *Zeitdenken*, 254–263.

16 Vgl. dazu ebd. 263 f.

17 Hinsichtlich des Zeitdenkens Heideggers und der grundlegenden Probleme dieses Zeitdenkens vgl. die umsichtige Analyse in ebd. 143–206.

Frage nach der Ganzheit der Zeit in der Sorge, die Bestimmung der Einheit der Zeitdimensionen von Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit als ekstatische Einheit gegenseitiger Konstitution der Ekstasen und die Hierarchisierung verschiedener Stufen der Zeitigung (ebd.). Die Frage nach der Ganzheit ergebe sich dabei aus der Ausrichtung der hermeneutischen Phänomenologie Heideggers und deren Ziel auf die »artikulierte Einheit der drei Momente der Zukunft, Vergangenheit und Gegenwart« (ZEIII, 102). Im Unterschied zur *distentio animi* aber suche Heidegger das Einheitsmoment nicht in der Gegenwart, sondern in der Zukunft oder besser dem »Sich-vorweg-seins der Sorge« (ZEIII, 103) als Sein zum Ende oder Sein zum Tode. Nach Ricœur bringe dies aber sofort eine Schwierigkeit mit sich, die in der »Interferenz zwischen dem Existenzialen und dem Existenziellen« (ZEIII, 104) und einer »Ununterscheidbarkeit von Existenzuellem und Existenzialem« (ZEIII, 107 f.) bestehe: so sei die Phänomenologie »unaufhörlich gezwungen, ihre existenzialen Begriffe existenziell zu *bezeugen*« (ZEIII, 104), sodass aber Heideggers Ansatz fraglich würde, die Ursprünglichkeit nur durch die Eigentlichkeit zu bezeugen – d. h. die Ganzheit der Zeit über das Sein zum Tode –, da, wie Römer es treffend zusammenfasst, »Heidegger selbst, so meint Ricœur, eine ›persönliche Konzeption‹ von der Eigentlichkeit [habe], die lediglich eine existenzielle Möglichkeit unter vielen [...] sei und daher keineswegs als Bezeugung des ursprünglichen Existenzialen gelten könne«¹⁸ (ZEIII, 108). Könne nach Ricœur so das Sein zum Tode nicht mehr die Betrachtung der Ganzheit leiten, so würde dies erneut an das »Einigungs-, Artikulations- Dispersionspotential der Zeit« (ZEIII, 109) zurückverwiesen, sodass sich wiederum Rückwirkungen der anderen Zeitigungsformen – Geschichtlichkeit und Innerzeitigkeit – auf die durch das Sein zum Tode erschlossene ursprüngliche Stufe der Zeitlichkeit aufzeigen lassen müssten (ebd.).

Dies führt Ricœur zur zweiten bedeutenden Entdeckung Heideggers – der Vervielfältigung der Zeit aus der Struktur Ganzheit der Sorge in Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart im Sinne des

18 Ebd., 270. Zur Problematik dieser Interpretation Ricœurs vgl. ebd. 270–276; F. Dastur, *La critique ricœurienne de la conception de la temporalité dans Être et temps de Heidegger*, in: *Archives de Philosophie* 74 (2011), 565–580, hier: 568–575.

Gegenwärtigseins oder Gegenwärtigen (ZEIII, 111 ff.).¹⁹ Für Ricœur scheint dabei die Problematik, auf die der Rückgriff auf Ausdrücke wie ›zu‹, ›schon‹ und ›bei‹ und das Motiv des *ekstatikon* verweist, darin zu bestehen, dass erneut die phänomenologische Aporie auf-trete – diesmal die von phänomenologischem und vulgärem Zeitbegriff (ZEIII, 113). Im Außer-sich kündige sich bereits die abgeleitete Zeit an (ZEIII, 114).

Wird hierin erneut deutlich, dass Ricœur umgehend die Dimension des ›Außen‹ mit dem Motiv einer kosmologischen Zeit verbindet, so nähert sich Ricœur dieser Verbindung über die Unterscheidung zwischen Zeitlichkeit, Geschichtlichkeit und Innerzeitigkeit (ebd.). Ricœur legt sein Augenmerk dabei auf das Motiv der hierarchischen Ableitung, das die Verbindung dieser Begriffe bestimme (ZEIII, 101, 116 f.) und sich als dritte Entdeckung Heideggers darstelle. Dabei zeige sich, dass die Geschichtlichkeit zwar zum einen aus der ursprünglichen Zeitlichkeit abgeleitet sei, und sie dies auch sein müsse, damit sich ihr ontologischer Gehalt der Erstreckung, Bewegtheit und Selbständigkeit der verfallenen Auslegung der vulgären Zeitlichkeit entwinden ließe, dass diese sich aber zum anderen zur Zeitlichkeit gleichursprünglich verhalte und der Zeitlichkeit so gerade diese durch die vulgäre Zeit ›kontaminierten‹ Bestimmungen von Erstreckung, Bewegtheit und Selbständigkeit hinzufüge (ZEIII, 117 f.).

Dies führt Ricœur gemäß dem Dreischritt zum Motiv der Innerzeitigkeit, die die Idee der Geschichtlichkeit vervollständige. Heidegger müsse hier zwei Fragen beantworten: Wie hängen Innerzeitigkeit und Zeitlichkeit zusammen und wie bildet dieser Zusammenhang »den *Ursprung* des vulgären Zeitbegriffes« (ZEIII, 130)? Ricœur selbst fasst das Verhältnis von Innerzeitigkeit und Zeitlichkeit erneut als Ableitung, das von vulgärer Zeit und Innerzeitigkeit aber als Nivellierung (ZEIII, 130 f.). Doch noch mehr: Ricœur sieht hierin den Punkt, an dem erneut die Dualität zwischen phänomenologischer und kosmologischer Zeit aufbreche. Nach Ricœur führt die Ableitung der Innerzeitigkeit bis an den Punkt, »wo ihre aufeinanderfolgenden Interpretationen, die sich rasch in Fehlinterpretationen verkehrt haben, der Zeit eine *Transzendenz* verleihen, die der

19 Nach Heidegger steht aber das Gegenwärtigen für die uneigentliche Gegenwart, wohingegen der Augenblick für die eigentliche Gegenwart steht (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen ¹⁹2006, 338 [=SZ]).

der Welt entspricht« (ZEIII, 138), welchen Fehlinterpretationen mit einer Polemik geantwortet würde, worin die neuen Aporien gebiert würden. Diese Polemik stünde im Zeichen der *Nivellierung*, die aus »der letzten entzifferbaren Gestalt der phänomenologischen Zeit« (ZEIII, 139) den vulgären Zeitbegriff hervorgehen ließe. Nach Ricœur ist also der vulgäre Zeitbegriff kein phänomenologischer mehr und somit breche hier erneut die Aporie von phänomenologischer und kosmologischer Zeit auf: Die vulgäre Zeit ist die kosmologische Zeit und hat Einfluss auf den phänomenologischen Zeitbegriff. So würde die phänomenologische Nivellierung einen – von der Phänomenologie unabhängigen – autonomen Zeitbegriff freilegen (ZEIII, 142), sodass sich nach Ricœur ergibt, »daß die *Autonomie der Zeit der Bewegung* (um sowohl Kantisch als auch Aristotelisch zu sprechen) die größtmögliche Aporie für die Phänomenologie der Zeit darstellt« (ZEIII, 150). Ricœur identifiziert also Autonomie der kosmologischen Zeit und Nivellierung, während für Heidegger Nivellierung primär von der Ableitung im hierarchischen Dual von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit her gedacht wird.²⁰ Für Ricœur ist dagegen klar: die Genese des vulgären Zeitbegriffs aus dem phänomenologischen Verständnis scheitert (ebd.). So sei nach Ricœur die Zeittheorie des Aristoteles, dass die Zeit etwas an der Bewegung sei, durch eine *logische* und *ontologische* Priorität ausgezeichnet, die unvereinbar sei mit dem Ableitungsversuch und diesen darin verunmögliche, da jede Operation des Zählens und Datierens die Eigendynamik der Bewegung voraussetze, deren Zählbarkeit dem Zählen vorausgehe (ZEIII, 144).

2.2 Die menschliche Zeit als Antwort auf die erste und wichtigste Aporie: von der *dreifachen mimēsis* über die *Geschichtlichkeit zur narrativen Identität*

Ricœur findet nun auf diese Frage der ersten Aporie der Zeit, der Aporie der Phänomenologie der Zeit, eine Antwort in der narrativen Tätigkeit und ihren Strukturmomenten der *dreifachen mimēsis* oder Mimetik der Erzählung (ZEIII, 9, 15 Anm. 1), die damit die Grundla-

20 Vgl. Scharfenberg, *Narrative Identität im Horizont der Zeitlichkeit*, 94.

ge der Geschichte und Geschichtlichkeit oder besser historischen, erzählten Zeit darstellt, antwortet diese doch auf die Aporie der Phänomenologie – eine dritte Zeit, »die zwischen der erlebten und der kosmischen Zeit vermittelt« (ZEIII, 159) und die im Durchgang durch und in Überkreuzung mit den Überlegungen zur Phantasievariation der Fiktion zur menschlichen Zeit weiterentwickelt wird (ZEIII, 294). Dabei konstruiert Ricoeur die Vermittlung zwischen Zeit und Erzählung, indem er das Verhältnis der drei mimetischen Modi konstruiert (ZEI, 89). Die *mimēsis I* als narratives Vorverständnis der Handlung zeichne sich dabei durch drei Merkmale aus – strukturelle, symbolische und zeitliche (ZEI, 90) –, die dabei alle vom *Primat der Handlung* getragen werden. Die Handlung stellt sich dabei als die Dimension dar, die Zeiterfahrung und Erzählung verbindet, wobei das narrative Verstehen das praktische Verstehen, d. h. die Erzählung das Verstehen von Handlungen voraussetze (ZEI, 92). Dabei seien alle handlungsbezogenen Begriffe synchroner Art, während das narrative Verstehen einen unaufhebbar diachronen Charakter der Geschichte voraussetze (ZEI, 93). Handlungen seien nun deshalb erzählbar, da sie immer schon symbolisch vermittelt seien als eine Vorform der Lesbarkeit (ZEI, 94 f.). Doch bedeutet Lesbarkeit gleich Erzählbarkeit? Und setzen Lesbarkeit und Erzählbarkeit nicht Sichtbarkeit voraus? Deutet die Vermittlung von Handlungen in Symbolen nicht vor aller Erzählbarkeit mit Merleau-Ponty gesprochen auf das Motiv des Ausdrucks, d. h. auf das Sichzeigen des Handelns? Doch dann wäre gleich zu fragen, wie sich dieses Sichzeigen darstellt?²¹ Für den hier diskutierten Sachverhalt ist nun besonders die Frage nach der Zeitlichkeit von Handlung von Bedeutung, da Ricoeur hier im Rückgang auf Heideggers (nach Ricoeur die letzte Gestalt phänomenologischer Zeit) Innerzeitigkeit als Zeit des handelnden Besorgens eine prä-narrative Struktur der *Zeiterfahrung* aufzeigen möchte – die dichotomisch-produzierte kosmologische Dimension scheint hier noch gar nicht relevant zu sein. Die von der Handlung her interpretierte Erfahrung von Zeit als Zeitlichkeit der Handlung, welche wiederum von der Narrativität her bestimmt wird, wird so im Rahmen des Vorverständnisses als immer schon auf Narration angelegte bestimmt (ZEI, 103).

21 Vgl. dazu Ebert, *Offenbarung und Entzug*.

Zu dieser Ebene der Präfiguration tritt nun die sie verändernde Dimension der Konfiguration in Form der *mimēsis II* hinzu (ZEI, 104). Ihr kommt eine Vermittlungsfunktion zwischen der *mimēsis I* und der *mimēsis III* zu. An der Fabel verdeutlicht Ricœur, dass hier zwischen »individuellen Ereignissen oder Vorfällen und einer als Ganzes betrachteten Geschichte« (ZEI, 105) vermittelt wird. Dabei findet ein Übergang vom Paradigmatischen zum Syntagmatischen statt. Schließlich vermittele die Fabel »ihre eigenen *Zeitmerkmale*« als »*Synthesis des Heterogenen*« (ZEIII, 106), als Vermittlung der episodisch chronologischen und der konfigurierend nichtchronologischen Zeitdimension (ZEI, 108). Dabei rückt zwar die episodische Dimension die narrative Zeit in Nähe zur linearen Zeit (hier taucht das erste Mal die zweite Seite der Dichotomie auf), doch steht der damit vermittelte konfigurierende Aspekt für das Moment der Einheit der zeitlichen Totalität (Abschließbarkeit, Ende), die Vermittlung der *Synthesis* bezieht sich also hier auf die Dialektik von Dissonanz und Konsonanz, von *distentio* und *intentio* (ZEI, 107 f.) – und somit nicht auf die erste Aporie aus *Zeit und Erzählung III*. Die *Synthesis des Heterogenen* zeichnet sich nach Ricœur schließlich noch durch die Merkmale des Schematismus aus, der eine gemischte Intelligibilität aus anschauungshaften (Umstände, Charaktere, Episoden) und verstandesmäßigen (Pointe, Thema) *Synthesen* hervorbringt, und des Traditionscharakters als Wechselspiel von Neuschöpfung und Sedimentierung der narrativen Schemata (ZEI, 109–113).

Erlangt nun aber die Erzählung nach Ricœur erst dann ihren vollen Sinn, »wenn sie [...] wieder in die Zeit des Handelns und des Leidens eintritt«, so ist eine weitere *mimēsis* verlangt – die *mimēsis III* als Refiguration oder Anwendung im Sinne des Schnittpunktes »zwischen der Welt des Textes und der des Zuhörers oder Lesers« (ZEI, 113 f.). Ricœur stellt dabei zunächst fest, um dem Verdacht der Gewaltsamkeit der Interpretation zu begegnen, dass die dialektische Beziehung von Zeit und Erzählung darin begründet liegt, dass zum einen sich die Zeiterfahrung »nicht allein auf die Dissonanz zurückführen« (ZEI, 116) lasse, sondern immer schon von sich aus zur Konsonanz tendiere,²² und dass zum anderen die Fabelkomposition

22 Vgl. Römer, *Zeitdenken*, 317 f. Zeigt dies nicht an, dass Ricœur auch hier keine radikale Dissonanz der Zeiterfahrung im Sinn hat, sondern immer schon eine gemäßigte vor dem Hintergrund des *telos* der Konsonanz?

»nie der bloße Triumph der ›Ordnung‹« (ebd.) sein könne.²³ Ferner will Ricœur aufzeigen, dass die Zirkularität der Argumentation über die *dreifache mimēsis* kein Problem sei, nicht redundant sei (ZEI, 117), da sich die prä-narrative Ebene im Sinne »einer (noch) nicht erzählten Geschichte« (ZEI, 118) darstelle, als Potentialität der Erzählung. Wenn dies nun zwar keine tote Tautologie beschreibt, sondern eine Spirale, einen gesunden Zirkel (ZEI, 120), so ist doch fraglich, ob Ricœur nicht Erfahrung gerade in ihrer Fremdheit totalitär unter die Ägide der Erzählung stellt. Ist Erfahrung immer schon von der Potentialität im Rahmen des Möglichkeitsdenkens Ricœurs her als Erzählung bestimmt, so ist fraglich, ob damit nicht jede Andersheit der Erfahrung als Anderes der Erzählung verspielt ist. Wäre hier nicht eher gegen Ricœur zu argumentieren, dass im Ausgang von der Erzählung (*mimēsis II*) Handlungen retrojektiv (*mimēsis III*) als erzählbar wahrgenommen werden (*mimēsis I*), ohne damit eine Struktur der Erzählbarkeit zu behaupten? Dies würde jedoch das Motiv der Erzählbarkeit und der Erzählung in einer für Ricœur nicht akzeptablen Weise relativieren. Nicht nur im Sinne dessen, dass die Erzählung neben andere Wahrnehmungsformen tritt, sondern gerade dahingehend, dass sich etwas der Erzählung entzieht, da es sich der Wahrnehmung entzieht. Der Unterschied zu Ricœur besteht darin, dass etwas nicht schon immer (prä)narrativ ist, sondern etwas im Ausdruck als Antwort auf das ›etwas‹, das widerfährt, als etwas narrativiert wird, und so nachträglich die Zuschreibung erhält, als ob es immer schon narrativ gewesen wäre. Anstatt einer Potentialität der Narration wäre so der Narration immer schon eine konstitutive Unmöglichkeit eingeschrieben, die sie immer wieder heimsucht.²⁴

23 Darin ist aber kein Argument gegen den Vorwurf der Dichotomie von subjektiver und objektiver Zeit zu finden, wie ebd. 318 dies behauptet. Die Frage nach der ersten Aporie aus *Zeit und Erzählung III* ist hier nicht gestellt, sondern lediglich die nach der Aporie von *intentio* und *distentio*, von Konsonanz und Dissonanz. Ob Ricœur mit zwei Zeiten operiert, die vermittelt werden müssen, selbst wenn alles immer schon auf Vermittlung angelegt ist, muss an anderer Stelle entschieden werden.

24 Eine solche Unmöglichkeit der Erzählung, ein solches Unerzählbares, das sich der Erzählung entzieht, wäre als Unmöglichkeit gerade kein an Schelling erinnernder »unerschöpflicher Quell« (vgl. ebd., 310), keine unerschöpfliche Potentialität, sondern eine radikale Figur der Unmöglichkeit.

Der Übergang von der Konfiguration zur Refiguration wird nach Ricœur nun durch den Akt des Lesens vollzogen, indem er die Schematisierung und den Traditionscharakter in seinen Momenten der Innovation und Sedimentierung begleitet und als Werk vollendend bestimmt werden kann (ZEI, 120 f.). Lesen als »Neugestaltung der Welt der Handlung im Zeichen der Fabel«, in der der Text in seiner Wechselwirkung mit dem Rezipienten zum Werk wird. Ricœur bezieht sich in der Frage nach der Referenz als vom Werk entworfene Welt und Horizont des Werks (ZEI, 122 f.) auf Gadammers Theorie der Horizontverschmelzung als Theorie der Überschneidung von Welt des Textes und Welt des Lesers (ZEI, 122-125),²⁵ wobei die Frage der Referenz durch die beiden großen »Kategorien von narrativer Rede [...], die Fiktionserzählung und die Geschichtsschreibung« (ZEI, 128) verkompliziert wird, was Ricœur in *Zeit und Erzählung III* ausführlich unter der Asymmetrie der beiden Formen aber auch der überkreuzten Referenz besprechen wird.

Für den folgenden Beitrag von Bedeutung ist jedoch, dass Ricœur nun im Zuge der *mimēsis III* auf die narrative Zeit zu sprechen kommt – und hier nun auch auf die *erste Aporie* der Phänomenologie der Zeit. So müsse man nach Ricœur die Zeitmomente einer durch den Konfigurationsakt (*mimēsis II*) refigurierten Welt (*mimēsis III*), die Neugestaltung der Zeit der Handlung (ZEI, 130) skizzieren. Diese refigurierte oder erzählte Zeit müsse dabei zu den Gesprächspartnern der Ebene der *mimēsis III* in Form von Literaturkritik und Geschichtsschreibung durch den dritten Gesprächspartner in Form der Phänomenologie ergänzt werden (ebd.). Doch vor diesem Gespräch müsse man zunächst die Unmöglichkeit der reinen Phänomenologie der Zeit aufweisen, d. h., dass Zeit nicht unmittelbar beobachtet werden könne (ZEI, 131). Hier wäre freilich zu fragen, ob z. B. Husserl so etwas behaupten würde, so ist doch selbst die Reduktion auf den *Ton* als hyletisches Datum noch im

25 Ob Ricœur aber damit nicht einen nicht unproblematischen Aspekt der hermeneutischen Philosophie übernimmt? Ist nicht diese Horizontverschmelzung vor dem Hintergrund einer Wechselseitigkeit, Symmetrie und einer Logik von Frage und Antwort gedacht, sodass beide Welten, die des Textes und die des Lesers bereits gesetzt sein müssen, damit sie in einen Dialog treten können, damit sie sich verschmelzen können? Radikale Fremdheit scheint hier nicht im Blick – und erweist sich als weiterer Hinweis auf Ricœurs Verbleib in den Bahnen relativer Fremdheit und einer Ökonomie des Sinns.

Ausgang vom Ton als Zeitobjekt bestimmt, als Dauer des Tons. Auch für Husserl ist ›die Zeit selbst‹ bestimmt als »Dauer und Sukzession der Objekte«, sodass »eine phänomenologische Zeitanalyse die Konstitution der Zeit nicht ohne Rücksicht auf die Konstitution der Zeitobjekt aufklären« (Hua X, 22 f.) kann. Ricœur sieht dies in *Zeit und Erzählung*, wie bereits gezeigt, anders und entwindet der Phänomenologie der Zeit so diese tiefste Aporie der Zeit als Dichotomie von sterblicher Zeit der Phänomenologie und öffentlicher Zeit der Wissenschaften, die nun vom Erzählen (*mimēsis II* im Übergang zu *mimēsis III*) zusammenzudenken sind (ZEI, 135).

Dies vollzieht Ricœur nun, nachdem ihm die Überlegungen zur *dreifachen mimēsis* ein Fundament der Argumentation gegeben haben, in *Zeit und Erzählung III*. In einer Modifizierung und Neubestimmung der *Geschichtlichkeit* Heideggers (ZEIII, 155 f.) entwickelt Ricœur zunächst das Konzept der historischen Zeit als vermittelnde Drittzeit (ZEIII, 159). Diese Geschichtlichkeit im Sinne Ricœurs stellt sich als Konglomerat der Heidegger'schen Geschichtlichkeit und Innerzeitigkeit (samt deren Kontamination durch die vulgäre Zeit) dar, d. h. im Sinne der Heidegger'schen uneigentlichen Geschichtlichkeit, kann sie doch die Rolle der Brücke zwischen der im Sinne Ricœurs verstandenen vulgären, kosmologischen Zeit und der eigentlichen, phänomenologischen Zeit einnehmen. Ricœurs Konzept von Geschichtlichkeit nimmt dabei den Status einer dritten geschichtsphilosophischen Option gegenüber der herkömmlichen Alternative von Hegelscher Geschichtsphilosophie und Epistemologie der Geschichtsschreibung ein. Die Geschichte erweise nach Ricœur ihre »schöpferische Fähigkeit, die Zeit zu refigurieren«, mittels dreier Denkinstrumente: der kalendarischen Zeit, der Generationenfolge und des Rekurses auf Archive, Dokumente und Spuren (ZEIII, 165). Klar ist also, dass die Vermittlung von kosmologischer und phänomenologischer Zeit nach Ricœur erst hier stattfindet.

Die kalendarische oder chronologische Zeit, die ihre Hintergründe in der ›mythischen‹ oder ›großen‹ Zeit habe, zeichne sich dabei dadurch aus, dass sie in ihren Wesenszügen des *axialen Moments*, des Durchlaufens der Zeit in *beide Richtungen* als *Zweidimensionalität* und der Festlegung von *Maßeinheiten*, »eine explizite Verwandtschaft mit der physikalischen Zeit [linear, beliebig einteilbar, berechenbar] [...], als auch implizite Anleihen bei der erlebten Zeit [Gegenwart, Durchlaufen]« (ZEIII, 169 f.) mache, dabei aber beiden in

gerade diesen Momenten ›äußerlich‹ bleibe und ihr so die Vermittlerrolle zukomme (ZEIII, 172 f.). Auch hier zeigt sich, die Drittzeit bleibt den dichotomen und heterogenen Größen äußerlich und tritt von außen an die Dichotomie und ihre jeweiligen Größen heran – im Zuge der hermeneutischen Intelligibilisierung und Humanisierung als Antwort auf die erste Aporie der Zeit.

Die Generationenfolge stelle sich gegenüber der astronomischen Untermauerung als biologische und soziologische Untermauerung der historischen dritten Zeit dar (ZEIII, 173), wobei für Ricœur speziell die »*mitweltliche Beziehung*« von Bedeutung wird, die er im Rückgang auf Dilthey, Mannheim und besonders Schütz entwickelt, da sie »*eine Struktur darstellt, die zwischen privativer Zeit des individuellen Schicksals und der öffentlichen Zeit der Geschichte vermittelt*« (ZEIII, 181). Diese Dimension der Mitwelt gelte es aber, auf die Dimension der Vorwelt zu erweitern, wobei ebenfalls die Motive der Kette der Gedächtnisse, der Anonymität des Todes und des Anderen als Vorgänger und Nachkomme in die Betrachtung rücken, um so zu dem Konzept einer vermittelnden anonymen Zeit (ZEIII, 181–185) der Generationenfolge zu kommen. Auch diese ist nicht die individuelle aber auch nicht die öffentliche Zeit, sondern erneut eine vermittelnde Größe.

Dabei sei gerade das Motiv der Anderen durch ein opakes Symbolsystem durchzogen, dessen symbolische Tätigkeit durch das dritte Denkinstrument, die *Spur*, aufgehellt werden könne (ZEIII, 185). Auch die Spur, die von Monumenten und in Archiven gesammelten Dokumenten zu einem Zeugnis der Vergangenheit gemacht wird (ZEIII, 191), »stellt ein neues *Bindeglied* zwischen den Zeitperspektiven dar« (ZEIII, 185), da die Vergangenheit eine Spur hinterlassen habe. Nach Ricœur seien Spuren »hier und jetzt sichtbar, als Fährte oder Markierung«, d. h. Zeichen, die auf etwas Vorübergegangenes *verweisen* und dieses *anzeigen* (ZEIII, 191). Übergang und Spur unterschieden sich darin, »daß der Übergang nicht mehr ist, aber die Spur zurückbleibt« (ZEIII, 192). Die Spur wird demnach im Sinne der Verweislogik gedacht (ZEIII, 198)²⁶, als Verweis auf eine Vergangenheit, die *nicht mehr* Gegenwart ist. Spuren sind Reste der Vergangenheit (ZEIII, 194), denen man folgen kann und die ver-

26 Die Spur verweist auf das Vorübergehen des gesuchten Objekts zurück (ZEIII, 198).

wischt werden können, Spuren sind das, was bleibt (*manet*) (ZEIII, 192). Die Spur vereine Verweisbeziehung und Kausalitätsbeziehung als »*Zeichen und Wirkung in eins*« und stellt sich für Ricœur als vermittelndes Bindeglied und Übergang dar (ZEIII, 193) – und dies eben auch als Vermittlung und Übergang von zwei Zeitperspektiven: So bedeute, die Spur zurück zu verfolgen, mit der Zeit zu rechnen und am »Raum die *Erstreckung* der Zeit abzulesen«, doch die Signifikanz der Spur, die Ricœur mit Levinas aufruft, erschöpfe sich eben nicht »in den Relationen einer Jetztfolge«, sondern stellt sich als Rückverweis dar, »der die Synthese zwischen dem hier und jetzt *hinterlassenen* Abdruck und dem *vergangenen* Ereignis notwendig macht« (ZEIII, 198). Ricœur meint dabei, Levinas zu folgen, wenn er die Fremdartigkeit der Spur betont (ZEIII, 199), doch liegt diese für Ricœur nur darin, dass die Spur ein Vorübergehen und keine Präsenz anzeige – und doch bleibt für Ricœur klar, dass die Spur als Markierung auf etwas verweist, das einmal war, das einmal Gegenwart war, selbst wenn es dies nie wieder sein wird (ebd.). Freilich, das »etwas«, das vergangen ist, erscheint nicht an sich – wie sollte es dies auch –, aber doch findet eine Präsentation einer einstigen Präsenz in der gegenwärtigen Spur hier und jetzt statt. Hier würden Levinas und Derrida erstens im Namen einer uneinholbaren Vergangenheit Einspruch erheben, die zweitens eine andere Konnotation von Spur, gerade nicht als Fährte, Markierung etc., beanspruchen würden: der Spur als *pure passage*, der Spur als Asche – als reines Vorübergehen selbst, nicht als letzter Anker oder Rest der Präsenz. So liegt der Sinn des Nichtauslöschens von Spuren für Ricœur doch gerade darin, das Stattgefunden-Haben des Übergangs zu sichern, da er sonst »ein für allemal vorüber« (ZEIII, 192) sei.

Doch nach Ricœur gebe es auch eine zweite Art der »Auflösung der Aporien der Zeitlichkeit«, die in kontrapunktischer, die historische Zeit neutralisierender Beziehung zur historischen Welt (ZEIII, 201 ff.) stehe. Bezüglich der hier im Zentrum stehenden ersten Aporie – der Hauptaporie – notiert Ricœur, dass auch die fiktive Zeiterfahrung »die erlebte Zeitlichkeit mit der mundanen Zeit in Beziehung setzt« (ZEIII, 203), nur eben auf andere Weise als die historische. Zu bemerken ist aber bereits hier, dass Ricœur bei beiden Zeitperspektiven von *Zeiterfahrung* spricht und somit doch irgendwie von einem phänomenologischen, auf Erfahrung

bezogenen Zeitverständnis (ebd.).²⁷ Die Überbrückung der Kluft finde dabei dadurch statt, dass es zwar Erwähnungen datierter oder datierbarer Ereignisse gibt, diese aber durch Fiktivität der Helden und der Erzähler »ihrer Repräsentanzfunktion im Hinblick auf die historische Vergangenheit beraubt werden« (ZEIII, 204), sodass sie als identische Zitation im Innern zeitlicher Universen reduziert würden. Ricœur scheint hier darauf abzuzielen, dass die mundanen Ereignisse »Eingang in die Zeiterfahrung fiktionaler Personen finden« (ZEIII, 205). Doch ist dies die Überwindung einer von der Phänomenologie produzierten Kluft? Treten nicht in der Literatur als Zeugnis von Erfahrung die mundanen Ereignisse und so die vermeintlich kosmologische Zeit als je spezifisch erfahrene Zeit auf? So sind die Schläge vom Big Ben in *Mrs. Dalloway* an die jeweilige Erfahrung der Personen geknüpft (ebd.), aber auch die Rückkehr der chronologischen Zeit als Zeit »derer von unten« in die vermeintlich rein erlebte Zeit »derer von oben« im *Zauberberg* stellt sich als Donnerschlag und Einbruch, d. h. phänomenologisch als Erfahrung dar (ZEII, 192 f., 212 f., 220), wie auch in der *Recherche* die Zeit der Zeichen immer schon erfahrene – qua Bewusstseinsbezug – Zeit darstellt, wie auch der Verlust der verlorenen Zeit immer schon jemandem widerfahren ist und so *phänomenologisch* im Rückgang auf die Erfahrung zu bestimmen ist,²⁸ als abgelaufene, vergeudete und zersplitterte Zeit (ZEIII, 207). Die Phantasievariationen führen so gerade nicht zur Bestätigung der Dichotomie in der Phänomenologie, indem sie auf diese antworten (ZEIII, 203), sondern können stattdessen über Ricœurs hermeneutisches Interesse hinaus als Vertiefung und Spezifizierung der Zeitphänomenologie verstanden werden – nämlich hinsichtlich der Andersheit der Erfahrung (auch der Zeit) in ihrer spezifischen Zeitlichkeit.²⁹

27 Dies wird auch in dem in *Das Selbst als ein Anderer* vorgenommenen Rückblick auf *Zeit und Erzählung III* deutlich, wenn hier von der »Verkoppelung der lebendigen Gegenwart der phänomenologischen Zeiterfahrung mit dem indifferenten Augenblick der kosmologischen [Zeit]Erfahrung« (P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, München ²2005, 70 [=SaA]) gesprochen wird. Auch hier scheint sich Ricœur der Formulierung nicht völlig klar zu sein – warum soll eine kosmologische Erfahrung nicht phänomenologisch sein?

