

**Claudia Duwe**

# **Zeit der Begegnung – Begegnung mit der Zeit**

**Zeitliche Aspekte literarischen Lesens**

**Dissertation im Fachbereich 3 der Universität Siegen:  
Sprach-, Literatur- und Medienwissenschaften**

**Betreuer der Arbeit: Prof. Dr. Hans Dieter Erlinger  
Siegen, im Juli 2003**

---

© Claudia Duwe 2003

Claudia.Duwe@web.de

Alle Rechte bei der Verfasserin.

urn:nbn:de:hbz:467-443

## *Danke!*

Diese Arbeit zu schreiben war nicht nur Teil meines wissenschaftlichen, sondern auch meines persönlichen Erfahrungsweges und ich möchte dieses Stück Weg nicht missen. Es hat mich unheimlich viel Energie und Durchhaltevermögen gekostet und zugleich ganz unheimlich bereichert. Wenn der nachfolgende Text nun vielleicht dem einen oder anderen eine kleine Inspiration geben kann, einen Denkanstoß oder minimalen Anknüpfungspunkt, so würde mich das freuen, genauso wie jedes Feed-Back, das dazu dient, den Diskurs über die Zeit, Literatur und das Lesen aufrecht zu erhalten.

Meine "Bedankungen" habe ich persönlich vorgenommen, an dieser Stelle sei nur noch einmal vermerkt, wie sehr mir die Unterstützung meiner Betreuer Prof. Dr. Erlinger und Prof. Dr. Gendolla geholfen hat und wie häufig mich das stetig offene Ohr und der Zuspruch meiner "Simtec"-Arbeitskollegen, meiner lieben Freunde und meiner Schwester Julia immer wieder von neuem ermutigt haben.

Widmen möchte ich diese Arbeit meinen Eltern mit großem Dank dafür, daß sie immer für mich da waren.

*"Si l'on sait exactement ce que l'on va faire,  
à quoi bon le faire?" (Pablo Picasso)*

## Inhalt

<b>Einleitung</b>	<b>5</b>
<b>I Zeit der Begegnung</b>	<b>11</b>
<b>1. Spurensuche</b>	<b>11</b>
1.1 Was ist Zeit?	13
1.1.1 Gefangen in metaphysischen Denkmustern	14
1.1.2 Die 'Theorie des anderen'	18
Zeit und Bewußtsein (19), Zeit und Raum (25)	
1.1.3 Dialektik der Perspektiven auf die Zeit	29
Aristoteles (29), Zeitgenössische Physik (30), Augustinus (31), Husserl (32), Kant (32), Fazit (35)	
1.2 Was ist Ziel?	36
<b>2. Vernetzungen</b>	<b>41</b>
2.1 Polychronien	42
Innere Dauer (42), Kontraktionen (44), Einheit als Vielheit (46), Beschleunigungen (49), Auszeit (50)	
2.2 Netzgestalten	51
2.2.1 Mit Michel Serres zum Grundmodell des Netzes	51
2.2.2 Mit Derrida vom Punkt zum Netz als <i>Meta-différance</i>	53
2.3 Narrative Netze	58
2.3.1 Bewußtwerdungen	60
Der Derridasche Phonozentrismus: Die Stimme als Bedingung des Bewußtseins (61), Mead/Habermas: Individuierung ist Vergesellschaftung (63), Roth/Libet: Die Frage der Willensfreiheit (68), Narration als Instrument der Bewußtwerdung (72)	

2.3.2	Paul Ricœur: Drittzeit und narrative Identität Die Aporie (79), Die Idee (80), Bewegungen (82), Neue Ufer (84)	77
2.3.3	Netzknoten	89
<b>3.</b>	<b>Begegnungen</b>	<b>93</b>
3.1	Raum für Übergänge	93
3.1.1	Habermas: "Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz"	94
3.1.2	Bauer: Eine "Poetik des Dialogs"	97
3.2	Zeitliche Aspekte der idealen Begegnung	103
	Der rechte Augenblick (104), Eigenzeiten (105), 'Wir-Zeit': Mit Hejl von einer Synreferentialität zu einer Syntemporalität (110), Facetten der Syntemporalität in der dialektischen Begegnung (113)	
<b>4.</b>	<b>Zwischen-Zeit: Rückblick und Vorschau</b>	<b>117</b>
<b>II</b>	<b>Begegnung mit der Zeit</b>	<b>122</b>
<b>1.</b>	<b>Begegnungslesen: Kommunikationstheoretische Betrachtung</b>	<b>123</b>
1.1	Grundlegungen	125
1.2	Dynamik	129
	Punktnetze (129), Dynamik im Lesevorgang (130), Dynamik des Literarischen im weiteren Sinn (132)	
1.3	Temporale Leserlenkung und leserseitige Eigenzeit	134
1.4	Dialogizität und 'Wir-Zeit'-Ebene	146
1.5	Abschließende Beurteilung	148

<b>2.</b>	<b>'Ausbruch' aus der Alltagszeit:</b>	
	<b>Wechsel des Zeiterfahrungsmodus im Begegnungslesen</b>	<b>150</b>
2.1	Lesezeit als 'Reise'-Zeit	150
	Aufbruch (150), Lesender Heros, reisender Heros (153), Apotheose (159)	
2.2	<i>Flow</i>	163
	Verändertes Zeitgefühl (163), Erkenntnisförderliche Aspekte des <i>flow</i> (165)	
2.3	Literarästhetische Erfahrung	168
2.4	Zusammenschau der Perspektiven	172
<b>3.</b>	<b>Literarische Zeitstrategien: Literatur als 'Zeiten-Labor'</b>	<b>174</b>
3.1	Fragmentierung des Kontinuums	177
3.2	Variabilität statt Chronologie	183
3.3	Rhythmische Schwankungen statt Metrik	186
3.4	Resümee: Das Fiktive als Zeitenhybrid	189
	<b>Das Begegnungslesen als biographisch bedeutendes Ereignis – ein mögliches Schlußwort</b>	<b>191</b>
	<b>Literatur</b>	<b>200</b>

## Einleitung

In der vorliegenden Arbeit wird das Thema *Zeit* in Verbindung mit dem literarischen Lesen<sup>1</sup> betrachtet. Zweierlei ist damit *nicht* gemeint: Es wird weder eine Aufarbeitung der Geschichte der Literatur oder der historischen Entwicklung der Lesetätigkeit in der Gesellschaft intendiert, noch geht es um eine Poetik der Zeit. Ziel ist hingegen, den *Lesevorgang* – soweit dieser als dialogischer Prozeß zwischen Text und Leser verstanden wird, der dem Leser zu persönlichkeitsbildenden Erkenntnissen verhelfen kann<sup>2</sup> – auf seine zeitlichen Implikationen hin zu untersuchen: Wie ist die Einbettung des Leseereignisses in die 'äußere' Alltagszeit des Lesers, wie in seine lebenszeitliche Persönlichkeitsentwicklung vorstellbar? Welche Zeitebenen und -rhythmen treffen beim literarischen Lesen aufeinander? Inwiefern unterscheidet sich literarästhetisch erfahrene Zeit von der alltäglichen Erlebniszeit und bietet dadurch spezifische Zeiterfahrungsmöglichkeiten? Dies sind Fragen, denen in dieser Arbeit nachgegangen wird.

Um zu verdeutlichen, daß es sich nicht um ein beliebiges, sondern um ein intensives literarisches Lesen mit persönlichkeitsentfaltenden Möglichkeiten handeln soll, wird die *Begegnung* in der Argumentation zentral. Begegnung kann als anthropologisches Grundmoment gedacht werden, das (im Idealfall) Möglichkeiten der wechselseitigen Empathie und Balance eröffnet. Auch die Berührung von Text und Leser läßt sich als Begegnung denken, die eine reziproke Beteiligung geradezu einfordert. Ein solches idealisiertes literarisches Lesen wird in der vorliegenden Arbeit 'Begegnungslesen' genannt. Das Moment der Begegnung wird damit zum Schlüssel für die Zeitproblematik beim Lesen.

---

<sup>1</sup> Der Begriff des literarischen Lesens steht hier für das Lesen von längeren Fiktionserzählungen.

<sup>2</sup> vgl. Duwe 2001

## Herangehensweise und Aufbau

Das literarische Lesen als Begegnung zwischen Text und Leser zu verstehen und anzunehmen, daß der Leser durch diese Begegnung die Möglichkeit erhält, Erkenntnisse zu gewinnen und seine Persönlichkeit weiterzuentwickeln, bedeutet, den Lesevorgang weniger textzentriert oder sprachtheoretisch zu beleuchten, sondern vor allem seine Dynamik und die Interaktion von Text und Leser hervorzuheben. Die Fokussierung zeitlicher Faktoren innerhalb der Untersuchung bezieht sich demnach nicht vorrangig auf textinterne Zeitaspekte, sondern besonders auf das Ereignis des Zusammentreffens des Lesers mit einem von ihm ausgewählten Roman. Nicht nur das Lesen als Begegnungslesen, sondern auch eine Betrachtung von Zeit erhält aus dieser Perspektive eine anthropologische Gewichtung.

Die vorliegende Arbeit gliedert sich in die Teile I und II. In Teil I wird versucht, den Lesevorgang zeitlich in Beziehung zur Biographie des Lesers zu setzen. Dies erscheint gewinnbringend im Hinblick auf einen Zugang zur Verbindung zwischen

- Zeit als 'allgemeinem' Begriff,
- subjektiver Lebenszeit,
- einer sich in dieser Lebenszeit vollziehenden subjektiven Ich-Findung und
- dem Begegnungslesen.

Um den Zusammenhang zwischen subjektiver Lebenszeit und dem Vorgang des Begegnungslesens zu verdeutlichen, wird auf der Basis eines einleitend gegebenen Überblicks über die zentralen Zeittheorien ein Modell subjektiver Zeiterfahrung erarbeitet, das veranschaulicht, wie der innere Mechanismus des Erwartens, Erlebens und Erinnerns funktioniert: Er zeichnet die Struktur eines *Netzes*. In diesem Netzmodell nimmt die Begegnung einen signifikanten Platz ein – ihr kommt im Leben eines Menschen zentrale Bedeutung zu: Die idealisierte Begegnung skizziert ein Zusammentreffen, welches ein Höchstmaß an wechselseitiger Fremdverständigung und Selbstentfaltung einfordert und sich insofern auf die Ich-Entwicklung des Subjekts auswirken wird. In diesem Sinn bekommt die Begegnung Anteil an der Formung des subjektiven Lebenszeit-Netzes: Sie kann sich auf dessen rückwirkende Modifikation durch neue Sichtweisen der

Vergangenheit auswirken, auf die Formung spezifischer Zukunftserwartungen und -pläne und auf den Weg, den ein Subjekt, beeinflusst von den Implikationen einer Begegnung, im Anschluß einschlägt. Eine Begegnung ebnet den Weg für eine nächste, gleichwohl hat sie nur dann ideale Voraussetzungen, wenn sie zum rechten Zeitpunkt stattfindet, wenn das Subjekt für eine spezifische Begegnung mit einem Mitmenschen, einem literarischen Text, einer Situation oder Einsicht bereit ist. Dann fungiert eine Begegnung im Leben des Subjekts als 'Beweger', und zugleich kommt ihr innerhalb des subjektiven Zeitnetzes gewissermaßen die Funktion des Zusammenhaltens, des 'Netzknötens' zu. Aus dieser Sicht wird es nun möglich, auch dem *Begegnungslesen* modellhaft eine Position innerhalb der subjekteigenen Lebenszeit zuzuordnen, die zugleich immer eine Zeit der kontinuierlichen Ich-Orientierung und Ich-Findung darstellt.

Der Argumentationsweg, der zum Entwurf eines solchen Zeitverständnisses führt, ist vielfältig: Er erstreckt sich über die Betrachtung innerer Zeitempfindung und Bewußtwerdung, über die Klärung zeitlicher Implikationen des Narrativen (das als Instrument der Bewußtwerdung fungiert), über Gedanken zum 'Ich' und zur 'Ich-Findung', über die Diskussion idealer Bedingungen von Dialogizität als anthropologischem Grundmoment bis hin zur Beschäftigung mit den Attributen der Netzstruktur.

Nachdem der Vorgang literarischen Lesens allgemein als Begegnungsereignis oder 'Netzknötens' in das Modell subjektiver Zeitempfindung integrierbar wird – es handelt sich hier um eine 'globale' Einordnung – tritt nun in Teil II die exemplarische Betrachtung des einzelnen Lesevorgangs in den Vordergrund. Gemäß der zuvor hergeleiteten Annahme, daß eine Begegnung dann zum 'Knötenspunkt' oder besonderen Ereignis für das Subjekt wird, wenn sie auch *innere* Spezifika des Zeiterlebens aufweist, werden diese Spezifika am Beispiel des Begegnungslesens erläutert. Zunächst muß sich als Basis eine dialogische Zeitenabstimmung zwischen Leser und Text einspielen; der Leser muß sich zeitlich auf den Text 'einstellen', ein Lesetempo mit diesem 'aushandeln', das sowohl den temporalen Signalen von Textseite als auch den Eigenzeitbedürfnissen von Leserseite gerecht werden kann. Das Lesen als Mediennutzung erlaubt eine Kommunikationsgeschwindigkeit, die sich in hohem Maße nach dem jeweiligen Fertigungs-, Verständnis- und Bereitschaftsprofil des Lesers richtet.

Auf der Basis dieser vorrangig formal-technischen Zeitenabstimmung wird der Leser während seines 'Eintauchens' in die literarische Welt in einen außeralltäglichen, literarästhetischen Zeiterfahrungsmodus überwechseln, der für ihn besondere entwicklungsförderliche Potentiale bereithält (Kapitel II.2). Abschließend kommen literarische Strategien zur Sprache, die Eigenschaften der 'äußeren', soziokulturellen Zeit zu unterwandern und dem Leser auch auf diesem Weg außeralltägliche Erkenntnismöglichkeiten zu eröffnen.

## Stand der Forschung

Es gibt eine Fülle einschlägiger Literatur, die sich aus hermeneutischer resp. literarästhetischer Perspektive dem Thema Lesen zuwendet. Das literaturwissenschaftliche Forschungsgebiet der Rezeptionsästhetik entwickelte sich in der deutschen Forschung vor allem seit den 60er Jahren mit Jauß und Iser ("Konstanzer Rezeptionsästhetik"). Seitdem befaßte sich eine Vielzahl weiterer Autoren mit den verschiedenen Facetten des Lesens als ästhetischem Vorgang, wie etwa die Autoren der Aufsatzsammlung "Leseglück"<sup>3</sup>. In engem Rekurs auf Iser pointierte vor allem Abraham<sup>4</sup> in Zusammenhang mit dem Begriff des "Übergangsraums" den entwicklungsförderlichen Aspekt literarischen Lesens. Impulsgebend für die vorliegende Arbeit wirkte sich zudem die Untersuchung Charltons zu "Medienrezeption und Identitätsbildung"<sup>5</sup> aus.

Die bisherigen Untersuchungen im weitergefaßten Bereich 'Zeit und Literatur' stellen vorwiegend *text*bezogene Betrachtungen der Zeitmorphologie sowie deren Bedeutung für die Technik des Erzählens dar<sup>6</sup>. Dies gilt ebenfalls für neuere Publikationen von Mecke<sup>7</sup> oder Gendolla<sup>8</sup>, die sich in ihrer Betrachtung textinterner Zeitstrategien auf Anmerkungen hinsichtlich der Wirkung auf die Leserseite beschränken. Eine detaillierte Untersuchung zeitlicher Aspekte bezogen auf das Zusammentreffen von Text und Leser liegt bisher nicht vor.