28 Vgl. B. Waldenfels, *Deutsch-französische Gedankengänge*, Frankfurt/M. 1995, 388–395.

Die beiden einander *heterogenen* Lösungen oder Auflösungen zeichnen sich nach Ricœur nun durch einen *parallelen*, aber je spezifischen Bezug zur ›Wirklichkeit‹ aus: Die Ausführungen zur *Wirklichkeit der historischen Vergangenheit* stellen sich dabei als strukturelle und zeitliche Näherbestimmungen der Repräsentanz- und Verweisstruktur der Ricœur'schen Spur dar (ZEIII, 223), die erneut vor dem Hintergrund einer Dialektik (freilich einer dynamisiert offenen) gefasst wird – hier einer Dialektik der großen Gattungen von Selbem, Anderem und Analogem, die »nacheinander« zu durchdenken seien, will man »etwas Sinnvolles über die Vergangenheit sagen« (ZEIII, 225). Dies soll hier nicht weiter verfolgt werden – dennoch sei bereits hier auf die Differenz zum Levinas'schen oder Derrida'schen Spurbegriff verwiesen, der sich gerade nicht in Form einer wie auch immer offenen Dialektik – »erste Art« (ebd.), »dialektischer Umschlag« (ZEIII, 233), »im Zeichen einer ›großen Gattung‹ zu vereinen, die selbst das Selbe mit dem Anderen verbindet«, in welcher Verbindung als »Lösung« oder »synthetische Aktivität« These und Antithese ihren Nutzen erhalten (ZEIII, 241, 298), wobei in der dialektisch verstandenen Struktur der Spur der »Abstand zur Vermittlung« (ZEIII, 251) wird – darstellt.³⁰ Ricœur wird zwar später von der Deutung der Spur als Analogie vor dem Hintergrund der Metapher hin zur Spur als Zeugnis wechseln, doch ist damit die Frage nach der dialektischen Struktur der historischen Spur im Denken Ricœurs noch nicht verabschiedet: Welche Rolle nimmt die historische materielle Spur im Sinne des Zeugnisses

29 Vgl. dazu L. Tengelyi, *Erfahrung und Ausdruck. Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern*, Dordrecht 2007, 305, 314–319, 349 f. – nicht unkritisch gegenüber Ricœur.

30 Hier wird wie an vielen anderen Stellen Ricœurs »Ausgang aus dem Hegelianismus« (ZEIII, 312–333) und sein Verzicht auf Hegel (P. Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München 2004, 242 [=GGV]; vgl. weiter Römer, *Zeitdenken*, 346) mehr als nur fragwürdig; so neigt Ricœur »stets zur Vermittlung agonaler, antagonistischer Diskurse – nicht ohne eine Position des Dritten in Anspruch nehmen zu können« (P. Stoellger, *Symbolische Ordnung und Sinn für's Außerordentliche. Ricœurs dialektische Moderation religiöser Rede und sein Exorzismus der Imagination*, in: D. Korsch [Hg.], *Paul Ricœur und die evangelische Theologie*, Tübingen 2016, 75–106, 71), was Stoellger an *Das Selbst als ein Anderer* verdeutlicht. Klar ist auch in *Zeit und Erzählung*, dass ein dritter Term das garantiert, »was Kant eine ›versteckte Einheit‹ (KrV B 679) nennt« (Waldenfels, *Gedankengänge*, 293).

und auch die phänomenologische Spur im Denken Ricœurs ein? Verbindet sie? Trennt sie? Lässt sie anwesen oder abwesen? Lässt sie Abwesendes anwesen – eine abwesende Vergangenheit anwesen? Oder ist sie sogar selbst reines Abwesen als Vorübergehen, reines und unausweichliches Auslösen ihrer selbst?

Wenn also nach Ricœur bezüglich der Referenzfrage der historischen Erzählung ein naiver Begriff von ›Wirklichkeit‹ auf Grund der spezifischen Repräsentanz (Vertretung) der historischen Spur (Anwesenlassen einer abwesenden Vergangenheit) als Analogie zu kritisieren ist, so auch das naive Verständnis des spezifischen Bezugs zur Wirklichkeit im Sinne der Phantasievariationen fiktiver Literatur als ›Unwirklichkeit‹. Statt von Referenz, gelte es dabei, von Applikation, und statt von Repräsentanz, von Signifikanz zu sprechen, da das literarische Werk erst in der Vermittlung durch die Lektüre ihre Signifikanz erhalte (ZEIII, 254 f.), in der Vermittlung zwischen Welt des Textes und Welt des Lesers, womit erneut der Übergang von der Konfiguration zur Refiguration in den Blick komme. In dieser Konfrontation von Welt des Textes und Welt des Lesers würde die Sicht der Wirklichkeit bereichert (ZEIII, 256). Es geht also um die ›realen‹ Effekte der ›irrealen‹ Fiktion.³¹

Doch die tatsächliche Refiguration der Zeit finde erst in der »Überkreuzung von Historie und Fiktion« (ZEIII, 294) statt, in der die Zeit zur *menschlichen Zeit* werde. In dieser Überkreuzung werde deutlich, wie die jeweilige Größe bei der anderen Anleihen mache und so erstens eine Fiktionalisierung der Historie aufkomme, indem die Phantasie eine tragende Rolle für das Intendieren der Vergangenheit (datierte Vergangenheit) in den drei Denkinstrumenten (ZEIII, 295–299), für die Frage nach der Verbindung zur Wirklichkeit der Vergangenheit (rekonstruierte Vergangenheit) (ZEIII, 299), für die Frage nach der refigurierten Vergangenheit, in der ein Geschichtswerk sich quasi-fiktiv (ZEIII, 308) als kontrollierte Illusion (ZEIII, 302) darstellen kann – auch im Dienste der Individuierung, in der Geschichtsschreibung zum Gedächtnis würde (ZEIII, 305 f.). Die Phantasie ist hier also notwendig hinsichtlich der Verwirklichung der Repräsentanzabsicht. Zweitens zeige dies aber auch eine Historisierung der Fiktion an, sodass man es in der Erzählung mit einer Art fiktiver Vergangenheit, einer Quasi-Vergangenheit der narrativen

31 Vgl. J. Mattern, *Paul Ricœur zur Einführung*, Hamburg 1996, 174.

Stimme zu tun habe (ZEIII, 307 f.), was sich auch im Moment der Potentialität, das der Fabelbildung innewohnt, zeige, wenn hier »das Wahrscheinliche, um glaubwürdig zu sein, in einer Nachahmungsbeziehung zur Gewesenheit stehen« müsse, darin aber gerade auch die unterdrückten Möglichkeiten der wirklichen Vergangenheit aufzudecken vermöge (ZEIII, 309 f.). So drücke sich nach Ricoeur in diesen Eigenschaften des ›Quasi‹ und immer wieder auftauchenden Zirkeln und gegenseitigen Übertragungen die Überkreuzung von Fiktion und Geschichte in der Refiguration der Zeit als menschliche Zeit aus (ZEIII, 311).

Und es sei nun diese menschliche Zeit, auf der sich der Begriff der narrativen Identität – »auf der Ebene des Selbstbewußtseins« (ZEIII, 311 Anm. 10) – als ›Sprössling‹ (ZEIII, 395) und so als Antwort auf die erste und wichtigste Aporie aufbauen ließe. Darin werde ›Identität‹ zu einer Kategorie der Praxis und löse eine Antinomie der personalen Identität, die darin bestehe, dass man entweder nur das Postulat eines selbstidentischen Subjekts annehmen könne oder aber das identische Subjekt sei mit Nietzsche bloße substantialistische Illusion (ZEIII, 396). Diese Antinomie werde dadurch gelöst, dass eine solche *idem*-Identität durch eine *ipse*-Identität zu ersetzen sei, wobei sich diese *ipse*-Identität als Identität darstelle, die im Zuge der Konfiguration immer wieder refiguriert werde, von Veränderung und Bewegtheit gezeichnet sei, sodass sich schließlich das Selbst der Ipseität als durch die Werke der Kultur gebildet zeichne. Zugleich beziehe sich diese narrative Identität nicht nur auf Individuen, sondern ebenso auf ›Gemeinschaft‹ (ZEIII, 397). Ricoeur verweist dabei auch auf die Grenzen der narrativen Identität als Lösung der ersten Aporie: Zum einen zeichne sich die narrative Identität nicht als stabil und bruchlos aus, zum anderen erschöpfe sie nicht die Dimension der Ipseität, die über den Bereich der Phantasie hinaus auch das Motiv des Willens und so eine ethische Verantwortlichkeit, d. h. für Ricoeur das Moment der Handlung betrifft (ZEIII, 400). Ricoeur wird diese Thematik in *Das Selbst als ein Anderer* – auch in Differenz zu *Zeit und Erzählung* – näher ausführen.

Für die hier diskutierte Thematik ist von Bedeutung, dass in *Zeit und Erzählung* Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit für das Denken Ricoeurs eine untrennbare Verbindung eingehen. Sorgt die Erzählung für die Humanisierung der Zeit, also dafür, dass die Zeit erst menschlich wird – *vice versa* –, so stellt sich menschliche Zeitlich-

keit, wahre, eigentliche menschliche Zeitlichkeit als Geschichtlichkeit heraus, ist doch die menschliche Zeit narrative und so von der historischen Zeit mitgeprägte Zeit. So spricht Ricœur »der Zeit menschlicher Erfahrung den Charakter der ›Geschichtlichkeit‹ (*historicité*) zu in dem [...] Sinn, daß sie [...] erst durch die Vermittlung historischer wie auch literarischer *Erzählungen* zur ›menschlichen Zeit‹ (*le temps humain*) wird«³². Zeitlichkeit als menschliche Zeit ist Geschichtlichkeit. Zugleich lässt sich aber auch eine hermeneutische Differenz zwischen Zeit und Geschichte im Ricœur'schen Denken aufweisen – ein »Gefälle zwischen Zeit und Geschichte«³³: So zeigt sich, dass im Zuge der Vermittlung der erlebten mit der kosmischen Zeit in der historischen Zeit die historische Zeit als Geschichtlichkeit zu einer wilden, rohen, kontingenten Zeit der Zeiterfahrung hinzutritt. So verweist dieses Gefälle auf eine »Zeiterfahrung dieser noch völlig ungeregelten, form- und sprachlosen Zeitlichkeit diesseits aller erfahrbaren Geschichtlichkeit«³⁴. Die »Lebensgeschichtlichkeit« basiert dann auf einer dritten Zeit, »die ihrerseits eine Art Hybrid der Zeit der Sorge und der Zeit der Welt sein soll«³⁵. So präsentiert nach Liebsch die Erzählung die Zeitlichkeit als Geschichtlichkeit.³⁶ Dabei entscheidet für Ricœur diese noch nicht intelligibilisierte Zeitlichkeit im Sinne der rohen, wilden Zeiterfahrung gerade nicht »über den Sinn menschlicher Verzeitlichung«, sondern es ist die »narrative Artikulation von Zeit und Zeiterfahrung«, die als »auf Geschichtlichkeit angelegte[] Zeitlichkeit als Maß menschlicher Verzeitlichung« gelten kann, welche aber der wilden, ungeordneten Kontingenz der Zeiterfahrung, der »wirklichen Verzeitlichung inkommensurabel bleiben muß«³⁷. Doch dies verweist erneut auf die erste Verhältnisbestimmung von Geschichtlichkeit und Zeitlichkeit zurück – der Geschichtlichkeit als eigentlicher Zeitlichkeit: So ist bei

32 A. Breitling, *Möglichkeitsdichtung – Wirklichkeitssinn. Paul Ricœurs hermeneutisches Denken der Geschichte*, München 2007, 103.

33 B. Liebsch, *Geschichte im Zeichen des Abschieds*, München 1996, 277.

34 B. Liebsch, *Zeit, Lebensgeschichte und Narrativität. Ricœur und Merleau-Pontys Phänomenologie der Wahrnehmung*, in: S. Orth, A. Breitling (Hg.), *Vor dem Text. Hermeneutik und Phänomenologie im Denken Paul Ricœurs*, Berlin 2002, 51–78, hier: 67.

35 Liebsch, *Geschichte im Zeichen des Abschieds*, 206.

36 Vgl. Liebsch, *Zeit, Lebensgeschichte und Narrativität*, 68.

37 Liebsch, *Geschichte im Zeichen des Abschieds*, 247.

aller Differenz diese doch als Gefälle, als derivative Hierarchisierung beschrieben, da auch die rohe, wilde Zeiterfahrung immer schon als auf die Erzählung angelegte verstanden wird: So bedarf »ein Leben, das sich verloren hat und zu sich zurückfinden will«, der Erzählung, sodass dieses Leben immer schon so beschrieben ist, »als ob es *apriori Zeit im Interesse an seiner Erzählbarkeit* erfahren würde«³⁸. Dem Menschen gehe es, so Liebsch über Ricœur, »in seiner Verzeitlichung um eine erzählbare Geschichtlichkeit«³⁹.

2.3 Aporetik der Phänomenologie der Zeit?

Ricœur bietet also über die Vermenschlichung der Zeit als Präsentation der Zeitlichkeit als Geschichtlichkeit eine Lösung der von ihm attestierten Aporie an – eine Lösung, die es jedoch zu prüfen gilt und die im weiteren Denken Ricœurs nachzuverfolgen sein wird. Denn welche Implikationen hinsichtlich der Zeitlichkeit eines solchen narrativen und handelnden Selbst im Sinne des *homme capable* sind dabei vorausgesetzt? Und wie steht es um die damit einhergehende Relation von Selbstheit und Andersheit bzw. Fremdheit? Bezüglich des Motivs der Geschichtlichkeit, das sich für die narrative Identität als tragend herausstellt, bündeln sich diese Fragen in *Zeit und Erzählung* in dem Begriff des *historischen Bewusstseins* und im späteren Denken Ricœurs in dem Begriff der *conditio historica*. Denn: Wie stellt sich auf Grundlage der Überlegungen zur *dreifachen mimēsis*, zu den Denkinstrumenten der Geschichtswissenschaften und zu den Phantasievariationen fiktiver Literatur diese geschichtliche Zeiterfahrung dar? Wie genau sieht diese als geschichtliche intelligibilisierte Zeiterfahrung aus – und genauer: Wie stellt sich die Zeitlichkeit dieser geschichtlichen Erfahrung (der Zeit) dar? Während also bisher primär die Frage nach der Zeitlichkeit im Sinne von Erfahrung von Zeit oder Zeiterfahrung im Blick war, soll es im weiteren Verlauf um die Zeitlichkeit der Erfahrung (3.1.) und schließlich auch die Zeitlichkeit der Erfahrung von Zeit, genauer von historischer Zeit (3.2.) gehen, um das Ricœur'sche Motiv der Geschichtlichkeit (als *geschichtliches Bewusstsein* und *conditio historica*) näher zu erörtern.

38 Ebd., 277.

39 Ebd., 291.

Doch zunächst stellt sich eine noch drängendere Frage: Was, wenn Ricœurs These der Aporie der Phänomenologie der Zeit, der phänomenologischen Zeit nicht überzeugt – ja selbst nur aus bestimmten Verkürzungen und Ausblendungen hervorgeht, die Aporie also produziert wird? Im Folgenden sollen, was Ricœurs Husserl- und Heidegger-Lektüre betrifft, zumindest Zweifel angemeldet werden – die sich schließlich in einer Auseinandersetzung mit weiteren nicht nur phänomenologischen Zeitbetrachtungen zu einem Ein- und Widerspruch verstärken sollen.⁴⁰

Eine erste Vertiefung der Kritik an Ricœurs These soll sich auf seine Lektüre Heideggers beziehen. Hier könnte man folgende Punkte einwenden: Selbst wenn man Ricœurs nicht ganz unüberzeugender These folgt, die von Inga Römer noch verstärkt zu werden scheint, »dass die ontologisch vermeintlich ursprünglichste Ebene einer ekstatisch-horizontalen Zeit immer schon auf Zeitbegriffe, und sogar nicht nur auf Zeitbegriffe, angewiesen zu sein schien, die Heidegger selbst erst auf ontologisch weniger ursprünglicher Ebene ansiedelt«, sodass »es Heidegger nicht zu gelingen scheint, seine ursprüngliche Zeit als denjenigen Zeitbegriff auszuweisen, aus dem als einer ontologischen Begründungsinstanz alle anderen Zeitbegriffe erklärt werden könnten«⁴¹, ist damit noch lange nicht ausgemacht, dass dies eine Aporie in Form eines dichotomischen Dualismus von phänomenologischer und kosmologischer Zeit produziert. Ricœurs These zur Aporie fußt nämlich letztlich darauf, dass der vulgäre Zeitbegriff kein phänomenologischer mehr ist und somit erneut die Aporie von phänomenologischer und kosmologischer Zeit im Moment der Nivellierung aufbricht: Die vulgäre Zeit ist nach Ricœur die kosmologische Zeit und hat immer schon Einfluss auf den phänomeno-

40 Die Anfragen an die Augustin-, Aristoteles- und Kantlektüre wurden im Obigen angedeutet, sollen hier aber nicht weiter besprochen werden. So ist aber nach R. Bernet, *Die ungegenwärtige Gegenwart. Anwesenheit und Abwesenheit in Husserls Analyse des Zeitbewußtseins*, in: *Phänomenologische Forschungen* 14 (1983), 16–57 auch der »durch die Zeit gemessene Modus der Bewegung sowie das Maß dieser Bewegung [...] nach Aristoteles gerade nicht im Raum vorhanden, sondern in der zählenden Seele« (ebd., 27 f.). Die Zeit ist also auch für Aristoteles »stets empfundene Zeit, und zeitlich empfunden werden letztlich die Empfindungen selbst, die Bewegungen der Seele« (ebd., 28). Zu Augustin vgl. Waldenfels, *Idiome*, 92 Anm. 2 und Flasch, *Was ist Zeit?*, 226 f.

41 Römer, *Zeitdenken*, 231 ff.

logischen Zeitbegriff. Nach Ricœur würde die phänomenologische Nivellierung einen – von der Phänomenologie unabhängigen – autonomen Zeitbegriff freilegen, »[so]daß die *Autonomie der Zeit der Bewegung* (um sowohl Kantisch als auch Aristotelisch zu sprechen) die größtmögliche Aporie für die Phänomenologie der Zeit darstellt« (ZEIII, 150). Autonomie der kosmologischen Zeit und Nivellierung werden identifiziert. Dies ist jedoch eine Setzung Ricœurs (ZEIII, 142), keine Heideggers und auch kein phänomenologischer Aufweis. Die Aporie ist somit keine der Phänomenologie inhärente, keine radikale, sondern eine von außen herangetragene Kritik vor dem Hintergrund einer Dualisierung von subjektiver und objektiver Zeit. Wenn nun Ricœurs Verweis auf eine Eigendynamik (ZEIII, 150) durchaus darin zu unterstützen ist, sofern dieser den Primat einer Handlungslogik im Bunde mit einer Bewusstseinsphilosophie problematisiert und auf eine ›radikale Fremdheit‹ der Zeiterfahrung selbst verweist – was sich bei Ricœur so jedoch nicht finden lässt –, ist doch fraglich, die ›autonom‹ ontologisch-realistische Dimension einer Zählbarkeit im Sinne einer absoluten Fremdheit zu setzen. Mit Merleau-Ponty wäre daran zu erinnern, dass die Zeit eine Sicht auf die Zeit erfordert,⁴² sie ist »kein realer Prozeß, keine tatsächliche Folge, die ich bloß zu registrieren hätte. Sie entspringt meinem Verhältnis zu den Dingen«⁴³. Löst man, so Merleau-Ponty, »die objektive Welt von den Perspektiven ab, in denen sie sich erschließt, und setzt man sie an sich, so kann man überall in ihr nur ›Jetzt‹ finden. Mehr noch, da diese Jetztte für niemanden gegenwärtige sind, haben sie überhaupt keinen zeitlichen Charakter und vermögen nicht einander zu folgen.«⁴⁴ Die Definition der Zeit als das Nacheinander der Jetztpunkte mache so die Begriffe des ›Jetzt‹ und des ›Nacheinander‹ zunichte und sei so schlechterdings inkonsistent.⁴⁵ So führt auch Scharfenberg zurecht an: Wenn Ricœur ›Etwas an der Bewegung sein‹ und ›Etwas an der Sorge sein‹ als prinzipiell unvereinbar erachtet, so verkennt er, dass aus phänomenologischer

42 Vgl. M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung* [1945], Berlin ⁶2010, 467.

43 Ebd., 468.

44 Ebd.; vgl. dazu B. Waldenfels, *Ortsverschiebungen, Zeitverschiebungen. Modi leibhaftiger Erfahrung*, Frankfurt/M. 2009, 213 f.

45 Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 468–469.

Perspektive »die Bewegung erst als wahrgenommene bzw. erschlossenes innerweltliches Seiendes und damit [in der Phänomenologie Heideggers] allein im Zusammenhang der Sorge konstituiert ist.«⁴⁶. Von Bedeutung ist hier besonders Scharfenbergs Verweis auf Merleau-Ponty: »Es gäbe schlechterdings keine wirkliche Bewegung und ich hätte gar keinen Begriff von Bewegung, ließe ich in der Wahrnehmung nicht als den ›Boden‹ aller Ruhe, wie aller Bewegung, diesseits aller Bewegung und aller Ruhe die Erde sein, da ich sie *bewohne*.«⁴⁷ So gibt es kein Geschehen »ohne jemanden, dem es geschieht.«⁴⁸. Produziert also die Phänomenologie die Aporie? Oder nicht doch eher Ricœur, der aus seiner reflexiv-spekulativ ontologischen (ZEIII, 144) Außenperspektive von der Wahrnehmung abzusehen meint – wobei noch zu erläutern wäre, wie diese Außenperspektive auf Wahrnehmung überhaupt verzichten könnte? Diese Kritik an Ricœur bedeutet jedoch gleichzeitig nicht, die Zeit in die Bewusstseinszustände zu verlegen – auch dies wäre eine Verzerrung der Phänomenologie, sowohl der Merleau-Pontys als auch der Husserls und Heideggers.⁴⁹

Dies bedeutet nicht, Heideggers hierarchischen Dualismus zu verteidigen. Doch wäre dieser nur dann ein Problem hinsichtlich der Frage nach der *Dichotomie* von phänomenologischer Zeit und kosmologischer Zeit, wenn die uneigentliche Zeitlichkeit ›unphänomenologisch‹ wäre – was aber für Heidegger gerade nicht der Fall ist. Zur Erinnerung: »Das Verfallen ist eine existenziale Bestimmung des Daseins selbst« (SZ, 176) – Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit beschreiben Seinsmodi (SZ, 42 f.), sind also phänomenologisch verstanden, d. h.: »Auch [...] im Modus der Uneigentlichkeit liegt a priori die Struktur der Existenzialität« (SZ, 44). Ist die Interdependenz von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit, die Notwendigkeit und Möglichkeit von beidem nicht auch bei Heidegger mitbedacht? Wenn dies nun aber kein Problem dahingehend ergibt, dass über den hierarchischen Dualismus von Uneigentlichkeit und Eigentlichkeit eine Dichotomie von phänomenologischer und kosmologischer

46 Scharfenberg, *Narrative Identität im Horizont der Zeitlichkeit*, 94.

47 Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 488.

48 Ebd. 467. Hier wird die Dimension des Dativs deutlich ›jemandem‹, die zugleich auf den Widerfahrnischarakter der Zeiterfahrung deutet.

49 Ebd., 469.

Zeit aufkommt, so bedeutet dies nicht, dass sich Heidegger mit dieser hierarchisch-dualistischen Unterscheidung nicht doch ein entscheidendes Problem einhandelt, das sich mit Derrida wie folgt bestimmen lässt: »Das Ursprüngliche wird als das Eigentliche, das heißt als das Nahe (*propre, proprius*) bestimmt, als das Anwesende in der Nähe der Selbstgegenwart [...]. Diese Frage lässt sich auf alle Begriffe ausdehnen, die den Wert des ›eigen‹ beinhalten (*eigentlich, eigens, ereignen, Ereignis, eigentümlich, Eigenen* usw.)«⁵⁰, sodass nach Alwin Letzkus alle Motive Heideggers »– und allen voran die Motive, die sich um die Begriffe des ›Eigenen‹ (Eigentum, Aneignung, Eigentlichkeit, Ereignis) und des ›Selbst‹ (Selbstgegenwart, Nähe, Epoche, Treue des Denkens) ranken – [...] um die Problematik des Sinns, der Gegenwart (frz. *présent*) und des Gegenwärtig-seins (frz. *présence*)«⁵¹ kreisen. Hier muss Heidegger kritisiert werden – doch dies führt im Rahmen der Frage nach der Zeitlichkeit zu einer Kritik der Vorstellung einer ›eigentlichen‹ Zeit, die darin das Spiel der selbstgenügsamen Metaphysik wiederholt. Zu kritisieren ist also keine auftretende und nicht verarbeitete Produktion einer Dichotomie, sondern das Denken der Zeitlichkeit unter dem Primat der Präsenz, Synchronie und Sammlung.

Und dies führt nun zur Besprechung der Kritik Ricœurs an Husserl. Diese Besprechung wird sich auf den von Ricœur verwendeten Text Husserls, wie er 1928 unter Husserls Namen erschienen ist (ZEIII, 38), beziehen – denn dieser wird befragt, diesen gilt es zu testen. Es geht nicht um werkgeschichtliche Überlegungen, sondern um die Bewegung und Dynamik des Textes aus philosophischer Perspektive – sollte dieser Text sich bereits der Ricœur'schen Kritik entziehen können, wird dessen These einer dichotomieproduzierenden Aporie der Phänomenologie der Zeit fragwürdig: Zunächst – wird die Gegenüberstellung von ›anschaulicher oder unsichtbarer Zeit‹ der Husserl'schen Fragestellung gerecht? Wäre im Sinne Husserls nicht eher die Frage nach der Gegenüberstellung von Erscheinung

50 J. Derrida, *Randgänge der Philosophie*, Wien ²1999, 367, Anm. 29.

51 A. Letzkus, *Dekonstruktion und ethische Passion. Denken des Anderen nach Jacques Derrida und Emmanuel Levinas*, München 2002, 308–309; Vgl. dazu J. Derrida, *Positionen. Gespräche mit Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta*, Wien ²2009, 80–82; Zur Kritik an Heideggers Konzept der Eigentlichkeit vgl. Ebert, *Offenbarung und Entzug*, 240–262.

und Existenz (im Sinne ontologischer, erfahrungsunabhängiger Realität)?⁵² So schreibt Husserl: »Was wir aber hinnehmen, ist nicht die Existenz einer Weltzeit, die Existenz einer dinglichen Dauer u. dgl., sondern erscheinende Zeit, erscheinende Dauer als solche« (Hua X, 5). Einer phänomenologischen Zeitbetrachtung gehe es nach Husserl also nicht um das wirkliche Ding, die wirkliche Welt und so nicht die wirkliche Zeit, die Husserl hier ›Weltzeit‹ nennt (Hua X, 4) und die sich gefährlich in den Bahnen eines Realismus (wie neu dieser auch immer sei) bewegt.⁵³ Dementsprechend scheint es auch zu einfach, Husserl zu unterstellen, er würde in seiner ›Ausschaltung der objektiven Zeit‹ jegliche Objektivität der Zeiterfahrung ausschalten (ZEIII, 43). Stattdessen geht es Husserl um den »Ausschluß jedweder Annahmen, Festsetzungen, Überzeugungen in betreff der objektiven Zeit (aller transzendierenden Voraussetzungen von Existierendem)« (Hua X, 4). Der Sinn der Ausschaltung in §1 ist nicht die Ausschaltung von Objektivität der Erfahrung an sich, sondern der Suppositionen, der Voraussetzungen, Annahmen etc.⁵⁴ Dies bedeutet gerade keinen Weltverlust, keinen Verlust von Transzendenz, sondern die Ausklammerung der Vorannahme einer bewusstseinsunabhängigen Realität.⁵⁵ Dies ist eine entscheidende Differenz zum Vorwurf der Ausschaltung *der* objektiven Zeit – und dies lässt anachronistisch gesprochen Husserl selbst über Ricœurs alltagssprachlichen Einwand dahingehend reflektieren, dass es scheinen mag, »wenn wir von Analyse des Zeitbewußtseins, von dem Zeitcharakter der Gegenstände der Wahrnehmung, Erinnerung, Erwartung sprechen, als ob wir den objektiven Zeitverlauf schon annähmen und dann im Grunde nur die subjektiven Bedingungen der Möglichkeit einer

52 Vgl. J. Chamberlaine, *Thinking Time: Ricœur's Husserl in Time and Narrative*, in: *Journal of Philosophical Research* 27 (2002), 281–299, hier: 291.

53 Vgl. dazu Waldenfels' Kritik eines solchen Realismus in Waldenfels, *Sozialität und Alterität*, 286.

54 Dabei ist auch die Genese des 1928 veröffentlichten Textes der Hua X, d. h. die werksgeschichtliche Dimension nur bedingt relevant, da es aus systematischem Interesse um die vorliegende Textgestalt als eine phänomenologische Behandlung der Frage nach der Zeit geht – und dies eben in der Bewegung dieses Textes und nicht im Sinne der ›wahren‹, ›eigentlichen‹ Absicht des Autors und seiner rückwirkenden Veränderungen oder im Sinne eines freizulegenden ursprünglichen Textes oder Urtextes.

55 Vgl. Römer, *Zeitdenken*, 21 f., 28 ff.

Zeitanschauung und einer eigentlichen Zeiterkenntnis studierten« (Hua X, 4 f.). Doch Husserl betont hier, dass diese Reflektion zu ›Anleihen und Annahmen‹ – »Was wir aber hinnehmen« (Hua X, 5) – gerade nicht einer erfahrungsunabhängigen Realität und den sich darauf beziehenden natürlichen Vorannahmen entspringt, sondern der erscheinenden Zeit – also durchaus der Zeiterfahrung in ihrer spezifischen Objektivität und Gegenständlichkeit, der konstituierten *Zeitordnung*⁵⁶ oder *zeitlichen* Ordnung, aber eben nicht im Sinne der Annahme einer – in der Sprache Husserls – bewusstseinsunabhängigen Realität. Konstituierte und konstituierende Zeit bedingen sich gegenseitig, wie Derrida sagen würde. Ricœur führt dies alles an und sieht das auch – doch ist fraglich, ob er nicht im Zuge seiner Intention, der Konstruktion eines Problems um der Lösung Willen, hier anstatt Husserl bloß einen Strohmann aufbaut, wenn er z. B. von einem Außerkraftsetzen der Restobjektivität spricht (ZEIII, 43).⁵⁷ Demgegenüber macht Husserl bezüglich der ›phänomenologischen Zeit‹ mehr als deutlich: »Ähnliches gilt nun auch von der Zeit. Phänomenologische Data sind die Zeitauffassungen, die Erlebnisse, in denen Zeitliches im objektiven Sinne erscheint. Wieder sind phänomenologisch gegeben die Erlebnismomente, welche Zeitauffassung als solche speziell fundieren, also die ev. spezifisch temporalen Auffassungsinhalte (das, was der gemäßigte Nativismus das ursprünglich Zeitliche nennt). Aber nichts davon ist objektive Zeit. Durch phänomenologische Analyse kann man nicht das mindeste

56 In Anlehnung an Waldenfels könnte man von der ordnenden Funktion der Rede von der Zeit sprechen, bzw. von der Zeit als Ordnungsform oder zeitliche Ordnung – etwas erscheint ›in‹ der Zeit, hat eine bestimmte Zeitstelle im zeitlich gefassten Koordinatensystem. Doch wäre dann mit Waldenfels darauf zu bestehen, dass Ordnungen immer schon konstituierte Ordnungen sind und so phänomenologisch beschreibbar sind; und als solche freilich wiederum wahrnehmbar sind (vgl. dazu B. Waldenfels, *Ordnung im Zwielicht*, München 2013, 24, 58, 68 ff., 149–152).

57 Dass Ricœur hier nicht zwischen objektiver Zeit im Sinne bewusstseinsunabhängiger Zeit und erscheinender objektiver Zeit als konstituierter Zeit unterscheidet – und somit Husserls eigener Ungenauigkeit der Sprache erliegt –, zeigt ebenfalls der Schlussteil von *Zeit und Erzählung III*, in dem Ricœur beide Begriffe analog verwendet (ZEIII, 393). Doch macht Husserl wie gezeigt keinen Hehl daraus, auf die erscheinende objektive Zeit zurückzugreifen – und dies phänomenologisch völlig konsequent. Konstituierte Zeit ist also auch Teil der phänomenologischen Zeit.

von objektiver Zeit vorfinden« (Hua X, 6). In aller Deutlichkeit wird hier unterschieden zwischen ›im objektiven Sinne *erscheinendem* Zeitlichen‹, den *Zeitauffassungen* und den *Erlebnismomenten* oder temporalen *Auffassungsinhalten* als phänomenologische Data auf der einen Seite und der ›objektiven Zeit‹ auf der anderen Seite – und es ist letztere, nicht die phänomenologischen Data, deren Vorannahmen es auszuklammern gelte.⁵⁸ Was sich freilich zeigt, ist eine begriffliche Unklarheit, sodass die jeweilige Bedeutung der Rede von ›objektiver Zeit‹ dem Kontext der konkreten Textstellen entnommen werden muss. Dies zeigt sich schließlich auch in den Überlegungen zu den Konstitutionsstufen,⁵⁹ die erstens »die Dinge der Erfahrung in der objektiven Zeit«, d. h. der erscheinenden objektiven Zeit, der an den Dingen wahrgenommenen und so konstituierten Zeit als Zeitordnung oder zeitliche Ordnung, zweitens »die konstituierenden Erscheinungsmannigfaltigkeiten verschiedener Stufe, die immanenten Einheiten der präempirischen Zeit« und drittens »den absoluten zeitkonstituierenden Bewußtseinsfluß« (Hua X, 73) bezeichnen – also erstens transzendente und zweitens immanente Zeitobjekte oder Inhalte der Erfahrung der Zeit und drittens die Zeitlichkeit der (Zeit-)Erfahrung selbst als präphänomenale und präimmanente Zeitlichkeit (Hua X, 83).⁶⁰ Die wirkliche und bewusstseinsunabhängige Zeit kommt hier – qua phänomenologischer Fragestellung – gar nicht mehr vor, sie wurde ausgeklammert. Ricoeur aber operiert hier anders: »Die erste Stufe umfasst die Dinge der Erfahrung in

58 Vgl. dazu Römer, *Zeitdenken*, 30: »Es handelt sich aber um zwei verschiedene Begriffe, die Husserl hier mit demselben Terminus bezeichnet: In der zuerst genannten Formulierung meint er die bewusstseinsunabhängige reale Zeit der natürlichen Einstellung, über die die Phänomenologie tatsächlich nichts sagen kann und in der zweiten Formulierung meint er die vom Bewusstsein als transzendent vermeinte objektive Zeit, die sehr wohl Gegenstand der Phänomenologie ist und deren Konstitutionsschichten in reflexivem Rückgang aufzuzeigen sind«.

59 Vgl. dazu auch die Dreiteilung: »Wir haben überall zu scheiden: Bewußtsein (Fluß), Erscheinung (immanentes Objekt), transzendenter Gegenstand [der äußeren Wahrnehmung also im Sinne einer phänomenologischen Dimension]« (Hua X, 76).

60 Vgl. D. Zahavi, *Husserls Phänomenologie*, Tübingen 2009, 91; S. Gerlach, *Ist das Bewusstsein mit sich und seinen Gegenständen zugleich? Zu Husserls Modifikation der Zeittheorie um 1909*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 67 (2013), 397–425, hier: 418 f.

der objektiven Zeit, und sie ist es, die man zu Beginn des Werks ausgeschaltet hat« (ZEIII, 66). Doch diese erscheinende objektive Zeit (d. h. bezüglich der Dinge der Erfahrung) wurde gerade nicht ausgeklammert, sondern die von der Erfahrung unabhängige ›wirkliche‹ objektive Zeit.⁶¹ Folgt man dieser durchaus der Bewegung des Textes folgenden Lesart,⁶² so könnte zumindest ein Ansatzpunkt deutlich werden, warum der Vorwurf nicht völlig überzeugt, die phänomenologische Beschreibung sei auf die Anleihen bei der realistischen, existierenden Zeitvorstellung angewiesen, wenn diese Anleihen auch hinsichtlich der Hyletik eben bei der phänomenologisch reduzierten Erfahrung als phänomenologische Data selbst gemacht werden, nämlich im Ausgang von der Zeit, die (wie sie) sich zeigt, die (wie sie) erscheint. An dieser Stelle scheint sich auch eine entscheidende Differenz der Fragestellung Husserls von der Ricœurs aufzutun: Ricœur liest Husserl nämlich immer noch von der (ontologisch-reflexiv-spekulativen) Frage her: ›Was ist die Zeit (an sich?)?‹⁶³ Husserl jedoch geht es primär um die Frage nach der Erfahrung von Zeit und dem Wie (*quomodo*) der Erfahrung von Zeit, d. h. dem »phänomenologischen Gehalt der Zeiterlebnisse« (Hua X, 4). Aus phänomenologischer Perspektive kann die Frage nach dem Sein der Zeit nur über die Frage ihres Erscheinens, genauer des Wie ihres Erschei-

61 Zur Differenzierung des dreifachen Begriffs objektiver Zeit (der realistischen objektiven Zeit, der transzendenten und der immanenten Zeitobjekte) vgl. S. Micali, *Subjektive und objektive Zeit. Genealogische und methodologische Bemerkungen zur Frage nach der Realität oder Idealität der Zeit*, in: G. Hartung (Hg.), *Mensch und Zeit*, Wiesbaden 2015, 185–203, hier: 197 ff.

62 Freilich scheint der Text in den Vorlesungen äußerst widersprüchlich zu sein, sodass auch die hier vorgeschlagene Lesart keine exakte Passung und Entsprechung, vor allem aber keine alle zufriedenstellende Lösung darstellen kann. Auch diese Lesart hat eine bestimmte Absicht und eine bestimmte Perspektive, die sich auf die Frage nach dem Motiv der ursprünglichen Vermittlung richtet – entgegen der Vermittlung im Sinne Ricœurs, die zunächst eine Dichotomie aufzubauen scheint.

63 »Dann aber möchte ich festhalten, daß wir dadurch, daß wir Aristoteles mit Augustinus, Kant mit Husserl, sowie die dem ›vulgären‹ Zeitbegriff subsumierten Wissenschaften mit Heidegger konfrontiert haben, keinen rein innerphänomenologischen Prozeß untersucht haben, wenn der Leser auch versucht gewesen sein mag, dies aus unseren Seiten herauszulesen, sondern den des reflexiven und spekulativen Denkens insgesamt, das auf der Suche ist nach einer stimmigen Antwort auf die Frage: Was ist die Zeit?« (ZEIII, 156 f.).

nens sinnvoll gestellt werden.⁶⁴ Auch hier wäre also zu fragen: Ergibt sich die erste Aporie der Zeit nicht erst aus der auf Dichotomie angelegten Frage im Rahmen eines ontologisch-reflexiv-spekulativen Denkens Ricœurs?⁶⁵

Auch zur weiteren Ausschaltung aller transzendenter Auffassung und Setzung und dem Rückgang auf »den Ton als rein hyletisches Datum« stellt Husserl klar, dass der Ton als rein hyletisches Datum dennoch als Zeitobjekt – hier als immanentes – gilt (Hua X, 24). Auch die Reduktion auf den *Ton* als hyletisches Datum ist noch im Ausgang vom Ton als Zeitobjekt bestimmt, als Dauer des Tons. Die ›Zeit selbst‹ wird bestimmt als »Dauer und Sukzession der Objekte« und eine phänomenologische Zeitanalyse kann »die Konstitution der Zeit nicht ohne Rücksicht auf die Konstitution der Zeitobjekt aufklären« (Hua X, 22 f.). Der Rückgang auf immanente Zeitobjekte als Objekte, »die nicht nur Einheiten in der Zeit sind, sondern die Zeitextension auch in sich enthalten« (Hua X, 23), ermöglichen so den klareren Zugriff auf die Dauer des Tones oder den Ton in seiner Dauer, da die objektivierende Auffassung sich zwar den Ton, der dauert und verklingt, zum Gegenstand machen kann, dabei jedoch nicht immer schon »die Dauer des Tones oder den Ton in seiner Dauer« (ebd.), der erst als Zeitobjekt derart in den Blick kommen kann.⁶⁶ Dies bedeutet aber nicht, wie Husserl zu genüge erwähnt, dass dies nicht auch für transzendente Zeitobjekte gelten würde (Hua X, 22, 30), und schon gar nicht, dass damit jegliche Restobjektivität ausgeschaltet würde. Husserl verweist hier auf die Frage der Evidenz innerer Wahrnehmung⁶⁷ oder immanenten Gegenwärtigen (Hua X, 91), Evidenz der *cogitatio*: So sind es die hyletischen

64 Vgl. dazu Laner, *Revisionen*, 64 f.

65 Wie später in *Das Selbst als ein Anderer* scheint Ricœur auch hier einen Perspektivwechsel aus der Phänomenologie (Patient, Respondent) hin zur Ontologie und so einer Außen- oder Beobachterperspektive, die in Zeit und Erzählung erst zur Trennung von »objektiv« und »subjektiv« führt, zu vollziehen (vgl. L. Tengelyi, *Ricœurs realistische Wende der Selbstausslegung*, in: A. Breitling, S. Orth, B. Schaaff [Hg.], *Das herausgeforderte Selbst. Perspektiven auf Paul Ricœurs Ethik*, Würzburg 1999, 155–162, hier: 60 f.).

66 Vgl. dazu auch Laner, *Revisionen*, 101 ff.

67 So ist das Wahrnehmen hyletischer Daten das Empfinden – und wohl vom Wahrnehmen im Sinne des noematisch-noetischen Geschehens (d. h. des Komplexes von Auffassungsinhalt und Auffassungsakt) zu unterscheiden (Hua X, 89).

Daten als Empfindungsinhalte, die als »Wahrnehmungen, die selbst nichts mehr von möglichen Fraglichkeiten enthalten« (Hua X, 85), beschrieben werden – was auch immer man von dieser letzten Fraglosigkeit halten mag. Inga Römer hat nun bezüglich dieser Art von Objektivität der Zeitobjekte überzeugend gezeigt, dass »[b]ereits auf der hyletischen Schicht, die tiefer liegt als die ›objektorientierte‹ hyletische Schicht der Ideen I, [...] der Aspekt der Starrheit einer Zeitordnung anzutreffen [ist], obgleich die als objektiv konstituiert verstandene Zeit zunächst noch gar nicht Husserls Thema ist«, was bedeutet, »dass aus dem primären Untersuchungsgegenstand seiner Zeitanalysen« gerade nicht – und dies gegen Ricœur – »jedes Moment einer sich durch das ›Fließen‹ der Zeit erhaltenden Identität verschwunden ist«⁶⁸. Ricœurs Kritik ist deshalb zu kritisieren, da sich die »Vorform der Festigkeit der Zeitstelle [...] bereits in dem Phänomen der Retention selbst« findet, sodass die Starrheit des Retinierten gegen Ricœurs Interpretation »bereits im unmittelbaren Zeiterleben eine phänomenale Basis erkennen lässt, die auf eine feste Ordnung von Zeitstellen verweist« und Husserl so mitnichten die objektive Zeit heimlich voraussetze, sondern »Husserl vielmehr die Retention als ein doppelgesichtiges Phänomen zu beschreiben«⁶⁹ scheint. So wären diese Objekte auf der Ebene der Hyle noch nicht die konstituierten Objekte (und als konstituierte dennoch phänomenologische Data) der Welt, sondern die immanenten hyletischen Data.⁷⁰ Demnach ist die Tonphase »immer schon vom ersten Übergang ihrer Urimpression in eine Retention ersten Grades als dieselbe Tonphase bewusst«⁷¹ und die Retention ist bestimmt als Zurücksinken eines qualitativ unveränderten Empfindungsinhaltes, eines sich Erhaltenden (Hua X, 65–68).⁷² Damit muss Ricœurs Husserl-Kritik sowohl hinsichtlich des Moments der Reduktion und Ausschaltung jeglicher Restobjektivität, als auch hinsichtlich des Rückgriffs auf eine bewusstseinsunabhängige Zeit, als auch hinsichtlich des Gegensatzes von Starrheit und Fließen auf Ebene der Urimpression und ihrer retentionalen Modifikation zurückgewiesen werden – und somit letztlich auch die Aporie in Form einer Dichotomie.

68 Römer, *Zeitdenken*, 46; dazu genauer ebd., 40–43.

69 Ebd., 258.

70 Vgl. ebd., 47.

71 Ebd., 45 f.

72 Vgl. ebd., 258.

Was jedoch Römers Kritik Husserls betrifft, dieser könne im Rückgang auf die Retention als besondere Art der Intentionalität ohne intentionalen Gegenstand das Zeiterleben und so das Miteinander von Fließen und Starrheit in der Retention nicht erklären, sondern nur faktisch konstatieren, da in der Bestimmung der Retention als Intentionalität diese keinen intentionalen Gegenstand habe, welches Scheitern im Sinne Ricœurs erster Aporie als aporetisch ausgelegt werden könne,⁷³ so führt dies erstens nicht dazu, dass eine Dichotomie anzunehmen wäre und zweitens ließe sich mit Levinas, Bernet und Tengelyi zeigen, dass die Umstellung der Interpretation des impressional-retentional-protentionalen Geschehens vom Primat der Wahrnehmung auf das Verhältnis von Empfinden und Empfindungsinhalt, das Husserl im Rückgang auf die *Logischen Untersuchungen* auch in den Vorlesungen vornimmt, dieses Problem umgehen könnte: So wird die Retention im Register des Erlebens bestimmt – passives Erleben oder Widerfahren, sodass sie »eine elementare passive Synthesisleistung des Bewusstseins« darstellt und das Bewusstsein »nicht erst durch einen zusätzlichen Akt zeitlich [wird], sondern [...] immer schon extendiert«⁷⁴ ist. Diese Intentionalität ist dann, wie Levinas gezeigt hat, Intentionalität in der Weise, »wie die Empfindung erlebt wird, und in der Zeitdimension, in der sie erlebt wird«, Intentionalität des Empfindens, »in der ›die Empfindung erlebt wird‹«⁷⁵. Als solches lässt sich die Retention als Empfinden der Empfindung bestimmen, als Intentionalität, in der »das Intendieren und das Ereignis«⁷⁶ zusammenfallen. Husserl vermag nach Tengelyi so, »seine Analyse der Zeitkonstitution vom Modell der Wahrnehmung« abzulösen und »der Anwendung des Schemas Auffassungsinhalt–Auffassung«⁷⁷ den Boden zu entziehen. Somit wäre Bernets Hinweis darauf, was ein intentionales Bewusstsein ohne intentionalen Gegenstand wäre, zunächst als Problematisierung

73 Vgl. ebd., 44–47, 258 f.

74 Laner, *Revisionen*, 85.

75 E. Levinas, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg i. Br., München ⁶2012, 167; vgl. weiter E. Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg i. Br., München ⁴2011, 80–87.

76 Levinas, *Spur des Anderen*, 168.

77 L. Tengelyi, *Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte*, München 1998, 80. Vgl. weiter ebd., 84 f.

der Bestimmung der Retention als Wahrnehmung zu bestimmen – die Husserl in seiner Bestimmung der Intentionalität der Retention ja gerade umgeht. Und auch die Frage, wie Husserl die Retention als Empfindung beschreiben könne, wenn sie sich doch »intentional auf ein ihr nicht reell einwohnendes Bewußtseinsmoment beziehen soll«⁷⁸, wäre dahingehend zu entkräften als Husserl doch gerade klarstellt, was der reelle Inhalt der Retention ist: kein reell vorhandener Ton, auch kein reell vorhandener Ton als Nachklang – all dies sind gegenwärtige Töne, echte Ton-Empfindungen (Hua X, 31 f.) als »reelle[r] Gehalt des Jetztbewußtseins« –, sondern das »retentionale Bewußtsein enthält reell Vergangenheitsbewußtsein vom Ton« (Hua X, 32). Wie das impressionale Bewusstsein, das Jetztbewusstsein also reell Ton-Empfindungen enthält, so enthält die Retention, das retentionale Bewusstsein reell Vergangenheitsbewusstsein vom Ton, Ton-Erinnerung als primär anschaulich erinnertes Ton (ebd.). Was ihr also nach Husserl sehr wohl reell innewohnt, ist Vergangenheitsbewusstsein vom Ton, nicht mehr primärer Inhalt, sondern modifizierter Inhalt, Bewusstsein vergangener Empfindung (Hua X, 190). Als solche ist sie »Momentanbewußtsein von der abgelaufenen Phase« (Hua X, 118). Von Bedeutung wird hier die Differenz von Empfinden und Empfindung bzw. Empfinden und Empfindungsinhalt als Seiten der Empfindung (Hua X, 66 ff., 89, 127 f.), die auch Levinas betont.⁷⁹

Lässt sich also zum einen Ricœurs Kritik an Husserl hinsichtlich der Reduktion der Restobjektivität, der Anleihen bei einer ›objektiven‹ Zeit und auch der Starrheit im Fließen – mit Römer – zurückweisen und zum anderen durch die Interpretation des impressional-retentional-protentionalen Zeitfeldes (so z. B. der Retention als eigentümliche Intentionalität) im Sinne der Unterscheidung von Empfinden und Empfindungsinhalt – und nicht von Auffassungsinhalt und Auffassung – die Kritik Römers entschärfen, so sollte deutlich geworden sein, dass weder Ricœurs Kritik noch eine Erweiterung dieser, d. h. der Aufweis der ersten und tiefsten Aporie samt dichotomischem Dualismus von subjektiver und objektiver Zeit, der phänomenologischen Betrachtung Husserls (und wohl auch Heideggers) von Zeit und Zeitlichkeit gerecht wird.

78 Bernet, *Gegenwart*, 43.

79 Vgl. Levinas, *Spur des Anderen*, 167; Tengelyi, *Zwitterbegriff*, 79–82.

Diese Zurückweisung der Kritik Ricœurs soll freilich nicht behaupten, Husserls Ansatz zu Zeit und Zeitlichkeit sei frei von Problemen und Widersprüchen – dies wurde immer wieder deutlich gemacht. Noch weniger soll damit behauptet werden, Husserls Ansatz würde nicht letztlich auf eine grundlegende Problematik verweisen. Nur – ist diese Problematik nicht die, die Ricœur bei Husserl vermutet. Sie ist nicht das Scheitern der ›Herleitung‹ einer objektiven aus einer subjektiven Zeit, die gleichzeitig einen dichotomischen Dualismus dieser beiden Zeitperspektiven anführe. Die Problematik scheint an anderer Stelle zu liegen, nämlich an den Überlegungen zur Zeitlichkeit der Erfahrung selbst auf Grundlage der lebendigen Gegenwart, d. h. dem Primat der Präsenz und Synchronie. Hierauf gilt es, im Laufe des Beitrags noch zurückzukommen.

Zunächst soll aber ein letzter Hinweis auf die Fraglichkeit der These Ricœurs, die phänomenologische Betrachtung der Zeit würde unausweichlich zur ersten und tiefsten Aporie führen, erfolgen. Unabhängig von der Kritik an Husserl und Heidegger – und auch einer Zurückweisung dieser Kritik – müsste Ricœurs These, wenn sie denn die Aporie der *Phänomenologie* betrifft, auch an anderen phänomenologischen Betrachtungen der Erfahrung der Zeit und Zeitlichkeit der Erfahrung aufweisbar sein. So scheint sich Ricœurs Aufweis der Aporie in folgendem Einwand widerzuspiegeln: »Kommt nicht in der Phänomenologie der Zeit eine radikale Subjektivierung der Zeit zum Vorschein? Wie kann man ernsthaft von einer notwendigen Verflechtung zwischen subjektiver und objektiver Zeit sprechen, wenn die objektive Zeit unabhängig von der subjektiven Zeit schon da gewesen ist? Ist es nicht tatsächlich so, dass die Welt schon da war, bevor lebendige Wesen überhaupt entstanden sind?«⁸⁰ Scheint der Einwand recht einfach formuliert, so trifft er doch ziemlich genau Ricœurs Argument der Autonomie und Unabhängigkeit der objektiven Zeit, das wiederum begründet liegt in einem realistischen Argument der Unabhängigkeit der Welt und des Kosmos, wie z. B. im Verweis auf Kants vermeintliches Verständnis der »Zeit als universale Ordnung der Natur.«⁸¹ (ZEIII, 85, 94 f.).

Dass eine solche Vorstellung objektiver Zeit problematisch ist, ist nicht nur in der Phänomenologie bemerkt worden. Auch die analy-

80 Micali, *Subjektive und objektive Zeit*, 200.

81 Ebd., 188.

tische Philosophie McTaggarts hat sich diesem Problem gewidmet: McTaggart unterschied in *The Unreality of Time* zwei Reihen, die vereint eine Zeitreihe ergeben: die A-Reihe mit den Unterscheidungen in ›vergangen‹, ›gegenwärtig‹ und ›zukünftig‹ und die B-Reihe mit den Unterscheidungen in ›früher‹ oder ›später‹.⁸² Dabei bilden, so Waldenfels, nach McTaggart die Ereignisse der B-Reihe »eine bloße Reihenfolge wie etwa die Buchstabenfolge MNOP [...]; sie enthalten weder etwas von zeitlicher Veränderung noch von zeitlicher Ausrichtung«⁸³, dies erhalten sie erst, wenn sie mit der A-Reihe kombiniert werden. So erweist sich nach McTaggart die B-Reihe, die Ricœur als kosmologische Zeit aufrufen würde, als objektiv, unveränderlich, aber nicht zeitlich und die A-Reihe deshalb als fundamental und unhintergebar, aber eben als – vermeintlich – subjektiv. Selbst wenn nun McTaggarts Schluss auf eine bloß subjektive Zeit und so eine Irrealität der Zeit wohl über das Ziel hinausschießt, so trifft doch seine Beobachtung zu, dass sich die »bloße Reihenfolge« nicht von einer beliebigen Rangfolge unterscheidet, »die bloße ›Zahl der Bewegung‹« aber nirgends »das Spezifikum der Zeitlichkeit«⁸⁴ liefert. Auch hierin zeige sich, so Waldenfels, dass sich »der Zeitsinn der gelebten Zeit«⁸⁵ nicht überspringen ließe.

Doch auch in den von Ricœur um seines Argumentes bezüglich der Autonomie Willen bemühten Naturwissenschaften (ZEIII, 143–150) scheint sich eben diese kritische Sicht auf die Unabhängigkeit und Autonomie objektiver Zeit zu bestätigen, wenn mit »*Einsteins Spezieller Relativitätstheorie* [...] *die Zeit in der Physik relativ* [wird] – *Zeit entsteht aus dem Zustand des Betrachters/der Betrachterin*«, sodass jedes Bezugssystem »seine eigene Zeit und seinen eigenen Raum«⁸⁶ erhält. Auch mit dem Wissenschaftshistoriker, Physiker und Mathematiker Renn lässt sich schließen, »was kann ich über die Zeit sagen außerhalb des Horizonts menschlicher Erfahrungen? Der

82 Vgl. J. M. T. Ellis McTaggart, *The Unreality of Time*, in: R. Le Poidevin, M. MacBeath (eds.), *The Philosophy of Time*, Oxford 1993, 23–34.

83 Waldenfels, *Ortsverschiebungen*, 134.

84 Ebd., 136.

85 Ebd.

86 I. C. Gebershuber, *Der Zeitbegriff in der Physik. Eine fundierte Einführung*, in: *AUF – eine Frauenzeitschrift* 138 (2007), 27–30, hier: 27 f.

Zeitbegriff ist etwas zutiefst Menschliches⁸⁷ – und so doch wohl kaum auf eine Dichotomie von subjektiver und objektiver Zeit zu reduzieren.⁸⁸

In Übereinstimmung mit der analytischen Philosophie und den Naturwissenschaften hat nun auch die Phänomenologie der Wahrnehmung Merleau-Pontys gegenüber Ricoeur m.E. überzeugend gezeigt, »wie jedes Zeitgeschehen prinzipiell einen Beobachter impliziert. Jede Szene, jeder Gegenstand und jedes Geschehen setzt eine subjektive Perspektive voraus. Wenn man von jedweder Perspektive absehen würde, würde die Welt ein unveränderliches, letztlich ausser-zeitliches Wesen sein.«⁸⁹ »Die« Zeit erfordert immer schon eine Sicht auf die Zeit.⁹⁰ Zeit ist »kein realer Prozeß, keine tatsächliche Folge, die ich bloß zu registrieren hätte. Sie entspringt meinem Verhältnis zu den Dingen.«⁹¹ Die objektive Welt lässt sich nicht von den Perspektiven ablösen, »in denen sie sich erschließt, und setzt man sie an sich, so kann man überall in ihr nur »Jetzt« finden. Mehr noch, da diese Jetztte für niemanden gegenwärtige sind, haben sie überhaupt keinen zeitlichen Charakter und vermögen nicht einander zu folgen.«⁹² Der Zeitsinn der gelebten Zeit lässt sich, um nochmals Waldenfels aufzurufen, nicht überspringen.

87 A. Widman, J. Renn, *Gespräch über Einsteins Relativitätstheorie: Was aber ist die Zeit?*, in: *Berliner Zeitung* vom 31. 5. 2015.

88 Vgl. zu dieser Thematik der Verbindung von Wahrnehmung, Empirie und Objektivität oder objektiver Wahrheit aus wissenschaftstheoretischer Perspektive u. a. T. Kuhn, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt/M. 2020, 123-147, 203-209; B. Waldenfels, *Wider eine reine Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie*, in: ders., J. M. Broekman, A. Pažanin (Hg.), *Phänomenologie und Marxismus. Bd. 4. Erkenntnis und Wissenschaftstheorie*, Frankfurt/M. 1979, 9-45, 23-40; K. Hübner, *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*, Freiburg i Br., München 1993, 55-72, 189-192; F. Mühlhölzer, *Die Debatte um die Objektivität der Wissenschaft*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 49 (2001), 151-166. Hier wäre noch weiter zu denken an: Ludwik Fleck, Gaston Bachelard, Georges Canguilhem, Paul Feyerabend oder Michel Foucault u. a.

89 Micali, *Subjektive und objektive Zeit*, 201.

90 Vgl. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 467.

91 Ebd., 468.

92 Ebd.; vgl. dazu Waldenfels, *Ortsverschiebungen*, 213 f.

2.4 Verdeckungen und Wahrnehmungsgewinn

Konnte somit gezeigt werden, dass die Aporie wohl eher eine durch Ricœur selbst produzierte ist, die sich wohl kaum als Aporie der phänomenologischen Betrachtung der Zeit bestimmen lässt, so soll nun ein kurzer Blick auf bestimmte Verdeckungen und blinde Flecken geworfen werden, die sich aus Ricœurs Konzentration auf den Nachweis dieser Aporie ergeben. Zugleich stellt sich die Frage, ob Ricœurs Betrachtungen zu einer Wahrnehmungserweiterung führen können, zu einem Wahrnehmungsgewinn.

So scheint Ricœur in seiner Konzentration auf die Erfahrung von Zeit oder Zeiterfahrung aus den Augen zu verlieren, dass diese Zeiterfahrung selbst zeitlich ist – und so die Zeitlichkeit der Erfahrung von Zeit von Bedeutung wird. Ricœur wirft Husserl zwar vor, dass der Fakt, dass »die Wahrnehmung der Dauer stets noch die Dauer der Wahrnehmung voraussetze« (ZEIII, 41), diesen nicht beunruhigt hätte – doch Ricœur selbst thematisiert diese Frage selbst an keiner Stelle hinreichend. Dabei wäre zu fragen, ob Ricœur nicht sogar übersieht, dass Husserl genau diese Frage nach der Zeitlichkeit des Bewusstseins – besonders im dritten Teil – in den Vorlesungen behandelt: Wird hier nicht gerade der Sachverhalt eingeschärft, »daß Wahrnehmung der Zeit eine Zeitlichkeit der Wahrnehmung einschließt«⁹³ (Hua X, 22, 83)? Dies bedeutet nicht, dass Ricœur kein bestimmtes Verständnis von Zeitlichkeit der Erfahrung voraussetzt, oder dass er ein solches sogar ausschliesse – nur reflektiert er nicht weiter auf dieses.⁹⁴ Doch hier wäre zu fragen, ob nicht Erfahrung der Zeit und Zeit der Erfahrung ineinander verschränkt sind. Was wird aus der Erfahrung der Zeit und so dem Phänomen Zeit, wenn die Zeitlichkeit der Erfahrung mitbedacht wird? Freilich, Ricœur stellt subjektive Zeit und objektive Zeit gegenüber, sodass man meinen könnte, er spricht von erfahrener Zeit und Zeitlichkeit der Erfahrung – doch Ricœur ruft die Zeitlichkeit der Erfahrung als Zeitordnung auf, als Weltzeit, als objektive, lineare Zeit etc., d. h. als realistische Größe, als Ordnung und so beinahe schon als leerer Raum, leerer Behälter oder Zeitgefäß, in das etwas eingefügt wird,⁹⁵

93 B. Waldenfels, *Vielstimmigkeit der Rede*, Frankfurt/M. ²2015, 54.

94 Vgl. dazu Chamberlaine, *Thinking Time*, 290, 295.

95 Vgl. Waldenfels, *Ortsverschiebungen*, 140.

in dem die Dinge zeitlich angeordnet sind, in der Zeit sind. ›In der Zeit‹ wären demnach auch das Bewusstsein und seine Akte. Doch ein solcher Blick ist nur aus einer dritten, spekulativ-ontologischen Perspektive, einer Metaperspektive möglich. Will Ricœur eine solche einnehmen? Doch wäre zu fragen, wie Ricœur über diese zeitliche Ordnung, diese objektive, weltliche, empirische, kosmologische Zeit überhaupt sprechen kann, wenn sie nicht immer schon erfahren wurde, wenn sie sich nicht irgendwie immer schon gezeigt hätte? So fragt auch Burkhard Liebsch, wie man vor dem Hintergrund der Behauptung, die Zeit selbst erscheine nicht, noch dem »Ansinnen einer ›Humanisierung‹ der Zeit das Wort reden« kann und ob man überhaupt noch von Zeiterfahrung sprechen könne, »wenn damit Erfahrung der Zeit gemeint sein soll«⁹⁶. Doch dies – so Liebsch weiter – besagt nun eben nicht unmittelbares Erscheinen von Zeit, Zeiterfahrung besagt nie – wie gezeigt auch bei Husserl nicht – reine Zeiterfahrung, »sondern verweist immer auf etwas in der Zeit Verzeitlichtes, an dem sich etwa das Vergehen von Zeit ›abspielt‹.«⁹⁷ So verkörpert sich also auch Zeit – wahrnehmbare Zeit – in Tempi, Rhythmen, Dauern etc.⁹⁸ Und wenn also auch objektive Zeit immer schon erfahren wurde, lässt sich die Dichotomie von erlebter Zeit und objektiver Zeit an sich noch aufrecht erhalten? Ricœur scheint also die Frage nach der Zeitlichkeit von Erfahrung selbst in Rückgang auf eine homogene, lineare Zeit als realistische Größe in ihrer Radikalität zu verdecken. Dass sich aus Ricœurs Ausführungen zur Erfahrung der Zeit jedoch Rückschlüsse auf sein Verständnis von Zeitlichkeit der Erfahrung ziehen lassen, soll im nächsten Teil nähert dargestellt werden.