---

<sup>3</sup> Bellebaum/Muth (Hrsg.) 1996

<sup>4</sup> Abraham 1998

<sup>5</sup> Charlton 1990

<sup>6</sup> vgl. Müller 1974, Lämmert 1972

<sup>7</sup> Mecke in Tholen/Scholl (Hrsg.) 1990, 157-176

<sup>8</sup> Gendolla in Diagonal 1998, 59-73; Gendolla in LiLi 2001, 104-121

Eine solche Betrachtung wird in der vorliegenden Arbeit unternommen. Daher ist sie nicht vorrangig als literaturwissenschaftliche, sondern übergreifender als ästhetische und wirkungstheoretische Untersuchung angelegt. Zur Methode läßt sich mit Iser sagen: "Als Konstruktion ist die hier entwickelte Theorie empirisch nicht überprüft. Es geht ihr auch weniger darum, sich einer experimentellen Geltungsprüfung zu unterziehen, als vielmehr darum, mögliche Raster entwerfen zu helfen, die notwendigerweise erstellt werden müssen, will man empirische Untersuchungen über Leserreaktionen betreiben."<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Iser 1984, 9

# **I Zeit der Begegnung**

## I Zeit der Begegnung

In diesem ersten Teil der vorliegenden Arbeit geht es zunächst darum, einen *Zugang* zur 'Zeit' zu finden und dadurch die Richtung für das weitere Vorgehen zu bestimmen. Es wird auf dieser Basis schrittweise ein Modell entwickelt, das es ermöglicht, den Vorgang des *Begegnungslesens*<sup>10</sup> mit der *Zeit des Lesers* in Verbindung bringen zu können. Der Argumentationsweg führt hierzu durch drei Kapitel (*Spurensuche*, *Vernetzungen* und *Begegnungen*), eine Zusammenfassung des ersten Teils findet sich in Kapitel 4.

*"Niemand kann anscheinend behaupten zu wissen, was Zeit ist."<sup>11</sup>*

### 1. Spurensuche

Die Spuren der Zeit zeichnen sich ab, wohin man den (äußeren und inneren) Blick wendet, ebenso kann man überall über Zeit nachlesen<sup>12</sup>. Sehr schnell stellt sich dann aber – angesichts der Fülle ihrer semantischen Facetten und der Vielfalt möglicher Perspektiven auf die Zeit – die Frage nach einem Filter zur Selektion der Texte. Aus der Polysemie des Zeitbegriffs resultiert eine entsprechende Begriffsverwirrung in der Literatur<sup>13</sup>, eine allgemein gültige Begriffssystematik gibt es nicht<sup>14</sup>. Daher kann hier weder eine universale Erklärung von Zeit angestrebt werden, noch ein vollständiger Überblick über die aktuelle Zeitforschung.

---

<sup>10</sup> Der Begriff des Begegnungslesens wird in der Einleitung dieser Arbeit vorgestellt und ausführlich in Kapitel II.1 erläutert.

<sup>11</sup> Masanao Toda, japanischer Philosoph, hier aus Davies 1996, 323

<sup>12</sup> Als Einführungstexte in die Zeitproblematik eignen sich z.B.: Wendorff 1988 (Allgemeiner Überblick in Essay-Form), Gendolla 1992 (Zur Geschichte der Zeiterfahrung), Nassehi 1993 (Übersicht über geisteswissenschaftliche Zeittheorien mit Fokus auf eine soziologische Perspektive), Zimmerli/Sandbothe (Hrsg.) 1993 (Texte zur Zeitphilosophie), Hawking 1993 u. 1996 (Einführung in die physikalische Zeitforschung), Piaget 1955 (Zeitbegriff und Sozialisation), Nowotny 1989 und Geißler 1996 (Zeit und Gesellschaft, Zeitmanagement), Aschoff u.a. 1989 und Tholen/Scholl (Hrsg.) 1990 (interdisziplinäre Reader).

<sup>13</sup> vgl. Wendorff 1988, 44f

<sup>14</sup> vgl. z.B. Wendorff 1988. Entsprechend existiert auch keine offizielle Institution zur Erforschung der Zeitproblematik, jedoch gibt es die von J.T. Frazer gegründete private International Society for the Study of Time (Vorsitz H. Nowotny), die in dreijährigem Turnus tagt. Zudem findet sich eine Reihe von Gruppierungen, die sich für spezielle Aspekte der Zeit interessieren, wie etwa "Tempus", den von P. Heintel gegründeten "Verein zur Verzögerung der Zeit".

Der Versuch, dem Phänomen der Zeit auf die Spur zu kommen, ist in dieser Arbeit nicht Selbstzweck, sondern er soll zur Entwicklung eines Modells führen, welches sich für die Zusammenschau von zeitlichen Faktoren und dem Vorgang des Begegnungslesens als brauchbar erweist: Die erkenntnisleitende Frage ist dabei die nach den zeitlichen Facetten *im* und *rund um* den Vorgang des Lesens, insbesondere im Hinblick darauf, inwiefern sich zeitliche Spezifika auf die Möglichkeiten zu Erkenntnis und Ich-Entwicklung des Lesers auswirken können.

Dieses Letztziel steht hinter den folgenden Ausführungen, durch die das Zeitphänomen in seinem Ausmaß und seinen Unstimmigkeiten transparenter werden soll. Zum Zweck einer ersten Annäherung wird in knapper Form auf die richtungweisenden Ansätze der Zeittheorie eingegangen und ein grundlegender Überblick über den Forschungsstand gegeben. Dabei eröffnen sich jedoch gerade die *Schwierigkeiten*, die sich beim Versuch ergeben, 'Zeit' zu erklären, und dies so eindringlich, daß sich für die geplante überblicksartige Synopse vielmehr die Pointierung eben dieser als etwaiger *Ergebnisse* anbot: Auf die Frage *Was ist Zeit?* tun sich weniger eindeutige Antworten auf als zentrale Ausweglosigkeiten, die die Unmöglichkeit des Unternehmens einer universalen Zeiterklärung andeuten.

So wird der folgende Kurzüberblick über die Zeitforschung zu einem Überblick über die Hindernisse derselben. Die dabei vorgenommene Dreiteilung erschien als die umfassendste, um die zentralen Problemstellen in den Blick zu rücken. Ihr kann jedoch bereits eine basale Hürde vorweggeschickt werden, die des unvermeidlichen Zirkels: "Wer sich mit dem Problem der Zeit beschäftigt, stößt auf ein Problem, das sich ähnlich vielen prominenten Problemen des Denkens stellt. Wie die Theorie des Bewußtseins bereits ein denkendes Bewußtsein voraussetzt, die Theorie der Gesellschaft bereits eine Position innerhalb der Gesellschaft einnimmt, die Geschichtswissenschaft mit ihrer historischen Bedingtheit konfrontiert wird und die Hermeneutik Verstehen voraussetzt, um Verstehen zu verstehen, ist das Denken *der Zeit* immer schon ein Denken *in der Zeit*."<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> Nassehi 1993, 14f

## 1.1 Was ist Zeit?

Wer an Zeit denkt, denkt möglicherweise an die 'äußere' Zeit des Universums als Zeit kaum begreifbarer Weite oder an den kosmogonischen Zirkel der Wiederkehr, wie man ihn aus dem Mythos kennt, an die Kreisbahnen von Erde und Mond, an die Gezeiten, an die Jahreszeiten oder den menschlichen Rhythmus des Schlafens und Wachens; vielleicht denkt er an den Zeitpfeil, der das stetige Fortschreiten der Zeit ohne Möglichkeit auf Rückkehr veranschaulicht; an die Erstreckung der Zeit in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, an Erinnerung und Erwartung oder an eine transzendente Achronie; möglicherweise denkt er an die Teilung von Arbeitszeit und Freizeit, an Zeitplanung, Termine und Uhrzeiten; an schnell vergangene glückliche Stunden und die nicht enden wollende Wartezeit beim Zahnarzt: das Begriffsfeld der Zeit hat viele Facetten.

Differenziert man zunächst zwischen dem Zeitlichen und dem 'Ewigen', so ist bereits der vermeintlich zeitlose Bereich ausgeklammert, und man stößt im Hinblick auf den verbleibenden 'Rest' auf die Aristotelische Beobachtung, "daß ohne Bewegung und Veränderung Zeit nicht ist"<sup>16</sup>. Hiermit kann in der Antike das Konzept der Dynamik in das Wirklichkeitsdenken Einzug halten: Alles befindet sich in kontinuierlichem Fluß der Bewegung und Veränderung. Aristoteles (384-322 v. Chr.) verweist jedoch gleichsam darauf, daß die Zeit nicht mit Bewegung in eins zu setzen ist, denn diese könne schneller oder langsamer ablaufen, die Zeit selbst jedoch nicht: 'schnell' oder 'langsam' werden ja gerade durch die Zeit bestimmt. So kommt der Denker zu dem ersten Schluß: "Entweder ist die Zeit gleich Bewegung, oder sie ist etwas an dem Bewegungsverlauf. Da sie nun aber gleich Bewegung eben nicht war, so muß sie etwas an dem Bewegungsverlauf sein."<sup>17</sup>

Sodann konkretisiert er seine Ausführungen. Daß Zeit vergeht, ist an der Bewegung, somit an der Veränderung erkennbar. Veränderung impliziert, daß es ein 'davor' und ein 'danach' gibt. "Und wir sagen dann, daß Zeit vergangen sei, wenn wir von einem 'davor' und einem 'danach' bei der Bewegung Wahrnehmung gewinnen."<sup>18</sup> Also ist die Zeit die "Meßzahl von

---

<sup>16</sup> Aristoteles 1987, 209 (Physik IV, 219a)

<sup>17</sup> Aristoteles 1987, 211 (Physik IV, 219a)

<sup>18</sup> Aristoteles 1987, 211 (Physik IV, 219a)

Bewegung hinsichtlich des 'davor' und 'danach'<sup>19</sup> oder: die Meßzahl der 'Jetzte', die kontinuierlich einander folgen. Denn das Jetzt ist die Grenze zwischen 'davor' und 'danach'; es "bildet den Zusammenhang von Zeit, ... es hält ja die vergangene und zukünftige Zeit zusammen."<sup>20</sup>

Damit ist eine basale Identifikation des Zeitphänomens gegeben: Zeit kann bis heute im Aristotelischen Sinn ganz allgemein als Ordnungskategorie, als Struktur der Materie definiert werden, welche die Relation von Ereignissen zueinander ausdrückt. Insofern ist bei Aristoteles eine Erklärungsgrundlage zu finden, die einen Ausgangspunkt für alle weiteren Zeitmodelle darzustellen vermag: Zeit mit Veränderung zu assoziieren. Zugleich verstrickt sich jedoch Aristoteles bereits in Ausweglosigkeiten, und nicht anders ergeht es den ihm nachfolgenden Denkern.

Um die folgende Darstellung und Diskussion grundlegender Zeitkonzepte aufzulockern und in einen gewinnbringenden argumentativen Rahmen zu stellen, werden diese nicht jeweils an einem Stück abgehandelt, sondern, dem jeweiligen Fokus des Kapitelabschnitts angepaßt, in aufeinander rekurrierenden Einzelschritten vorgestellt. Namen wie Aristoteles, Augustinus oder Husserl werden also an verschiedenen Stellen Erwähnung finden, so daß ihre Konzepte aus unterschiedlichen Perspektiven beleuchtet werden können. Zum Ende des Kapitels "Spurensuche" werden sich die Konzepte wieder zu einem jeweils Ganzen zusammengefügt haben. Auf diese Weise kann es auch gelingen, einzelne Aspekte der Theorien gezielt einander gegenüberzustellen, ihre Validität synoptisch zu beurteilen und wiederholt auftauchende Schwachstellen in der Theoriebildung herauszufiltern.

### 1.1.1 Gefangen in metaphysischen Denkmustern

Es bietet sich an, für den Moment bei Aristoteles zu bleiben. Seine Zeitbetrachtungen sind nicht nur die ersten, die die Zeit systematisch einzuordnen suchen, sondern sie bilden dabei

---

<sup>19</sup> Aristoteles 1987, 213 (Physik IV, 219b)

<sup>20</sup> Aristoteles 1987, 227 (Physik IV, 222a)

zugleich die Grundlegungen metaphysischen Zeitdenkens<sup>21</sup>. Noch bevor Aristoteles Zeit mit Bewegung in Verbindung bringt, stellt er eine metaphysische Kernfrage: Gehört Zeit zum Seienden oder zum Nichtseienden?<sup>22</sup> Was ist das wirkliche Wesen der Zeit, ihre *physis*?

Die traditionelle Ontologie bestimmt Sein als *ousia*<sup>23</sup>, d.h. Seiendes wird in Rekurs auf einen bestimmten Zeitmodus – den der Gegenwart – gedacht: "Gegenwart ist Evidenz schlechthin, und kein Denken scheint außerhalb ihres Elementes gegeben."<sup>24</sup> Nun kann man folgendes Denkexperiment anstellen: Wird Zeit aufgrund der Anwesenheit des 'Jetzt' als Seiendes definiert, so ergibt sich das Problem der Einordnung von Vergangenheit und Zukunft, die *nicht mehr* bzw. *noch nicht* sind, trotzdem aber Teile der Zeit darstellen. Wird umgekehrt Zeit gemäß der Nichtanwesenheit von Vergangenheit und Zukunft als Nichtseiendes definiert, so stellt sich die Frage nach der Einordnung des Jetzt-Moments, welcher aufgrund seiner Seiendheit nicht als Nichtseiendes eingeordnet werden kann und insofern nicht Zeit sein kann.

Diese erste Aporie läßt sich jedoch schnell als Scheinaporie entlarven, da selbst die Unmöglichkeit der Einordnung von Zeit in metaphysische Kategorien hier noch 'zu metaphysisch' gedacht ist. Bei Aristoteles findet sich bereits ein Hinweis als Spur dessen, was sogleich aus dieser Unlösbarkeit heraus, doch hinein in eine neue führen wird: "Von der Zeit dagegen sind die einen Teile schon vorüber, die anderen stehen noch bevor, *es ist keiner*, und das, wo sie doch teilbar ist. Das 'Jetzt' ist aber nicht Teil..."<sup>25</sup>. Später folgt die Begründung: "Das Jetzt ist aber auf Grund der Tatsache, daß das Sich-fort-Bewegende eben bewegt ist, je ein anderes."<sup>26</sup> und "jede Linie läßt sich immer noch teilen", "der Größe nach genommen gibt es (ein Kleinstes) nicht."<sup>27</sup> Das bedeutet, daß die Anwesenheit des Jetzt, die im Alltag selbstverständlich scheint, mit der logischen Methode dekonstruiert werden kann. Das 'Jetzt' kann somit nicht zum Seienden gehören, so wie gerade gedacht.

---

<sup>21</sup> Dies hat vor allem Heidegger betont, vgl. Derrida in Zimmerli/Sandbothe (Hrsg.) 1993

<sup>22</sup> vgl. Aristoteles 1987, 203 (Physik IV, 217b)

<sup>23</sup> gr.: *Anwesenheit*

<sup>24</sup> Derrida in Zimmerli/Sandbothe (Hrsg.) 1993, 242

<sup>25</sup> Aristoteles 1987, 205 (Physik IV, 218a)

<sup>26</sup> Aristoteles 1987, 217 (Physik IV, 220a)

<sup>27</sup> Aristoteles 1987, 217 (Physik IV, 220a)

Aber kann es dann zum Nichtseienden gehören, wie Aristoteles daraus schließt? Mit dem metaphysischen Grundgerüst legt Aristoteles zugleich die Unstimmigkeiten desselben an, jedoch ohne diesen selbst auf den Grund zu kommen. Denn wird das Seiende ausschließlich mit Anwesenheit verknüpft, handelt es sich beim 'Jetzt' um eine Kategorie *zwischen* Sein und Nichtsein; inmitten beider Modi eröffnet sich eine Art Riß, der sich lediglich als Gestalt beschreiben läßt, die beide Modi transzendiert.

Just an dieser Transzendenz, die Jacques Derrida schlicht als "seltsamen Raum"<sup>28</sup> bezeichnet, knüpft auch dieser sein Denken an, das zwar selbst keine Zeittheorie en detail hervorbringt, jedoch zumindest ein neues Denken der Zeit impliziert und dessen Grundlinien skizziert<sup>29</sup>. Die seltsame Doppelbedingung des 'Jetzt' beschreibt Derrida als etwas, das sich "nicht in dem Gegensatz Anwesenheit und Abwesenheit oder Sein und Nicht-Sein denken läßt."<sup>30</sup> Es handelt sich um eine Art *Spur*<sup>31</sup>. Das Denken dieser Spur (*gramme*) unternimmt Derrida in Rekurs auf Heideggers *Spur des Unterschieds*. Sowohl für die Spur als auch für die Zeit gilt, daß keiner ihrer Teile mehr da ist, wenn ein nächster folgt, da ihr Wesen *im ständigen Vorübergehen* besteht: "Die Spur entsteht als ihr eigenes Erlöschen. Der Spur eignet, sich selbst auszulöschen und das selbst zu entziehen, was sie als Anwesenheit erhalten könnte. Die Spur ist weder sichtbar noch unsichtbar."<sup>32</sup> Damit vermittelt die Spur kontinuierlich zwischen der Vergangenheit und der Zukunft: Sie ist das aus der Vergangenheit 'Übriggebliebene' und verweist zugleich auf das Folgende. Das Denken der Spur impliziert, daß es keine singuläre, originäre Gegenwart geben kann, sondern daß es sich um eine Kontinuität des *Verweisens* handeln muß.

---

<sup>28</sup> Derrida 1988, 31

<sup>29</sup> Der französische Philosoph Jacques Derrida (\*1930) entwirft ein Denken, das die zeitgenössische Wissenschaft als 'postmodern' resp. 'poststrukturalistisch' etikettiert. Derridas Gedanken zur Zeitproblematik in enger Auseinandersetzung mit Husserl, Heidegger, Hegel und Aristoteles spiegeln ein basales Strukturmodell, dessen Spur sich in auch anderen Anwendungsbereichen nachzeichnen läßt, wie bspw. in der Semiotik, der Hermeneutik oder der Ethik. Sein Ausgangspunkt liegt in der Einnahme einer Perspektive der *déconstruction* als 'neuer' Art des Auffassens und Verstehens. Sie fordert, die *différance* zu bedenken, welche sich zwischen zwei Differenzen (etwa An- und Abwesenheit) auftut. Somit steht die *différance* für das nicht zu Bezeichnende, das über metaphysische Kategorien hinaus verweist. Das Derridasche Denken zeichnet sich durch einen konsequenten Negativismus aus. Er stellt das Fundament der Metaphysik in Frage, indem er die durch sie gleichsam hervorgebrachten Aporien pointiert und dies zum Anlaß nimmt, ein neues Verstehen zu fordern, das sich auf die verschiedensten Anwendungsbereiche, wie etwa den oben genannten, auswirken muß (ausführlicher zur *différance* vgl. etwa Derrida in Derrida 1988, 29-52 sowie Abschnitt I.222 dieser Arbeit).

<sup>30</sup> Derrida in Rötzer 1986, 85

<sup>31</sup> vgl. auch Derrida in Zimmerli/Sandbothe (Hrsg.) 1993 oder Derrida 1993

<sup>32</sup> Derrida in Zimmerli/Sandbothe (Hrsg.) 1993, 278

Mit Derrida muß die Aristotelische Schlußfolgerung von Zeit als Nichtseiendem revidiert werden und dies allein aufgrund der konsequenten Weiterführung Aristoteles' eigener Gedanken: Zeit *ist* nicht – und somit *ist* sie auch nicht das *Nichtseiende* – sondern Zeit *verweist*. Damit entzieht sie sich jeglicher Determination mit Hilfe metaphysischer Kategorien.

Es handelt sich hier um Grenzgänge des Zeitdenkens sowie des metaphysischen Denkens überhaupt. Nur ein Paradigmenwechsel im Kuhnschen Sinne könnte weiterführen, doch den vermag die Wissenschaft nicht zu leisten: Die Metaphysik vollends zu verwerfen stellt eine Unmöglichkeit dar; es kann kein ganz neues Denkparadigma geben. Der Mensch scheint in diesem Begriffs- und Denkfeld 'gefangen', denn letztlich bleibt alles metaphysisch, was sein Denkvermögen hervorbringen kann: In Kategorien der Abwesenheit kann er nicht denken; gleichsam wäre jedes inhaltvolle Denken der Abwesenheit nur eine negative Modifikation der Anwesenheit. Es bedürfte hier einer Erklärung, die die Metaphysik nicht zu leisten vermag, da ihr die Begriffe fehlen.

So wird das Denken der Spur bei Derrida zur Spur einer Art postmetaphysischen Denkens, welches – im Rahmen der (metaphysischen) Möglichkeiten – auf ein die Metaphysik transzendierendes Denken *verweist* (und mehr als verweisen auch nicht kann) und sich somit gleichsam in einem die Moderne überschreitenden, poststrukturalistischen Denkhorizont bewegt. Die Metaphysik kann nicht 'verworfen' werden oder als 'überholt' gelten; gleichsam enthält sie aber in sich, als Konsequenz des ihr eigenen Denkens, bereits den Verweis darauf, daß es 'etwas' jenseits ihrer geben muß, daß sie auf etwas anderes als sich selbst verweisen muß, daß es in ihr bereits eine Spur der *Spur* gibt. Demgemäß vermerkt Derrida: "Die Überschreitung der Metaphysik erfordert die Inschrift einer Spur in den metaphysischen Text, als Hinweis nicht auf eine andere Anwesenheit oder andere Form von Anwesenheit, vielmehr auf einen ganz anderen Text."<sup>33</sup> Die Spur ist etwas, "was sich der Herrschaft entziehen soll. Allein die Anwesenheit beherrscht sich."<sup>34</sup>

---

<sup>33</sup> Derrida in Zimmerli/Sandbothe (Hrsg.) 1993, 278

<sup>34</sup> Derrida in Zimmerli/Sandbothe (Hrsg.) 1993, 278

Aus dieser Perspektive läßt sich die Ausgangsfrage "Was ist Zeit?" überhaupt nicht beantworten. Es läßt sich lediglich etwas entgegnen, das nicht Antwort, nur Verweis sein kann, nämlich, daß die Frage neu gestellt werden muß. Dafür fehlen jedoch die Begriffe, so daß es reichen muß, sich – in Heideggerschem Sinn – mit der Erkenntnis 'Zeit (ist) nicht' zu begnügen.

### 1.1.2 Die 'Theorie des anderen'

Eine neu gestellte Frage könnte lauten: 'Wodurch macht sich Zeit bemerkbar?'. Wenn Zeit auch nicht selbst (ist), so *geht* sie doch zumindest mit Bewegung, mit Veränderung, mit Seiendem *einher*. Zeit zeigt sich immer als "*Zeitlichkeit* von etwas"<sup>35</sup>. Sie kann als "Struktur des Daseins"<sup>36</sup> aufgefaßt werden, so daß Seiendes mit Zeit verknüpft ist, indem es – je nach Sichtweise – entweder in ihr entsteht oder sie erst hervorbringt. Die Spur dieser Überlegung findet sich bei Aristoteles: "*Was aber die Zeit nie und nirgends umfaßt, das war weder, noch ist es, noch wird es sein.*"<sup>37</sup>

Da die Zeit nicht mit metaphysischen Kategorien zu fassen ist, wird sie in ihrer 'reinen' Form prinzipiell unbeschreibbar: Ihre Art von (Sein) als ihre Art sich zu zeigen, ist eine, die sich an das metaphysische Sein *heftet*. Zeit zu erklären bedeutet demnach, das Sein erklären zu wollen, Veränderung, Bewegung, Prozeß erklären zu wollen. Es bedeutet, das zu erklären, das *in* der Zeit *ist*. Somit wird eine Theorie der Zeit immer zu einer Theorie des Seins oder der Veränderung, der Bewegung, des Prozesses. Eine 'reine' Theorie der Zeit kann es nicht geben.

Auch von einem anderen Standpunkt aus muß man zu diesem Ergebnis kommen. Das Attribut 'rein' impliziert eine Objektivität, die eine vom Subjekt versuchte Beobachtung nicht leisten kann. Diese Prämisse wird insbesondere durch den Radikalen Konstruktivismus in den Vordergrund gestellt, der den menschlichen Wahrnehmungsapparat als autopoietisches System vollständig an seine Selbstreferenz

---

<sup>35</sup> Nassehi 1993, 16

<sup>36</sup> Derrida in Zimmerli/Sandbothe (Hrsg.) 1993, 239

<sup>37</sup> Aristoteles 1987, 225 (Physik IV, 222a)

gebunden modelliert. Wahrnehmung entsteht in diesem System ausschließlich durch die Synthese systeminterner kognitiver Schemata. So bleiben alle Aussagen des Wahrnehmenden subjektspezifisches Erleben. Objektivität kann dabei nur die Rolle eines Konstrukts annehmen, das sich jenseits der menschlichen Zugänglichkeit befindet.<sup>38</sup> Eine Zeittheorie erklärt auch aus dieser Perspektive niemals die Zeit 'selbst'. Sie kann lediglich eine *beobachtete* Zeit erklären.

## Zeit und Bewußtsein

Ausgangspunkt für jede Zeiterklärung bleibt damit immer das menschliche Bewußtsein. Diese Erkenntnis findet sich bereits bei Augustinus (354-430). Ähnlich wie 700 Jahre zuvor Aristoteles interessiert auch er sich für das Wesen der Zeit, ihr Sein oder Nichtsein: "Wie kommt also jenen zwei Zeiten, der vergangenen und der zukünftigen, Sein zu, da einerseits das Vergangene nicht mehr ist und andererseits das Zukünftige noch nicht ist?"<sup>39</sup> Auch das Sein der Gegenwart scheint nicht eindeutig, da "der Grund seines Seins doch nur darin besteht, daß es sogleich nicht mehr dasein wird"<sup>40</sup>. Die Zeit "strebt zum Nichtsein"<sup>41</sup>.

Das 'Nichtsein' der Zeit zieht die Unmöglichkeit ihrer Erklärung nach sich. Anders als Aristoteles, der Zeit sodann als "etwas an der Bewegung" bestimmt, windet sich Augustinus aus der Aporie, indem er eine bis dato nicht gekannte Richtung einschlägt: "Das jedoch ist jetzt deutlich und klar: weder Zukünftiges noch Vergangenes ist. Diese Besonderheit der Zeit verfehlt man, wenn man sagt: es gibt drei Zeiten, die vergangene, die gegenwärtige und die zukünftige. Zutreffend könnte man vielleicht sagen: es gibt drei Zeiten, nämlich Gegenwart von Vergangenen, Gegenwart von Gegenwärtigem und

---

<sup>38</sup> Die Grundlagen konstruktivistischen Denkens sind, wenn man so will, bereits durch die Schule von Pyrrhon im 4. Jh. v. Chr. gelegt worden. Die sog. Skeptiker waren der Auffassung, daß die menschlichen Sinne unfähig seien, die 'Wirklichkeit' zu erfassen. Später zerstörte Kant mit der "Kritik der reinen Vernunft" die Hoffnung auf eine 'objektive' Erkenntnis der ontischen Welt und kann damit ebenfalls zu den Vorbereitern des Konstruktivismus gezählt werden. Was unter dem Deckmantel dieses Terminus seit den 70er Jahren an Bedeutung gewinnt, ist bereits seit den 50ern in Entwicklung, wie bspw. G. Kellys *Psychologie der persönlichen Konstrukte* von 1955. 1970 verfaßt der chilenische Biologe H. Maturana die *Biology of Cognition* und gilt seitdem (neben v. Glasersfeld aus der "philosophischen Ecke") als Mitgründer des Radikalen Konstruktivismus. Seit den frühen 80ern kommen konstruktivistische Theorieangebote aus ihrer Randstellung heraus und werden populär (einführende Texte: Merten u.a. (Hrsg.) 1994; Gumin/Meier (Hrsg.) 1998).

<sup>39</sup> Augustinus 2000, 25 (conf. 11, 17)

<sup>40</sup> Augustinus 2000, 25 (conf. 11, 17)

<sup>41</sup> Augustinus 2000, 25 (conf. 11, 17)

Gegenwart von Zukünftigem. Denn diese drei Zeiten sind gewissermaßen in der Seele da: anderswo aber sehe ich sie nicht."<sup>42</sup>

Augustinus löst das Problem, indem er einen 'Ort' findet, wo Zeit scheinbar doch 'ist': die Seele. Damit verlegt er den Schwerpunkt seiner Zeitbetrachtung auf eine phänomenologische Perspektive: Zeit ist nur aus subjektiver Sicht, somit über das Bewußtsein, zugänglich, ansonsten bleibt sie unbeobachtbar.

Durch das Konzept der dreifachen Gegenwart kann Augustinus im Anschluß auch der *Zeitmessung* auf die Spur kommen, die, wie erwähnt, ebenfalls ein Problem darstellt, denn es läßt sich nicht messen, was nicht (mehr oder noch nicht) ist. Die dreifache Gegenwart der Seele ist vorstellbar als ihre "Erstreckung"<sup>43</sup>: Auch wenn Vergangenheit und Zukunft nicht sind, existieren in der Gegenwart zumindest ihre Qualitäten. Gedanklich kann man auf das Nichtgegenwärtige rekurrieren, denn Vorübergehendes hinterläßt einen Eindruck in der Seele; gleichwohl kann Zukünftiges erwartet werden. Die jeweilige Länge oder Kürze der Zeit determiniert sich durch den Eindruck in der Seele, die Ausdehnung der Zeit ist die Seele selbst. Daher kann Augustinus zu dem Schluß kommen: "In dir, mein Geist, messe ich die Zeiten."<sup>44</sup>. Gemessen wird dabei nicht etwas Äußeres, 'Tatsächliches', sondern die Erinnerung bzw. Erwartung desselben.