Eine *zweite*, mit der ersten zusammenhängende, *Verdeckung* wird hinsichtlich der Frage nach der Vermittlung deutlich. Nach Ricœur gelte es nämlich, die Dichotomie von subjektiver und objektiver Zeit, die für sich bereits bestehen – sonst wäre die Rede von der Autonomie und die Schärfe der Trennung nicht nachvollziehbar –, im Zuge der Überlegungen zu *dreifachen mimēsis* und der Drittzeit als erzählte oder menschliche Zeit zu vermitteln. In dieser – wenn auch offenen – dialektischen Struktur tritt die Vermittlung zu

96 Liebsch, *Zeit, Lebensgeschichte und Narrativität*, 52 f., Anm. 2.

97 Ebd., 53, Anm. 2.

98 Vgl. Waldenfels, *Ortsverschiebungen*, 137–143, 154–168.

zwei unvermittelten und so zunächst unmittelbaren Größen hinzu. Diese dialektische Struktur stellt sich zwar immer schon als ein zu vermittelnder Dualismus dar, doch operiert er immer schon mit der Grundvoraussetzung unvermittelter Größen, die dann vermittelt werden müssten. Leonard Lawlors These der Priorität der Unmittelbarkeit vor der Vermittlung im Denken Ricœurs ließe sich also hinsichtlich dieses Aspekts noch erweitern und bekräftigen.⁹⁹ Es werden in einem ersten Schritt zwei Ursprünge gesetzt, um diese in einem zweiten Schritt zu vermitteln. Die Vermittlung folgt auf die Ursprünglichkeit und Unvermitteltheit mit dem Ziel der *versöhnenden* Vermittlung (ZEIII, 35), wie dynamisiert und unabschließbar diese Versöhnung auch immer sei – auch ein unerreichbares *telos* bleibt ein *telos à distance*, zumal, wenn es im Zuge der Dialektik in Verbindung mit dem unmittelbaren Ursprung steht. Was Ricœur hierdurch verdeckt, ist das Denken einer ursprünglichen Vermittlung vor dem Hintergrund der Diachronie/Diatopie, *différance* und Diastase, wie es z. B. im Denken Levinas', Derridas und Waldenfels' zu finden ist. Nicht die Unmittelbarkeit der Zeiterfahrung und der ontologisch-wirklichen objektiven Zeit, die dann zu vermitteln wären, wäre so das ursprüngliche, sondern die Vermittlung selbst ist das Ursprüngliche, sodass der Ursprung immer nur supplementierter Ursprung ist.

Gegen diese kritische Interpretation würde nun Römer Einspruch erheben, im Namen der *mimēsis I*, »dass die beiden in der ersten Zeitaporie sich aporetisch gegenüberstehenden Zeitperspektiven in der narrativ geprägten Innerzeitigkeit [*mimēsis I*] immer schon vermittelt sind und nicht erst nachträglich gewissermaßen zusammengesetzt werden müssen«¹⁰⁰. Doch trifft diese Verteidigung zu? Römer selbst lässt dies zweifelhaft werden in ihrer Betrachtung der *mimēsis II* und ihrer Thematisierung der Ricœur'schen Rede vom Heterogenen, »das konfiguratив zu synthetisieren ist«¹⁰¹. Ein Blick in den Text macht deutlich, dass Ricœur Heideggers These des Vorverständnisses folgt (ZEI, 98, 103), sodass auch er die These eines immer noch tieferliegenden immer schon Verstehens und ir-

99 Vgl. L. Lawlor, *Imagination and Chance. The Difference Between the Thought of Ricœur and Derrida*, Albany/NY 1992.

100 Römer, *Zeitdenken*, 303.

101 Ebd. 314.

gendwie Verstandenhabens voraussetzt. Dieses Vorverständnis wird als eben diese *mimēsis I* nähergefasst und zeigt nach Ricœur eine prä-narrative Struktur der Zeiterfahrung auf (ZEI, 98). Dies bedeutet, die phänomenologische Zeit – Zeiterfahrung, Erfahrung von Zeit – ist nach Ricœur immer schon prä-narrativ strukturiert, d. h. auf Erzählung *angelegt* – aber gerade noch nicht erzählt, das heißt noch nicht narrativ vermittelt. Eine ursprüngliche *Synthesisierung der beiden Zeitperspektiven* aber ist gar nicht zu finden, sondern lediglich eine prä-narrative *Anlage* zur Synthesis der augustinischen Aporie hinsichtlich der *distentio* und *intentio animi*.¹⁰² Die Zeitstrukturen der Handlung aber fordern *erst* zum Erzählen heraus (ebd.): Es geht um ein »authentisches Erzählbedürfnis« und nicht um eine ursprüngliche Vermittlung – es geht um »(noch) nicht erzählte Geschichte« (ZEI, 118), d. h., um (noch) keine konkrete ursprüngliche Vermittlung, sondern um eine Disposition der Zeit der Handlung als zu Erzählendes. Das Erzählen und die Erzählung oder mit Merleau-Ponty gesprochen der Ausdruck sind sekundär zu »unausdrücklichen Geschichten« (ZEI, 119). »Menschenleben [...] brauchen und verdienen« (ebd.) Erzählungen, doch sie brauchen und verdienen dies erst, da sie nicht immer schon erzählt sind, selbst wenn es ihre Bestimmung ist, erzählt zu werden und zu sein. Kurz: Es geht um ›hermeneutisches Potential‹ (ZEI, 120). Auch der Bezug auf Heideggers Begriff der Innerzeitigkeit beschreibt den Ort der ausstehenden ›Synthesis‹ gerade nicht zwischen phänomenologischer Zeit und kosmologischer Zeit (die Ricœur in der vulgären Zeit zu entdecken vermeint), sondern zwischen Zeiterfahrung im Sinne der Innerzeitigkeit und der Erzählung – aber auch hier basiert diese Synthesis von Innerzeitigkeit und Erzählung auf dem Aufweis der prä-narrativen Struktur der Zeiterfahrung. Es geht demnach um die »Beziehung zwischen dieser Analyse der Innerzeitigkeit und der Erzählung«, um »eine erste Brücke zwischen der Ordnung der Erzählung und der Sorge« (ZEIII, 103) zu schlagen. Was also im Zuge der *mimēsis I* von Ricœur aufgezeigt wird, ist, dass Zeiterfahrung immer schon auf narrative Vermittlung und so das *telos* der Vermitt-

102 Diese Verschiebung ins ›Subjektive‹ soll ja nach Ricœurs Augustinlektüre gerade den Rekurs auf eine kosmologische Grundlage ersetzen (ZEI, 29) – diese Spannung kann also nicht die sein, die Ricœur als erste Aporie in *Zeit und Erzählung III* aufruft.

lung in der narrativen Zeit *angelegt* ist, nicht aber, dass sie immer schon mit der Erzählung vermittelt ist, und schon gar nicht, dass die Zeiterfahrung mit der ihr gegenüberliegenden objektiven Zeit immer schon vermittelt ist. Über die kosmologische Zeit wird hier nichts Relevantes ausgesagt.¹⁰³ Die *erste und tiefste* Aporetik, die in *Zeit und Erzählung I* nur »im Vorübergehen [!] gemacht wurde«, wird erst dem Refigurationsvermögen gegenübergestellt (ZEIII, 7). Es ist die *Replik* der Poetik der Erzählung auf die Aporetik – die Frage-Antwort-Logik also –,¹⁰⁴ die die Aporetik »in das Gravitationsfeld der dreifachen Mimesis [zieht], und zwar da, wo diese Schwelle zwischen der Konfiguration der Zeit in der Erzählung und ihrer Refiguration durch die Erzählung überschreitet« (ZEIII, 9), d. h. erst hinsichtlich des Dreiecksgesprächs auf Ebene der *mimēsis III* (ZEIII, 15), oder genauer im Übergang der Ebene der *mimēsis II* zur *mimēsis III*. So wird gerade im Rahmen der Refiguration (*mimēsis III*) und der Dichotomie der beiden narrativen Modi (Geschichtsschreibung und Fiktion) die »Wiedereinschreibung der erlebten Zeit in die Zeit der Welt« (ZEIII, 222) den Überlegungen der Refiguration durch die Geschichte und der historischen (dritten) Zeit zwischen der erlebten und universellen Zeit zugeordnet (ZEIII, 165). Selbst die in *Zeit und Erzählung I* thematisierte Verbindung zweier Zeitperspektiven, »eine chronologische und eine nichtchronologische« (ZEI, 107; vgl. ebd. 337), die hier aber noch im Sinne der *distentio* und *intentio animi* beschrieben werden, wird explizit auf Stufe der *mimēsis II* verortet, d. h. der Synthetisierung des zuvor noch Heterogenen, wenn auch, da dialektisch, teleologisch auf die Synthetisierung *Angelegten*.

Doch diese Überlegungen zur *mimēsis I* und dem Ort der Aporetik zwischen *mimēsis II* und *mimēsis III* führen so schließlich zu einer tieferen Problematik: Das bereits ausgewiesene *telos à distance* wird nun an den Ursprung zurückgebunden – nicht jedoch im Sinne dessen, dass die Vermittlung ursprünglich ist, sondern dass der Ursprung oder die *arché* bereits der Struktur nach als *zu vermittelnde*

103 Auch ZEIII, Anm. 42 stellt dies klar, wenn hier der Bezug auf die *mimēsis I* im Rahmen der phänomenologischen Perspektive auf Zeit, d. h. der Zeiterfahrung gemacht wird.

104 Ricœur fasst das Verhältnis von Aporetik der Zeit und Mimetik der Erzählung »durch die Logik von Frage und Antwort« (ZEIII, 15 Anm. 1), welche Logik von Waldenfels überzeugend und eingehend in ihrer Problematik erörtert wurde: vgl. dazu B. Waldenfels, *Antwortregister*, Frankfurt/M. 2016, 22–186.

auf das *vermittelte telos* angelegt ist: Mit Derrida gesprochen wird die Teleologie zur Archeo-Teleologie. Oder noch einmal anders gesagt: Zu Vermittelndes, Vermittelndes und Vermitteltes partizipieren der Struktur nach an der einen dritten Größe, der einen dritten Dimension und verhalten sich im Sinne relativer Alterität zueinander.¹⁰⁵ Wenn so aber nicht die je konkrete Vermittlung ursprünglich ist – Medialität, Supplementarität als Quasi-Transzendental –, sondern die transzendente Struktur der Narrativität (*mimēsis I*), die darin eine Anlage zur Vermittlung (*mimēsis II*) ausdrückt, so kann kein radikal Anderes der Erzählung aufkommen. Erzählung als Erzählbarkeit wird zum alles strukturierenden Absoluten, dem sich nichts entziehen kann – alles ist im Grunde Erzählung, da alles auf Erzählung angelegt ist. Daran ändert nichts, wenn man mit Ricoeur die Grenzen der Erzählung aufruft, da diese nur als relative, äußere Grenzen in Erscheinung treten. Alles ist immer schon auf Erzählung angelegt, aber eben nicht nur auf Erzählung – und dennoch ist die Erzählung in der Erzählbarkeit kategorial. Das Andere der Erzählung ist nur ein Anderes, das neben die Erzählung tritt. Aber hatte nicht Ricoeur selbst auf die symbolische Vermittlung von Handlungen als Voraussetzung der Erzählbarkeit verwiesen? Braucht Erzählbarkeit nicht ein vorgängiges Sichzeigen als etwas, bevor etwas als etwas verstanden wird und erzählt wird? Dieses Sichzeigen als etwas verweist auf die ursprüngliche Medialität, die ursprüngliche Vermittlung oder Supplementarität im Denken Levinas', Derridas und Waldenfels'.

Ein letzter Einwand bezüglich dieser Verdeckung könnte nun in dem Hinweis darauf bestehen, dass die beiden Zeitperspektiven »immer schon zwangsläufig aufeinander zurückgreifen«¹⁰⁶ und so nicht isoliert betrachtet werden könnten. Da aber Ricoeur erstens hierauf in seiner Behandlung der *mimēsis I* keinen Hinweis liefert, er zweitens die phänomenologische Zeit hier ja gerade isoliert betrachtet und die Betonung auf dem Bruch, auf der Autonomie der Zeiten

105 Ähnlich wie im Falle der Totalisierung des Verstehens in Form eines Schon-Verstehens, unmittlbar Vorverstehens oder pragmatischen Normalfalls (vgl. P. Stoellger, *Hermeneutik am Ende oder am Ende Hermeneutik?*, in: *Hermeneutik unter Verdacht*, 138) wird so einer Totalisierung der Erzählung und der damit verbundenen Handlungspragmatik das Wort geredet.

106 Römer, *Zeitdenken*, 303.

voneinander liegt (ZEI, 103),¹⁰⁷ er drittens auch in *Zeit und Erzählung III* die Autonomie beider Zeitperspektiven betont, er viertens die kosmologische Zeit darin hypostasiert, er fünftens die dritte, erzählte Zeit als *Brücke* versteht (ZEIII, 166, 392), als »hybride Zeit, die aus der Vereinigung zweier Zeitperspektiven hervorgegangen ist« (ZEIII, 196), die Bindeglieder zwischen der erlebten Zeit und der Zeit der Welt zur Überwindung des Abgrunds *konstruiert* (ZEIII, 296), und diese Bindeglieder zwischen erlebter und universeller Zeit in der Arbeit der Refiguration (*mimēsis III*) die narrativen Strukturen der *mimēsis II*,¹⁰⁸ die im zweiten Teil von *Zeit und Erzählung* im Vordergrund stehen,¹⁰⁹ auf das *Universum* übertragen (ZEIII, 165; vgl. dazu auch ebd., 159), scheint sich der Verdacht der Dichotomie nicht von der Hand weisen zu lassen. Eine ursprüngliche Vermittlung im Sinne radikaler Alterität, wie sie Levinas, Derrida und Waldenfels in ihren Überlegungen zur Spur, zum ursprünglichen Supplement in Diachronie/Diatopie, *différance* und Diastase denken, wäre weder hinsichtlich der Vermittlung von Zeit und Erzählung noch hinsichtlich einer Vermittlung von zwei Zeitperspektiven im Blick.

Ergänzt durch andere Texte Ricœurs zeigt sich darüber hinaus, dass Ricœur sich in ein Dilemma entweder einer solchen immer schon intelligibilisierten und humanisierten Zeiterfahrung, die kein Anderes dieser ordentlichen Erfahrung aufführen kann – auch ein gesunder Zirkel bleibt eine metaphysische Schließungsfigur, die sich durchaus dynamisiert aber dennoch Andersheit aneignet –, oder der Annahme einer zunächst rohen, wilden und ungeordneten (unmit-

107 »Ich interessiere mich hier gerade wegen der Merkmale dafür, durch die sich diese Struktur von der linearen Zeitvorstellung unterscheidet« (ZEI, 101). »Auf diese Art und Weise entfaltet die Innerzeitigkeit [...] Wesenszüge, die sich nicht auf die lineare Zeitvorstellung zurückführen lassen« (ZEI, 102). »Der Vorteil der Analysen der Innerzeitigkeit liegt anderswo: in dem Bruch, den diese Analyse mit der linearen Zeitvorstellung im Sinne einer bloßen Abfolge von Jetztten vollzieht« (ZEI, 103). Ricœur setzt die Dichotomie der ersten Aporie also schon voraus, nur kommt auf Ebene der *mimēsis I* lediglich die phänomenologische Zeit in den Blick.

108 So ist es auch erst die *mimēsis II*, die die narrative (nicht die phänomenologische) Zeit »in die Nähe der linearen Zeitvorstellung« (ZEI, 108) bringt. Für die *mimēsis I* wird gerade der Ausschluss der linearen Zeitstruktur für das Argument bedeutsam (ZEI, 101 ff.).

109 Vgl. Ricœur, *Vom Text zur Person*, 66.

telbaren) Zeiterfahrung, zu der die Vermittlung der Erzählung von außen herantritt, um die wilde Kontingenz in ihrer Heterogenität zu synthetisieren, navigiert.¹¹⁰ Denn, so ließe sich mit Liebsch anführen: »[i]ns Verhältnis zu setzen sind nun aber nur Dinge, die nicht von sich aus bereits in diesem (erzählbaren) Verhältnis stehen und insofern heterogen sind«¹¹¹.

Dieses Problem der Vermittlung verweist auf eine *dritte Verdeckung*: Ricœur scheint andere Formen der Vermittlung aus den Augen zu verlieren, Vermittlungen, die der Erzählung immer schon vorausgehen als ursprüngliche Vermittlungen. Zu nennen wäre z. B. die Leiblichkeit der Erfahrung, die bereits mit Merleau-Ponty aufgewiesen wurde: So ändert sich nach Waldenfels die Sachlage, was die von Ricœur konstatierte Kluft betrifft, gerade in den »Übergangsfiguren wie Leibkörper und Körpergedächtnis«¹¹², welche Verkörperungen der Zeit aber bei Ricœur nicht zu ihrem vollen Recht kommen können;¹¹³ und dies selbst dann nicht, wenn Ricœur diese neben der Erzählung zuließe, da sie nicht als ursprünglich supplierende Vermittlung gedacht sind, sondern als sekundär hinzutretende Vermittlung.¹¹⁴

110 Vgl. P. Ricœur, *Zufall und Vernunft in der Geschichte*, Tübingen 1986, 12 f., 16; vgl. dazu weiter »Auf dem Sockel der Innerzeitigkeit erheben sich dann zusammen die narrativen Gebilde und die entwickelteren Formen der Zeitlichkeit, die ihnen entsprechen« (ZEI, 103); »Synthesis des Heterogenen« (ZEI, 106); vgl. dazu Liebsch, *Zeit, Lebensgeschichte und Narrativität*, 66–69; Liebsch, *Geschichte im Zeichen des Abschieds*, 250–255. Liebschs Anfrage an Ricœur drückt damit gerade kein Argument für Ricœurs These aus, sondern stellt dessen Dilemma dar, entweder von einer narrativen Totalität oder einer (wild kontingenten) Unmittelbarkeit der Erfahrung auszugehen; auch Ricœur, *Vom Text zur Person*, 209–211 scheint zwar eine notwendige narrative Vermittlung anzunehmen, diese Vermitteltheit aber nicht ursprünglich zu setzen. So könnte Ricœur hier auch so interpretiert werden, dass er durchaus einen Bereich außerhalb der Sprache annimmt, den der reinen Unmittelbarkeit des Gefühls oder der Intuition, der man sich aber nicht hingeben müsse, da man über eine geeignete linguistische Vermittlung verfüge. Dann wäre die Vermittlung zwar notwendig, aber nicht ursprünglich. Anders würde hier aber eine Phänomenologie des Leibes oder der ursprünglichen Supplementarität operieren, die die Vermittlung ursprünglich setzt – hier: auch schon für Intuition und Gefühl.

111 Liebsch, *Geschichte im Zeichen des Abschieds*, 251.

112 Waldenfels, *Sozialität und Alterität*, 365.

113 Vgl. B. Waldenfels, *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, Frankfurt/M. 2004, 48 f., Anm. 1.

Von hier aus tritt eine *vierte Verdeckung* auf: In Anlehnung an Waldenfels' Überlegungen zu Symmetrie und Asymmetrie scheint sich das Verhältnis von subjektiver Zeit und objektiver Zeit, das im Rahmen der sekundären Vermittlung eingesetzt wird, bei Ricœur in den Bahnen der Symmetrie abzuspielen. Zwei bestehende Zeitordnungen treffen aufeinander und werden symmetrisch vermittelt, selbst wenn diese Vermittlung nur eine pragmatische Lösung darstellt. Die beiden Ordnungen verhalten sich also im Sinne relativer Andersheit oder Fremdheit zueinander – symmetrisch, reziprok; ein Aufeinandertreffen findet immer vor dem Hintergrund einer Dialektik (Vermittlung) oder zumindest eines Logos des Dialogs statt. Hier zeigt sich eine bemerkenswerte Beziehung von absoluter und relativer Fremdheit: Die beiden Ordnungen treten in absoluter Fremdheit zueinander auf und müssen doch in dieser Thematisierung aus dritter Perspektive und spätestens in ihrer Vermittlung aus dieser Perspektive in relativer Fremdheit zueinander bestehen.

Dabei lässt sich aus Ricœurs Überlegungen durchaus ein *Wahrnehmungsgewinn* hinsichtlich des Phänomens der Zeit ziehen, sofern man gerade keine Dichotomie von phänomenologischer und kosmologischer Zeit annimmt, sondern den Blick auf Zeit, wie sie sich zeigt, richtet. Ricœurs Überlegungen zu Augustin und Aristoteles verdeutlichen ein Moment der Zeiterfahrung (würde Ricœur das auch als Erfahrung gelten lassen?), »wonach die Zeit uns umgibt, uns umschließt und uns beherrscht, ohne daß es in der Macht der Seele stünde, sie zu erzeugen« (ZEIII, 16), »uns mit ihrer furchtbaren Gewalt beherrscht« (ZEIII, 25). So könnte ein Blick auf das Andere der Zeiterfahrung, der erlebten Zeit also das Andere der Zeit, wie sie sich zeigt (phänomenologische Zeit), was aber gerade nicht als Ewigkeit verstanden werden kann, auf Symptome des Widerfahrnischarakters der Zeiterfahrung, d. h. auf die Fremdheit der Zeiterfahrung hinweisen, die wiederum mit der Zeitlichkeit der Zeiterfahrung zu tun hat. Ricœurs deutlichster Beleg dafür sind seine Ausführungen zu den Phantasievariationen der Zeit in der Fiktion, die aber entgegen seiner These gerade keine Variationen »über die Kluft zwischen erlebter Zeit und Zeit der Welt« (ZEIII,

114 Die Frage nach der Ursprünglichkeit der Vermittlung ist so gerade nicht die einer Ausdehnung oder Erweiterung wie dies Römer, *Zeitdenken*, 306 nahelegt.

203) darstellen, wenn Zeit der Welt die erfahrungsunabhängige kosmologische Zeit meint, sondern von *Erfahrungen* erzählen, von der Zeiterfahrung und der Fremdheit der Zeiterfahrung in den Schlägen des Big Ben in *Mrs. Dalloway*, die »keineswegs eine neutrale und allen gemeinsame Zeit skandieren, sondern eine jeweils andere Bedeutung für jede der Personen haben« und eine Unerträglichkeit »der unerbittliche[n] Zeit der Uhren« (ZEIII, 206) auch als monumentale Zeit *erfahren* lassen; oder wie im *Zauberberg* bei aller Betonung des Verlusts des Sinns für die Zeitmaße (ZEII, 192) oder der Auslöschung der messbaren Zeit (ZEII, 213) der Einbruch der vermeintlich diesem Zeiterleben entgegengesetzten kosmischen (ZEII, 212) oder chronologischen (vgl. das Motiv des ›denen von unten‹ und ›denen von oben‹ ZEII, 192 f., 220) Zeit sich als *Donnerschlag* einer ›historischen‹ Zeit darstellt, d. h. aber gerade *phänomenologisch* als *widerfahrend* bestimmte Zeit (ZEII, 218, 220 f.); oder die verlorene Zeit in *À la recherche du temps perdu*, wobei der Verlust immer jemandem widerfahren muss, also *phänomenologisch* im Rückgang auf die Erfahrung zu bestimmen ist,¹¹⁵ in Form der abgelaufenen, vergeudeten und zersplitterten Zeit (ZEIII, 207). In ähnlicher Weise könnten auch hier Blumenbergs Überlegungen zum Verhältnis von Lebenszeit und Weltzeit von Bedeutung werden, wenn er diese als absolutistisch *erfahrene* Weltzeit als die Andersheit oder Fremdheit der Zeiterfahrung beschreibt.¹¹⁶ Gerade in seinen Überlegungen zur Annäherung an diese Andersheit der Zeit über die Zeit des Anderen macht Blumenberg dies deutlich, wobei diese Zeit des Anderen der eigenen Lebenszeit symmetrisch reziprok gegenübersteht und von da ausgehend immer noch freilich vor dem Hintergrund der absolutistischen Indifferenz der Weltzeit gegenüber der eigenen Zeit *und* der des Anderen eine Dimension der relativen Andersheit annimmt, als *andere (Lebens-)Zeit*.¹¹⁷ Hier würde Levinas in seinen Überlegungen zur Zeit des Anderen als Andersheit der Zeit anders akzentuieren.¹¹⁸ Gemeinsam scheint aber Blumenberg und Levinas, dass die Zeiterfahrung selbst von Fremdheit durchzogen ist, Synchronie von

115 Vgl. Waldenfels, *Gedankengänge*, 388–395.

116 Vgl. H. Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt/M. ⁵2016, 240.

117 Vgl. ebd. 295–312.

118 Vgl. E. Levinas, *Die Zeit und der Andere*, Hamburg 2003; Ebert, *Offenbarung und Entzug*, 332 ff.

Diachronie oder A-chronie – auch und gerade hinsichtlich der Zeitlichkeit eben dieser Erfahrung. Dieser Wahrnehmungsgewinn wird jedoch umgehend verspielt und verdeckt, wenn wie bei Ricœur im Zuge der Dichotomie ein ontologischer Realismus in Kraft tritt, der dieses Andere der erlebten Zeit, dieses Andere der Zeiterfahrung oder diese Fremdheit der Zeiterfahrung als kosmologische Zeit oder Weltzeit hypostasiert – das Wovon des Widerfahrnisses zu einem Etwas hypostasiert. Anstatt einer *Andersheit der Zeiterfahrung* oder einer Verbindung dieser mit der *Zeit des Anderen* wird eine *andere Zeit* aufgerufen im Sinne einer anderen Ordnung (Ordnung vs. Ordnung)¹¹⁹, einer anderen Größe – gerade nicht im Sinne eines Außerordentlichen, das sich nur in der Ordnung zeigt. Die Problematik zeigt sich ebenfalls in Ricœurs Bestimmung der (prä)narrativen Struktur der Zeiterfahrung (*mimēsis I*), wenn anzunehmen ist, dass für Ricœur auch die kosmologische Zeit prä-narrativ strukturiert ist – und dies müsste sie sein, wenn eine Vermittlung mit der Zeiterfahrung, der erlebten Zeit möglich sein soll. So ist dann nämlich die Fremdheit der Zeiterfahrung, selbst wenn man sie nicht wie Ricœur als kosmologische Zeit hypostasiert, durch das Moment der (Prä)-Narrativität bestimmt und so gerade keine radikale Fremdheit mehr, sondern eine unter der Ägide der Narrativität gebändigte und geordnete, d. h. relative. Jacques Derrida hat demgegenüber diesen Wahrnehmungsgewinn in *Grammatologie* deutlich gemacht – in Kritik an Husserl, aber – und dies ist von Bedeutung – ebenso in Differenz zu einer Position wie der Ricœurs: »Denn es ist kein Zufall, wenn die transzendente Phänomenologie des inneren *Zeitbewußtseins*, so sorgfältig sie auch die kosmische Zeit ausklammern mag, als Bewußtsein und gerade als inneres Bewußtsein eine mit der Zeit der Welt verschwisterte Zeit (durch)leben muß.«¹²⁰ Hier geht es um ein Durchleben der Zeit seitens des Bewusstseins, um eine Zeit, die das Bewusstsein durchleben muss – eine Zeit, die nicht reduzierbar ist und die mit der ›Zeit der Welt‹ verschwistert ist. Spricht also auch Derrida von einer solchen Dichotomie von subjektiver und

119 Vgl. Levinas, *Spur des Anderen*, 248 f.; So fasst Ricœur das Andere der phänomenologischen Zeit gerade als objektive Zeit und so als andere Zeit und nicht als Andersheit oder Fremdheit der Zeiterfahrung selbst. Vgl. dazu Ricœur, *Vom Text zur Person*, 189.

120 J. Derrida, *Grammatologie*, Frankfurt/M. ¹²2013, 117 f.

objektiver Zeit? Bestätigt er nicht gerade Ricœur? Doch warum nur verschwistet? Warum ist die Zeit, die das Bewusstsein durchleben muss, nicht einfach die Zeit der Welt, die kosmische Zeit? Warum doch noch diese Differenz? Spricht Derrida tatsächlich von einer *anderen* Zeit? Spricht er nicht stattdessen von Temporalität – von Temporalität, die vermutlich nicht mal mehr ›Zeit‹ genannt werden darf? Temporalität, die nicht dem Modell der Sukzessivität folgt, die gerade »nichts mehr Weltliches an sich hat«¹²¹? Hier ist wohl kaum noch die Rede von einer chronologischen Zeit, einer linearen, kosmologischen Zeit oder Weltzeit, aber auch nicht von einem Zeitbewusstsein in Form der lebendigen Gegenwart, einer Zeitlichkeit im Sinne der Anwesenheit und Präsenz, sondern von einer Temporalität im Sinne der Spur, im Sinne der uneinholbaren Vergangenheit, die nie Gegenwart war, der lebendigen Gegenwart aber immer schon einwohnt. Diese Form der Temporalität wird verspielt, wenn sie letztlich doch realistisch-ontologisch als homogene, lineare Zeit, als objektive Zeit der Welt, als Zeit an sich gefasst wird.

Dieses Verspielen verweist so wiederum auf ein Moment der Verdeckung, das darin besteht, dass Ricœur die Aporie vor dem Hintergrund des symmetrischen Aufeinandertreffens zweier Ordnungen, die der Vermittlung bedürfen, immer schon im Sinne der absoluten Trennung oder absoluten Andersheit betrachtet, die es zu vermitteln gilt, sodass Zeiterfahrung und Widerfahrnis der Zeit als Fremdheit der Zeiterfahrung symmetrisch aufeinandertreffen. Zeit bleibt demnach entweder dichotomisch unvermittelt in zwei Formen nebeneinander bestehen, oder wird – so die Theorie Ricœurs – vermittelt und verhält sich wechselseitig zueinander. Was dabei – gerade auch hinsichtlich und dennoch trotz des bereits erwähnten Wahrnehmungsgewinns – nicht in den Blick kommen kann, ist das Motiv einer konstitutiven *Zeitverschiebung* als radikale Alterität der Zeiterfahrung. Die Dialektik als Dialog vor dem Hintergrund eines Dritten (des Logos) verdeckt die ursprüngliche Diastase der Erfahrung, die diastatische Zeitlichkeit der Erfahrung – auch der Zeit.

In Anlehnung an Derrida ließe sich daran anschließend aber ein *zweiter Wahrnehmungsgewinn* verzeichnen. Ähnlich wie Ricœur hat auch Derrida dreißig Jahre vor *Zeit und Erzählung* in seiner Arbeit zur Erlangung des *Diplôme d'études supérieures* zum Problem

121 Ebd., 117.

der Genese im Denken Husserls die Zeitvorlesungen kritisch interpretiert. Auch Derrida kritisiert Husserls Ausschaltung der objektiven Zeit, die er als die konstituierte objektive Zeit versteht, was bereits bei Ricœur kritisiert wurde, und besteht auf eine dialektische Verwobenheit von konstituierter Zeit und konstituierendem Zeitbewusstsein und auf eine unkonstituierte, dem Zeitbewusstsein in seiner lebendigen Gegenwart fremde objektive Zeit.¹²² Wie Ricœur scheint auch Derrida hier noch in den Bahnen eines Realismus unterwegs zu sein, der als einziges Mittel gegen den Primat des konstituierenden Bewusstseins angeführt werden könne. Dieses kritische Moment zeigt sich nun als Wahrnehmungsgewinn Ricœurs – und bereits des frühen Derridas: Die Infragestellung des Primats des konstituierenden Bewusstseins gegenüber dem, was im Zuge des Erfahrungsganges konstituiert wird. Derrida begründet diese Kritik gerade darin, dass Husserl in der statischen Phase der Vorlesungen sowohl die subjektive Zeit als auch die objektive Zeit nur als noematische, d. h. konstituierte Größen in den Blick bekäme, darin aber die Genese des Bewusstseins selbst und so eine nichtkonstituierte Dimension der Zeitlichkeit des Bewusstseins selbst noch nicht im Blick habe. Wie bereits gezeigt, wird aber dieser Wahrnehmungsgewinn verspielt, wenn dieses nichtkonstituierte Fremde oder Andere des Zeitbewusstseins ontologisch-realistisch als objektive Zeit gefasst wird, da eine spekulativ-metaphysische Annahme getroffen wird. Ricœur sieht nur die Alternative ›subjektive und objektive (konstituierte) Zeit‹, und weil er zurecht die selbstgenügsame Konstitutionsleistung der subjektiven Zeit in Frage stellt, bleibt für ihn nur der Schluss, Husserl müsse die konstituierte als realistisch-objektive Zeit voraussetzen. Doch muss zur Kritik am Primat des konstituierenden Zeitbewusstseins tatsächlich ein Realismus aufgerufen werden? Während Ricœur dies zu bejahen scheint, um die so aufgebaute Dichotomie dann in der Narration – der narrativen Zeit – zu vermitteln, bietet der frühe Text Derridas neben dem Ausweichen auf einen Realismus eine differenziertere und radikalere Lösung – zumindest in Ansätzen. So versteht Derrida das Moment der Nichtkonstitution, das, was sich der Konstitution entzieht, gleichsam als Passivität, als Anderes, das sich dem konstituierenden Zeitbewusstsein im Sinne

122 Vgl. J. Derrida, *Das Problem der Genese in Husserls Philosophie*, Zürich 2013, 141–167.

der lebendigen Gegenwart immer schon als retentionale Nicht-Gegenwart eingeschrieben hat. Während also bei Ricœur die objektive Zeit neben der konstituierenden Zeit des Bewusstseins aporetisch zu stehen kommt, um dann vermittelt zu werden, versucht Derrida aufzuweisen, wie sich die hier noch als objektive Zeit gefasste Dimension der Temporalität, die sich der Aneignung durch die lebendige Gegenwart vor dem Hintergrund des Primats der Anwesenheit, des Primats der Synchronie entzieht, der lebendigen Gegenwart und so der konstituierenden Ebene selbst immer schon eingeschrieben hat. Wie die oben aufgeführte Formulierung aus *Grammatologie* dabei nahelegt, kann es letztlich nicht um eine Zeit der Welt, eine kosmologische Zeit, eine Zeit der Natur etc. gehen, sondern um Temporalität im Sinne der Spur, im Sinne der uneinholbaren Vergangenheit – und so im Sinne der *différance*, der Diachronie oder Diastase.