Während vor Augustinus Zeit hauptsächlich in einem kosmologisch-physikalischen Sinn behandelt wird, stellt dieser die Perspektive des *Geistig-Seelischen* auf die Zeit als erster in den Vordergrund<sup>45</sup> und macht mit dem Konzept der dreifachen Erweiterung der Gegenwart einen ersten Schritt in Richtung phänomenologischen Zeitdenkens, auf den später immer wieder rekurrert wird. Als prominentester Fortführer der Augustinischen Gedanken kann Edmund Husserl (1859-1938) gelten. Direkt zu Anfang seiner "Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins" (1928) hebt er hervor: "Der erste, der die gewaltigen Schwierigkeiten, die hier liegen, tief empfunden und sich daran fast bis zur Verzweiflung abgemüht hat, war Augustinus. Die Kapitel 13-28 des XI. Buches der

---

<sup>42</sup> Augustinus 2000, 35 (conf. 11, 26)

<sup>43</sup> vgl. Augustinus 2000, 47 (conf. 11, 33)

<sup>44</sup> Augustinus 2000, 47 (conf. 11, 36)

<sup>45</sup> vgl. Horn in Der blaue Reiter 1997, 99

Confessiones muß auch heute noch jedermann gründlich studieren, der sich mit dem Zeitproblem beschäftigt. Denn herrlich weit gebracht und erheblich weiter gebracht als dieser große und ernst ringende Denker hat es die wissensstolze Neuzeit in diesen Dingen nicht.<sup>46</sup>

Husserl<sup>47</sup> systematisiert die phänomenologische Perspektive und gibt ihr ihren Namen. Er kennzeichnet sie methodisch durch zwei zentrale Reduktionen, die *phänomenologische* und die *transzendente*. Die ontische Welt bleibt in der Phänomenologie nur indirekte Bezugsebene, wird nur dann zu ihrem Gegenstand, wenn sie sich im Bewußtsein in irgendeiner Weise konstituiert. Erst der späte Husserl fügt die zweite Epoché hinzu, die vom empirisch Auszusagenden auf das reine Wesen reduzieren, die wesensmäßigen Funktionen unseres Bewußtseins quasi 'gereinigt' von allen individuellen Besonderheiten denken will. Dies ist die Ebene der Reflexion über das Wesen der ('reinen') Erkenntnis selbst. Husserl ist es auf dieser Ebene nicht mehr um die Wahrnehmung des Wahrgenommenen zu tun, sondern um die Wahrnehmung der Wahrnehmung selbst, so daß die *Erkenntnisbedingungen* zum Untersuchungsgegenstand werden. Die Phänomenologie entwickelt sich hier zur Transzendentalphilosophie, deren Reflexionsmethode das Bewußte auf die Bedingungen seiner Möglichkeit im Subjekt übersteigt.<sup>48</sup>

Husserls "Vorlesungen: Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins" stellen ein vielzitiertes Hauptwerk zum Thema Zeitbewußtsein dar. Husserl verdeutlicht darin zunächst, daß die phänomenologische Epoché erfordert, die objektive Zeit auszuklammern: Zeit mit der phänomenologischen Methode zu betrachten, heißt – mit Augustinus – sie zu betrachten, wie sie sich *im Bewußtsein* darstellt. Seiner transzendentalen Epoché folgend geht Husserl jedoch über die Augustinische Konzeption hinaus, indem er nicht mehr nur die Zeitwahrnehmung *durch das* Bewußtsein zum Gegenstand macht, sondern auch dessen eigene Zeitlichkeit und damit die Funktionsweise des Bewußtseins selbst: Das Bewußtsein, das Zeit beobachtet, tut dies in der Zeit und ist selbst zeitlich.

---

<sup>46</sup> Husserl 1980, 2

<sup>47</sup> Literaturhinweis zu den folgenden Absätzen: Fraise 1985, Husserl 1980, Nassehi 1993, Pieper 1993, Prechtl 1991, Schaltenbrand in Zoll 1988, Sommer in Der blaue Reiter 1997, Stanko/Ritsert 1994

<sup>48</sup> Husserls teilweise definatorische Unklarheiten verleiten dabei häufig zum Mißverständnis einer psychologischen Klärung. Jedoch gilt: "Die phänomenologische Fragerichtung zielt darauf ab, das 'Ideale', wie es auch die logischen Gesetze repräsentieren, in Beziehung zu einem Bewußtsein zu setzen, das ihm korrespondiert." (Prechtl 1991, 28)

Husserl führt zur Untersuchung des Zeitbewußtseins drei Begriffe ein: *Urimpression*, *Retention* und *Protention*. Auszugehen ist von der Urimpression als Sinneseindruck, der einem zeitlichen Jetzt, einem gegenwärtigen Moment entspricht. Die Urimpression wird in der Folge zur Retention: "Jedes aktuelle Jetzt des Bewußtseins unterliegt aber dem Gesetz der Modifikation. Es wandelt sich in Retention von Retention und das stetig. Es ergibt sich demnach ein stetiges Kontinuum der Retention derart, daß jeder spätere Punkt Retention ist für jeden früheren."<sup>49</sup>

Die Urimpression präsentiert sich mit einem Maximum an Eindringlichkeit, dagegen ist der Bewußtseinsinhalt, der nicht mehr urimpressional erlebt wird, blasser als sein jüngerer Nachfolger und kann in verschiedenen Abstufungen<sup>50</sup> existieren. Husserl spricht auch von "primärer Erinnerung" und "Reproduktion von Zeitobjekten (sekundäre Erinnerung)"<sup>51</sup>. Er veranschaulicht dies am Beispiel einer Melodie: Nach seinem Erklängen wird ein Ton noch für eine gewisse Zeitspanne als gegenwärtig wahrgenommen bzw. erinnert. Diese Retention reicht jedoch nicht aus, um eine komplette Zeitwahrnehmung zu schaffen: Die primäre Retention muß ergänzt werden durch die Fähigkeit eines sekundären Erinnerungsprozesses, der uns gestattet, vergangene Ereignisse in unserer Vorstellung zu vergegenwärtigen. Dieser Prozeß der Rückerinnerung verlangt die Stapelung von Erinnerungen, die weit über die gegenwärtige Retention hinausgehen. Die primäre Retention stellt nur eine Art 'Dreiminuten-Gedächtnis' dar.

Das retentionale Bewußtsein ermöglicht nun gleichsam eine *Erwartungsperspektive*, die Protention. Analog zu den Vergangenheit konstituierenden Retentionen bezeichnet die Protention eine Art umgekehrter Retention. In der Protention erwartet das Bewußtsein neue gegenwärtige Bewußtseinsakte. Jedoch dürfen Protention und Erwartung auch nicht als identisch gedacht werden, denn während Erwartung intentional, inhaltsvoll und doch gewissermaßen zeitlich begrenzt ist, stellt die Protention eher ein inhaltlich unbestimmtes Kontinuum dar, das sich bis ins Unendliche erweitert.

---

<sup>49</sup> Husserl 1980, 24

<sup>50</sup> vgl. Husserl 1980, 40

<sup>51</sup> Husserl 1980, 27f

Zwischen Urimpression, Retention und Protention besteht eine ständige Verknüpfung, die Bewußtseinsleistung vollzieht sich in einem "beständigen Fluß"<sup>52</sup>. "Daß mehrere aufeinanderfolgende Töne eine Melodie ergeben, ist nur dadurch möglich, daß die Aufeinanderfolge psychischer Vorgänge sich 'ohne weiteres' zu einem Gesamtgebilde vereinigt."<sup>53</sup> In der physischen Wirklichkeit existiert zwar immer nur der gerade gegenwärtige Ton der Melodie, wir hören aber zugleich auch eine *Folge* von Tönen. Die erlebte Gegenwart des Bewußtseins ist demnach kein bloßer *Punkt*, sondern eine gewisse – Augustinische – Erstreckung, die Raum für mehr bietet als einen *einzig*en Inhalt und die in kontinuierlichem Fluß begriffen ist. Das Gedächtnis spielt hierfür eine zentrale Rolle.

Dabei ist diese ausgedehnte Gegenwart nicht strukturlos, denn in ihr bleibt der Unterschied von Früherem und Späterem erhalten: "Die Entstehung des Zeitbewußtseins ist in dem Bewußtsein der Differenz zwischen den Positionen der aufeinanderfolgenden Impressionen bezüglich der Impression, die ich gegenwärtig erhalte, begründet; eine Differenz, die schon dadurch entsteht, daß ich mir bewußt bin, daß diese Impressionen nicht alle gleichzeitig existieren."<sup>54</sup>

*Zeitbewußtsein* ist nun für Bewußtseinsleistung wesentlich: das Bewußtsein hat seine eigene (Zeit-)Form, in der Inhalte kommen und gehen. "Das konkrete Bewußtseinsleben ist also bei Husserl ein mannigfaltig geschachteltes, vielfältig verflochtenes und mehrfach gestuftes Geschehen. Zuunterst aber beruht es immer und notwendig auf der fundamentalen Struktur des inneren Zeitbewußtseins, die sich zusammenfügt aus Urempfindung, Retention und Protention."<sup>55</sup>

Neben der wichtigen Bedeutung von Zeit für den Bewußtseinsakt hebt Husserl die *Intentionalität* des Bewußtseins, seinen *Leistungs*charakter, hervor: Bedeutung ist nicht an einem äußeren Gegenstand abzulesen, sondern sie ist eine Leistung (ein "Akt") des Bewußtseins (jedoch ungeachtet subjektiver Implikationen). Bewußtsein funktioniert demnach als intentionale Bedeutungszuweisung, geht über bloße 'Wahrnehmung' hinaus.

---

<sup>52</sup> Husserl 1980, 19

<sup>53</sup> Husserl 1980, 17

<sup>54</sup> Fraisse 1985, 14

<sup>55</sup> Sommer in Der blaue Reiter 1997, 16

Durch diese Sichtweise grenzt Husserl sich deutlich von der Kantschen Zeitkonzeption – ich komme später dazu – ab: Im Unterschied zu Kant nimmt er Zeit nicht schlicht als Apriori hin, sondern versucht, sie *gerade* aus der Perspektive des Bewußtseins zu erforschen. Die Intentionalität des Bewußtseins tangiert die Zeiterfahrung, so daß diese keine statische Vorbedingung sein kann, die unmittelbar aus der objektiven Zeit resultiert. Damit kann sich das Individuum – innerhalb der objektiven Zeit – als temporale Einheit mit eigenem Zeitbewußtsein begreifen.

Husserls Verdienst ist es, mit seiner phänomenologischen Ausarbeitung der zeitlichen Bewußtseinskontinuität die Einheit des Bewußtseins theoretisch erklärbar zu machen. Laut Nassehi gehört seine Theorie "zu den anspruchsvollsten und modernsten theoretischen Lösungen einer Beschreibung von Zeit"<sup>56</sup>. Husserl nimmt dabei die Augustinische Konzeption der bewußtseinsimmanenten Zeiterstreckung als Ausgangspunkt, um sie gleichsam neu zu denken: Zeitbewußtsein ist bei Husserl nicht mehr 'göttlich gegeben', sondern wird mit Intentionalität in Verbindung gebracht; entsprechend geht es nicht mehr nur um eine bloße *Wahrnehmung* der 'äußeren' Zeit, sondern vielmehr um Zeitlichkeit als Funktionsbasis des Bewußtseins selbst<sup>57</sup>.

---

<sup>56</sup> Nassehi 1993, 51f

<sup>57</sup> Weder Augustinus noch Husserl gehen jedoch näher auf die ontogenetische Entwicklung des menschlichen Zeitbewußtseins ein. Das Zeitbewußtsein als Bewußtsein von Vergangenheit und Zukunft sowie deren Differenz zur Urimpression ist dem Menschen keineswegs angeboren (oder mit Augustinus 'göttlich gegeben'). Es entwickelt sich in den ersten Lebensjahren als Ergebnis von Anpassungsprozessen des Subjekts an die Umweltgegebenheiten. Neuere Auffassungen (Piaget, Mead) unterstreichen diesbezüglich den *sozialen* Charakter der Erreichung eines Zeitbegriffs, der mit der Entwicklung des Bewußtseins einhergeht. Zentral für beide Prozesse scheint die Überwindung des anschaulich-egozentrischen Denkens, so daß eine Trennung zwischen 'innen' und 'außen' vom Bewußtsein vollzogen werden kann. Dazu auch Wendorff (1988, 50f): "Die Psychologie des Kindes hat inzwischen detailliert herausgearbeitet, wie sich das Zeitbewußtsein stufenweise nach einer Art Fahrplan bildet. Bis zur dritten Lebenswoche fehlt jedes Verhältnis zu einer deutlichen Zeitgliederung, in der dritten bis vierten Woche findet eine Anpassung der embryonal schon gegebenen, endogenen Rhythmik an den 24-stündigen Tag- und Nacht-Zyklus statt. In Verbindung mit Bewegung und dem Wachstum geistiger Fähigkeiten kommt es nach einem Leben in reiner Gegenwart mit eineinhalb bis zwei Jahren zu erster Erfassung von zeitlicher Reihenfolge und unterschiedlicher Dauer und einem deutlichen Bewußtsein vom Jetzt. Mit drei Jahren beginnt die Gliederung des Tages in Funktionsabschnitte, mit vier Jahren der Aufbau eines Tages-Zeitgitters, in das Geschehnisse eingegliedert werden. Mit fünf Jahren prägt sich das Kind Folge und Bedeutung der Wochentage ein, bald danach wird es mit der Stundengliederung der Uhr vertraut und begreift die Phänomene Gleichzeitigkeit, Dauer und Reihenfolge, etwa ein Jahr später auch den linearen Charakter der Zeitachse Vergangenheit-Gegenwart-Zukunft und die Bedeutung des Kalenders. Zwischen dem zehnten und zwölften Lebensjahr kommt dieser Aufbau des Zeitbewußtseins zu einem gewissen Abschluß, und man kann von einem gereiften, für die Lebensführung erforderlichen Zeitbewußtsein sprechen."

Insbesondere durch Derrida<sup>58</sup> hat nun Husserls Konzept der urimpressionalen Gegenwart Kritik erfahren. Gemäß seinem Denken der Spur muß Derrida die Vorstellung einer exakten Simultaneität von äußerem Moment und innerer Urimpression hinterfragen und sie als Illusion entlarven. Zwar nimmt Husserl durch die Redefinition des Präsenzbegriffs Derridas Kritik in gewisser Weise vorweg, kann sie aber nicht konkretisieren: Präsenz ist für ihn der "Urquellpunkt und eine Kontinuität von Nachhallmomenten. Für all das fehlen uns die Namen."<sup>59</sup> Derrida stellt dagegen sinngemäß fest: Wahrgenommen werden kann nur, was *zuvor* bereits da ist. Zudem geht Husserl von einer intentionalen *Bewußtseinstätigkeit* aus. Bewußtseinsfluß als Vergegenwärtigung einer Wahrnehmung kann jedoch immer erst als Zweitschritt stattfinden. "Die Präsenz des Präsens, d.h. das Sein der urimpressionalen Gegenwart bleibt dann aber notwendig ein Limesbegriff, sie ist nie zu fassen, weil sie der intentional modifizierten Präsenz als neue Präsenz *immer schon* vorweg ist."<sup>60</sup> Der Bewußtseinsfluß als immanente Zeit funktioniert demnach nur mit Verspätung hinsichtlich des objektiven Zeitlaufs<sup>61</sup>.

Nassehi gibt zu bedenken, daß Husserls Zeittheorie damit streng genommen eine solche nicht mehr sein kann, denn wenn der Bewußtseinsfluß "erst das ist, was Husserl die immanente Zeit nennt, ist diese selbst ein aus einem nicht Zeitlichen Abgeleitetes."<sup>62</sup> Somit erscheint es naheliegend, eher von einer Bewußtseinstheorie als von einer Zeittheorie zu sprechen.

### **Zeit und Raum<sup>63</sup>**

Kann es dennoch eine Zeitdefinition losgelöst von allem konkreten, materiellen Geschehen geben, eine Theorie der Zeit, die ohne die Erklärung 'des anderen' auskommt?

Wirft man einen Blick in Richtung physikalische Zeitforschung, so trifft man auf Isaac Newton (1643-1727), der einen solchen Ansatz verfolgt. Seine Loslösung der Zeit von real

---

<sup>58</sup> vgl. Derrida 1979

<sup>59</sup> Nassehi 1993, 54 zitiert Husserliana X:75

<sup>60</sup> Nassehi 1993, 52f, in Rekurs auf Derrida 1979

<sup>61</sup> In Abschnitt I.2.3 komme ich ausführlich auf die Funktionsweise des Bewußtseins – auch in Rekurs auf Derrida – zu sprechen.

<sup>62</sup> Nassehi 1993, 54

<sup>63</sup> Literaturhinweis zu diesem Abschnitt: Briggs/ Peat 1997, Ciompi 1988, Hawking 1993, Hawking 1996, Muth/Pfeil in Feig/Erlinger (Hrsg.) 1986

beobachtbaren Bewegungen führt in Verbindung mit der immer genauer werdenden Zeitmessung zu einer *Verabsolutierung der Zeit*. Die Zeitdauer wird zur universellen Konstante, zum eigenständigen, eindimensionalen und gleichförmigen Kontinuum. Diese Konzeption hat den Vorteil, daß Zeit erstmals zu einer handhabbaren Rechengröße werden kann, wodurch die Aufstellung physikalischer Gleichungen möglich wird, die den Faktor Zeit enthalten.

Newtons Auffassung kann sich in der Wissenschaft etwa 200 Jahre behaupten – in der alltäglichen Zeitvorstellung ist sie bis heute vorherrschend –, bevor sie von Einstein (1879-1955) relativiert<sup>64</sup> wird. Denn in seiner ersten Relativitätstheorie von 1905 verdeutlicht dieser, warum die Überzeugung von einem universalen Zeitfluß zugunsten derer einer *Zeitenvielfahl* aufgegeben werden muß. Messungen ergeben: Je nach Beobachterstandpunkt ist *Zeit relativ*, ein privilegiertes Bezugssystem gibt es nicht. Einzig der *raumzeitliche* Abstand zweier Ereignisse bleibt für alle Beobachter konstant. Um ein Ereignis eindeutig festzulegen, sind demnach *vier* Angaben notwendig, es genügen weder nur die räumlichen Dimensionen noch die Zeitangabe allein. Ermöglicht wird die Errechnung der vierdimensionalen Größe durch die Konstanz der Lichtgeschwindigkeit (300 000 km/s).

Es handelt sich im Vergleich zu Newton um eine *Verschiebung* der absoluten Größe, mit der Konsequenz, daß das Denkmodell der allgültigen Zeit durch das einer sich je nach Beobachterstandpunkt relativ verhaltenden Zeit ohne privilegiertes Beobachtersystem ersetzt werden muß. Dies erschüttert gleichsam die Vorstellung von Simultaneität: Was dem Beobachter simultan erscheint, muß nicht tatsächlich simultan sein; die Fixierung von Ereignissen mit Hilfe ihrer raumzeitlichen Werte ist hier maßgebend.

---

<sup>64</sup> Es stellt sich m.E. die Frage, ob sie auch *revidiert* wird: Handelt es sich tatsächlich um einen Paradigmenwechsel im Kuhnschen Sinn, um die Abwendung von der klassischen Mechanik, oder lediglich um eine Weiterentwicklung bzw. Ausdifferenzierung derselben? Zwar kann Einstein die Auffassung einer absoluten Zeit relativieren, setzt jedoch an ihre Stelle die systemunabhängige Größe des raumzeitlichen Abstands, die ihrerseits absoluten Charakter hat. Selbst die Krümmung der Raumzeit unter Einfluß von Gravitation im Universum läßt sich theoretisch nur in Abhängigkeit eines Bezugssystems beobachten. Darüber hinaus war Einstein selbst noch von der Reversibilität der Zeit überzeugt, obgleich sein Modell der gekrümmten Raumzeit später zur Annahme des Urknalls führte.

Wurden in der speziellen Relativitätstheorie ausschließlich Inertialsysteme<sup>65</sup> zueinander in Beziehung gesetzt, so sieht Einstein die für sie geltenden Naturgesetze in seiner zweiten Relativitätstheorie (1915) ebenfalls auf *beschleunigte* Systeme anwendbar und kann demnach auch Systeme unterschiedlicher Geschwindigkeit aufeinander beziehen. Das führt ihn zu dem Ergebnis, daß für beschleunigte Systeme (in Relation zum Inertialsystem) ein *verlangsamter* Zeitablauf gilt<sup>66</sup>: Der Zeitablauf ist nur bei Systemen gleicher Geschwindigkeit synchronisierbar, nicht aber bei Systemen, die sich zueinander langsamer oder schneller verhalten. Diese Theorie bezieht sich allerdings weniger auf die menschliche Lebenswelt als auf globale Dimensionen des Universums: Durch die Kraft, die infolge von Gravitation auf einen beschleunigten Körper einwirkt, wird die Zeit deformiert. Raumzeit ist demnach nicht mehr als Gerade (analog zur Newtonschen Zeit) zu denken, sondern sie krümmt sich unter Einfluß von Masse und Energie im Universum.

Neben Einstein hat auch die Quantenmechanik (die teils auf Einsteins Erkenntnissen aufbaut) die Vorstellungen von Raum und Zeit beeinflusst. Doch im Unterschied zur Relativitätstheorie bezieht sich die Quantenmechanik nicht auf die Größen des Universums, sondern auf sehr kleine Dimensionen. Zentral ist hier die Heisenbergsche Unschärferelation von 1925: Teilchen sind unter der Bestrahlung durch Lichtquanten nie exakt auf Position und Geschwindigkeit zugleich festzulegen. Folglich lassen sich auch über zukünftige Ereignisse keine exakten Aussagen machen, denn es verbleibt stets ein letztes Element der Unbestimmtheit. So hat ein Teilchen nicht nur eine einzige Geschichte – es läßt sich lediglich mit einer Unendlichkeit von Wahrscheinlichkeiten umgehen.

Einsteins Relativitätstheorie gehört zu den sogenannten klassischen Theorien, denn sie kommt ohne das Unbestimmtheitsprinzip aus. Zeitgenössische Physiker versuchen nun,

---

<sup>65</sup> Systeme, die sich in Ruhe befinden oder sich mit gleichförmiger Geschwindigkeit aufeinander zu bewegen

<sup>66</sup> Zur Veranschaulichung dieses Theorems wird häufig das "Zwillingsparadoxon" verwendet: Diese Theorie besagt, daß Uhren langsamer gehen, wenn sie einem Gravitationsfeld ausgesetzt sind. Entsprechend altert ein Zwilling, der sich in einem Raumschiff um die Erde bewegt, weniger als sein Bruder, der währenddessen auf der Erde bleibt.

beide Theorien in eine zu integrieren<sup>67</sup>; wichtige Namen sind in diesem Zusammenhang etwa Prigogine (\*1917; Gebiet der Chaosforschung) und Hawking (\*1942), der auf der Suche nach *der* Formel des Universums ist.

An dieser Stelle eine kurze Zusammenfassung: Es kann verschiedene Perspektiven auf die Zeit geben, jedoch führen sie alle zunächst über das menschliche Bewußtsein als Beobachterfunktion. Somit wird eine ganz 'objektive' Zeittheorie unmöglich. Von der Beobachterperspektive ausgehend kann die Erforschung der Zeit entweder die physikalische Komponente fokussieren (Bewegung der äußeren Welt) oder die subjektive (Zeit in der Seele, empfunden als qualitativ lang oder kurz, wie bei Augustinus) oder sich an der Bewußtseinsfunktion selbst orientieren (Erklärung des Bewußtseinsflusses, Bsp. Husserl). Dies impliziert, daß es sich eigentlich vielmehr um die Erklärung der jeweiligen Phänomene handelt und die Zeit zur Nebenbedingung wird. Bei Husserl und Augustinus hat man es im Grunde mit Theorien der Wahrnehmung oder Bewußtseinsleistung zu tun. Besonders deutlich wird dies mit der Derridaschen Kritik an Husserls Urimpression. Betrachtet man die physikalische Seite, so muß die Auffassung einer absoluten Zeit, die unabhängig von Materie und Inhalten existiert, durch die einer relativistischen und vor allem raumabhängigen ersetzt werden, nicht zuletzt als Möglichkeit, sich überhaupt einen Erklärungszugang zu ihr zu verschaffen. Unter dem Deckmantel der "Raumzeit" wird in der physikalischen Zeiterforschung seither der Fokus besonders auf die globale

---

<sup>67</sup> Die folgenden Ausführungen führen aus dem Themenhorizont dieser Arbeit heraus, daher in aller Kürze: Aus der Zusammenfassung von Quantentheorie und Relativitätstheorie resultieren laut Hawking *zwei* Möglichkeiten: Entweder hat die Zeit einen Anfang und ein Ende, oder das Universum hat gar keine raumzeitlichen Grenzen. Folgende Indizien führt Hawking dafür an: 1929 wurde entdeckt, daß ferne Galaxien sich von der Erde weg bewegen, was bedeutet: das Universum expandiert. Auch mit der Relativitätstheorie kann man annehmen, daß die Größe des Universums nicht konstant ist, sondern Kontraktionsbewegungen stattfinden. Wird eine gleichbleibende Expansionsgeschwindigkeit unterstellt, so existiert das Universum etwa 18 Mrd. Jahre (die Erde existiert seit rund 4,5 Mrd. Jahren). Durch die allg. Relativitätstheorie gelangt man zum Modell der gekrümmten Raumzeit, welche unvermeidlich zur Annahme von Singularitäten (Orte, an denen die Raumzeit endet und die somit auch nicht mehr durch physikalische Gesetze erklärt werden können) führt. Hawking erweitert die Quantentheorie, durch das Konzept der *imaginären Zeit*, was ermöglicht, wahrscheinliche Geschichten zu konstruieren und aufzusummieren. Reale Zeit bedeutet dann Konkretisierung ("Verstärkung") einer dieser Geschichten. Die imaginäre Zeit verläuft rechtwinklig zur "realen" Zeit, d.h. sie kann mit Dimensionen des Raums erschlossen werden. Daraus resultiert, daß das Universum möglicherweise weder einen Anfang noch ein Ende hat; seine Form wird vorstellbar wie die Oberfläche des Erdballs. Durch die Einführung der imaginären Zeit kann man Singularitäten umgehen. Es entsteht das Modell einer unendlichen Zeit, analog der Form der Erdoberfläche. Die drei Raumrichtungen und die imaginäre Zeit würden eine Raumzeit ohne Grenzen bilden. Für die Singularitäten spricht jedoch die Erkenntnis des 2. Hauptsatzes der Thermodynamik, daß die Entropie im Universum mit der Zeit wächst, was seinerseits bedingt, daß das Universum nur seit endlicher Zeit existieren kann: Im Zustand der maximalen Unordnung wird das Leben auf der Erde wahrscheinlich ausgelöscht. Hawking's Vorschlag ist nun, daß es zwar *Singularitäten* gibt, dennoch eine *Grenzenlosigkeit* herrscht. Für ihn stellt sich dabei aktuell die Frage, ob das Universum *ewig* expandiert, oder ob es ab einem bestimmten Zeitpunkt wieder eine Kontraktionsphase gibt (vgl. Hawking 1993 u. 1996 sowie Briggs/Peat 1997).

Erforschung des Universums gelegt, so daß es sich hier – zugespitzt in der von Hawking formulierten Hoffnung, die allumfassende Formel zu finden – gewissermaßen um Grenzgänge zwischen Physik und Philosophie handelt, getragen von dem Wunsch, endlich das menschliche Sein, dessen Sinn und höhere Ordnung in ihrem Letztstück zu begreifen.

### 1.1.3 Dialektik der Perspektiven auf die Zeit

Diese Aporie ist eng mit dem Problem der 'Theorie des anderen' verbunden. Im Gegensatz zum letzten Abschnitt soll hier aber eine Perspektive eingenommen werden, die erst auf eben der Basis der 'Theorie des anderen' beleuchtet, daß die untrennbaren Verknüpfungen von Zeit mit Bewußtsein resp. mit 'äußeren' Bewegungen zugleich in *Konflikt* stehen: Die 'äußere' und die 'innere' Perspektive auf die Zeit bedingen einander; sie jedoch theoretisch ineinander zu integrieren, scheint nicht möglich.

#### Aristoteles

Ich wende mich zunächst wieder der Erklärungsperspektive der Physik zu, also dem Konzept der 'äußeren' Zeit. Hier ist bereits klar geworden, daß ein Zugang zur Zeit ganz objektiv nicht sein kann, sondern stets über die Schwelle des Subjektiven führen muß. Auch Aristoteles kann sich dieser Prämisse nicht entwinden. Wenn auch nur am Rande, so kommt er doch nicht umhin, wiederholt auf epistemologische Grundkategorien zu rekurrieren: "Wenn wir selbst in unserem *Denken* keine Veränderung vollziehen oder nicht merken, daß wir eine vollzogen haben, dann scheint uns keine Zeit vergangen zu sein"<sup>68</sup>; "in allen Bereichen ist es so *erfahrbar*"<sup>69</sup> (eigene Hervorhebungen). Zum Verhältnis von Zeit und Bewußtsein: "Wenn das Dasein von jemand, der zählen kann, ausgeschlossen wäre, dann könnte auch unmöglich etwas sein, das gezählt werden kann, also dann klarerweise auch nicht Zahl"<sup>70</sup> (und somit auch nicht Zeit).

An dieser Stelle präsentiert sich jener fundamentale Hiatus, der Aristoteles letztlich in seinem Versuch einer 'reinen' physikalischen Zeiterklärung zum Scheitern verurteilt, weil

---

<sup>68</sup> Aristoteles 1987, 209 (Physik IV, 218b)

<sup>69</sup> Aristoteles 1987, 231 (Physik IV, 222b)

<sup>70</sup> Aristoteles 1987, 233 (Physik IV, 223a)

er einen ständigen Widerhaken bildet: die Erfordernis, auch in einer *physikalischen* Zeiterklärung den Umweg über das *Bewußtsein* gehen zu müssen. Im Gegensatz zu Augustinus kann Aristoteles die Perspektiven der Vergangenheit und der Zukunft nicht plausibel in seine Zeittheorie einbinden, denn diese sind unweigerlich an ein wahrnehmendes und erinnerndes Bewußtsein geknüpft. In seiner Fokussierung auf den Jetzt-Moment gelingt ihm lediglich eine Erklärung des 'vorher' und 'nachher'.

## **Zeitgenössische Physik**

Entsprechend hadern die Zeitmodelle der Physik bis heute mit dem Einbezug des Bewußtseins, wie sich anhand der Reversibilitätsproblematik in Verbindung mit den Zeitpfeilen veranschaulichen läßt. Die Gleichungen der Newtonschen Mechanik – mit Zeit als unabhängiger Größe – sind 'zeitumkehrbar', was im 19. Jahrhundert zu der Überzeugung führt, daß es auf der fundamentalen Ebene der Grundgesetze der Materie keine Zeitrichtung gibt. Erst die neuere Physik kann die Reversibilität als Irrglauben entlarven, was ihr mit Hilfe des Modells eines dreifachen Zeitpfeils gelingt<sup>71</sup>: Der thermodynamische Zeitpfeil, der kosmologische Zeitpfeil und der psychologische Zeitpfeils stehen in wechselseitiger Bedingtheit.

Der thermodynamische Zeitpfeil bezeichnet die Richtung des Zeitflusses entsprechend der Richtung, in der die Entropie zunimmt. Diese Annahme ist plausibel, da es unendlich viele Chaoszustände gibt, aber nur ungleich weniger Ordnungszustände<sup>72</sup>. Die Entropie nimmt kontinuierlich und irreversibel zu. Würde sie in Richtung einer Reduktion streben, wäre kein biologisches Leben (mehr) möglich.