Schließlich ist noch ein *letzter Wahrnehmungsgewinn* in Ricœurs Überlegungen zur Aporetik der Zeitlichkeit am Schnittpunkt von erster und zweiter Aporie zu betonen. So wird aus Ricœurs Analyse die Dringlichkeit einer kritischen Betrachtung hinsichtlich des Sammlungs-, Vermittlungs- und Vereinheitlichungsgedankens der Zeiterfahrung deutlich – die Ricœur aber auch gegen sein eigenes Lösungskonzept richten müsste. Kann die Fremdheit der Zeiterfahrung überhaupt aufkommen, wenn die Zeiterfahrung immer schon durch ein sicherndes, harmonisierendes, sammelndes und vereinheitlichendes Moment fundiert oder umgriffen ist? Und sei es in Form einer Selbstgegenwart des Bewusstseins, einer ursprünglichen, eigentlichen Zeit, einer sammelnden Ewigkeit – aber auch in Form einer, wenn zwar nicht begrifflichen so doch poetischen oder genauer *poetologischen*, Synthetisierung oder Lösung – die Erzählung als »Hüter der Zeit« (ZEIII, 389)?

3. Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit

3.1 Von der Zeiterfahrung zur Zeitlichkeit der Erfahrung

Wenn sich also die Aporie nicht als eine genuin phänomenologische darstellt, sondern diese selbst von Ricœur gesetzt wird und er sich dadurch selbst eine bestimmte Perspektive auf die Zeitlichkeit

der Erfahrung versperrt, so soll an dieser Stelle das Zeitlichkeitsverständnis Ricœurs herausgearbeitet werden, da gerade dieses eine der Kernfragen der Phänomenologie betrifft. Dass entgegen Ricœurs Vermutung, Husserl spreche nicht über die Zeitlichkeit des Bewusstseins, Husserl hier selbst zwischen Zeiterfahrung und Zeitlichkeit der Erfahrung trennt, wurde immer wieder *en passant* erwähnt: So wenn Husserl zum einen von der Erfahrung der Zeit hinsichtlich der Zeitobjekte – ob immanent oder transzendent – und zum anderen von dem Fluss, dem Zeitbewusstsein spricht, sodass mit Levinas gesprochen das »Bewußtsein der Zeit [...] nicht eine Reflexion über die Zeit [ist], sondern die Zeitigung selbst«¹²³. »Das Bewußtsein der Zeit ist die Zeit des Bewußtseins«¹²⁴. So stellt Husserl klar, dass jedes individuelle Objekt eine im Strom konstituierte Einheit, »sei es immanente oder transzendente« (Hua X, 74), darstellt, von denen der zeitkonstituierende Fluss zu unterscheiden ist, der als konstituierender nicht in der Zeit ist, sondern als Bestimmung der Zeitlichkeit des Bewusstseins auftritt: als Aktualitätspunkt, Urquellpunkt – als quasi-zeitlich-überzeitliche Sammlung oder Synchronisierung (Hua X, 75). Dabei nimmt das Motiv der doppelten Intentionalität der Retention hier eine besondere Stellung ein, da sich an ihr die Möglichkeit der Doppelbetrachtung von Zeiterfahrung und Zeitlichkeit der Erfahrung aufzeigen lässt: So kann sich der Blick »einmal durch die im stetigen Fortgang des Flusses sich ›deckenden‹ Phasen als Intentionalitäten vom Ton richten [Zeiterfahrung, Erfahrung der Zeit als Dauer des Tones]« (Hua X, 80). Doch kann der Blick auch »auf den Fluß, auf eine Strecke des Flusses, auf den Übergang des fließenden Bewußtseins vom Ton-Einsatz zum Ton-Ende gehen«, sodass die Retention sowohl die »für die Konstitution des immanenten Objektes, des Tones« dienende Intentionalität, als »›primäre Erinnerung‹ an den (soeben empfundenen) Ton« oder »Retention des Tones« (ebd.) darstellt, als auch die für die Einheit dieser primären Erinnerung im Fluss konstitutive. In Richtung auf den Ton stellt sich demnach die Querintentionalität ein, in der der dauernde Ton dasteht – in Richtung auf das Retinierte als vergangenes Bewusstsein nach seiner Phasenreihe aber stellt sich die Längsintentionalität ein (Hua X, 82). Dies bedeutet, dass sich an der Zeiterfahrung zugleich

123 Levinas, *Spur des Anderen*, 169.

124 Ebd., 170.

die Zeitlichkeit der Erfahrung zeigt. In der Querintentionalität konstituiert sich also »die immanente Zeit, eine objektive Zeit, eine echte, in der es Dauer und Veränderung von Dauerndem gibt; in der anderen die quasi-zeitliche Einordnung der Phasen des Flusses, der immer und notwendig den fließenden ›Jetzt‹-Punkt, die Phase der Aktualität hat und die Serien der voraktuellen und nachaktuellen [...] Phasen« (Hua X, 83). Und dies schließt zurück zu den ersten Paragraphen der Vorlesung – bereits hier stellt Husserl klar: »Es ist ja evident, daß die Wahrnehmung eines zeitlichen Objektes selbst Zeitlichkeit hat, daß Wahrnehmung der Dauer selbst Dauer der Wahrnehmung voraussetzt, daß die Wahrnehmung einer beliebigen Zeitgestalt selbst ihre Zeitgestalt hat« (Hua X, 22), und bindet dies an die Frage: »[W]ie konstituiert sich neben den ›Zeitobjekten‹, den immanenten und transzendenten, die Zeit selbst, die Dauer und Sukzession der Objekte« (ebd.). Zeitobjekte werden also nochmals von der Dauer und Sukzession als Zeit selbst unterschieden und letztere näher als Zeitlichkeit des Bewusstseins bestimmt. Und auch hier wird klar, dass die Frage der Zeitlichkeit der Erfahrung immer schon an der konkreten Erfahrung (auch der Zeit) hängt: Die »Konstitution der Zeit [kann] nicht ohne Rücksicht auf die Konstitution der Zeitobjekte« (Hua X, 23) aufgeklärt werden. Dies erläutert auch die Ausführungen der Einleitung: so geht es der Phänomenologie um die erscheinende Dauer – nicht um die Dauer an sich, die dingliche Dauer – und um eine »seiende Zeit«, die aber nicht die Zeit der phänomenologischen Zeit, die Zeit der Erfahrungswelt darstellt, »sondern die immanente Zeit des Bewußtseinsverlaufes«, d. h. des Nacheinanders des Bewußtseins (!) eines Tonvorgangs oder einer Melodie (Hua X, 5).¹²⁵

Es ist nun aber genau diese Zeitlichkeit der Erfahrung, an der eine Kritik Husserls anzusetzen hat. Levinas kritisiert hier, dass Husserl die Zeitlichkeit des Bewusstseins, die Zeitlichkeit der Erfahrung unter dem Moment der Identität und Modifikation als Sammlung

125 Ähnlich auch die Unterscheidung von erscheinender Zeitdauer (phänomenologische Zeit) und der »Weise, wie das immanente-zeitliche Objekt in einem beständigen Fluß ›erscheint‹, wie es ›gegeben‹ ist« (Hua X, 25). So lässt sich über das immanente Objekt und sein Dauern in sich selbst sprechen; aber eben auch über die Weise, »in der alle solche Unterschiede des ›Erscheinens‹ des immanenten Tones und seines Dauerinhalts ›bewußt‹ sind« (Hua X, 25 f.).

oder Wiedereinholung denkt:¹²⁶ »In der Identität differieren, sich modifizieren, ohne sich zu wandeln – das Bewußtsein leuchtet in der Impression auf, soweit diese sich von sich selbst entfernt: um noch auf sich zu warten oder um sich schon wiederinzuholen. Noch, schon – Zeit; und Zeit, in der nichts verloren geht.«¹²⁷ So versammelt der Fluss als »Phasenverschiebung der Identität der ›lebendigen Gegenwart‹ mit sich selbst [...] die Vielfalt der Modifikationen, die von der ›lebendigen Gegenwart‹ her auseinanderlaufen. Die Zeit der Sensibilität bei Husserl ist die Zeit des Wiedereinholbaren«¹²⁸. So schließt Husserl aus der Zeit jegliche Diachronie aus, die Levinas aber im Namen der Alterität als irreduzibel gegen Husserl aufzuweisen sucht: Unterbricht nicht immer schon das Moment der Diachronie die Synchronie der lebendigen Gegenwart? Levinas verweist hierzu auf Husserl selbst, der gerade mit dem Motiv der Urimpression darauf verweist, dass die Urimpression als unmögliche Wirklichkeit ihrer eigenen Möglichkeit, d. h. jeder Kontinuität in Modifikation vorausgehen müsste.¹²⁹ Levinas verweist so bei Husserl selbst auf ein »Vergangenes, das nie gegenwärtig war«¹³⁰, auf eine uneinholbare Vergangenheit der Affektion, des Anspruchs, welche »Nicht-Intentionalität der Urimpression« aber von Husserl dann nicht als »Verlieren des Bewusstseins«¹³¹ verstanden wird, sondern sofort wieder durch die selbstgenügsame, lebendige Gegenwart des Bewusstseins eingefangen wird. Levinas würde demgegenüber mit einem anderen Husserl daran erinnern: »Das Bewußtsein ist Verzug gegen sich selbst«¹³². Dies betont auch Derrida: Dieser weist auf, dass die Vorlesungen zwar »die Dominanz der Gegenwart bekräftigen und zugleich die ›Nachträglichkeit‹ des Bewußtwerdens eines ›unbewußten Inhalts‹, das heißt die durch sämtliche Texte von Freud implizierte Struktur der Zeitlichkeit, verwerfen«, dass sie jedoch zugleich verunmöglichen, »von einer einfachen Selbstidentität der Gegenwart zu sprechen« (SuP, 87). Derrida zeigt auf, wie »die Gegenwärtigkeit der wahrgenommenen Gegenwart als solche nur in

126 Vgl. Levinas, *Jenseits des Seins*, 83.

127 Ebd.

128 Ebd., 86.

129 Vgl. ebd., 84.

130 Tengelyi, *Zwitterbegriff*, 87.

131 Levinas, *Jenseits des Seins*, 86.

132 Levinas, *Spur des Anderen*, 171.

dem Maße erscheinen kann, wie sie kontinuierlich mit einer Nicht-Gegenwärtigkeit und einer Nicht-Wahrnehmung, nämlich der primären Erinnerung und der primären Erwartung (Retention und Protention), Verbindungen eingeht« (SuP, 88), sodass diese Nicht-Wahrnehmungen unabdingbar und wesentlich ihren Anteil an der Möglichkeit des wahrgenommen Jetzt haben. Die Selbstidentität in der Gegenwärtigkeit der lebendigen Gegenwart ist so immer schon von einer uneinholbaren Nicht-Gegenwärtigkeit besetzt, die zwar die Gegenwärtigkeit der Urimpression als Widerfahrnis oder Ereignis nicht umschließt oder verhehlt, aber doch deren »immer wieder neu entstehende Heraufkunft und Jungfräulichkeit« ermöglicht und so »radikal jede Möglichkeit einer Selbstidentität in der Einfachheit« (SuP, 90) zerstört. Husserl jedoch verspielt dies umgehend, wenn er die Retention, die doch als Nicht-Gegenwart bestimmt wird, doch wieder im Sinne der Gegenwärtigkeit interpretiert und sie so »in der Sphäre der originären Gewißheit« hält, da die Grenze von Originarität und Nicht-Originarität nicht zwischen reiner Gegenwart und Nicht-Gegenwart gesetzt wird, sondern diese »zwischen zwei Formen der Wiederkehr oder Wiederherstellung der Gegenwart, der Re-tention und der Re-präsentation, verläuft« (SuP, 92). Auch Ricœur wird diesen Schritt nicht gehen und so die selbstgenügsame, selbstidentifizierende Gegenwärtigkeit der lebendigen Gegenwart nicht durch eine konstitutive Nicht-Gegenwärtigkeit in Frage stellen, sondern durch ein von außen herantretendes Moment der Nicht-Gegenwärtigkeit bestätigen. Demgegenüber stellt für Derrida die Wiederholung die gemeinsame Wurzel von Retention und Reproduktion dar, was Derrida zum Spurbegriff führt, sodass die Gegenwärtigkeit der Selbstgegenwart immer schon von einer spurhaften Nicht-Gegenwärtigkeit gezeichnet ist, die im Sinne der *différance* älter ist als die Unmittelbarkeit des Jetzt der Selbstgegenwart, sodass die Gegenwärtigkeit oder Selbstgegenwart der Wahrnehmung des Bewusstseins immer schon zu spät kommt und ihre Selbstidentität immer schon verunmöglicht wird (SuP, 93). Dies bedeutet, dass die Zeitlichkeit der Erfahrung selbst von einer ursprünglichen Verspätung gezeichnet ist, einer Diachronie oder Achronie, die jede reine Synchronie verunmöglicht.

In dieser Diskussion zeigt sich die entscheidende Bedeutung des Verständnisses von Zeitlichkeit der Erfahrung – und dies letztlich auch für die Erfahrung von Zeit selbst, d. h. die für Ricœurs Gedan-

ken aus *Zeit und Erzählung* leitende Thematik der geschichtlichen Zeiterfahrung und so für die Fragestellung dieses Beitrags zum Verhältnis von Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit.

Wie stellt sich nun für Ricœur Zeitlichkeit von Erfahrung dar? Auch er nimmt bezüglich dieser phänomenologischen Frage den Ausgang bei Husserl – einen durchaus kritischen. Ricœurs Kritik an Husserl zielt dabei aber, wie dargestellt, auf einen anderen Punkt als die Levinas' oder Derridas – nämlich auf das Unvermögen der Husserl'schen Zeittheorie, subjektive und objektive Zeit zu verbinden, und auf die Aporie, dass in der Bestimmung der phänomenologischen Zeit doch die objektive vorausgesetzt würde. Wie gezeigt wurde, handelt es sich bei der Thematik der Aporie aber um die Frage nach der Erfahrung von Zeit – und gerade nicht um die Frage nach der Zeitlichkeit der Erfahrung. Bezogen auf die Zeitlichkeit der Erfahrung und die oben angeführten kritischen Ausführungen Levinas' und Derridas diesbezüglich nimmt Ricœur eine deutlich andere Positionierung ein: So ist für ihn die Trennung von Retention und Reproduktion gerade die entscheidende Entdeckung Husserls bezüglich des Ganges der Erfahrung (von Zeit) – die auch von Ricœur geteilt wird. So schreibt Ricœur in Abgrenzung zu Derrida: »Damit seine [Husserls] Entdeckung nicht wieder verschüttet wird, darf man keinesfalls – im gemeinsamen Zeichen der *Andersheit* – die für die Wiedererinnerung charakteristische Nicht-Wahrnehmung mit der der Retention zugewiesenen Nicht-Wahrnehmung in einen Topf werfen, da sonst die wesentliche phänomenologische Differenz verwischt würde zwischen der Retention, die sich in Kontinuität mit der Wahrnehmung konstituiert, und der Wiedererinnerung, die allein im vollen Wortsinn eine Nicht-Wahrnehmung ist. In dieser Hinsicht bahnt Husserl den Weg für eine Philosophie der Präsenz, die die *Andersheit sui generis* der Retention umfassen würde« (ZEIII, 47, Anm. 12).

Ricœur beharrt also auf der Kontinuität von impressionaler Wahrnehmung und Retention und so dem Motiv der Gegenwärtigkeit und schreibt das Motiv der ›vollen‹ Nicht-Wahrnehmung oder *Andersheit* dem Moment der Reproduktion zu, d. h. gerade nicht ins Herz der impressionalen Wahrnehmung selbst, sondern im Sinne der absoluten Alterität ausgelagert auf das Moment der Reproduktion. Ricœur sucht so mit Husserl eine Philosophie der Präsenz, die die *Andersheit* der Retention umfasst, diese lediglich zur

relativen Andersheit stuft und gegen diese eine absolute Andersheit der Reproduktion (in Hinweis auf die kosmologische Zeitordnung) aufbaut. Römer spricht hier treffend von einer alteritätsoffenen Metaphysik der Präsenz der lebendigen Gegenwart;¹³³ doch für was für eine Alterität ist die Metaphysik hier offen? Offensichtlich für eine, die im Sinne der Modifikation und Kontinuität gedacht wird – d. h. relative Andersheit unter dem Primat der Gegenwärtigkeit der selbstgenügsamen lebendigen Gegenwart der Erfahrung. Römer weist ebenfalls treffend auf die hier stattfindende Vorwegnahme der zehnten Studie aus *Das Selbst als ein Anderer* hin,¹³⁴ in der diese Thematik von Selbst und Anderem strukturell näher bestimmt wird – doch auch hier wird sich zeigen, dass sich Selbst und Anderes im Sinne der Reziprozität und Symmetrie zueinander verhalten.

Im Folgenden soll es deshalb darum gehen, ein Verständnis von Zeitlichkeit der Erfahrung bei Ricoeur im Durchgang durch seine Werke zu gewinnen und dieses auf das Verhältnis von Selbstheit und Andersheit zu prüfen. Dazu werden entscheidende Motive einer Prüfung unterzogen: Das Verhältnis von Impression, Retention und Reproduktion, das Motiv der *distentio animi*, das Motiv der Spur, die Überlegungen zum *homme capable* vor dem Hintergrund der Präsenz als *initium* oder Initiative und die Dialektik von Selbstheit und Andersheit.

3.1.1 Lebendige Gegenwart

Wie gezeigt, hält Ricoeur an Husserls Bestimmung des Zusammenhangs von Retention und Impression als Modifikation vor dem Hintergrund der Kontinuität fest und führt als Moment der Andersheit dieses Zusammenhangs der lebendigen Gegenwart die Reproduktion ein, die an diesen Zusammenhang herantritt und symmetrisch, reziprok zu dieser stehe. Ricoeur beharrt dabei auf der Differenz zwischen Impression und Retention auf der einen und Reproduktion auf der anderen Seite. Dabei ist jedoch die Radikalität dieses Anderen aus zwei Gründen fragwürdig. Zum einen erweist sich das Andere der Selbstgegenwart, Gegenwärtigkeit und Anwesenheit

133 Vgl. Römer, *Zeitdenken*, 43, Anm. 93.

134 Vgl. ebd., 261.

zunächst als absolutes Anderes, als Reproduktion, die von der objektiven Zeit her als realistisch-ontologisch andere Größe gedacht wird, um dann im Rahmen der Symmetrie und Dialektik als relatives Anderes zur Zeit des Selbst zum Stehen zu kommen. Zum anderen ist fraglich, ob die Reproduktion selbst, wenn die impressionale-retentionale Gegenwärtigkeit in ihrer Selbstgenügsamkeit belassen wird und nicht immer schon als von einer Nicht-Gegenwart durchsetzte gedacht wird, nicht als Wiederholung einer einstigen Präsenz zu denken ist und so immer noch unter dem Primat der Gegenwart verstanden wird. Husserl selbst deutet in vielen seiner Ausführungen an, dass die Reproduktion immer schon die Gegenwärtigkeit der Wahrnehmung im impressional-retentional-protentionalen Geschehen voraussetzt. So läuft die Reproduktion nach Husserl doch selbst als Wiederholung dieses Kontinuitätsgeschehens ab – und dies eben auch als präsentisches Kontinuitätsgeschehen, d. h. die Zeitlichkeit der Reproduktion ist selbst vom Primat der Gegenwart bestimmt. Dies bleibt so lange unangefochten, wie die Nicht-Gegenwart nicht selbst in die Gegenwärtigkeit eingetragen wird. Hier geht es nicht um die Frage, ob die Differenz der Modifikation oder die Modifikation der Differenz vorausgehe, oder gar um eine Alternative von Modifikation oder Differenz,¹³⁵ sondern darum, ob man die Annahme einer ungestörten Kontinuität von Impression und Retention der lebendigen Gegenwart mit einer absoluten Alterität oder Differenz der Reproduktion dialektisch vor dem Hintergrund einer dritten Größe verbindet, oder ob man die Alterität als radikale Alterität oder Differenz in die lebendige Gegenwart selbst einträgt. Auch in späteren Ausführungen zu Husserls Theorie der Zeiterfahrung bleibt Ricœurs Aufnahme und dialektische Verarbeitung Husserls unverändert. In *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* äußert sich Ricœur an drei entscheidenden Stellen zu Husserls Zeittheorie. Zum einen im *Entwurf einer Phänomenologie des Gedächtnisses*, in der Ricœur die Position Husserls Vorlesungen zur Phänomenologie der Zeit darstellt und erneut das Motiv der Modifikation und die Differenz von Retention und Reproduktion über die ›Bildlichkeit‹ betont und

135 L. Tengelyi, *Husserls Blindheit für das Negative? Zu Ricœurs Deutung der Abstandserfahrung in der Erinnerung*, in: A. Breitling, S. Orth (Hg.), *Erinnerungsarbeit. Zu Paul Ricœurs Philosophie von Gedächtnis, Geschichte und Vergessen*, Berlin 2004, 29–40, hier: 29–34.

in der er eine Bestimmung des Begriffs der Anwesenheit vornimmt (GGV, 63 f., 66, 81), die später noch Beachtung finden soll. Dies nimmt Ricœur in seinen Überlegungen zu *Erinnerung und Bild* auf, um auch hier über die Begriffe der Gegenwärtigung und der Vergegenwärtigung das Motiv der Modifikation und Kontinuität auf der einen und die Differenz von Retention und Reproduktion auf der anderen Seite zu verdeutlichen (GGV, 85 ff.). Die dritte entscheidende Aufnahme findet nun in Ricœurs Überlegungen zum *individuellen, innerlichen Gedächtnis* statt. Während in den ersten beiden affirmativen Aufnahmen die ersten beiden Teile der Vorlesungen im Vordergrund standen, rückt nun der dritte Teil um die Konstruktion des Zeitflusses ins Zentrum (GGV, 170). Während Ricœur die Unterscheidung jedoch hinsichtlich der Frage nach dem Gegenstandsbezug und einer vom Gegenstandsbezug befreiten Reflexion trifft, wäre doch eher zu fragen, ob nicht genau hier der Umschwung von Zeiterfahrung, deren Zeitlichkeit selbst immer schon mitschwingt, zu Zeitlichkeit der Erfahrung thematisiert wird. Ricœur sieht dabei zurecht die egologischen Probleme des Husserl'schen Ansatzes, doch führt er diese gerade nicht auf das Problem eines Primats der Präsenz, Sammlung und Synchronie zurück, sondern auf das Motiv, dass der ›Weg zum Fremden‹ versperrt sei (ebd.). Ricœur stellt sich demgegenüber die Frage nach dem Anderen, dem Fremden (GGV, 171, Anm. 19), der doch auch ein Gedächtnis habe, der doch auch auftreten müsse, neben mir, als *semblable*, als relativer, sozialer Fremder, als relativer Anderer in Symmetrie, Gleichursprünglichkeit und Gleichzeitigkeit (Synchronie), und so aber gerade nicht nach dem Anderen der Zeit oder der Zeit des Anderen als Andersheit oder Fremdheit der Zeiterfahrung, sondern der Zeit des Anderen in Form des Gedächtnis oder Erinnerungen des Anderen als andere Zeit, die relativ zur ›einen‹ Zeit, wie eine andere Zeit hinzutritt (SA, 401). Dies wird darin bestätigt, dass Ricœur seine oben dargestellte Kritik aus *Zeit und Erzählung* wiederholt (GGV, 172 f.).¹³⁶

136 Ricœur stellt dabei durchaus die richtigen Zusammenhänge von der Fremdheit des Anderen und der Fremdheit der Erfahrung auch hinsichtlich der Frage nach der Zeitlichkeit her – wenn auch nur tentativ –, die ja im Denken Levinas', Derridas und Waldenfels' explizit gezogen werden, doch wäre zu fragen, ob Ricœur konsequent sieht, dass beide Dimensionen nicht trennbar sind und gerade so die Einseitigkeit einer absoluten Andersheit des Anderen unterlaufen könnten.

Vor diesem Hintergrund stellt Ricœur zunächst den Husserl'schen Gedankengang zur Selbstkonstitution des Zeitflusses als egologische Bewegung dar (GGV, 173–177), um jedoch kritisch anzumerken: »Was der egologischen Zugangsweise aber zu fehlen scheint, ist die Anerkennung einer ursprünglichen Abwesenheit, der Abwesenheit eines fremden Ich, eines Anderen, der im Bewußtsein des einen Selbst immer schon impliziert ist«, wobei dieses Fehlen nach Ricœur kein punktuelles Fehlen, sondern eines des ganzen Husserl'schen Unternehmens beschreibt: die »Abwesenheit des Anderen in der Setzung des *ego*« (GGV, 177). Die Annullierung sieht Ricœur dabei in der Dominanz der Retention als Modifikation gegenüber der Reproduktion als Differenz (GGV, 178). Erneut zeigt sich das Muster, dass das Problem nicht die Bestimmung des Komplexes der Gegenwärtigkeit und ihrer Modifikation ist, sondern lediglich, dass ein dazu relativ Anderes keinen gleichberechtigten Raum bei Husserl erhalte, es sogar absorbiert würde und so keine Dialektik zwischen Selben und Anderem stattfinden könnte (GGV, 178 f.). Ricœur erkennt hierbei richtigerweise, dass Husserl die Reproduktion von dem Primat der Gegenwärtigkeit aus denkt. Doch anstatt deshalb das Problem in diesem Primat zu suchen und kritisch zu prüfen, ob dieser in der Tat ungebrochen besteht, baut Ricœur einen polemologischen Diskurs von Diktatur und Widerstand auf und weicht so erneut auf eine Stärkung der ontologischen Realität der Reproduktion, auf eine objektive Zeit und eine notwendige Dialektik von Selbst und Anderem aus (GGV, 180). Dass Ricœur dabei an dem Motiv der ungebrochenen Gegenwärtigkeit der lebendigen Gegenwart festhält, selbst wenn er diesem eine realistisch-objektive Zeit gegenüberstellt, wird in einer entscheidenden Fußnote deutlich gemacht: »Wie könnte man ohne die Markierung des Jetzt sagen, daß etwas beginnt oder endet? [...]; ohne Gegenwart gibt es kein Zuvor, kein Nachher, weder zeitliche Distanz noch Zeittiefe. Die *distentio animi* vollzieht sich in der lebendigen Gegenwart selbst, wie bereits Augustinus bemerkt hatte« (GGV, 181, Anm. 25). Auch hier kommt der Gegenwärtigkeit die entscheidende Bedeutung in der *Zeiterfahrung* zu – erst sie erlaubt lineare Sukzession und Erfahrung von Zeit. Zeitlichkeit von *Zeiterfahrung* also hängt auch bei Ricœur in Aufnahme Husserls entscheidend an dem Moment der lebendigen Gegenwart, d. h. bei Ricœur der Gegenwärtigkeit der Erfahrung –

hier in Form einer Handlungslogik des *homme capable* als *initium* oder Initiative (GGV, 64 f.).¹³⁷

3.1.2 *distentio animi*

Das Zitat verweist dabei auf das zweite Motiv – Ricœurs Überlegungen zur *distentio animi*. Ähnlich wie schon im Zusammenhang von Urimpression, Retention und Protention sieht Ricœur in Augustins dreifacher Gegenwart in Form der *distentio animi* einen enormen Gewinn zur Beschreibung der ›subjektiven‹ Erfahrung von Zeit (ZEIII, 29). Noch stärker als bei Husserl betont Ricœur hier zwar die Gebrochenheit und Zerrissenheit dieses Zusammenhangs (ZEI, 39; GGV, 158), doch sieht Ricœur gerade in seinem späten Werk durchaus die Ähnlichkeit der *distentio animi* mit der lebendigen Gegenwart als Zeitfeld, wenn auch erstere bei aller Dialektik von *intentio* und *distentio* letztlich durch das Motiv des Übergangs (ähnlich dem Motiv der Modifikation und der Kontinuität bei Husserl) bestimmt wird (ZEIII, 48 Anm. 12; GGV, 63, 159). Ricœur sieht zwar in der augustinschen Zeitanalyse das Motiv des Risses in den Vordergrund treten, sodass sich die *distentio* als »der Riß, das Nichtzusammenfallen der drei Modalitäten der Tätigkeit« (ZEI, 37) darstellt, sodass

137 Hieran ändert auch nichts das zur Interpretation von Römer herangezogene Motiv der *distanciation* (vgl. Römer, *Zeitdenken*, 261 ff.): Auch dieses stellt sich in der Anwendung auf die Motive von Retention und Reproduktion entweder als lediglich relative Differenz oder Alterität dar oder im Sinne der ›ausdrücklichen‹ *distanciation* – was wäre aber dann die *distanciation* bezüglich der Retention? – der Reproduktion als absolute von außen herantretende Differenz oder Alterität. Die in der *appartenance* immer schon integrierte *distanciation* als Retention wäre also lediglich relativ, da eine Modifikation der ursprünglichen Präsenz der *appartenance*; die ausdrückliche, von dem Motiv der Trennung her gedachte *distanciation* würde von außen als absolute Alterität herantreten und wäre nicht immer schon eingeschrieben. Zumal Ricœur das Verhältnis von *appartenance* und *distanciation* als dialektisch (*contrepartie/dialectiquement solidaire/correctif dialectique*) und *consubstantielle* beschreibt (P. Ricœur, *Phénoménologie et herméneutique*, in: *Phänomenologische Forschungen* 1 [1975], 31–75) – und so hinsichtlich der Zeitlichkeit doch wohl als gleichzeitig. Hier scheint die Differenz von *différance*, Diachronie/Diatopie und Diastase auf der einen und *distanciation* als dialektisches Gegenstück zur *appartenance* auf der anderen Seite was die Alterität betrifft nicht zu hintergehen zu sein. vgl. dazu weiter Lawlor, *Imagination and Chance*, 51–129.

er schließen kann, dass der »unschätzbare Fund des Augustinus [...] darin [beruhe], diese Zerspannung mit dem Riß verknüpft zu haben«, sodass wieder und wieder die Dissonanz aus der Konsonanz entstehe – was wiederum als größtes Rätsel der Lösung des Augustin bezeichnet wird (ZEI, 39). Doch hier wäre zu fragen, ob diese ›unauflösliche Spannung‹ tatsächlich dem Muster einer immer noch größeren *distentio* bei aller *intentio*, d. h. einer immer noch größeren Differenz bei aller Identität oder Dissonanz bei aller Konsonanz folgt, oder ob nicht auch bereits in den Überlegungen zur Zeit der Seele die *distentio* letztlich in eine harmonisierende Sammlung (*collectio*) geführt wird, die vor dem Hintergrund einer Fülle der Zeit gedacht wird.¹³⁸ Wie radikal ist das Risshafte der *distentio* bei Augustin? Ist *distentio* nicht eher ein »Beieinander von Anfang und Ende, aber nicht im Raum, sondern in der Seele«¹³⁹? Und erscheint der ›Bewertungsumschlag‹ hin zum Risshaften nicht vornehmlich vor dem Hintergrund des augustiniischen Wertesystems, sodass eine Kritik der sich spannenden *actiones* von *attentio*, *expectatio* und *memoria* ausgehend vom Ideal der ruhend sammelnden *contemplatio* thematisiert wird?¹⁴⁰ Auch die *distentio animi* würde so wie schon die lebendige Gegenwart weniger auf radikale Fremdheit der Zeiterfahrung im Sinne der Levinas'schen Diachronie als wohl eher auf eine Zeitlichkeit der Sammlung, d. h. Synchronie deuten. Diese Zeitlichkeit der *distentio animi* als Sammlung und Synchronizität bleibt für Ricœur dabei, bei aller Kritik an einer ›Präsenzmetaphysik‹¹⁴¹, leitend. So äußert sich Ricœur zwar kritisch gegenüber dem augustiniischen Denken hinsichtlich einer Metaphysik der Präsenz, doch besteht diese für Ricœur gerade nicht darin, dass hier Gegenwart und Anwesenheit als Zeitlichkeit der Sammlung (der Zeiterfahrung) auftreten und so der Fremdheit der Zeiterfahrung in der Zeitlichkeit der Erfahrung der Stachel der Radikalität gezogen wird, sondern darin, dass Augustin eine der Zeitformen bevorzuge und darin das dialektische Gleichgewicht der drei Zeitformen störe (RV, 45).¹⁴²

138 Vgl. Waldenfels, *Ortsverschiebungen*, 18, 164.

139 Flasch, *Was ist Zeit?*, 382.

140 Vgl. ebd., 400 ff.

141 Vgl. P. Ricœur, *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen*, Göttingen 42004, 44 [= RV].

142 Ähnlich wird gegen Heidegger vorgebracht, er bevorzuge die Zukunft (RV, 45 f.; GGV, 536 f., 542–555) – was aber nach Ricœur gerade keine ›Präsenz-

Die Verbindung von *distentio animi* und lebendiger Gegenwart als Zeitlichkeit der (Zeit-)Erfahrung aber bleibt bestehen. Bei aller Kritik daran, dass man sich nicht auf die Anwesenheit der *vestigia* als solche beziehe, was die Präsenzmetaphysik des Augustinus sei, sondern dass sich die *distentio animi* auf den Vergangenheitscharakter des Vergangenen und auf die Zukünftigkeit dessen, was noch aussteht, beziehe, so bleibt doch das Motiv der »Anwesenheit als der Gegenwart des Gegenwärtigen« (RV, 44; vgl. ebd., 53 f.), in dem ja dieser Bezug stattfindet, unangefochten – er würde problematisch, wenn sich die Präsenzmetaphysik in die Anwesenheit einschleicht, die in der Gewichtung auf die Zeitform der Gegenwart bestehe. Die Anwesenheit der *vestigia* aber wird von Ricœur weiterhin vorausgesetzt, sodass der Bezug zur Vergangenheit immer schon von einer Präsenz oder Anwesenheit ausgeht, die den Primat der Anwesenheit der *distentio animi* nicht unterbricht. Der Vergangenheitscharakter des Vergangenen und die Zukünftigkeit dessen, was noch aussteht, ist gerade auf Grund der Präsenz der *vestigia* und so der lebendigen Gegenwart immer schon ein potentiell vergegenwärtigtes, ein vergegenwärtigbares Vergangenes oder Zukünftiges, das einmal Gegenwart war oder sein wird. Der Imperativ der Anwesenheit – mit Derrida gesprochen – wirkt immer schon *à distance*.