Der kosmologische Zeitpfeil weist den Zeitfluß in diejenige Richtung aus, in der das Universum sich ausdehnt. Diese Ausdehnung geht einher mit der oben beschriebenen Zunahme der Entropie. Würde sich das Universum bereits in der Kontraktionsphase befinden, dann müßte der Zustand völliger Unordnung schon zuvor erreicht worden sein.

---

<sup>71</sup> vgl. Hawking 1993 u. 1996 sowie Briggs/Peat 1997

<sup>72</sup> Man vergegenwärtige sich etwa ein Puzzlespiel oder den Gegensatz einer heilen und einer zerbrochenen Tasse.

Zu guter Letzt bedeutet nun der psychologische Zeitpfeil die Gerichtetheit der Zeit als dieselbe Richtung, in der *unserem Bewußtsein entsprechend* die Zeit fortschreitet: die Richtung, in der wir Vergangenheit produzieren und erinnern, nicht aber die Zukunft. Dadurch, daß es Leben gibt, kann darauf geschlossen werden, daß sich die Erde im Zustand des Entropiewachstums befindet; gleichsam erinnert der Mensch Vergangenheit in derselben Richtung, in der die Entropie zunimmt.

Daß also der Zeitpfeil irreversibel in eine Richtung verläuft, kann durch die Existenz und Wechselbedingung von mindestens drei Zeitpfeilen beschrieben werden: Die Richtungen der Zeitpfeile bedingen sich gegenseitig. Dem psychologischen Zeitpfeil kommt dabei, nicht minder als den anderen Pfeilen, eine konstitutive Bedeutung zu. Während jedoch zwischen Entropiezustand und Ausdehnung ein physikalisch nachweisbarer Zusammenhang besteht, kann die Richtung des Bewußtseinsflusses als Implikation des psychologischen Zeitpfeils lediglich konstatiert, jedoch nicht physikalisch erklärt und in Beziehung gesetzt werden. Aus meiner Sicht bleibt sie gewissermaßen ein 'loses' Element innerhalb des physikalischen Modells.

## **Augustinus**

In Gegenüberstellung zu den Problemen der Physik erfolgt wieder der Blick auf die bewußtseinstheoretische Zeitperspektive. Wie erwähnt, modelliert Augustinus Zeit als dreifache Gegenwart und somit als Erstreckung innerhalb der Seele/des Bewußtseins. Dadurch kann er gleichsam die Problematik der Nichtmeßbarkeit von Nichtseiendem umgehen: In der Seele hat die Zeit ihren Niederschlag und kann als solcher – in Form von Erinnerung und Erwartung – auch durch sie gemessen werden. Jedoch stellt sich die Frage: Wie soll die Seele selbst Länge oder Kürze messen, ohne einen Vergleichswert zu haben, ohne sich auf äußere Markierungen zu stützen, auf physikalische Veränderung? Augustinus ist sich im klaren darüber, daß es neben der innerseelischen Zeit eine 'äußere' Zeit geben muß, da die göttliche Schöpfung mit den geschaffenen *Dingen* begann, bevor sie die menschliche Seele erschuf. Aber er vermag sie genausowenig gewinnbringend in

seine Theorie zu integrieren, wie es ihm gelingt, die Zeitmessung ohne Anleihen bei der 'äußeren' Zeit zu erklären<sup>73</sup>. 'Äußere' und innerseelische Zeit scheinen nicht miteinander vereinbar.

## Husserl

Auch Husserl gelingt die Integration 'äußerer' Zeit in sein bewußtseinsimmanentes Zeitmodell nicht – darauf wurde bereits in anderem Zusammenhang verwiesen<sup>74</sup>: Seine Zeittheorie ist zugeschnitten auf die unmittelbare Gegenwart als gewissermaßen zweiseitigen (inneren und 'äußeren') Horizont. Das Denken einer Simultaneität von 'realem' Geschehen und der Urimpression im Bewußtsein kann jedoch nicht haltbar bleiben, wenn man Derridas Kritik an Husserl, in Verbindung mit den Funktionsmöglichkeiten des Bewußtseins, im Blick behält. An die Stelle der Husserlschen Konzeption rückt das Denkmodell der Spur und damit gleichsam der unaufhebbaren *différance* zwischen realem Quellpunkt und bewußtseinsimmanenter Reaktion darauf.

So stellt die Verbindung von 'äußerer' und innerer Zeit auch bei Husserl einen Problempunkt dar. Eine Richtigtstellung der Beziehung beider Zeiten entzieht, wenn man so will, dem Erklärungskomplex die logische Basis, sich überhaupt noch als Theorie der Zeit ausweisen zu können.

## Kant

Auch wenn es in diesem Zusammenhang den Rahmen ganz und gar sprengen würde, in aller Ausführlichkeit auf den Kantschen Idealismus einzugehen, sollte hier doch ein zumindest kurzer Rekurs auf Kant (1724-1804)<sup>75</sup> nicht fehlen, weil sich dadurch ein ganz neuer Versuchsweg eröffnet, die Dialektik von Außenperspektive und Innenperspektive der Zeit aufzulösen. Daher soll das zentrale Kantsche Zeittheorem in aller Knappheit skizziert werden – ein sehr kleiner Kant-Ausschnitt also, just zu dem Zweck, das für die hiesige Argumentation passende Puzzle-Teil anzuführen.

---

<sup>73</sup> Auf diese Augustinische Ausweglosigkeit verweist auch Ricœur (1988, 1989, 1991); ich komme darauf zurück.

<sup>74</sup> vgl. I.1.1.2, Absatz "Zeit und Bewußtsein"

<sup>75</sup> Literaturhinweis zu Kant: Kant 1994, Jaspers 1957, Absätze bei Fraise 1985, Ricœur 1991, Stanko/Ritsert 1994

In seiner "Kritik der reinen Vernunft" (1781) modelliert Kant Zeit als *apriorische Bedingung* des Bewußtseins, womit er zunächst einer validen Berücksichtigung beider Zeitperspektiven erstaunlich nahe zu kommen scheint. Für Kant ist Zeit kein empirischer Sachverhalt, keine *Eigenschaft* des Seins, sondern vielmehr dessen *Vorstufe* mit ordnender Funktion. Wahrnehmung ist immer subjektiv, Raum und Zeit sind dabei aber apriorische Ordnungsprinzipien *aller* erkennenden Subjekte, ohne die sinnliche Erfahrung nicht möglich wäre. Sie sind 'reine' Formen der Anschauung, die Kant von seinen "Kategorien" als Regeln des Verstandes (Vernunft, Verstand, Sinnlichkeit, welche subjektives Urteilen ermöglichen) unterscheidet.

Nun besteht in dieser Konzeption jedoch trotzdem eine *Verbindung* zum Sein, so daß Zeit nicht im Newtonschen Sinn als völlig *unabhängig* gedacht wird. Sie wird als universelles Wesensmerkmal zum apriorischen Rahmen subjektiven Erlebens. Veranschaulichend formulieren Stanko/Ritsert: "Mit der Zeitform verhält es sich wie mit den Regeln der Logik und Grammatik. Ohne sie können wir keine Erfahrungen machen bzw. ausdrücken. Sie sind grundlegend."<sup>76</sup> Jedoch, so muß angemerkt werden, stehen diese Regeln nicht für sich, sondern *resultieren* eben erst aus dem menschlichen Bestreben, sich auszudrücken, gerade so, wie eine als *Apriori* konzipierte Zeit ohne das Sein keine Funktion hätte.

Nun kann diese Konzeption dazu verleiten, Zeit aus psychologisch-biologischer Sicht als etwas dem Menschen *Angeborenes* zu verstehen. Dies scheint aber gerade die falsche Deutung, denn der Bewußtseins- und Gedächtnisbereich wird von Kant kaum berücksichtigt. Raum und Zeit sind als verbindliche Universalien mit logischem Geltungsanspruch zu verstehen, nicht jedoch als allzeit vorfindliche empirisch bewußte Formprinzipien. Aus dieser Sicht erscheint die Kantkritik Norbert Elias' unbegründet: "Aus seiner eigenen Erfahrung mit sich selbst zog Kant voreilig den Schluß, daß seine Erfahrung und sein Begriff der Zeit eine unveränderliche Bedingung menschlicher Erfahrung überhaupt sein müßten, ohne auch nur daran zu denken, daß man diese Hypothese überprüfen kann, daß man untersuchen kann, ob Menschen tatsächlich überall und immer

---

<sup>76</sup> Stanko/Ritsert 1994, 110

einen Zeitbegriff auf derselben Synthesehöhe haben oder hatten, den er zu einer gleichbleibenden Bedingung aller menschlichen Erfahrung erklärte.<sup>77</sup>

Kant geht gerade nicht empirisch resp. psychologisch orientiert vor, er meint nicht eine angeborene Idee von Zeit, sondern eine, die mit der Tätigkeit des Geistes einhergeht<sup>78</sup>. Als Logiker schließt er dabei – mehr noch als Aristoteles es getan hat – die empirische Erfahrung als Rekursbereich aus und modelliert Zeit als der Beobachtung des Subjekts prinzipiell *unzugänglich*: der Zugang zum Apriori muß aufgrund der restriktiven Funktion desselben in einen Regreß führen. Aber dadurch entzieht sich Kant selbst die Basis einer Möglichkeit, eine valide Erklärung geleistet zu haben: Es wird immer einen Punkt geben, an dem die rein logische Erklärung an ihre Grenze stößt und zum Rekurs auf ein Externum gezwungen ist, das seinerseits folglich nur Spekulation bleiben kann.

Kant kommt, wenn man so will, zu einem Modell einer 'subjektbezogenen Objektivität' – die Merkmale einer *kosmologischen* Zeit werden zur Voraussetzung bzw. zum Formgeber *subjektiv erfahrbarer* Veränderungen. Er versucht den Entwurf eines 'Zwischen' von Objektivität und Subjektivität, bewegt sich in dem "seltsamen Raum"<sup>79</sup> inmitten der Perspektiven, was darin gipfeln muß, daß diese sich in ihren Implikationen gegenseitig entkräften und letztlich jede über Spekulation hinausgehende *Erkenntnis* der Zeit operativ sowie theoretisch unmöglich machen. Mein Fazit wäre daher, daß der Kantsche Idealismus für heutige Begriffe die Dimensionen subjektimmanenter Zeiterfahrung verkürzt und mit Kategorien der Objektivität aus dem menschlichen Bewußtsein heraus und hinein in eine 'Vorebene' zu verlagern versucht, über welche sie jedoch empirisch gesehen hinausreicht. Argumentiert man, daß die empirische Ebene nicht ausdrücklich von Kantschem Interesse ist, so muß dennoch festgestellt werden, daß seine Argumentation defizitär bleibt: Ein Apriori ist für ihn, was sich aus einer empirischen Erfahrung heraussondern läßt, wenn man alles abzieht, was zur 'individuellen Empfindung' zählt. Zeit wird jedoch nicht nur ein vorbewußtes Strukturelement im Erfahrungsprozeß sein, sondern sie wird sich auch in Form subjektiver Zeiteindrücke äußern. Diesen *qualitativen* Aspekt von Zeit auszugrenzen, kann im Hinblick auf subjektive Kategorien nicht vertretbar sein, zumal Kant nicht davon

---

<sup>77</sup> Elias 1984, 31

<sup>78</sup> vgl. hier Fraise 1985, 12

<sup>79</sup> vgl. I.1.1.1 über Derrida

ausgehen kann, daß eine so klare Trennung von 'objektiver' und subjektiver Ebene auf seiten des Subjekts überhaupt möglich ist. Demnach stellt sich die Frage, ob der 'subjektiven Seite' überhaupt mit 'rein' logisch-idealistischen Kategorien beizukommen ist. Zugleich geraten Begriffe wie Vergangenheit und Zukunft in den Hintergrund. Allein die Konzeption des Apriori kann das Zeitliche nicht in seiner ganzen Bedeutungsvielfalt fassen.

## Fazit

Die Absicht der Synopse in Abschnitt 1.1.3 war die Pointierung des Hiatus, der sich – unabhängig der gewählten Perspektive auf die Zeit – im Versuch einer validen Integration der jeweils anderen Perspektive auftut.<sup>80</sup> Er liefert letztlich stets den Ansatzpunkt dafür, die jeweilige Theorie auf ihre Schwachpunkte zurückzuführen:

- Der Einbezug der Gegenperspektive wird vernachlässigt (vgl. Aristoteles).
- Die Gegenperspektive kann nicht gewinnbringend in die Erklärung integriert werden (vgl. die Zeitpfeile oder Augustinus).
- Der Rekurs auf die Gegenperspektive entkräftigt die Theorie in dem, was sie eigentlich sein will (vgl. Husserls Zeittheorie).
- Die Integration beider Perspektiven führt unter der Bedingung ihrer Methode zu unzulässigen Verkürzungen einer oder beider Seiten (vgl. Kant).

---

<sup>80</sup> Der Philosoph Hans Blumenberg (1920-1996) beschäftigt sich ebenfalls mit dem Dilemma der Unvereinbarkeit von innerer und äußerer Zeit, allerdings von einem anderen Standpunkt aus: In *Lebenszeit und Weltzeit* (1986) trifft er die innen/außen-Unterscheidung zwischen eben diesen beiden. Ihm ist es um die fundamentale Verschiedenheit zwischen ihnen als Ganzheiten zu tun, um ihre "unschlichtbare Rivalität" (vgl. ebd., 27). Zwar konturieren sich beide Zeiten, jedoch müssen sie zwangsläufig auseinanderklaffen: "Leben kommt in der Welt als Episode vor" (ebd., 26). Der Lebensanteil des Einzelnen an der Welterfahrbarkeit ist zu gering, um das, was Welt(zeit) genannt wird, tatsächlich zu erleben. Ähnliche Überlegungen, jedoch mehr mathematisch geprägt, finden sich bei Serres (vgl. z.B. Serres 1994b), der die Unintegrierbarkeit des Einzelnen (oder Einzelstückes; mathematisch vorstellbar als eine Ebene bestimmter Größe) in das Allumfassende (vorstellbar als Oberfläche einer Kugel) deutlich macht.

*"Das Mysterium der Zeit bedeutet nicht, daß nun ein Redeverbot verhängt wird. Es impliziert vielmehr die Forderung, mehr zu denken und anders zu reden."<sup>81</sup>*

## 1.2 Was ist Ziel?

An dieser Stelle erfolgt eine Zusammenschau der bereits gewonnenen Erkenntnisse, verbunden mit dem Fazit, das daraus im Hinblick auf die nachfolgende Vorgehensweise zu ziehen ist. Vorangehend wurden in aller Kürze die klassischen Positionen der Zeittheorie diskutiert, um die Entwicklung bis hin zum heutigen Stand der Zeitforschung grob zu skizzieren. Diese Diskussion war nicht Selbstzweck, sondern sie sollte eine erste Orientierung im Hinblick auf den Entwurf eines neuen Zeitmodells ermöglichen. Trotz aller Knappheit wurde eine möglichst effiziente Diskussion und Zusammenschau der Zeittheorien (bzw. deren zentraler Thesen) versucht, indem die Theorien nicht als Ganzstück jeweils nacheinander aufgelistet wurden, sondern in Teilaspekte zerlegt und in diesen thematisch gebündelt. Dadurch wurde ein besserer synoptischer Querblick möglich. An dieser Stelle mag sich nun der jeweils beschriebene Theoriekern der einzelnen Denker wieder zu einem Ganzen zusammengefügt haben.