3.1.3 Spur

Als Drittes soll dieses Motiv der *vestigia* oder Spur näher betrachtet werden. Ricœur versteht dabei anders als Levinas oder Derrida die Spur von der Fährte, d. h. der Markierung (*marque*) her – wohingegen bei Derrida die *marque* für ein von der Spur gezeichnetes Zeichen steht und nicht für die Spur selbst.¹⁴³ Spur und Zeichen sind wie Sagen und Gesagtes aneinander gekettet: »Das ›Sich-Zurück-

metaphysik« anzeige. Doch lässt sich mit Derrida gegen Heideggers frühes Verständnis der Zeit gerade der Vorwurf der Metaphysik der Anwesenheit machen, wenn auch diese im Moment der Zukünftigkeit als entschlossener Entwurf ein sammelndes Moment bei aller ›Ekstasik‹ einführt. Ricœur scheint jedoch nur auf das Gleichgewicht und die Symmetrie der Zeitformen zu achten – diese müsse gewahrt bleiben.

143 Vgl. Derrida, *Randgänge*, 53; vgl. dazu ausführlich Ebert, *Offenbarung und Entzug*, 385–398.

ziehen des Anderen« ist die Bewegung, mit der sich die Spur irgendwo eingraviert, dieses Irgendwo in ein Anderswo verwandelnd, die eigenen Spuren immer wieder verwischend.«¹⁴⁴ So ist die Spur kein besonderes Zeichen, kein Zeichen, das eine besondere Form der Verweisung darstellt, sondern das, was jedes Zeichen heimsucht als Leere, als Vorübergehen, als absolute Vergangenheit.¹⁴⁵ Nicht-Phänomenalität: »Transzendenz – reines Vorübergehen«¹⁴⁶. Die Spur ist gerade nicht von der Wirkung her bestimmt – konträr zu Ricœur (ZEIII, 193; GGV, 431, 670) – sondern das *Übergehen* selbst.¹⁴⁷ Sie löscht sich immer schon selbst aus, verwischt sich selbst im Zug der Spur. Mit Derrida ist die Spur so das *Simulacrum* eines Anwesens, das sich immer schon auflöst und verschiebt, als Spur einer Spur:¹⁴⁸ »Eine Spur erscheint als Spur nur dadurch, daß sie sich wieder in einer anderen Spur verliert. Es gibt nur Spuren von Spuren«¹⁴⁹. Für Ricœur dagegen ist die Spur »hier und jetzt [präsentisch] sichtbar, als Fährte oder Markierung«, also gerade nicht die *pure passage*, sondern ein Zeichen, das – selbstverständlich auf etwas Vorübergegangenes – *verweist*, dieses *anzeigt* (ZEIII, 191). Übergang (*pure passage*) und Spur sind nach Ricœur gerade darin unterschieden, »daß der Übergang nicht mehr ist, aber die Spur zurückbleibt« (ZEIII, 192). Die Spur verbleibt also in der Verweislogik (ZEIII, 198)¹⁵⁰ auf eine Vergangenheit als nicht mehr Gegenwart – von einer uneinholbaren Vergangenheit, einer Vor- oder Urvergangenheit wie im Denken Levinas' und Derridas fehlt hier – mit Ricœurs Spur Verständnis gesprochen – jede Spur. Die Spur ist vom Bleiben (*manet*) her gedacht (ZEIII, 192), sie ist Rest der Vergangenheit (ZEIII, 194), ihr kann man folgen und sie *kann*¹⁵¹ verwischt werden (ZEIII,

144 Waldenfels, *Antwortregister*, 552.

145 Vgl. Levinas, *Spur des Anderen*, 231 f.

146 Ebd. 250.

147 Vgl. ebd. 234.

148 Vgl. Derrida, *Randgänge*, 53; Vgl. weiter T. Bedorf, *Spur*, in: R. Konersmann (Hg.), *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*, Darmstadt 2007, 401–420, hier: 411.

149 Letzkus, *Dekonstruktion*, 129; vgl. dazu Derrida, *Positionen*, 67.

150 Die Spur verweist auf das Vorübergehen des gesuchten Objekts zurück (ZEIII, 198).

151 Während es nach Derrida und Levinas der Spur zu eigen ist, sich umgehend zu verwischen, immer schon verwischt zu sein.

192). Dabei sei die Spur »*Zeichen und Wirkung in eins*«, indem sie Verweisbeziehung und Kausalitätsbeziehung vereine, sodass sie für Ricœur als vermittelndes Bindeglied und Übergang gilt (ZEIII, 193) – und so auch als Vermittlung und Übergang von zwei Zeitperspektiven: So bedeute, die Spur zurück zu verfolgen, mit der Zeit zu rechnen und am »Raum die *Erstreckung* der Zeit abzulesen«, doch die Signifikanz der Spur, die Ricœur mit Levinas aufruft, erschöpfe sich eben nicht »in den Relationen einer Jetztfolge«, sondern stellt sich als Rückverweis dar, »der die Synthese zwischen dem hier und jetzt *hinterlassenen* Abdruck und dem *vergangenen* Ereignis notwendig macht« (ZEIII, 198). Dabei meint Ricœur wie gezeigt, Levinas zu folgen, wenn er die Fremdartigkeit der Spur betont. Aber diese liegt für Ricœur lediglich darin, dass die Spur keine Präsenz, sondern ein Vorübergehen anzeige, wobei für ihn dennoch klar bleibt, dass die Spur als Markierung auf etwas verweist, das einmal war, das einmal Gegenwart war, selbst wenn es dies nie wieder sein wird. Erscheint dabei das »etwas«, das vergangen ist, freilich nicht an sich – wie sollte es dies auch –, so findet doch die Präsentation einer einstigen Präsenz in der gegenwärtigen Spur hier und jetzt statt. Levinas und Derrida würden demgegenüber erstens im Namen einer uneinholbaren Vergangenheit Einspruch erheben, was zweitens eine andere Konnotation von Spur, gerade nicht als Fährte, Markierung etc., aufweisen würde, sondern: die Spur als *pure passage*, die Spur als Asche¹⁵² – als reines Vorübergehen selbst, nicht als letzter Anker oder Rest der Präsenz. So liegt der Sinn des Nichtauslöschens von Spuren und die *Gefahr* der Auslöschung der Spuren (GGV, 16; vgl. ebd., 494) für Ricœur doch gerade darin, das Stattgefundenhaben des Übergangs zu sichern, da er sonst »ein für allemal vorüber« (ZEIII, 192) sei. Doch was, wenn wie bei Derrida und Levinas die Spur selbst das Vorübergehen in ihrem konstitutiven Auslöschen ist, wenn die Vergangenheit eine unvordenkliche Vergangenheit meint, die nicht nur ein für allemal vorüber ist, sondern sogar nie stattgefunden hat, nie Gegenwart war? Von hier erklärt sich wohl Derridas Bemerkung zu Ricœurs »Philosophie der Spur, die der von Levinas ähnelt, sich aber doch von ihr unterscheidet.«¹⁵³ Ricœurs Verständnis der Spur im Ausgang vom Fährtenlesen, Verfolgen, der Suche und der

152 Vgl. dazu J. Derrida, *Feuer und Asche*, Berlin 1988.

153 J. Derrida, *Schibboleth. Für Paul Celan*, Wien ⁵2012, 136.

Jagd, dem Rückverfolgen (GGV, 587) lässt sich als Möglichkeit verstehen, »von einer Spur auf dasjenige, das sie hinterlassen hat«¹⁵⁴, zu schließen, und bleibt auch in seinem späteren Denken der Spur in *Rätsel der Vergangenheit* und *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* diesbezüglich unverändert, selbst wenn das Moment des Zeugnisses hinzutritt: »Was ist aber eine Spur anderes als das moderne Äquivalent des Abdrucks gemäß den Griechen? Die Metapher hat sich vom Abdruck des Siegels im Wachs zum Vorbeilaufen eines Tieres im Feld verschoben. Aber der Hintergrund der Metapher ist der gleiche: Die hinterlassene Spur ist ebenfalls ein Abdruck, welchen es zu entziffern gilt [...]. So wiederholt sich das Rätsel des Abdrucks in dem der Spur; man braucht ein vorgängiges theoretisches Wissen über die Eigenschaften desjenigen, der eine Spur hinterlassen hat, und ein praktisches Wissen hinsichtlich der Kunst des Entzifferns der Spur, die dann als Zeichen-Wirkung des Vorbeilaufens desjenigen, der die Spur hinterlassen hat, fungiert« (RV, 31 f.). Selbstverständlich verschiebt sich nun durch das Zeugnis das Motiv der Ähnlichkeit hin zur Glaubwürdigkeit – doch ändert dies am Repräsentationsverhältnis nichts, sondern nur am Grad der möglichen Fiktion und Lüge der Repräsentation in Form des Zeugnisses – unverändert bleibt die Spur in diesem Repräsentationsverhältnis auch dem Zeugnis eingeschrieben als eine Spur, die eine vergangene aber einst gewesene Präsenz zu bezeugen beansprucht. So wird dieses Motiv des Zeugnisses für Ricœur im Übergang zur Frage der archivierten, schriftlichen und dokumentarischen Spuren der Geschichtswissenschaften (Marc Bloch) von Relevanz (GGV, 261) – die phänomenologischen (psychischen, affektiven) Spuren jedoch werden immer noch vor dem Hintergrund des Abdrucks gedacht (GGV, 636 f.) und so dem Zeugnisgeben im Rahmen der Affektion (GGV, 110) phänomenologisch vorgeschoben oder besser vorausgehend eingeschrieben (RV, 32, 37 f.). So widersetzt sich die Problematik des Ikons (von ihr aus wird die phänomenologische Spur gedacht) gegen die einfache Ersetzung durch die Zeugnisproblematik, sodass sich die Frage der Spur nicht auf das Zeugnis reduzieren lässt und diese immer schon in ihrem Zentrum besetzt (RV, 37). Spur und Zeugnis fallen gerade nicht zusammen. Das Zeugnis setzt das Denken der Spur bereits

154 H. Holleis, *Die vergebliche Gabe. Paradoxe Entgrenzung im ethischen Werk von Jacques Derrida*, Bielefeld 2017, 71 Anm. 72.

voraus (RV, 38): Die Problematik liegt dann aber gerade darin, wie sich dieses Einschreiben oder Affizieren zur Spur verhält. Ist die Spur der Abdruck, die Markierung, die *marque* der Affektion, wie Ricœur es nahelegt? Ist die Spur vom Zeichen her zu verstehen (GGV, 650 f.)? Dann wäre weiterhin eine präsenzmetaphysische Verweisungslogik am Werk. Oder ist der Abdruck das Zeichen der Affektion, wobei sich dieses eben in dem Entzug des *Wovon* des Widerfahrnisses – in zeitlicher Hinsicht als uneinholbare Vergangenheit – als spurhaft gezeichnete *marque* auszeichnet, d. h. von einem reinen Vorübergehen der Spur gezeichnet ist? Diese Option wäre mit dem Denken Levinas', Derridas und Waldenfels' zu verbinden. Was Ricœur dann »die Urerfahrung der Distanz nennt, die das Gedächtnis auf den Plan ruft«, wäre dann nicht, wie Ricœur es nahelegt (GGV, 41), ein Zeit-Verlust, »der eine nachträgliche Referenz auf Abwesendes erforderlich macht«, »sondern die Unaufhebbarkeit der Andersheit des Anderen in der Gegenwart des Selbst«¹⁵⁵. Wenn man stattdessen Ricœurs Unterscheidung dreier Spurbegriffe folgt – in schriftliche Spuren, phänomenologische Spuren als Eindruck, kortikale Spuren (GGV, 35–38) –, so spricht Ricœur in *Zeit und Erzählung* noch von dem ersten Spurbegriff, überträgt aber dann diese Logik in *Rätsel der Vergangenheit* und *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* auf den zweiten phänomenologischen Spurbegriff, wohingegen der erste – historische – Spurbegriff durch das Motiv des Zeugnisses erweitert und grundgelegt wird.¹⁵⁶

3.1.4 Initiative – *homme capable* – ›Ich kann‹

Dabei ist sich Ricœur der Problematik der Verbindung von Gegenwart und Metaphysik im Bezug der Gegenwart zu Ewigkeit und Unmittelbarkeit durchaus bewusst (RV, 45, Anm. 21; vgl. ebd., 53), weshalb er der Kritik Heideggers (und der von ihm Beeinflussten) an

155 B. Liebsch, *Bezeugte Vergangenheit versus Versöhnendes Vergessen? Fruchtbarkeit und Fragwürdigkeit von Ricœurs Rehabilitierung eines philosophischen Geschichtsdenkens*, in: ders. (Hg.), *Bezeugte Vergangenheit oder Versöhnendes Vergessen. Geschichtstheorie nach Paul Ricœur*, Berlin 2010, 23–58, hier: 50.

156 Auch Wege der Anerkennung wird dieses Verständnis von Spur vertreten. Vgl. dazu P. Ricœur, *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein*, Frankfurt/M. 2006, 146–148 [=WdA].

der ›Metaphysik der Anwesenheit‹ ein anderes Denken, eine andere Philosophie der Präsenz entgegensetzt: »Das Jetzt ist auch das Jetzt des Genießens und des Leidens, sowie – in einer Weise, die für eine Untersuchung der historischen Erkenntnis noch bedeutungsvoller ist – das Jetzt der Initiative« (GGV, 64). Formen also einer Philosophie der Präsenz, die unproblematisch hinsichtlich der Frage nach Fremdheit und Alterität seien. Gegenwärtigkeit und Anwesenheit nicht nur der Wahrnehmung – die Ricœur anders als z. B. Derrida und Levinas wie gezeigt ebenfalls nicht als derart problematisch einschätzt (ZEIII, 47, Anm. 12; RV, 53 f.; GGV, 63 f., 66) –, sondern auch des Leidens, Genießens und der Initiative, dem *initium*, d. h. der Handlung. Ricœur verdeutlicht hierin erneut die oben besprochene ungebrochene Aufnahme der Husserl'schen Überlegungen zur lebendigen Gegenwart: »Gerade als Anfang nämlich hat das Jetzt Sinn und bedeutet Modifikationen [...]. Wir befinden uns im Rahmen der Relation Anfangen–Fortfahren–Aufhören. Die Impression ist – in einem nicht-metaphysischen Sinne – Urimpression, und zwar im Sinne dessen, was einfach anfängt und bewirkt, daß es ein Vorher und ein Nachher gibt« (GGV, 64 f.). So sei das Anfangen, die handlungs- und kausallogische *arché*, eine unabweisbare Erfahrung (GGV, 63) – die sich darin als Ursprungslogik darstellt, wie Ricœur auch mit von Wright übereinstimmt und Handlung, In Bewegung-Setzen und Verursachung »in der Idee, *etwas zu tun* (*faire quelque chose*) und in den Verlauf der Natur einzugreifen« (ZEI, 203), verwurzelt sieht.¹⁵⁷ »Die Gegenwart ist ebenso auch der Augenblick der Initiative, in dem man beginnt, seine Fähigkeit, auf die Dinge einzuwirken, einzusetzen – also das *initium* der Zuschreibbarkeit« (RV, 54), was in diesen Momenten der Fähigkeit, Zuschreibbarkeit und Initiative auf das Motiv des *homme capable* und dessen Zeitlichkeit verweist. Bereits die ersten Bestimmungen in *Temps et récit* zur Zeitlichkeit wurden unter der Ägide der Handlung vorgenommen: So sieht Ricœur in der dreifachen Struktur der Gegenwart auf Ebene der Pränarrativität den Weg zur Erforschung der ursprünglichsten Zeitstruktur der Handlung gegeben (ZEI, 99), was in den Überlegungen zum ›jetzt‹ der Gegenwart oder Zeitlichkeit des Besorgens bis zum sich auslegenden Gegenwärtigen – ge-

157 Vgl. ausführlicher zu diesem Punkt des Zusammenhangs von Handlungs-, Kausal- und Ursprungslogik den Aufsatz von Hendrik Stoppel in diesem Band.

nannt: Zeit oder besser Zeitlichkeit – bei Heidegger weitergeführt wird (ZEI, 102 f.). Im dritten Teil von *Zeit und Erzählung* wird das Motiv wieder in den Überlegungen zum historischen Bewusstsein, genauer zur historischen Gegenwart, in der der Erfahrungsraum des historischen Bewusstseins Hegelianisch erst *zu sich selbst findet* (ZEIII, 371), in Erscheinung treten – dies soll an späterer Stelle aufgenommen werden. An dieser Stelle soll zunächst über das Motiv der narrativen Identität und dessen Verbindung zur Handlung in *Das Selbst als ein Anderer* eine Schärfung der zeitlichen Implikationen des Denkens des *homme capable* erfolgen. So nähert sich Ricœur der zeitlichen Dimension des Selbst und der Handlung zunächst über das Motiv der Beständigkeit in der Zeit, die eben nicht nur der *idem*-Identität zuzuordnen sei (SaA, 144) und das Ricœur über zwei Modelle beschreibt: *Charakter* und *gehaltenes Wort* (SaA, 147). Der Charakter fasst dabei qualitative Identität, numerische Identität, ununterbrochene Kontinuität und Beständigkeit in der Zeit zusammen und beschreibt darin die Selbigekeit als Gesamtheit der dauerhaften Habitualitäten der Person, an der sie wiedererkennbar werde (SaA, 148 f.), wobei sich *idem* und *ipse* als verwoben erweisen, das *idem* das *ipse* jedoch überlagert (SaA, 151 f.). Der Charakter beschreibe so eine untere Grenze der Beständigkeit in der Zeit – die obere Grenze jedoch stelle das gehalten Wort dar als Selbst-Ständigkeit im Versprechen, basierend auf der Verpflichtung und dem Vertrauen, das der Andere in meine Treue setze (SaA, 153 f.). Beide Enden der Kette würden dabei in der narrativen Identität zusammengehalten, die zwischen beiden Formen der Beständigkeit oszilliere (SaA, 154, 203). Ricœur macht in seinen Überlegungen ferner deutlich, dass dieses Motiv des Versprechens wiederum auf das Motiv der Verantwortung verweist und zugleich von der Bezeugung her verstanden wird: Das Versprechen ist nach Liebsch »die Selbst-Bezeugung *par excellence*«¹⁵⁸. So bezeuge sich im Versprechen und der damit einhergehenden Verantwortung das Selbst selbst (SaA, 364)¹⁵⁹ und wird darin für den Anderen ansprechbar, da dieser auf die Selbst-Ständigkeit bauen kann, mit ihr rechnen kann (SaA, 202 f.): Das Selbst macht sich für den Anderen als Selbst verfügbar (SaA, 206). Doch

158 B. Liebsch, *Die Frage nach dem Selbst – vom Anderen her*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 45 (1997), 466–472, hier: 467.

159 Vgl. ebd., 471.

wie ist die Zeitlichkeit dieses Beständigseins in der Zeit der narrativen Identität in der Selbstbezeugung für den Anderen als *Verfügbarmachung* beschrieben? Wie stellt sich die Zeitlichkeit des Selbst, sei es im Charakter, in der Oszillation der narrativen Identität oder Selbst-Ständigkeit, dar? Was ist die Zeitlichkeit dieses Versprechens als Selbst-Bezeugung. Es sind auch hier die Überlegungen zum *homme capable*, d. h. zur Handlung und ihr expliziter Bezug zum Handelnden, die im Hintergrund den Ton angeben. Das heißt, die Zeitlichkeit des Selbst liegt begründet im Denken des ›Ich kann‹, das sich, wie Derrida an Merleau-Ponty kritisch aufführt, im Zuge der motorischen Intentionalität zu sich selbst verhält und darin selbstgenügsam in einem Denken der Möglichkeit und des Vermögens das Selbst sichert.¹⁶⁰ Derrida sieht im ›Ich kann‹ eine Ökonomie des Möglichen und der Macht gegeben, als Ökonomie im vollen Sinne der Gesetzmäßigkeit des Eigentlichen oder Eigenen (auch der Aneignung),¹⁶¹ welche Kritik Derrida auch in Auseinandersetzung mit Ricœurs ›Ich kann vergeben‹ wiederholt: So macht er auch in *La parole, donner, nommer, appeler* bezüglich dieser Ökonomie der Möglichkeit und des Eigenen des ›Ich kann‹ deutlich: »the question could perhaps come down to that of the selfhood [*ipséité*] of the ›I can‹ [...]. The *ipse* is always the power or possibility of an ›I‹ (I can, I want, I decide).«¹⁶² In diesem ›Ich kann‹ erweist sich die Zeitlichkeit des Selbst also erneut als (Selbst)Gegenwärtigkeit des Handelnden in der Handlung als Initiative und so *initium* im Sinne einer Kapazitäts- und Handlungslogik – und als *initium/arché* gerade als sammelndes Moment.¹⁶³ »Nur in dieser Phänomenologie des ›Ich kann‹ und der zum Eigenleib gehörigen Ontologie wird der Status einer Urtatsache, die man dem Handlungsvermögen zuerkennt, endgültig gesichert sein« (SaA, 137). Gegen das *ereignishafte* Moment von Handlungen (und so wohl das radikal responsive)

160 Vgl. J. Derrida, *Berühren. Jean-Luc Nancy*, Berlin 2007, 189.

161 Vgl. J. Derrida, *Seelenstände der Psychoanalyse. Das Unmögliche jenseits einer souveränen Grausamkeit. Vortrag vor den États Généraux de la Psychanalyse am 10. Juli 2000 im Grand Amphithéâtre der Sorbonne in Paris*, Frankfurt/M. 2002, 86 f.

162 J. Derrida, *The Word: Giving, Naming, Calling*, in: E. Pirovolakis, *Reading Derrida and Ricœur. Improbable Encounters Between Deconstruction and Hermeneutics*, Albany/NY 2011, 167–175, hier: 168.

163 Vgl. dazu SaA, 113–139.

wird im Anschluss an eine befreiende Entbergungsgeste¹⁶⁴ gerade die *Aktivität* und das *Vermögen* des Handelnden als ein solches ursprungs- und handlungslogisches Verhältnis des Handelnden zur Handlung aufgerufen (SaA, 113). Es ist nach Ricœur die Initiative, die bei aller dialektischen Vorsicht als Moment der Urtatsache auftritt (SaA, 127): »Die Initiative denken: Dies ist die Aufgabe, die sich am Ende der vorliegenden Abhandlung stellt. Die Initiative, so möchten wir sagen, ist ein *Eingriff* des Handelnden in den Lauf der Welt, ein Eingriff, der tatsächlich Veränderungen in der Welt *bewirkt*« (SaA, 135). Auch hier stehen Kants Überlegungen zum doppelten Anfang als Anfang der Welt und zum Anfang innerhalb des Weltlaufs im Hintergrund (SaA, 130) – und wie bereits in *Zeit und Erzählung* der Verweis auf von Wrights Handlungslogik (SaA, 136) und darin eine Verknüpfung von handlungslogischer Initiative und *Verantwortung* (SaA, 132). Ricœur schließt diese Überlegungen mit dem Verweis auf die Tragweite dieser Überlegungen zur Initiative als Urtatsache: In diesem Moment der Initiative als *initium* im Sinne des archäo- und handlungslogischen ›Ich kann‹ des *homme capable* liege »die Gewißheit des Tun-Könnens auf Seiten des Handelnden« (SaA, 139), die sich dabei zum einen auf die *Bezeugung* überträgt, Bezeugung also erneut handlungslogisch konzipiert wird (SaA, 109, 139), und zum anderen eine ontologische Bedeutung hat, sodass »die Urtatsache des Tunkönnens« selbst »Teil einer Konstellation von Urtatsachen« ist, »die einer Ontologie des Selbst zugehören« (SaA, 139). Bezeugung, Versprechen, Verantwortung und Ontologie des Selbst – sie alle sind demnach handlungslogisch durch das *gewisse* und so *harmonisierende* Moment des ›Ich kann‹ und dessen zeitlicher Dimension der sammelnden Gegenwärtigkeit als Initiative oder *initium* bestimmt und verbunden. Dieses Motiv des *homme capable*, des ›Ich kann‹ in Verbindung mit dem Selbst, der Initiative auch hinsichtlich des Vergebens und Versprechens wird ebenfalls in *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* und *Wege der Anerkennung* unhin- terfragt bleiben.¹⁶⁵ Als Gegenmodell zu einer solchen handlungslogi-

164 Vgl. dazu SaA, 73–109.

165 Vgl. dazu GGV, 703, 745–759 und WdA, 120–144, 156, 165. Einen Bruch mit dieser Logik im Denken Ricœurs scheinen wohl erst die posthum erschienenen Fragmente zum Tod zu zeigen. Vgl. dazu Stoellger, *Symbolische Ordnung und Sinn für's Außerordentliche*.

schen und dabei vom Primat der Gegenwart ausgehenden Theorie zu Zeugnis, Versprechen und Antwort ließe sich mit Autoren wie Levinas, Derrida oder Waldenfels das Motiv einer pathisch grundierten Responsivität anführen, die von einer ursprünglichen Verspätung des Antwortens als uneinholbar nachträgliches Antworten ausgeht, das immer schon zu spät kommt und so das responsive Selbst nie als Handelnder im Sinne des *initiums* bei sich beginnt – oder mit Ricœur: beginnen kann – sondern seinen Anfang immer schon vom Anspruch des Anderen, vom Widerfahrnis oder Ereignis aus nimmt, welches Widerfahrnis oder Ereignis sich aber immer schon entzogen hat und so jeden Anfang oder Ursprung immer schon als verspäteten und supplementierten Ursprung im Zuge einer ursprünglichen Supplementarität zeichnet. Das Anfangen ist so immer schon ein verspätetes Anfangen, das sich nie selbst einholen kann und sich selbst gegenüber immer schon verspätet ist. Anstatt von einer Synchronie im Zuge der Handlungslogik einer Philosophie des Selbst vor dem Hintergrund des *homme capable* und seines ›Ich kann‹, wäre also von einer Diachronie/Diatopie oder zeiträumlichen Verschiebung im Sinne der Diastase oder *différance* die Rede, die gerade nicht auf ein sammelndes Moment der Fähigkeit eines ›Ich kann‹ verweist, sondern auf ein immer schon verspätetes Antworten, das das responsive Selbst selbst zeitlich spaltet in Patient, Adressat und Respondent.¹⁶⁶ Das Antworten eines ›Hier bin ich, *me voici*‹, das »designat[e] neither the presence of a sole, unified subject, present and present to itself, identifiable, sovereign, without difference, nor a decision that is already a decision, nor yet the predicate of this subject, its possible or its ›I can‹.«¹⁶⁷

166 Vgl. B. Waldenfels, *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik*, Frankfurt/M. 2002, 176–180; ders., *Sozialität und Alterität*, 377; Ebert, *Offenbarung und Entzug*, 421–428, 457–471, 493 f.

167 J. Derrida, *Provocation. Forewords*, in: P. Kamuf (ed.), *Without alibi*, Stanford/CA 2002, XV–XXXV, hier: XXXIV. Diese Handlungs- und Ursprungslogik in ihren Momenten der Fähigkeit und des »Ich kann« mitsamt der synchronen Zeitlichkeit der Initiative spiegelt sich auch in Ricœurs Bestimmung des Seins als Akt und Potenz wider, wie auch im Motiv des *conatus* als Seinsgrund und Seinsmächtigkeit (SaA, 365–382), die immer schon auf die Motive der Möglichkeit, Fähigkeit, Handlung und so das »Ich kann« verweisen.