Die beschriebenen Modelle wurden entsprechend ihrer zentralen Unstimmigkeiten eingeordnet, um zu verdeutlichen, daß die Frage *Was ist Zeit?*, die zugleich Überschrift des Abschnitts 1.1 war, so einfach nicht zu beantworten ist. Es lassen sich im Dickicht der Zeitmodelle und -erklärungsversuche folgende zentrale Schwierigkeiten ausmachen, die zugleich aufeinander verweisen:

- die Unmöglichkeit der Wesensbestimmung der Zeit: *Zeit ist* weder noch *ist* sie nicht;
- die Unmöglichkeit einer 'reinen' Zeittheorie, die nichts erklärt außer sich selbst;
- die Aporie der Dialektik der Perspektiven auf die Zeit.

Anstelle eindeutiger, 'positiver' Antworten tut sich demnach vielmehr eine Reihe von Erklärungsschwierigkeiten auf, so daß die Replik auf die Frage nach der Zeit eigentlich in

---

<sup>81</sup> Ricœur 1985, 437

einem Negativum besteht: Die dargestellten Problematiken verdeutlichen, daß es eine 'reine', universell gültige und in sich widerspruchsfreie Erklärung des Zeitphänomens nicht geben kann. Der Hinweis auf die Problemstellen soll jedoch nicht als pauschale Abwertung der vorgestellten Theorieansätze verstanden werden, denn diese können alle als klassisch gelten und haben im Verlauf der Geschichte der Zeitforschung immer wieder auf neue Sichtweisen und Aspekte aufmerksam gemacht.

Der gegebene Einblick in die Zeitforschung soll für ein weiteres Vorgehen hinsichtlich eines hier zu entwickelnden Zeitmodells den Weg weisen. Er hat einerseits gezeigt, daß die Erwartungen an ein Zeitmodell nicht zu umfassend sein sollten, und zugleich wurde die Notwendigkeit deutlich, die Perspektive auf die Zeit je nach Zweck des Erklärungsmodells möglichst präzise auszuloten, eben um die bekannten Integrationsschwierigkeiten nur am Rande zu tangieren. Auf dieser Basis erscheint es aber möglich, für einen klar definierten Bezugsbereich ein valides Zeitmodell zu entwerfen, das Aufschluß über bestimmte Zusammenhänge geben kann.

Die Beobachtung von Zeit muß, unabhängig des fokussierten Bezugsbereichs, immer über das beobachtende Bewußtsein führen und ist mit diesem unweigerlich verbunden. Während der physikalische Standpunkt den notwendigen Umweg über das beobachtende Bewußtsein kaum kommentiert hinnimmt, um sich weitestgehend auf die Erklärung 'äußerer' Zeit zu konzentrieren, gehen Augustinus und Husserl auf eine innerlich erfahrene Zeit ein, welche sich so auch in gewissem Maße 'erhalten' läßt. Aus dieser Sicht kommt dem Bewußtsein, das als Operator und Speichermedium fungiert, die *zentrale* Bedeutung zu.

Dem Bewußtsein in einer Annäherung an das Zeitphänomen die zentrale Stellung einzuräumen, erscheint auch im Hinblick auf den Interessebereich dieser Arbeit, das literarische Lesen, geeignet, da es sich dabei ja um eine Tätigkeit des Bewußtseins handelt. Insofern sind es vor allem Augustinus und Husserl, deren Konzeptionen für die folgenden Überlegungen den Grundstein darstellen werden. Eine Beschränkung auf nur eines der Modelle als Ausgangspunkt ist nicht sinnvoll, genausowenig, wie die Modelle bereits als valide Basis einer zeitbezogenen Betrachtung literarischer Lesetätigkeit einfach

übernommen werden könnten. Es wird ein spezielleres Zeitmodell als Grundlage benötigt, welches sich einerseits gezielt auf Aspekte beider Theorien stützt, diese jedoch andererseits auch gewinnbringend ergänzt. Warum?

Ziel dieser Arbeit ist eine Zusammenschau zeitlicher Faktoren mit dem Vorgang des *Begegnungslesens*. Die zugrundeliegende Annahme lautet dabei, daß den zeitlichen Determinanten im Zusammentreffen von Leser und Text im Hinblick auf die *Möglichkeiten einer Ich-Findung*<sup>82</sup> des Lesers eine wichtige Funktion zukommen könnte. Nicht nur das Lesen als Begegnungslesen, wie es in der Einleitung vorgestellt und in Kapitel II.1 ausführlich erläutert wird, sondern auch eine Betrachtung von *Zeit* erhält aus dieser Perspektive eine anthropologische Unterstreichung.

Es liegt auf der Hand, daß für ein solches Vorhaben das Konzept einer *subjektiv empfundenen Zeit* von Interesse sein wird, jeweils verbunden mit konkreten *Inhalten*: Der Mensch kann eine zeitliche Dauer ohne sinnhaften Inhalt nicht erkennen.<sup>83</sup> So kann er auch erst seine *Zeit* strukturieren, weil er sie *inhaltlich* empfindet. Spricht man von individueller Lebenszeit, so tritt *Zeit* weniger ausschließlich als Dimension des Vergehens in den Vordergrund, als vielmehr in Verbindung mit den *Qualitäten*, die ein Subjekt mit diesem Vergehen assoziiert: *Zeit*, die eng mit *Empfindungen* und, globaler betrachtet, mit *Orientierung* bezüglich des Ich und seiner lebensweltlichen Struktur in Verbindung steht. Dabei müssen Erinnerung und Erwartung, die subjektiven Varianten von Vergangenheit und Zukunft, als stets mehr oder weniger 'anwesend' gedacht werden.

Es ist Augustinus, der für ein solches Denken Pate steht, indem er von einer 'Zerspannung der Seele' ausgeht, durch die *Zeit* erinnerbar bleibt bzw. Erwartungen zuläßt. Mit Husserl wird die anthropologische Bedeutung dieser 'Zeitenkonservierung' im Gedächtnis deutlicher: 'Erleben' heißt mit Husserl zugleich, Eindrücke unweigerlich in eine Temporalstruktur einzubetten: Die Einheit des Bewußtseinsstroms und damit die subjektive Sinnbildung basieren auf dem fortlaufenden Ineinanderschließen impressiver Phasen als innerer *Zeit*: 'Vorher-nachher'-Relationen werden zu Relationen von

---

<sup>82</sup> Zur genaueren Klärung der Begriffe sei auf die Abschnitte I.2.3 sowie I.3.1 verwiesen.

<sup>83</sup> vgl. James in Zimmerli/Sandbothe (Hrsg.) 1993, 45

Vergangenheit und Zukünftigem, Erwartbares wird formulierbar. Das Ich kann nur, so läßt sich folgern, unter Einbezug zeitlicher Implikationen seinen lebensgeschichtlichen Zusammenhang überhaupt begreifen.

Trotz ihrer anthropologischen Bedeutungstragweite bleibt die Husserlsche Theorie an sich jedoch 'formal', sie läßt *inhaltliche* Aspekte wie subjektives Fühlen und Erleben weitgehend unberücksichtigt. Aus dieser Sicht rückt sie, im Hinblick auf das zu erstellende Zeitmodell, eigentlich wieder etwas außerhalb des Interessenschwerpunkts und ist eher auf grundlegender, funktionsorientierter Ebene anzusiedeln. Denn Zeit und literarische Erfahrung in Verbindung zu bringen, heißt vor allem, auf die *emotionale* Empfindung als Gegensatz zu einer rein metrisch verlaufenden 'äußeren' Zeit einzugehen: "Die menschlichen (Zeit-)Verhältnisse sind widersprüchlich und uneindeutig, und nur gegen sie ist Linearität herstellbar."<sup>84</sup> Daraus erwächst gleichsam die anthropologische Perspektive der persönlichen Lebensgestaltung und -erfüllung: "Die aus der Endlichkeit des Lebens erwachsende Dringlichkeit des Handelns wird zur Herausforderung des Individuums. Unter mehr oder weniger starker Hinnahme schicksalhafter Vorgänge versucht der Mensch, gemäß seiner Vorstellung, seine Lebenszeit zu nutzen (...)."<sup>85</sup>

Eher als auf Husserl läßt sich ein solches, *zeitinhaltliches* Denken wieder auf Augustinus zurückführen, der dafür zumindest den Grundstein legt: Zeit wird bei Augustinus von der Seele als Dimension des Vergehens empfunden und von ihr *gemessen*, wobei der Meßwert eines bestimmten Zeitabschnitts jeweils in Abhängigkeit vom Inhalt variieren wird, denn exakte Messungen obliegen der Seele nicht. Jedoch fehlen hier weiterreichende Differenzierungen: Es bleibt lediglich erahnbar, daß unterschiedliche Seelen unterschiedliche Zeitempfindungen haben können, es fehlen Aussagen darüber, daß innerhalb einer Seele resp. eines Bewußtseins eine Vielzahl verschiedener Zeitenströme existieren wird, welche abhängig sowohl von äußeren Faktoren (Wahrnehmungen) als auch von inneren Faktoren (Zusammenspiel interner kognitiver und emotionaler Funktionsrhythmen) koordiniert werden müssen. Fragen über den Zusammenhang von

---

<sup>84</sup> Geißler in Sterz 1989, 7

<sup>85</sup> Schorch 1982, 18

subjektiver *Zeitmessung* und entsprechendem *Zeitinhalt* oder der bewußtseinsinternen Koordination und Speicherung parallel verlaufender Ereignisse mit jeweils eigenen 'Zeitlinien' bleiben offen.

Husserl geht im Gegensatz zu Augustinus nicht von einer funktional weitgehend undifferenzierten, 'göttlichen Seele' aus, sondern er entwirft ein intentionales Bewußtsein, welches zwar einen direkten Anknüpfungspunkt für ein zeitgemäßes Modell bietet, jedoch auch nicht ohne definatorische Präzisierungen bleiben kann. Es wurde deutlich, daß der menschliche Wahrnehmungsapparat, dessen Funktionsweise von Husserl durchleuchtet wurde, gewissermaßen in einem Doppelschritt arbeitet: Ein Subjekt muß sich über registrierte Außenreize erst *bewußt* werden, damit eine tatsächliche *Zeiterfahrung* vorliegt<sup>86</sup>. Diesen Aspekt vernachlässigt Husserl, ebenso wie die Folgerung, daß bewußte Erfahrung von Zeit niemals Erfahrung einer *ursprünglichen* Gegenwart bedeutet, sondern immer schon Erfahrung eines physikalisch gesehen bereits verstrichenen Moments und damit indirekte *Zeiterfahrung*.

Die hier mit Augustinus und Husserl gegebenen ersten Impulse für den Entwurf eines neuen Zeitmodells sollen in den folgenden Kapiteln ausdifferenziert werden. Im Blickpunkt steht dabei eine subjektspezifisch empfundene, intern komplex strukturierte und sich einem strikt linearen Zeitfluß widersetzende Lebenszeit als Zeit kontinuierlicher Weiterentwicklung, für die auch das literarische Lesen konstitutiv sein kann. Die Verknüpfung von erlebter Zeit mit ihren jeweiligen Inhalten wird hierfür zentral sein, ebenso wie die Annahme, daß die objektive Zeit in ihrer eindimensionalen Linearität nur den *Rahmen* darstellt, in dem sich die subjektive Zeit entwirft. Selbst durch Einsteins Theoreme, die ja von der physikalischen Seite her stammen, wird dies bekräftigt. Und auch das Aristotelische Grundprinzip der Verknüpfung von Zeit mit Veränderung findet sich darin wieder, denn – wie William James formuliert – "Bewußtsein von *Veränderung* ist mithin die Bedingung, von der unsere Wahrnehmung des Fließens der Zeit abhängt"<sup>87</sup>.

---

<sup>86</sup> Diese funktionale Teilung spielt nachfolgend im Hinblick auf menschliche Dialog-Möglichkeiten eine wichtige Rolle.

<sup>87</sup> James in Zimmerli/Sandbothe (Hrsg.) 1993, 45

*"Mich bekümmert bei solchen Periodisationen, insbesondere was den Historismus oder die Teleologie angeht, daß das Danach immer nach dem Davor kommt. Ich habe ein sehr viel weniger geordnetes Verhältnis zur Geschichte."<sup>88</sup>*

## 2. Vernetzungen

In diesem Kapitel soll der Zugriff auf die Zeitproblematik entsprechend der vorangehend konturierten Perspektive erfolgen. Die erkenntnisleitende Frage lautet: *Wie wird Zeit vom Subjekt empfunden?*

Obwohl Augustinus die Existenz einer äußeren Zeit nicht vollständig leugnen kann, wendet er sich lediglich der Erklärung der Zeit zu, die 'in der Seele' zutage kommt, so daß sich für ihn die Anforderung auf die Erklärung nur *einer* Zeit beschränkt. Jedoch kennzeichnet sich diese innere Zeit nicht nur durch ihre *Homogenität* (ihre Form des zusammenhängenden Fließens als "dreifache Gegenwart"), sondern zugleich durch eine *Zerrissenheit* zwischen den drei Zeitmodi, die in der Bezeichnung "Zerspannung der Seele" zum Ausdruck kommt<sup>89</sup>. Es handelt sich also bereits nach Augustinischer Vorstellung nicht um einen nur durchweg einheitlichen, undifferenzierbaren Zeitfluß. Dieser Ansatz soll im folgenden ausgebaut werden, um die Komplexität inneren Zeitempfindens zu veranschaulichen. Überdies stellt Augustinus die Frage nach der *Zeitmessung*, sein Fazit lautet: "In dir, *mein Geist*, messe ich die Zeiten"<sup>90</sup>. Auch hier gilt es weiter zu fragen, *nach welchen Kriterien* diese Messung erfolgen kann, wie also innere Zeitstrukturierung überhaupt funktioniert.

Die Überlegungen des Phänomenologen Henri Bergson erweisen sich in beiden Fällen als hilfreich. Sie konturieren eine Gestalt innerer Zeiterfahrung, die sich hervorragend mit dem Denkbild des *Netzes* assoziieren läßt. Aus diesem Grund wird das Netz hinsichtlich seiner Merkmale in 2.2 genauer beleuchtet. Zuletzt stellt sich in diesem Kapitel die Frage: *Wie wird sich das Subjekt seines inneren 'Zeitnetzes' bewußt?* Es erfolgt in 2.3 eine

---

<sup>88</sup> Derrida in Rötzer 1986, 75

<sup>89</sup> Diese wird in Abschnitt 2.3.2 nochmals Erwähnung finden.

<sup>90</sup> Augustinus 2000, 47 (conf. 11, 36), eigene Hervorhebung. Vgl. Abschnitt 1.1.2, Zeit und Bewußtsein

Auseinandersetzung mit der Funktionsweise des menschlichen Bewußtseinsapparates, die zugleich in die Thematik des *Ich* hineinführt.