3.1.5 Dialektik von Selbstheit und Andersheit: Synchronie

Dieses Problem bei Ricœur jedoch setzt sich in den Überlegungen von *Das Selbst als ein Anderer* zur Frage nach dem *Verhältnis von Andersheit und Selbstheit* fort.¹⁶⁸ Die Problematik der dialektischen Symmetrisierung des Verhältnisses in den Ausführungen in *Zeit und Erzählung III* dazu wurde bereits erläutert. Die expliziteste Auseinandersetzung mit dieser Frage jedoch findet sich in Ricœurs Frage nach der Ontologie des Selbst in der zehnten Abhandlung von *Das Selbst als ein Anderer*: Stellt sich das Selbst auch als Selbstheit als von der Zeitlichkeit der Initiative und so einer sammelnden Gegenwärtigkeit her bestimmte dar, so stellt Ricœur doch die Frage nach dem Anderen oder der Andersheit. Doch welche Rolle kann dieser noch zukommen, wenn das Selbst bereits unter der Ägide des *homme capable* bestimmt wurde? So nähert sich Ricœur der Frage zwar über das Leiden oder Erleiden (SaA, 385) – aber dies im Register des handelnden und leidenden *Selbst*: Die phänomenologische Entsprechung zur Meta-Kategorie der Andersheit stelle die Passivität dar, die mit dem menschlichen Handeln aber nicht nur verschlungen sei (SaA, 383), sondern nach Ricœur sogar noch mehr: Erst mit »der Minderung des *Handlungsvermögens*, die als eine Minderung des Bemühens zu *existieren* empfunden wird, beginnt das Reich des Leidens im eigentlichen Sinne« (SaA, 386; vgl. weiter ebd. 232). Leiden, Passivität ist für Ricœur demnach die *Kehrseite* der Handlung als *Minderung* der Handlung – doch darin bleibt der Primat der Handlung weiterhin unangefochten.¹⁶⁹ Das Leiden selbst ist eine *Fähigkeit*. Dies zeigt sich dann auch in Ricœurs Ausführungen zum Dreifuß der Passivität. Zunächst ist klar: Der Bezug zwischen Selbstheit und Andersheit ist ein dialektischer Bezug, d. h. der symmetrische Bezug zweier Größen aufeinander. Ricœur führt

168 Vgl. dazu Waldenfels, *Gedankengänge*, 284–301; Tengelyi, *Zwitterbegriff*, 195–207; P. Stoellger, *Selbstwerdung. Ricœurs Beitrag zur passiven Genesis des Selbst*, in: I. U. Dalferth, P. Stoellger (Hg.), *Krisen der Subjektivität. Problemfelder eines strittigen Paradigmas*, Tübingen 2005, 273–316; Stoellger, *Symbolische Ordnung und Sinn für's Außerordentliche*, 94 f.

169 Demgegenüber wäre mit Levinas, Derrida und Waldenfels Andersheit im Sinne einer Urpassivität aufzurufen, einer Passivität jenseits der Unterscheidung von Aktivität und Passivität. Vgl. dazu Waldenfels, *Gedankengänge*, 297 ff.; Vgl. weiter Stoellger, *Selbstwerdung*, 280–283.

zwar an, die Andersheit trete nicht zur Selbstheit von außen hinzu (SaA, 382), doch muss dies Ricœurs Text erst noch erweisen. Die erste Dimension der Andersheit verortet Ricœur dabei im Eigenleib und beschreibt diese als »Primordialität gegenüber jedem *Vorsatz*« (SaA, 390). Ähnlich wie bei Merleau-Ponty wird von Ricœur mit Husserl also der Eigenleib als Leiblichkeit gegenüber einem ›Ich denke zu...‹, ›Ich denke, dass...‹ oder ›Ich will‹ gesetzt,¹⁷⁰ wobei diese Leiblichkeit wiederum von Ricœur – wohl im Rückgang auf Maine de Biran, Husserl und Merleau-Ponty – als motorische Intentionalität eines ›Ich kann‹ bestimmt wird, als Wurzel des ›Ich will‹ (ebd.). Die ›eigene‹ Andersheit des Eigenleibes liegt also begründet im ›Ich kann‹, das bereits in der Dimension seiner Zeitlichkeit als sammelnde Gegenwärtigkeit und Selbstpräsenz in Selbstbezüglichkeit bestimmt wurde – erneut: hier zeigt sich »ein Denken der motorischen Intentionalität als Denken eines Könnens, einer Kraft der Anstrengung, und eines Ichs, das sich in der Erfahrung des ›ich kann‹ auf sich selbst bezieht«¹⁷¹. Radikale Alterität im Sinne einer Fremdheit des Leibes als Un-möglichkeit ist auch hier nicht gegeben. Demgegenüber kommt z. B. für Derrida eine radikale Alterität in den Blick – als Unmöglichkeit »jenseits der Bemächtigung, jenseits des ›Ich kann‹, jenseits der Aneignungsökonomie eines ›dies steht in meiner Macht‹, eines ›dies ist mir möglich‹, des ›dieses Können steht mir zu‹, des ›dieses Mögliche ist mir übertragen«¹⁷². Wird demgegenüber das ›Ich kann‹ von Ricœur als eigene Andersheit bestimmt, so stellt sich diese immer schon vor dem Hintergrund der Fähigkeit, des Eigenen und der Aneignung als relative Andersheit dar: »Aneignung, das Mögliche als Macht des ›Ich kann‹ (I can, I may), die Beherrschung des Performativen, welches das von ihm hervorgebrachte Ereignis, die Andersheit des Ereignisses, selbst das Geschehen des Geschehenden [*l'arrivée de l'arrivant*] noch dominiert«¹⁷³. Relative Alterität also, die gedacht ist gemäß »der Ordnung des beherrschbaren Möglichen«, als »Entfaltung dessen, was bereits möglich ist. Es gehört der Ordnung des Vermögens an, des ›ich kann‹, ›ich bin fähig zu ...‹. Keine Überraschung, kein Ereignis im

170 Vgl. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 166.

171 Derrida, *Berühren*, 189.

172 Derrida, *Seelenstände der Psychoanalyse*, 41.

173 Ebd., 87.

starken Sinne«¹⁷⁴, wohingegen radikale Alterität im Sinne des Ereignisses, d. h., »das Kommen eines Ereignisses, [...] seine unvorhersehbare Andersheit, das Geschehen des Geschehenden [...] das [ist], was selbst über jedes Können, [...] jedes ›ich kann‹«¹⁷⁵ hinausgeht – radikale Alterität, radikale Ereignishaftigkeit »fordert die Ökonomie des Möglichen und des Könnens, des ›Ich kann‹, heraus«¹⁷⁶ und stellt die Grenze eines Möglichen, einer Macht, d. h. des ›Ich kann‹ dar.

In seinen Überlegungen zum Eigenleib verweist Ricœur ferner auf den Umstand, dass »der Leib zugleich ein Körper unter anderen Körpern ist«, was darin begründet liegt, dass ich »ein Anderer unter allen Anderen bin« (SaA, 392). Hierin eröffnet er die Rede von der zweiten Form der Andersheit. In der Frage bezüglich des Verhältnisses von eigenem und fremdem Körper scheint dabei erneut der ontologisch-spekulative Realismus Ricœurs und das Denken relativer Alterität auf. Wie in *Zeit und Erzählung* auf den Kalender als Werkzeug der Drittzeit, verweist Ricœur nun auf die Landkarte als Werkzeug einer dritten Ebene, die erlebtes Hier mit einem beliebigen Ort verbinden, d. h. bei Ricœur vermitteln kann (ebd.). Dabei ergibt sich erneut das Problem, dass Ricœur eigenen Körper und fremden Körper, die einander jeweils wechselseitig und symmetrisch anders sind, aus einer spekulativen (SaA, 360) dritten Ebene in den Blick nimmt, d. h., dass die Dialektik von Selbstheit und Andersheit sich vor dem Hintergrund eines Dritten, einer Ordnung des Vergleichs (einer unter anderen, einer wie der andere) abspielt.¹⁷⁷ Alterität tritt so nur als relative Alterität auf. Diese Reziprozität und in der Tat Selbst-Ständigkeit des Selbst in Bezug auf den aber so gerade synchron vereinnahmten Anderen bestätigt sich in Ricœurs Überlegungen zur Gegenseitigkeit der Freundschaft¹⁷⁸ und zur Kompensation der Asymmetrie der Pflicht im Anspruch des Anderen durch die dieser Pflicht vorgelagerte Ebene der Ethik als ethische Ausrichtung (SaA, 210) und wohlwollende Spontaneität im Sinne einer Haltung der Empfänglichkeit (SaA, 231). Dies wird in den ontologischen

174 J. Derrida, *Die unbedingte Universalität*, Frankfurt/M. 42012, 72.

175 Derrida, *Seelenstände der Psychoanalyse*, 93.

176 Ebd., 86.

177 Vgl. Tengelyi, *Zwitterbegriff*, 198–202; Waldenfels, *Gedankengänge*, 294.

178 Vgl. dazu SaA, 223–236.

Überlegungen zur Andersheit des Anderen explizit, wenn Ricœur hier gegen die Asymmetrie sowohl Husserls als auch Levinas' erneut die vermittelnde, symmetrisierende und so synchronisierende Dialektik von Selbstheit und Andersheit – wie offen diese auch immer sei – aufruft (SaA, 398). Bei aller Andersheit des Anderen gelte es nach Ricœur, »die ethische Bewegung par excellence des Anderen auf das Selbst zu mit der [...] Bewegung des Selbst auf den Anderen zu [zu] verbinden« (SaA, 407), was Ricœur dadurch erreicht, dass er dem Selbst eine Fähigkeit der Empfänglichkeit und Anerkennung zuschreibt, die das Thema der Exteriorität immer schon voraussetze: »Man wird wohl dem Selbst eine Empfänglichkeit zuerkennen müssen, die sich aus einer reflexiven Struktur ergibt« (ebd.). Das Selbst nimmt so freilich nicht den Grund des Anderen ein, doch tritt es zumindest gleichzeitig mit diesem auf, sodass Selbst und Anderes synchron verstanden sind vor dem Hintergrund der Dialektik, wobei sich die Zeitlichkeit des Selbst wie bereits beschrieben als Initiative und Gegenwärtigkeit vor dem Hintergrund des *homme capable* und seines ›Ich kann‹ darstellt, als ›Ich kann empfangen‹, als ›Ich kann anerkennen‹, als Vermögen des Empfangenkönnens, des Anerkennkönnens. Auch in *Wege der Anerkennung* wird Ricœur diese Dialektik¹⁷⁹ und so Zeitlichkeit der Synchronie samt der Zeitlichkeit des Selbst als sammelnde Gegenwärtigkeit des ›Ich kann‹ in Form eines eben solchen ›Ich kann anerkennen‹ wiederholen (WdA, 196–206). Bereits hier wird deutlich, dass »noch die tiefgehendste Passivität durch eine Eigeninitiative aufgefangen und in bestimmter Hinsicht aufgewogen wird«¹⁸⁰.

Und auch die dritte Form der Andersheit entkommt dieser dialektischen Synchronisierung nicht – die Andersheit des Gewissens, die besonders mit dem Motiv der Bezeugung in Verbindung gebracht wird (SaA, 417). Ricœur erkennt diese Andersheit des Gewissens

179 Vgl. dazu T. Bedorf, *Erkennen, Anerkennen und Verkennen. Paul Ricœurs Öffnung des Begriffs der Anerkennung*, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 38 (2013), 321–334; Diese Dialektik scheint dabei in Ricœurs symmetrischem und so synchronem Gabeverständnis zu liegen. Vgl. dazu D. Quadflieg, *Die Unmöglichkeit der Gabe anerkennen. Anerkennung und Zeitlichkeit bei Hénaff, Ricœur und Derrida*, in: A. Hetzel, D. Quadflieg, H. Salaverría (Hg.), *Alterität und Anerkennung*, Baden-Baden 2011, 77–91; vgl. zu Hénaff kritisch B. Waldenfels, *Hyperphänomene. Modi hyperbolischer Erfahrung*, Berlin 2012, 222–228.

180 Waldenfels, *Gedankengänge*, 294.

zunächst in einer Asymmetrie zwischen rufender Instanz und gerufenem Ich, was auf die Metapher der Stimme verweise (SaA, 411). Ricœur folgt weiter unter dem Siegel der De-moralisierung der Heidegger'schen Gewissensanalyse und der Bestimmung des Gewissens als Bezeugung des eigentlichen Seinkönnens (SaA, 418). Dies verbindet Ricœur nun aber im Rückgang auf Levinas mit dem Motiv der Aufforderung und sieht im Aufgefordertsein »das dem Gewissensphänomen eigene Moment der Andersheit« (SaA, 421), genauer das Aufgefordertsein durch den Anderen. Beide Dimensionen verbindet Ricœur nun gegen die vermeintlichen Einseitigkeiten Heideggers und Levinas' in dem Moment des »Aufgefordertsein als Struktur der Selbstheit«, die besagt, dass die Aufforderung des Anderen mit der Selbstbezeugung zusammenhängen müsse (SaA, 425). Die Aufforderung sei ursprünglich eine Bezeugung, da die Aufforderung sonst nicht »entgegengenommen und das Selbst [...] nicht im Modus des Aufgefordertseins berührt« (SaA, 426) würde. Andererseits sei die Bezeugung aber auch ursprünglich eine Aufforderung. Erneut eine dialektische Anordnung von Selbst (in der Selbstbezeugung) und Alterität (Aufforderung). Bezeichnend wird dies, wenn Ricœur metapsychologisch klarstellt: »Wenn nicht, einerseits, das Selbst bereits ursprünglich als Empfangsstruktur für die Sedimentierung des Über-Ich konstituiert wäre, so wäre die Verinnerlichung der Stimmen der Ahnen undenkbar« (SaA, 424). Auch hier wird also gleichzeitig mit der Aufforderung und so dem Moment der Andersheit eine Empfangsstruktur des Selbst vorausgesetzt. Selbst und Anderes sind dialektisch/dialogisch synchron angeordnet, wobei sich die Zeitlichkeit des Selbst wiederum in Form der Selbstbezeugung als Gegenwärtigkeit der Initiative des Ich-Kann im Rahmen des *homme capable* entfaltet – und dies gerade, weil Ricœur diese Struktur im Rahmen der Autoaffektion der Selbstbezeugung versteht, die den Anderen lediglich als Umweg sieht und nimmt (SaA, 426).¹⁸¹ So wäre mit Waldenfels demgegenüber im Sinne radikaler Alterität zu sagen, »daß die Selbstaffektion im Zuge der Fremdaffektion auftritt und ihr nicht vorausgeht. Das Sichberühren bildet die Kehrseite des Berührtwerdens und nicht etwa seine Vorbedingung«¹⁸², sodass von einem gespaltenen Selbst in Patient, Adressat

181 Stoellger, *Selbstwerdung*, 300, 304.

182 Waldenfels, *Bruchlinien der Erfahrung*, 80.

und Respondent gesprochen werden müsste, »das aus Widerfahrnissen hervorgeht, das sich in der Fremdaffektion selbst affiziert und nicht etwa ihr zuvor,«¹⁸³ und sich demnach anfänglich selbst entgegen ist: »Selbstbezug[...] nicht vor, sondern im Fremdbezug«¹⁸⁴. Und auch Derrida macht klar, dass sich dem »System der Auto-Affektion und lebendigen Gegenwart« immer schon »die Notwendigkeit und Affirmation einer Hetero-Affektion«¹⁸⁵ eingeschrieben hat. Bezüglich Ricœur aber steht, so Tengelyi, außer Frage, dass dieser »eine selbst-eigene Aufnahmebereitschaft für das Bindende und Verbindliche«¹⁸⁶ fordere, welches Verbindliche zwar vom Anderen ausgehe – und doch die in der Selbstaffektion konstituierte Bereitschaft zur Aufnahme voraussetze. Wenn schon der oder das Andere nicht konstituiert wird, so ist es dem Selbst doch gerade nicht immer schon eingeschrieben, sondern dialektisch-synchron-symmetrisch gegenüber positioniert.

3.2 Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit: relative Alterität

Diese Überlegungen zur Zeitlichkeit der Erfahrung als Zeitlichkeit der Initiative und des Handelnden als *homme capable* vor dem Hintergrund des ›Ich kann‹ im Denken Ricœurs sollen nun auf seine Bedeutung für die Zeitlichkeit der Erfahrung von Zeit, genauer geschichtlicher Zeit angewandt werden: Wie zeigt sich nach Ricœur Geschichte und wie stellt sich dieses Sichzeigen zeitlich dar? Diesbezüglich wird das Motiv der Hermeneutik des historischen Bewusstseins von besonderer Bedeutung, da Ricœur hier einen auf den Überlegungen zur *dreifachen mimesis*, der historischen Zeit und den Phantasievariationen fiktiver Literatur basierenden hermeneutischen Gegenentwurf zur Phänomenologie und persönlichen Erfahrung der Zeit entwickelt, der nun »die drei großen Ekstasen der Zeit direkt auf der Ebene der gemeinsamen Geschichte zur Sprache« (ZEIII, 164) bringe. Ähnlich verhält es sich mit der *conditio historica*, die sich »unterhalb unserer gesamten Bezüge zur Zeit erstreckt« (GGV,

183 Ebd. 205 f.

184 Waldenfels, *Antwortregister*, 210.

185 J. Derrida, *Résistances*, in: ders., *Résistances de la psychanalyse*, Paris 1996, 11–54, hier: 43.

186 Tengelyi, *Zwitterbegriff*, 206.

442), sich als »unüberschreitbare[...] Seinsweise« (GGV, 531) verhält, der eine ontologische Hermeneutik zugeordnet wird, und sich so die *conditio historica* wie auch das historische Bewusstsein zwischen Geschichtswissenschaft und Gedächtnis – wobei Ricœur das Motiv des Gedächtnisses erst in *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* in voller Tragweite entdeckt – positioniert.

Das geschichtliche Bewusstsein wird nun dahingehend von Bedeutung, als Ricœur hier nun expliziert, wie *Zeit als Geschichte* – was er in *Zeit und Erzählung* versucht hatte aufzuzeigen – verständlich werden soll, als Erkenntnis der Zeitlichkeit von Geschichte (ZEIII, 346). Die drängende Frage richtet sich nun nach dieser Zeitlichkeit der Erfahrung von Zeit als Geschichte. Ricœur wird hier erneut die Frage nach der Einheit der Zeitekstasen stellen – und innerhalb seines Denkrahmens beantworten als »Dialektik von Vergangenheit und Zukunft sowie deren Ineinandergreifen in der Gegenwart« (ZEIII, 334). Ricœur greift dabei auf die Koselleck entliehenen, dialektisch-polar angeordneten Kategorien von *Erfahrungsraum* und *Erwartungshorizont* zurück (ZEIII, 335). Gewinnbringend scheint Ricœur der Begriff des Erfahrungsraumes deshalb, da er die Aufhebung von Fremdheit und die Bündelung der Vergangenheit als Akkumulation impliziert (ZEIII, 336). Ähnlich auch der Begriff des Erwartungshorizonts, der im Begriff der Erwartung eine vergegenwärtigte Zukunft benennt (ZEIII, 336 f.). Ricœur konstatiert so mit Koselleck eine dialektisch-gegenseitige Bedingung beider Größen, die darin die temporale Struktur der Erfahrung beschreiben würden und deren Spannung aufrechtzuerhalten sei (ZEIII, 337, 347 ff.). Doch lässt sich die Zeitlichkeit der Erfahrung tatsächlich in diesen Momenten der vergegenwärtigten Vergangenheit und vergegenwärtigenden Zukunft beschreiben und so durch Motive der Aneignung und Antizipation, d. h. durch Modifikation der Gegenwärtigkeit und so im Sinne der Kontinuität und Synchronie? Mit Levinas, Derrida und Waldenfels wären hier wie bereits gezeigt ernsthafte Zweifel anzumelden und auf die Momente der Zeitverschiebung, der uneinholbaren Nachträglichkeit der Antwort und uneinholbaren Vorgängigkeit des Ereignisses/Widerfahnses zu verweisen und so auf das Moment einer Vergangenheit, die nie Gegenwart war, und einer Zukunft, die nie Gegenwart sein wird. Zwar greift auch Ricœur in seinen Überlegungen zum Erfahrungsraum auf das Motiv eines »Affiziertwerden[s] durch die

Vergangenheit« zurück, orientiert sich bei der Bestimmung dieses Affiziertwerden jedoch an Gadammers Überlegungen zur Wirkungsgeschichte (ZEIII, 349 f.). Aus dieser Orientierung folgt zunächst wie schon hinsichtlich der Überlegungen zu Husserls Ausführungen zur lebendigen Gegenwart, die Ricœur von Husserl wie bereits gezeigt übernimmt, der Primat der Modifikation vor der Differenz, der Kontinuität vor der Diskontinuität,¹⁸⁷ d. h. des Selben¹⁸⁸ vor dem Anderen, was in Auseinandersetzung mit Foucault klargestellt wird (ZEIII, 351–355): Affektion, Widerfahrnis wird vor dem Hintergrund der Kontinuität gefasst. Dabei kommt Ricœur auf eine sekundäre Dialektik in dem primär-dialektischen Relat des Erfahrungsraumes zu sprechen: eine Dialektik von Wirkung von Vergangenheit und Rezeption der Vergangenheit (ZEIII, 355). Wie bereits hinsichtlich der Frage nach dem Verhältnis von Selbst und Alterität, bzw. Ipseitität als ›Ich kann‹ und Alterität zeigt sich auch hier die Dialektik einer passiven *und* einer aktiven Komponente,¹⁸⁹ die erneut eine lediglich dialektische und gerade nicht diachron/diatope oder diastatische Relation von Alterität und Selbst voraussetzt und beide dialektischen Relate als mindestens gleichzeitig und so eben synchron ansetzen müsste. Gerade vor dem Hintergrund der Überlegungen zu Ipseitität und Alterität, legt es sich deshalb nahe, dass auch dieses Verhältnis von Affektion und Rezeption auf eine Empfangsstruktur (Fähigkeit, ›Ich kann‹) des Selbst im historischen Bewusstsein verweist. Darauf deutet schließlich ebenfalls hin, wenn Ricœur Gadammers Motiv der Horizontverschmelzung aufruft (ZEIII, 356 f.), deren Problem nicht nur ist, dass sie die Differenz von Horizonten aufheben würde – was Ricœur wohl kaum im Sinn hat –,¹⁹⁰ sondern dass auch in

187 Vgl. Römer, *Zeitdenken*, 412; Lawlor, *Imagination and Chance*, 86 und ZEIII, 54.

188 Ricœur verweist hier zwar darauf, dass er gerade keine Auffassung, die die Vergangenheit im Zeichen des Selben denkt, vertritt (ZEIII, 354) – doch ist fraglich, ob Ricœur dem tatsächlich entkommt, wenn er das historische Bewusstsein derart bestimmt, dass der Modifikation und Kontinuität darin ein Primat zukommt, wie schon mit Husserl in der lebendigen Gegenwart die Retention lediglich als Modifikation der Gegenwärtigkeit der Urimpression verstanden wird. Radikale Alterität zumindest wird hier nicht aufgerufen – lediglich relative.

189 Vgl. Römer, *Zeitdenken*, 412.

190 Vgl. ebd., 413.

dieser irgendwie zwei bestehende Horizonte vorausgesetzt werden müssen, die dann aufeinandertreffen und verschmelzen, d. h., dass im Aufeinandertreffen von fremdem und eigenem Horizont diese mindestens in Reziprozität und Gleichzeitigkeit auf einer Ebene liegen und Fremdheit lediglich als relative Fremdheit aufkommt, die sich zeitlich als Synchronie ausdrückt.¹⁹¹ So wundert es auch kaum, dass Ricœur den zeitlichen Abstand, bzw. den Temporalstil des Abstandes – eben auf Grundlage der Synchronie – als durchmessene und so wohl kontinuierliche Zeit bestimmen kann (ZEIII, 355). Mit Waldenfels lässt sich so sagen, dass das Affiziertwerden als Wirkungsgeschichte »einem hermeneutischen Zirkel und einer quasi-hegelschen Vermittlung von Subjet [sic] und Substanz verhaftet bleibt«¹⁹². Ricœur fragt sogar noch weiter – was auf die Überlegungen zur Selbstaffektion vor der Fremdaffektion zurückverweist –, ob man mit Kant nicht ein Affiziertwerden als Selbstaffektion annehmen müsste, das noch fundamentaler ist als das Affiziertwerden durch die Geschichte, das Gemüt¹⁹³ als Form der Rezeptivität (ZEIII, 426). Verstärkt dies nicht den problematischen Eindruck¹⁹⁴? Dieses so beschriebene, dialektische Moment des Affiziertwerdens wird schließlich wieder in die primäre Dialektik rückgeführt, wenn dieses Affiziertwerden »untrennbar mit dem Intendieren eines Erwartungshorizonts zusammenhängt« (ZEIII, 368). Demnach beeinflussen zukunftsbezogene Erwartungen die Neuinterpretation der Vergangenheit, wobei diese beeinflusste Interpretation das Fleisch und Blut für die Erwartungen aus der Vergangenheit gewinne (ebd.). Aber wird nicht auch hier eine Antizipation der Zukunft aufgerufen, eine vergegenwärtigte Zukunft, welche wiederum auf ein Motiv der Rezeptivität für das Widerfahrnis der Vergangenheit verweist? Scheint nicht die Dialektik von Erfahrungsraum und Erwartungsho-

191 Vgl. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Gesammelte Werke 1), Tübingen 2010, 307–312; vgl. zur Kritik an der Hermeneutik Gadamers hinsichtlich der Frage nach radikaler Alterität Waldenfels, *Vielstimmigkeit der Rede*, 71–78. Ricœur selbst fasst die Dialektik des zweiten Moments des Begriffes der »Tradition« als Logik von Frage und Antwort (ZEIII, 359), was erneut zum Problem der Synchronizität führt.

192 Waldenfels, *Sozialität und Alterität*, 375 f.

193 Vgl. zur Rede vom Gemüt bei Heidegger und zur Verbindung zur Heimkehr und zur Empfänglichkeit J. Derrida, *Vom Geist. Heidegger und die Frage*, Frankfurt/M. 2004, 94.

194 Vgl. dazu Waldenfels, *Sozialität und Alterität*, 376.

izont selbst in einem Zentrum der Gegenwärtigkeit verankert zu sein als Rezeptivität für die Affektion durch die Vergangenheit und Antizipation der Zukunft? So ruft Ricœur dann auch die historische Gegenwart als die Größe auf, in der der Erfahrungsraum erst zu sich finde (ZEIII, 371). Ricœur bestimmt diese historische Gegenwart erneut als Gegenwärtigkeit der Initiative und versucht dabei sogar, der Gegenwärtigkeit »wieder zu einer Eigentlichkeit zu verhelfen« (ebd.). Auch hier beruft sich Ricœur auf die Überlegungen zum *homme capable*, genauer auf das fundamentale ›Ich kann‹, das Vermögen oder die Fähigkeit und die Bestimmung des Ereignisses als Handlung und Eingriff (ZEIII, 372 ff.). Als eine solche nimmt die historische Gegenwart wenig überraschend den vermittelnden Platz zwischen der dialektischen Spannung von Erfahrungsraum als »Rezeption der überlieferten Vergangenheit« und Erwartungshorizont ein (ZEIII, 377). Ist also die Erwartung eine Struktur der Praxis und liegt sie in handelnden Subjekten begründet, so Ricœur (ZEIII, 409), und ist ferner der Erwartungsraum durch ein konstitutives Moment der Rezeptivität und so Fähigkeit eines ›Ich kann‹ gezeichnet, scheint auch hier das bestimmende Motiv die Zeitlichkeit der Initiative, des ›Ich kann‹, des handelnden Subjekts (ZEIII, 410), des *homme capable* zu sein. Selbst wenn diese Vermittlung immer unabgeschlossen bleibt und sie nicht auf das Konto der Erzählung zu verbuchen sei, so bleibt doch hinsichtlich der Zeitlichkeit der dialektischen Grundstruktur und der Handlungslogik der Primat der Gegenwärtigkeit als Initiative und Synchronie leitend. Die Hermeneutik des historischen Bewusstseins bleibt demnach eine Hermeneutik unter dem Primat der Synchronie – doch wird nicht genau so die Radikalität der Fremdheit der Erfahrung gerade hinsichtlich der Zeitlichkeit der Erfahrung verspielt? Wird nicht damit das fortgesetzt, was Derrida und auf seine Weise auch Levinas als Metaphysik der Präsenz und Denken der Synchronie im Namen des Anderen kritisieren?

Ricœur wird diese Hermeneutik des historischen Bewusstseins in seinen Überlegungen zur *conditio historica* weiter entfalten. Unter *conditio historica* versteht Ricœur zum einen eine Situation, in der ein jeder sich impliziert, und zum anderen eine Bedingung der Möglichkeit von ontologischem oder existenzialem Rang (GGV, 442): Das existenziale Geschichtlichsein des Daseins. Die Bestimmung drückt bereits eine bestimmte Verwobenheit von ›existenzial‹ und

›existenziell‹ aus, sodass sich ein von Heidegger abweichendes Ableitungsverhältnis ergibt, das sich als in der Ableitung »zunehmende Bestimmung von seiten des epistemologischen Gegenübers auszeichnet« (GGV, 538) und nicht *nur* als Verlust an ontologischer Dichte. Auch hier wird aber die Bestimmung von Sein als *actus* und *potentia* aufgerufen und so das Motiv der Fähigkeit und des Vermögens (GGV, 531, 534) und darin eine Annäherung an die Heidegger'sche Bestimmung der Sorge als Art des Seins des Daseins. Ricœur vertieft dieses Motiv jedoch dahingehend, als er diese Bestimmungen um die Leiblichkeit und Körperlichkeit des Daseins erweitert (GGV, 533) – wie schon in *Das Selbst als ein Anderer*; und so wohl auch im Sinne des ›Ich kann‹. Von hier aus wird dann auch die Zeitlichkeit des Daseins mit eben dieser Philosophie des fähigen Menschen in Verbindung gebracht: »Ich habe um so mehr Grund, mich dieser Idee anzuschließen, da ich im übrigen die Bedeutung des Seins als *actus* und *potentia*, in Übereinstimmung mit einer philosophischen Anthropologie des fähigen Menschen, für die beste halte. Zumal *actus* und *potentia* offensichtlich mit der Zeit zu tun haben [...]. In diesem Sinne tritt in Sein und Zeit die Zeit als eine Metakategorie von gleichem Rang wie die Sorge auf: Die Sorge ist zeitlich, und die Zeit ist Zeit der Sorge« (GGV, 534). ›Die Sorge ist zeitlich, sodass die Zeit die Zeit der Sorge ist‹ – oder in Ricœurs Kategorien: ›Die Handlung ist zeitlich, und die Zeit ist die Zeit der Handlung‹. Diese Zeitlichkeit nun wird mit Heidegger als das Hauptmerkmal des Daseins in seinem Seinsbezug postuliert und sie gilt es, hinsichtlich der Struktur der drei zeitlichen Instanzen zu erörtern (ebd.), was, wie bereits dargestellt, im dialektischen Gleichgewicht der drei Zeitformen sowohl gegenüber Augustin als auch gegenüber Heidegger ausgeführt wird.¹⁹⁵ Dass dabei die Zeit der Handlung, der Initiative, des ›Ich kann‹ und der Fähigkeit die tragende Rolle übernimmt, wird deutlich, wenn Ricœur die Zeitformen in Anlehnung an das bedeutende Motiv des Zeugnisses aus *Das Selbst als ein Anderer* als Bezeugung *der* Zukunft und Zeugnis *der* Vergangenheit – die jeweils als Bezeugtes auftreten – fasst, zu denen nun die Bezeugung *in* der Gegenwart (als Vorgang des Bezeugens) hinzutritt, die sich auf das ›Ich kann‹ bezieht und so »den verbalen Modus sämtlicher Verben des Handelns und Erleidens, die [...] den fähigen Menschen

195 Vgl. dazu GGV, 536 f., 542–549.

besagen«, beschreibe und diese »Gewißheit in der Gegenwart [...] die Bezeugung für die Zukunft und das Zeugnis für die Vergangenheit« (GGV, 556) einrahme. Nicht nur wird also der Vorgang des Bezeugens in der Gegenwart gemäß der Zeitlichkeit der Initiative bestimmt, es ist also auch diese Bestimmung, die den Bezug auf die Vergangenheit und die Zukunft im Zeugnis rahmt. Doch dann muss sofort mit Derrida, Levinas und Waldenfels gefragt werden: Lässt sich die Zeitlichkeit des Zeugnisses tatsächlich vor dem Hintergrund des ›Ich kann‹ bestimmen? Geht nicht dem Zeugnis uneinholbar und asymmetrisch ein Widerfahrnis, ein Anspruch, ein Ereignis voraus, das so jede Handlungslogik samt ihrer Gegenwärtigkeit gerade verunmöglicht und stattdessen auf das Motiv einer uneinholbaren Verspätung und so Spaltung des Selbst in Patient, Adressat und Respondent verweist – und so gerade nicht auf die Philosophie eines *homme capable*?¹⁹⁶

Stellt sich dabei auch für Ricœur die Ebene der Zeitlichkeit als fundamentalste dar, die darin also doch auch irgendwie die weiteren Ebenen fundiert und bedingt, will er nun weiter die Ebene der Geschichtlichkeit neu bestimmen und vor dem Hintergrund des neuen Ableitungsverhältnisses der *conditio historica* in ihrer Verwobenheit mit der Geschichtsschreibung verdeutlichen. Hier kommt Ricœur auf das Motiv der Wiederholung zu sprechen, das eben diese Verwobenheit anzeigen könne (GGV, 583). Dabei zeigt sich die Abhängigkeit des Denkens der Geschichtlichkeit von dem der Zeitlichkeit in den bestimmenden Momenten dieser Geschichtlichkeit: der Spur und der Wiederholung. Wurde die Spurthematik im Denken Ricœurs bereits problematisiert, so soll hier ein kurzer Blick auf das Motiv der Wiederholung gelegt werden: Bereits in dem Aufsatz *Erzählte Zeit* von 1980 thematisiert Ricœur dieses Motiv. In Aufnahme der Überlegungen Heideggers zur eigentlichen Geschichtlichkeit als Wiederholung, die Anklänge an die dialektische Verknüpfung von Vergangenheit, Zukunft, Gegenwart bietet (ZEIII, 411), wendet er dieses auf seine Überlegungen zur Erzähltheorie an und nennt dabei mehrere Facetten der Wiederholung: Versammlung, Wiedergewinnung der grundlegendsten Vermögen, existenziale Vertiefung,

196 Vgl. zu einem solchen Zeugnisverständnis im Anschluss an Levinas, Derrida und Waldenfels Ebert, *Offenbarung und Entzug*, 369–374, 421–428, 485, 620–629.

Rückkehr und Wiederfinden.¹⁹⁷ Auch in *Zeit und Erzählung* wird dieser Zug deutlich: Wiederholung wird hier im Rückgang auf die *Recherche* als Deckung bestimmt, die sich in der Proust'schen Formel der wiedergefundenen verlorenen Zeit darstelle, optisch im Wiedererkennen angelegt sei und sich in der durchmessenen Distanz kondensiere, d. h. in »den beglückenden Augenblicken«, in denen »zwei ähnliche Momente auf wunderbare Weise zusammen« (ZEIII, 211 f.) rücken würden. Die Wiederholung übernehme so die Rolle der *intentio* bei Augustin und der Deckung bei Husserl, d. h. der sammelnden Größen auseinandergetretener Momente (ZEIII, 220). Dabei gesteht Ricœur der Wiederholung durchaus das Moment der Alterität zu (ZEIII, 232), das jedoch vermutlich nur als relative Alterität auftreten kann, als Differenz der in ihr gesammelten Momente. Bedeutsam ist, dass auch hier die Gegenwärtigkeit der Initiative die bestimmende Rolle in der Frage nach der Zeitlichkeit einnimmt als fundamentale Vermittlungsform zwischen Erwartung und Gedächtnis: »Dieses Wiederholungsvermögen der Gegenwart schien uns seinen besten Ausdruck im Akt des Versprechens zu finden« (ZEIII, 413), was bereits hier auf die Überlegungen von *Das Selbst als ein Anderer* verweist – und auch auf *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*: Wiederholung als Kraft des Möglichen (GGV, 588). Auch hier steht Wiederholung für »die im Wiedererkennen der im Gedächtnis bewahrten Vergangenheit innerhalb der Gegenwart« (GGV, 470). Ricœur betont dabei auch hier das Moment der Differenz in der Wiederholung, die nicht einfach »Beschwörung der Toten«, sondern »Aufführung der einstmal Lebenden« (GGV, 540) sei. Es gehe darum, die Vergangenheit über die Zukunft neu zu erschließen (GGV, 584), was erneut auf das Motiv der Verknüpfung von Erwartungshorizont und Erfahrungsraum verweist. Doch zugleich wird deutlich, dass in der Wiederholung doch das Annähern an ein einstiges Leben, Handeln und Leiden von handelnden Subjekten im Zentrum steht, d. h., Vergangenheit, die einmal Gegenwart war, wird wiederholt, wiedererkannt, wiedererinnert – ohne die Toten einfach zu beschwören, aber doch so, dass einst gewesener Gehalt oder Erinnerungsgehalt wiederholt wird. Die Differenz oder Alterität im Zuge

197 Vgl. P. Ricœur, *Erzählte Zeit* [1980], in: D. Köveker, A. Niederberger (Hg.), *ChronoLogie. Texte zur französischen Zeitphilosophie des 20. Jahrhunderts*, Darmstadt 2000, 155–180, hier: 173–176.

der Wiederholung erscheint so als Mangel – eine einstige Präsenz als vergangene Präsenz lässt sich nicht mehr einholen (Totenbeschwörung), wohl aber in ihrer Gewesenheit. Doch ist nicht gerade dieses ›einstige Gegenwartsein‹ selbst eine Form des Gewesenseins? Uneinholbare und nie gegenwärtige Vergangenheit scheint jedenfalls nicht im Blick zu sein. Mit Derrida aber wäre zu fragen, ob nicht bereits das, was wiederholt wird – bei aller aufkommenden Differenz –, selbst erst in der Wiederholung zu einem ›etwas‹ wird, sodass es nicht um die – wie auch immer mangelhafte – Wiederholung von einem einstigen Gehalt ginge, um ein Verwirklichen von neuem (GGV, 584), auch nicht von noch nicht wirklichen Möglichkeiten der Vergangenheit (GGV, 588), sondern um das originäre Sichzeigen als etwas im Wiederholen selbst. Mit Waldenfels müsste man dann von einer ›originären Wiederholung‹ sprechen, sodass kein »ablösbarer Erinnerungsgehalt, sondern ein singuläres Ereignis«¹⁹⁸ wiederholt wird, welches sich in der Wiederholung aber gerade erst zeigt, zum Gehalt wird. Wiederholung wäre dann nicht als sekundär, sondern originär zu verstehen. Wiederholung wird dann mit Derrida als Iterabilität verstanden, sodass (einstige) Idealität und Identität nicht wiederholt wird, sondern in der Wiederholung erst entsteht und sich durch eine uneinholbare Nachträglichkeit auszeichnet.¹⁹⁹ Dabei handelt es sich aber gerade nicht um eine Konstruktion des Ereignisses, sondern um ein Moment der Ereignishaftigkeit des Sichzeigens selbst. Etwas zeigt sich, indem es wiederholt wird (als etwas), doch entzieht sich das etwas in seinem Ereignen selbst als Unwiederholbares jeder Wiederholung, sodass das Motiv der Wiederholbarkeit als Iterabilität das *iter* (von neuem) mit dem *itara* (anders) verbindet und so die Iterabilität jeder Identität oder Idealität immer schon das Moment der uneinholbaren Verspätung und der Andersheit des Ereignisses als Entzug eingeschrieben hat.

Der kurze Einblick sollte deutlich gemacht haben, wie sich im Denken Ricœurs die Verbindung von Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit gestaltet und in den verschiedensten Motiven zu Tage tritt. Klar wurde, dass die Zeitlichkeit (der Erfahrung oder bei Ricœur primär: der Handlung) als Synchronie und sammelnde Gegenwärt-

198 Waldenfels, *Sozialität und Alterität*, 377.

199 Vgl. dazu J. Derrida, *Limited Inc.*, Wien 2001, 69, 103; Derrida, *Randgänge*, 325–351.

tigkeit auf Grundlage der Handlungs- und Ursprungslogik des ›Ich kann‹ im Rahmen der Philosophie des *homme capable* gefasst wird – darin aber auch entscheidende Momente hinsichtlich der Fremdheit der Erfahrung gerade hinsichtlich der Zeitlichkeit, wie eine originäre Zeitverschiebung, nicht in den Blick kommen können. Dies hat ebenfalls Einfluss auf das Motiv der Geschichtlichkeit, d. h. der Erfahrung geschichtlicher Zeit, bzw. von Zeit als menschlicher Zeit und so für Ricoeur als Geschichte. Auch diese Erfahrung wird primär von der Gegenwärtigkeit der Initiative her verstanden. Geschichtlichkeit bedeutet demnach für Ricoeur die Seinsweise des Daseins, in der es aus seiner selbstgegenwärtigen Initiative heraus auf ihm widerfahrende Geschichte bezeugend antwortet, wobei sich die Situation von Widerfahrnis und Rezeption auf dialektisch, synchroner Ebene abspielt. Ricoeurs Geschichtlichkeit operiert so selbstverständlich mit Ansprüchen der Geschichte, mit dem Affiziertwerden durch die Geschichte, doch eben auch mit einem immer schon zur Geschichte fähigen Menschen, einem zur Aufnahme des Affiziertwerdens durch die Geschichte fähigen Menschen. Zugleich operiert das Widerfahrnis der Geschichte immer schon – das konnten die Aspekte der Spur und der Wiederholung verdeutlichen – mit der Annahme einer einstigen Präsenz der Ansprüche oder Anspruchsteller, einer einstigen Präsenz des Anderen, und es ist diese Art von einstig präsenter Alterität, die dem Widerfahrnis der Geschichte ihre treibende Kraft zur Erzählung gibt. Doch ist der geschichtliche Andere, der einst präsente Andere tatsächlich ein radikal Anderer? Liegt das Rätsel der Vergangenheit tatsächlich darin, dass etwas nicht mehr ist, aber einst gewesen ist und sich in gegenwärtigen Spuren zeigt, eine einstige Gegenwart noch immer wirkt? Wie rätselhaft ist diese Beziehung wirklich, wenn die Spur die Spur einer einstigen Präsenz ist? Der Primat der Anwesenheit und die Kontinuität bleiben gewahrt. Wird Erfahrung von einstiger Gegenwart der radikalen Fremdheit der Vergangenheit wirklich gerecht, dem Affiziertwerden durch die Vergangenheit gerecht? Ist nicht einer durch die präsente Spur zugänglichen, wenn auch nur ›einst‹ präsenten Vergangenheit der Stachel radikaler Andersheit immer schon gezogen? Doch was, wenn man mit Levinas die *rätselhafte* Weise der Spur zu erscheinen ins Zentrum stellt, das *Enigma* als Nicht-Phänomenalität, wenn die Spur gerade nicht Gegenwart ist und eine Verknüpfung darstellt, sondern eine Leere, ein immer schon Vorübergangensein, das kei-

ne Verknüpfung zulässt, aber doch zum Anknüpfen herausfordert? Ließe sich das Widerfahrnis der Vergangenheit so anders denken – und wie könnte dies wiederum ein Verständnis von Geschichtlichkeit prägen, das nicht durch den Primat der Synchronie, Sammlung und Gegenwärtigkeit bestimmt ist?

3.3 Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit: radikale Alterität

Wie könnte eine Alternative zum Ricœur'schen Denken der Geschichtlichkeit aussehen – zu einem Denken der Geschichtlichkeit vor dem Hintergrund der Zeitlichkeit einer sammelnden archäo-teleologischen Gegenwärtigkeit des *homme capable* als ›Ich kann‹ und so eines ›Selbst-anfangen-Könnens‹ oder sogar ›Bei-sich-selbst-anfangen-Könnens‹? Wie im Bisherigen immer wieder angeklungen, könnte eine Alternative auf Grundlage eines Denkens der Zeitlichkeit im Sinne Levinas', Derridas und Waldenfels' gefunden werden, d. h. einer Zeitlichkeit im Sinne der Diachronie, *différance* und Diastase und so einer Zeitlichkeit im Sinne der ursprünglichen Verspätung und zeiträumlichen Verschiebung der Erfahrung. Geschichtlichkeit wäre dann vor dem Hintergrund eines pathisch grundierten und responsiv ausgerichteten Geschehens zu beschreiben.

Zwei Anläufe scheinen mir dafür nötig zu sein. Beide Anläufe beginnen auf dem Boden, den auch Ricœur wählt – Husserl und Heidegger. Der erste Anlauf soll aber im Unterschied zu Ricœur Heideggers Denken nach *Sein und Zeit* in den Blick nehmen und so ein Denken der Geschichtlichkeit jenseits der Geschichtlichkeit des Daseins und so jenseits der Geschichtlichkeit des *homme capable* bei Ricœur – ein Denken der Geschichtlichkeit des Seins oder des Ereignisses des Seins. Heidegger sieht im Denken nach der sog. ›Kehre‹ die Notwendigkeit einer Abwendung von der Daseinszentrierung, die noch immer auf ein Husserl'sches und sogar Descartes'sches Erbe schließen lässt – was auch Ricœurs eigene Konzentration auf das Dasein, den *homme capable* heimsuchen könnte –,²⁰⁰ hin zur Geschichtlichkeit des Seins und so zu einem

200 Vgl. J. Taminaux, *The Husserlian Heritage in Heidegger's Notion of the Self*, in: T. J. Kisiel, J. Van Buren (eds.), *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*, Albany/NY 1994, 269–290; J.-L. Marion, *Réduction et*

Denken der Geschichte des Seins als Geschichte der Metaphysik.²⁰¹ Innerhalb dieses Denkens stellt sich die Metaphysik als Geschichte des Ausbleibens des Seins dar, als Entzugsgeschichte des Seins, wobei eine solche Geschichte von der Geschichtlichkeit des Seins abhängt, die wiederum auf das Motiv der Schickung und Sendung des Seins verweist. Das Sein schickt sich und entzieht sich darin in Form der Geschichte der Metaphysik – Geschichte des Seins als Schickung des Seins als sich verbergend Geschicktes.²⁰² Heidegger wird dieses Schicken in *Zeit und Sein* mit dem ›es gibt‹ des ›es gibt Sein‹ und ›es gibt Zeit‹ in Verbindung bringen, sodass sich die Seinsgeschichte darstellt als das »Geschick von Sein, in welchen Schickungen sowohl das Schicken als auch das Es, das schickt, an sich halten mit der Bekundung ihrer selbst«²⁰³, und die Metaphysik so zur »Geschichte der Seinsprägungen, d. h. vom Ereignis her gesehen, die Geschichte des Sichentziehens des Schickenden zugunsten der im Schicken gegebenen Schickungen eines jeweiligen Anwesenslassens des Anwesenden«²⁰⁴ wird. Geschichtlichkeit wird so an das Motiv des Ereignisses gebunden, an das Motiv der Gabe und des Anspruchs und erhält in diesem Ereignisdenken eine Dimension der Passivität jenseits der Unterscheidung von Passivität und Aktivität und so auch jenseits der Handlungs- und Kapazitätslogik des Daseins und des *homme capable* (und so des historischen Bewusstseins und der *conditio historica*). Das Ereignis als Schickendes aber stellt sich nach Heidegger als *geschicklos* oder ungeschichtlich dar – hat einen Ort jenseits der Seinsgeschichte.²⁰⁵ In *Envois* thematisiert Derrida diesen Zusammenhang vor dem Hintergrund seiner Theorie der Gabe: »Es gefällt mir auch, daß dieses Wort, *Geschick*, durch das schließlich alles passiert, und sogar das Denken der Seinsgeschichte

donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie, Paris 1989, 148–160.

201 Vgl. J. Derrida, *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire. Cours à l'ENS Ulm 1964–1965*, hg. V. T. Dutoit, Paris 2013, 241 f.

202 Vgl. dazu Ebert, *Offenbarung und Entzug*, 231–239.

203 M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens (Gesamtausgabe 14)*, Frankfurt/M. 2007, 13.

204 Ebd., 50.

205 Vgl. ebd., 19–40. Hierin scheint auch eine spezifische Differenz zum seinsgeschichtlichen Denken z. B. der Beiträge zu liegen. Vgl. dazu Ebert, *Offenbarung und Entzug*, 235.

als Dispensation, und sogar die Gabe des ›es gibt Sein‹ oder ›es gibt Zeit‹, es gefällt mir, daß dieses Wort auch die Adresse sagt, nicht die des Beschickten, sondern die Gewandtheit dessen, der den richtigen Dreh hat, um dies oder jenes zuwegezubringen, ein bißchen auch die Chance, ein Wörterbuch sagt der ›Schick‹ – ich erfinde nicht! Und *schicken*, das heißt senden, expedieren, abgehen oder zukommen machen usw. Wenn das Sein sich denkt *ausgehend* von der Gabe des *es gibt* (Vergebung für diese vereinfachende Stenographie, dies ist ja nur ein Brief), so gibt die Gabe selbst sich *ausgehend* von ›etwas‹, das nichts ist, das nicht etwas ist; das wäre, hm, wie eine ›Sendung‹, die Schickung, die Geschicklichkeit, Vergebung, einer Sendung, die, natürlich, nicht dies oder jenes sendet, die nichts sendet, das sei, nichts, das ein ›Seiendes‹ sei, ein ›Präsent‹. Auch nicht an wen es auch sei, an keinen als Subjekt identifizierbaren und sich präsenten Beschickten.«²⁰⁶ Derrida hat diese Verbindung von Geschichtlichkeit und Ereignishaftigkeit, aber auch Gabe gerade in späteren Schriften verfolgt und unter den Motiven der Sendung und der Messianizität vor dem Hintergrund des *à-venir* »als Zukunft eines Ereignisses und einer Singularität, einer nicht antizipierbaren Andersheit«²⁰⁷ weiterentwickelt. Zu-künftigkeit als Ereignishaftigkeit eines Ereignisses, »das man nicht als solches erwarten kann und also auch nicht im voraus erkennen kann, für das Ereignis als das Fremde selbst [...] – und das ist der Ort der Spektralität oder Gespenstigkeit selbst.«²⁰⁸ Derrida versucht so eine »andere Geschichtlichkeit zu denken« jenseits der »Onto-theo-archäo-Teleologie«²⁰⁹ – auch jenseits der Heideggers, dessen Eschatologie des Ereignisses immer noch mit einer letzten Präsenz operiert –,²¹⁰ »eine andere Eröffnung der Ereignishaftigkeit als Geschichtlichkeit, die es erlaubte, nicht darauf zu verzichten, sondern im Gegenteil den Zugang zu einem affirmativen Denken des messianischen [...] Ver-

206 J. Derrida, *Die Postkarte von Sokrates bis an Freud und jenseits*. 1. Lieferung, Berlin 1982, 81.

207 J. Derrida, *Marx' Gespenster. Der Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die neue Internationale*, Frankfurt/M. 2016, 96.

208 Ebd., 96 f.

209 Ebd., 109.

210 Vgl. zur Kritik an Heidegger – im Ausgang von Derrida – ausführlich Ebert, *Offenbarung und Entzug*, 231–262.

sprechens als Versprechen zu eröffnen«²¹¹. Geschichtlichkeit wird so an die Ereignishaftigkeit gebunden – und damit zum einen an den Widerfahrnischarakter und zum anderen – damit aber eben auch zusammenhängend – an die spezifische Zeitlichkeit des Ereignisses und der Spur als uneinholbare Vorgängigkeit, als uneinholbare Vergangenheit, die nie Gegenwart war und nie Gegenwart sein wird. Bedeutsam ist, dass hier die Spur gerade nicht Teil der Verweislogik ist, nicht als Fährte auf eine einstige Vergangenheit verweist, sondern selbst das Vorübergegangensein, das Vorübergehen, die *pure passage* des Ereignisses ist und so jedes präsenste Element (*marque*) spurhaft zeichnet und so im Entzug letzter selbstgegenwärtiger Präsenz heimsucht. Geschichtlichkeit über die Ereignishaftigkeit des Ereignisses verweist so auf eine zur Geschichtlichkeit des Daseins und des *homme capable* querlaufenden Geschichtlichkeit – und so eine Stärkung des Moments des Widerfarnisses, der Passivität oder Ur-Passivität geschichtlicher Erfahrung. Bevor wir also geschichtlich sind und damit für Geschichte offen sind, sind wir immer schon von der Geschichte getroffen – in aller Ereignishaftigkeit und so Geschichtlichkeit des Ereignisses als uneinholbare Vorläufigkeit und nicht antizipierbare Zukünftigkeit.

Dabei zeichnet sich Heideggers seins- und ereignisgeschichtliches Denken jedoch nicht nur durch eine präsenzmetaphysische Eschatologie aus, sondern ebenso durch das Moment der Entsprechung – was auf den zweiten Anlauf verweist: den Zusammenhang von Geschichtlichkeit und Responsivität. Es ist dieser Anlauf, diese Frage- und Problemstellung hinsichtlich der Geschichtlichkeit, an der Ricœurs Ansatz erneut auf eine Dringlichkeit aufmerksam machen kann. Die Entsprechungslogik des seins- und ereignislogischen Denkens Heideggers führt erneut das metaphysische Motiv der Eigentlichkeit und Einheit in das Denken der Geschichte ein. So ist es die eine Geschichte der Metaphysik, die eine Geschichte (des Entzugs) des Seins oder des Ereignisses – mit dem einen Telos in der einen Entsprechung. Es sind hier die Motive der Hörigkeit, der Gelassenheit, die diese Entsprechung beschreiben und darin einen metaphysischen Zusammenhang restituieren. Ricœurs Einspruch im Namen des handelnden und vor allem verantwortlichen Subjekts, der verantwortlichen Ipseität, des verantwortlichen *homme capable*

211 Derrida, *Marx' Gespenster*, 109.

wird genau hier stark und notwendig. Doch wäre zu fragen – lässt sich das Motiv der Verantwortlichkeit in Verbindung mit der Geschichtlichkeit nur über eine nicht unproblematische archäologische Handlungslogik samt ihren zeitlichen Implikationen erarbeiten, die letztlich auch noch im Dienste des Selbst steht? Wäre nicht auch hier im Ausgang von den Überlegungen zum Zusammenhang von Ereignishaftigkeit und Geschichtlichkeit die Verbindung zum Motiv der Responsivität zu suchen, die bereits in der Auseinandersetzung mit dem Denken der Initiative aufkam? So verweist Derrida hier auf das Motiv des Versprechens, das für ihn zutiefst mit dem Moment des Antwortens verbunden ist: So ist man »der Sprache und der Versprechensstruktur unterworfen, die bedingt, daß Sprache an jemanden adressiert ist und daß sie folglich dem anderen antwortet. Und an diesem Punkt bin ich verantwortlich, noch bevor ich meine Verantwortlichkeit gewählt habe [...]. Ob man will oder nicht, ist man verantwortlich.«²¹² Hier wird auf ein uneinholbares Ja des Versprechens verwiesen, das dem Anderen immer schon gegeben wurde – vor jeder Entscheidung, Ja oder Nein zum Anspruchs- oder Fragegehalt zu sagen.²¹³ *Unausweichlichkeit* und *uneinholbare Verspätung* der Antwort gehen so einher mit der uneinholbaren Vorgängigkeit des Anspruchs, des Ereignisses oder Widerfahrnisses. Es ist nun diese konstitutive Verspätung, uneinholbare Nachträglichkeit und zeitliche Verschiebung von Anspruch (Widerfahrnis) und Antwort oder Pathos und Response, die an die Motive der *différance*, Spur, ursprüngliches Supplement und Aufschub gekoppelt sind und die Derrida in seinen frühen Auseinandersetzungen mit Husserl und Heidegger zur Geschichtlichkeit hervorhebt – Zeiträumlichkeit vor dem Hintergrund der *différance*²¹⁴ und Spur bestimmt die Geschichtlichkeit neu: Sein und Geschichte werden mit dem Motiv der konstitutiven Verspätung des Diskurses gekoppelt, Verspätung als *Schicksal* des Diskurses.²¹⁵ »Könnte es ein authentisches Denken des Seins als Geschichte und eine authentische Geschichtlichkeit des

212 J. Derrida, *Auslassungspunkte. Gespräche*, Wien 1998, 389.

213 Vgl. ebd., 273, 279, 388.

214 Freilich hier noch nicht begrifflich als *différance* – aber doch der Bewegung nach.

215 Vgl. J. Derrida, *Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie. Ein Kommentar zur Beilage III der »Krisis«*, München 1987, 201.

Denkens geben, wenn sich das Bewußtsein der Verspätung reduzieren ließe? Könnte es eine Philosophie geben, wenn dieses Bewußtsein der Verspätung nicht ursprünglich und rein wäre? [...] Die Unmöglichkeit, in der einfachen Jetzttheit einer lebendigen Gegenwart zur Ruhe zu kommen; [...] das Unvermögen, sich in der Einheit des ursprünglichen Absoluten, das nur *gegenwärtig* ist, indem es sich ununterbrochen *aufschiebt* [*se différent*], einzuschließen; dieses Unvermögen und diese Unmöglichkeit werden zu Gegebenheiten in einem ursprünglichen und reinen Bewußtsein der Differenz [...]. Ohne dieses Bewußtsein und seinen Spalt würde nichts erscheinen [...]. Transzendental wäre die Differenz.«²¹⁶ Geschichtlichkeit wird hier an die Motive des Erscheinens und Sichzeigens gebunden, zugleich aber von einer Zeiträumlichkeit der *différance*, der Verschiebung und des Aufschubs her gedacht – von einer uneinholbaren Verspätung und Nachträglichkeit des respondierenden Bewusstseins her.

Derrida wird diese Verbindung von Spur, Schrift und *différance* mit dem Motiv der Geschichtlichkeit in *Grammatologie* vertiefen und versuchen, aufzuzeigen, dass »die Geschichtlichkeit selbst an die Möglichkeit der Schrift gebunden ist: an die Möglichkeit der Schrift überhaupt«²¹⁷, d. h. an die Ur-Schrift oder Ur-Spur und so *différance* – die Ur-Schrift als Spur oder *différance* eröffnet so erst den Bereich der Geschichte, des geschichtlichen Werdens, aber eben auch der Geschichtlichkeit. Es ist also die Zeitlichkeit oder Temporalität der Spur als Vergangenheit, »die man nicht mehr in Form einer modifizierten Präsenz, als eine vollendete Gegenwart begreifen kann«²¹⁸, die die Zeitlichkeit der Geschichtlichkeit ausmacht – und so diese selbst prägt. Bereits in der frühen Vorlesung zu Heidegger verweist Derrida hier auf Levinas und dessen Spurbegriff als Unterbrechung des Denkens der Präsenz, wobei die Spur als Entzugsmoment dem Zeichen eingeschrieben ist – und darin »non-histoire«²¹⁹. Die Spur als *différance* ist a-historisch – nicht geschichtslos, nicht das ewige Ungeschichtliche, sondern a-historisch: »Auf einer Seite ihrer selbst ist die *différance* gewiß nur die geschichtliche und epo-

216 Ebd., 202 f.

217 Derrida, *Grammatologie*, 50.

218 Ebd., 116.

219 Derrida, *Heidegger*, 227.

chale Entfaltung des Seins oder der ontologischen Differenz« – aber: »Die Entfaltung der *différance* ist vielleicht nicht nur die Wahrheit des Seins oder des Epochalen des Seins [...]. Da das Sein immer nur ›Sinn‹ gehabt hat, immer nur als im Seienden Verborgenes gedacht oder gesagt wurde, (ist) die *différance* auf eine gewisse und äußerst sonderbare Weise ›älter‹ als die ontologische Differenz oder als die Wahrheit des Seins. Nun erst kann man sie Spiel der Spur nennen«²²⁰. Immer schon der Ordnung eingeschrieben, ist sie doch älter, entzieht sich die *différance* doch immer schon dem Sein und der Geschichte des Seins – und so auch der Geschichte: a-historisch.

Geschichtlichkeit verweist in diesem Zusammenhang mit der *différance* als Spur immer schon auf die uneinholbare Verspätung des Respondenten – und darin aber auch – hinsichtlich der Unausweichlichkeit des Ereignisses – auf seine Antwortlichkeit und Verantwortlichkeit. Anstatt also Geschichtlichkeit an einen *homme capable* zu binden, der aufgrund eines ›Ich kann‹ zum ›Geschichte Haben‹ und ›Geschichte Sein‹ fähig ist, wäre hier auf einen *homo respondens* zu verweisen,²²¹ auf ein gespaltenes Selbst in Patient, Adressat und Respondent, der vom Anspruch und Widerfahrnis der Geschichte ausgeht.

Zugleich würde in diesem Denken der Geschichtlichkeit als pathisch grundierte und responsiv ausgerichtete Geschichtlichkeit die Frage nach dem geschichtlichen Anderen und nach dem geschichtlichen Ereignis eine neue Denk- und Artikulationsmöglichkeit gewinnen. Im Unterschied zum Ereignis der Geschichte – als Widerfahrnis der Geschichte – und im Unterschied zum radikal Anderen würden geschichtliche Andere und geschichtliche Ereignisse – um die Engführung auf geschichtlich handelnde Subjekte zu unterlaufen – als eingeordnete Andere und Ereignisse beschreibbar: Als vergangene ›Jemand‹ und vergangene ›Etwas‹, die sich im Zuge der immer schon nachträglichen Adressantenerprobung als *Worauf* der Antwort erweisen, darin aber das uneinholbar vorgängige *Wovon* des Widerfahrnisses (Ereignis der Geschichte/Widerfahrnis der Geschichte/radikale Alterität) nicht mit diesem *Worauf* identifizierbar wird, dieses *Wovon* nicht zu einem Etwas oder Jemand hypostasier-

220 Derrida, *Randgänge*, 51.

221 Vgl. Waldenfels, *Sozialität und Alterität*, 15–26.

bar wird,²²² sondern sich vor dem Hintergrund der Überlegungen zur responsiven Differenz, d. h. der Unausweichlichkeit der Antwort, der Vorgängigkeit des Widerfahrnisses, Anspruchs oder Ereignisses, der Nachträglichkeit der Antwort gegenüber dem Widerfahrnis, Ereignis oder Anspruch und der Unzulänglichkeit und Gewaltsamkeit der Antwort, der Einordnung als geschichtliche Größe, auf die wir antworten (Worauf) und die uns adressiert (Adressant), immer schon entzogen hat.²²³

So sind wir geschichtlich, da wir immer schon von der Geschichte betroffen sind – doch sind wir deshalb immer verspätet, immer zu spät, immer nachträglich geschichtlich – wie auch das *Worauf* unserer Antwort. Ein solches *responsives Verständnis von Geschichtlichkeit*²²⁴ pendelt dabei hinsichtlich der Zeitlichkeit vor dem Hintergrund der pathischen Grundierung und responsiven Ausrichtung zwischen einer konstitutiv verspäteten Geschichtlichkeit des respondierenden Selbst und einer uneinholbar vorausgegangenen Geschichtlichkeit des Ereignisses begründet in seiner Ereignishaftigkeit: Geschichtlichkeit selbst stellt sich zeitlich verschoben dar: Geschichtlichkeit aus *différance* – ein Denken der Geschichtlichkeit, das sich dem Ricceurs immer wieder annähert, aber letztlich doch immer wieder vor dem Hintergrund der Radikalität der Alterität und ihrer Zeitlichkeit entziehen muss.

222 Vgl. Waldenfels, *Bruchlinien der Erfahrung*, 114–122.

223 Vgl. dazu besonders den dritten Teil von Waldenfels, *Antwortregister*.

224 Vgl. dazu den Entwurf von B. Liebsch, *Geschichte als Antwort und Versprechen*, Freiburg i. Br., München 1999.