*"Das Leben ist vielzeitig, polychron, es ist Syrrhese. Es badet im Fluß mehrerer Zeiten."*<sup>91</sup>

## 2.1 Polychronien

### Innere Dauer

Zur Zeit Husserls beschäftigt sich ein weiterer Phänomenologe mit der bewußtseinsimmanenten Zeit: Henri Bergson (1859-1941). Im Gegensatz zu seinem Zeitgenossen, dem es um die Darstellung von Zeit als funktionaler Basis des Bewußtseins geht, forscht Bergson mit dem Fokus auf der *Empfindung* von Zeit durch das Subjekt. Auch er argumentiert (in *Zeit und Freiheit*, 1889, dt. 1911), daß Zeit erst durch das Bewußtsein als solche wahrnehmbar wird: Der naturwissenschaftliche Zeitbegriff beschreibt lediglich eine Sukzession von je gegenwärtigen Zuständen, so daß die Zeit hier im Aristotelischen Sinne zählbar wird. Durch die Aufeinanderfolge einzelner Jetzt-Momente ist jedoch noch nichts über ihren Bezug untereinander gesagt, "dadurch aber verurteile ich mich, fortwährend im Gegenwärtigen zu bleiben, und verzichte darauf, eine Sukzession oder Dauer zu denken"<sup>92</sup>. Das bloße Nacheinander der 'äußeren' Dauer ist für Bergson noch keine Zeit, sondern dann erst, wenn sie im Bewußtsein auftaucht, doch dort ist sie nicht mehr mit Hilfe von Zahlen zu beschreiben.

Mit Bergson gibt es keine 'homogene' Zeit als dem Raum analoge Vorstellung, sondern ihr Ursprung liegt in der inneren Zeit als 'reiner' Dauer. Bergson hebt dabei besonders hervor, daß der Mensch objektiv gleiche Zeitspannen *unterschiedlich* empfinden kann. Die individuell empfundene Zeit scheint nicht mit objektiv-metrischen Kategorien faßbar, das *exakte* Messen obliegt dem menschlichen Bewußtseinsapparat selbst nicht. Seine Art der Messung richtet sich vielmehr danach, was *in* der betreffenden Zeit passiert ist, nach Kategorien der *Sinnkonstitution* und der *Beurteilung* des (Sinn-)Inhalts: Subjektive Zeit ist

---

<sup>91</sup> Serres 1994b, 104

<sup>92</sup> Bergson 1949, 89

bei Bergson, gerade so wie es Simsa formuliert, "eng mit dem beigemessenen Wert und der emotionalen Bedeutung von Ereignissen oder Handlungen verknüpft, gleiche Zeitspannen oder Handlungstempi können daher höchst unterschiedlich wahrgenommen werden. So wird etwa vielen eine Stunde Wartezeit vor einer Prüfung länger vorkommen, als eine gleich lange Zeitspanne während der anschließenden Feier der erfolgreichen Absolvierung derselben."<sup>93</sup>

Folglich ist die cartesisch geprägte Unterscheidung von 'äußerer' und innerer Zeit für Bergson zentral, wobei die innere Zeit oder Dauer, anders als eine gleichförmig fließende Zeit, nur mit Begriffen der *Qualität* determinierbar wird: Sie ist also "kein extensives Zeitmaß, sondern die Synthese der Mannigfaltigkeit der Bewußtseinszustände, wobei das Mannigfaltige dieser Zustände nicht an der Zahl, sondern an der qualitativen Verknüpfung der Ereignisse orientiert ist. Dauer ist damit ein Produkt von sinnstiftenden Akten, durch die im permanenten Wechsel des Bewußtseinsstroms Einheit und Identität in der Zeit hergestellt wird."<sup>94</sup> Sie ist ein durch das Bewußtsein erzeugter Fluß von Erfahrungsinhalten, eine Synthese, jedoch nicht homogen, sondern strukturiert durch *innere Rhythmen*, die an subjekteigenen Erlebensdispositionen orientiert sind. Bereits William James spricht diesbezüglich von "Flugstrecken" und "Rastplätzen" des Bewußtseinsstroms<sup>95</sup>.

Bergson verdeutlicht, wie er sich die Organisation der bewußtseinsimmanenten Zeit vorstellt: Linearität wird zugunsten eines Denkbildes aufgegeben, das man mit Begriffen der *Pluralität*, des *Gemisches* auf den Punkt bringen kann: "Wenn unser bewußter Punkt A noch keine Raumvorstellung hat – und diese Hypothese ist doch der Boden, auf den wir uns zu stellen haben – könnte die Sukzession der Zustände, durch die er hindurchgeht, für ihn die Gestalt einer Linie nicht annehmen; seine Empfindungen werden sich aber dynamisch aneinander anknüpfen und sich untereinander organisieren wie die sukzessiven Töne einer Melodie, durch die wir uns einwiegen lassen. Kurz, die reine Dauer könnte sehr wohl nur eine Sukzession qualitativer Veränderungen sein, die miteinander verschmelzen, sich durchdringen, keine präzisen Umrisse besitzen, nicht die Tendenz haben, sich im

---

<sup>93</sup> Simsa 1996, 36

<sup>94</sup> Nassehi 1993, 37

<sup>95</sup> zitiert aus Luckmann in Fürstenberg/Mörth (Hrsg.) 1986, 150

Verhältnis zueinander zu exteriorisieren und mit der Zahl nicht die geringste Verwandtschaft aufweisen: es wäre das die reine Heterogenität..."<sup>96</sup> Die äußere Zeit wird für Bergson dabei offensichtlich zu einem Phänomen von geringem Interesse: "Man hätte sich also die Frage vorzulegen, ob die Zeit, als homogenes Medium, nicht am Ende ein Bastardbegriff ist, der seinen Ursprung dem Eindringen der Raumvorstellung ins Gebiet des reinen Bewußtseins verdankt."<sup>97</sup>

## Kontraktionen

Die Unterscheidung zwischen quantitativer und qualitativer Zeit stellt das wohl bekannteste Theorem Bergsons dar und bringt den Kern seines Zeitdenkens auf den Punkt. Jedoch vertieft Bergson seine Gedanken in nachfolgenden, vielleicht weniger populären Schriften wie *Materie und Gedächtnis* (1896, dt. 1908) oder *Durée et Simultanéité. A propos de la théorie d'Einstein* (1922, ohne dt. Übersetzung). Um die Konzeptionen zu skizzieren, die daraus für die vorliegende Arbeit interessant sind, beziehe ich mich im folgenden auf eine Interpretation von Deleuze 1997. Bergson ersetzt in *Materie und Gedächtnis* den Begriff der qualitativen Zeit durch den einer *kontrahierten Quantität*, wobei die (bewußtseinsimmanente) Gegenwart als die am höchsten kontrahierte Ebene der Vergangenheit angesehen wird<sup>98</sup>. Zeit subjektiv zu empfinden und zu messen bedeutet demnach, ihr auf subjekteigene Weise Spannungen zu verleihen. So wird *Empfindung* (als das *Subjektive* im Subjekt Bedingende) zum Ursprung aller *Qualität*, die jedoch nichts anderes als *kontrahierte Quantität* ist. Mit Bergson folgert Deleuze: "Das heißt doch aber, daß uns der Begriff der Kontraktion (oder Spannung) das Mittel an die Hand gibt, die Dualität von homogener Quantität/heterogener Qualität hinter uns zu lassen und von der einen wie der anderen zu einer stetigen Bewegung überzugehen."<sup>99</sup>

Mit dem Versuch, *Empfindungen* mit Kategorien des *Quantitativen* zu fassen, ist es Bergson also um eine Integration beider zum Zweck einer Vereinheitlichung zu tun, die vom Konzept der *Zeitendualität* abrückt. Entsprechend der oben angeführten Bedenken, die 'äußere' Zeit stelle nur einen 'Bastardbegriff' dar, verliert diese nun endgültig ihre

---

<sup>96</sup> Bergson 1949, 88

<sup>97</sup> Bergson 1949, 84

<sup>98</sup> vgl. Deleuze 1997, 96f

<sup>99</sup> vgl. Deleuze 1997, 96f

Haltbarkeit. Mit der Idee des subjektiven Zeitempfindens kann Bergson zum Konzept der *Pluralität* von Dauern kommen, das er sowohl auf die Vielzahl verschiedener Dauern je nach Vielzahl verschiedener Subjekte bezieht, als auch auf das *Innersubjektive* des Einzelnen: Auch die innere Dauer besteht selbst aus einer Vielfalt verschiedener Zeitfolgen.

Im Gegensatz etwa zur weiter oben angeführten Aristotelischen Gegenwartszentrierung wird bei einem solchen Denken vor allem das Gedächtnis<sup>100</sup> zum Träger der Zeiten. Wie Deleuze anmerkt, wird dies insbesondere in *Schöpferische Entwicklung* (1907, dt. 1912) deutlich, "wo das Leben selbst mit einem Gedächtnis verglichen wird und die biologischen Gattungen und Arten den koexistierenden Graden dieses lebendigen Gedächtnisses entsprechen".<sup>101</sup> Die Vielzahl von quantitativ kontrahierenden Zeitströmen schließt sich letztendlich zu einem großen Gedächtnis zusammen. Durch die Reduktion der Zeitbeschreibung auf reine Kategorien des Quantitativen wird Bergsons Überzeugung deutlich, daß es einen tatsächlichen *Zeitendualismus* höchstwahrscheinlich nicht gibt. Die definitorische Trennung zwischen 'innerer' und 'äußerer' Zeit würde demnach nur eine strukturierende Funktion haben, jedoch Teile derselben Zeit bezeichnen. Gleichsam wird die Zeit des materiellen Universums erklärbar: Die Dinge selbst haben zwar keine eigene Dauer mit unterschiedlichen Zeitfolgen, doch sie sind eingebunden in das elementare Universalgefüge, das Gesamtgedächtnis des Lebens, und werden in die subjektive innere Dauer einbezogen.

---

<sup>100</sup> Zur wichtigen Rolle des Gedächtnisses für die Zeitempfindung komme ich noch einmal in I.2.3.

<sup>101</sup> Deleuze 1997, 100

*"Wo alle Erscheinungen nur noch über ihre Interdependenzen sich konstituieren, wo das Singuläre nur als Kompatibles noch überhaupt existieren kann, da gehen vormalige Distinktionen ihrer differenzierenden und sinnproduzierenden Kraft verlustig und es etabliert sich eine Figuration des Vermischten und miteinander Vermengten: eine Hybridkultur."<sup>102</sup>*

## Einheit als Vielheit

Nun kann die dargestellte Entwicklung des Bergsonschen Denkens leicht den Eindruck eines sich selbst widersprechenden Gedankengangs erwecken. Der zunächst konstatierte Dualismus von quantitativer und qualitativer Zeit, der gerade in bezug auf die Berücksichtigung der Besonderheit subjektiven Zeitempfindens als treffende Konzeption erscheint, wird von Bergson selbst in der Folge wieder verabschiedet und durch einen *Zeitmonismus* ersetzt. Dieser stellt aber weniger einen Widerspruch dar, als eine plausible Ausdifferenzierung des Dualismus-Modells: Einerseits läßt er die Pluralität verschiedenster Dauern (lediglich jetzt als Rhythmen spezifischen Kontraktionscharakters gedacht) weiterhin zu; andererseits kann dieser Pluralismus jedoch *eingeschränkt* werden, indem er letztendlich in seiner Vielheit die 'eine' Zeit darstellt, an der alles Anteil hat.

Diese Gedanken sind nachfolgend nun in zweierlei Hinsicht von Bedeutung. Zum einen ebnen sie den Weg für ein Verständnis von Zeit als *Vielheit*. Weiterhin konstituiert sich diese Vielheit mit Bergson nicht nur je nach Anzahl der Bewußtseine, sondern auch *innerhalb* dieser. In *Durée et Simultanéité* führt er folgendes Beispiel an: "Sitzen wir am Ufer eines Flusses, sind für uns, ohne daß wir festgelegt wären, das Fließen des Wassers, das Vorbeiziehen eines Schiffes oder der Flug des Vogels und das niemals abbrechende Gemurmel unseres inneren Seelenlebens, je nachdem, drei verschiedene Dinge oder aber eine einzige Sache (...)."<sup>103</sup> Die heterogenen Eindrücke führen zu unterschiedlichsten nebeneinander verlaufenden Zeitfolgen, die nur aufgrund des Integrationsvermögens der inneren Dauer, die gleichsam die zeitliche Orientierungsgrundlage bildet, zu einem Strom verschmelzen können: "Bergson lenkt hier das Augenmerk auf das Vermögen, 'sich zu teilen, ohne sich zu spalten', 'eins zu sein und mehrere'".<sup>104</sup>

---

<sup>102</sup> Kirchmann in Diagonal 2001, 127

<sup>103</sup> Deleuze 1997, 104 zitiert aus *Durée et Simultanéité*.

<sup>104</sup> Deleuze 1997, 104

So kommt man zur Vorstellung der Zeit als Koexistenz vielfältigster Zeitfolgen und Zeitströme, die ihre Entsprechung seitens der Physik bei Einstein hat. Innerhalb der Physik *und* der Bewußtseinstheorie wird also – fast zeitgleich – das Denkbild des *einen* linear-gleichförmig verlaufenden Zeitpfeils verabschiedet. Das Modell Bergsons hat nachhaltige Konsequenzen für die folgende Entwicklung der Bewußtseinstheorie. So findet sich auch bei Piaget die Erkenntnis: "Das berühmte Bild des Bewußtseinsstroms darf uns in der Tat nicht vergessen lassen, daß man in jedem einzelnen Moment dieses inneren Flusses nicht einen Punkt auf einer Linie vor sich hat, sondern einen vielfältigen, komplexen Zustand, wie er sich aus der Verflechtung verschiedener Strömungen ergibt. Man kann zugleich über seine Arbeit froh sein, sich über die politische Lage beunruhigen, vertrauensvoll der Nachricht einer nahestehenden Person entgegensehen usw., und jeder Schnitt innerhalb des inneren zeitlichen Inhalts stellt sich als Gewebe gleichzeitiger Ereignisse, als 'Momentaufnahme' dar in dem Sinne, in dem dies Wort bei der Photographie irgendeines physikalischen Systems gebraucht wird. Eine innere Geschehnisreihe rekonstituieren, wird also immer das Konstruieren einer Doppel- (resp. Mehr-)Reihe ('co-sériation') bedeuten."<sup>105</sup>

Was Piaget hier mit *co-sériation* bezeichnet, kann auch als *Geflecht* gedacht werden: Sich zu erinnern oder Erwartungen hinsichtlich der Zukunft zu formen bedeutet, an diesem inneren 'Zeitengeflecht' zu knüpfen, in dem auf einen 'Zeitpunkt' immer mehrere parallele Ereignisse fallen und letztlich das inhaltliche Bedeutungsgefüge einer strikt chronologischen Ereignisabfolge übergeordnet wird, so daß letztere immer mehr in den Hintergrund gerät:

*"In meinem Kopf verschwimmt das immer mehr: was geschah und was nicht, der erste Anblick der Straßen, die Tage, die Nächte, der Himmel über mir, die Steinhalden darunter. Ich glaube mich zu erinnern, viel nach oben geblickt zu haben, als hätte ich den Himmel nach etwas Fehlendem abgesucht, nach etwas Überschüssigem, nach etwas, das ihn von anderen Himmeln unterschied, als hätte der Himmel eine Erklärung für das bieten können, was ich rings um mich sah. Womöglich vertue ich mich da aber. Vielleicht übertrage ich die Beobachtungen einer späteren Zeit auf diese ersten Tage. Obwohl ich bezweifle, dass das viel zu sagen hat, am allerwenigsten jetzt."*<sup>106</sup>

---

<sup>105</sup> Piaget 1955, 391

<sup>106</sup> Auster 2001, 105

Auster verdeutlicht hier zwei Aspekte: einerseits den unexakten Charakter innerer Zeitempfindung, die zur Vermischung tendiert, andererseits die Tatsache, daß eine metrisch-exakte Zeitkontrolle für die subjektive Orientierung auch gar nicht notwendig ist. Entsprechend schreibt Peter Gendolla: "Das Wahrnehmungssystem als Ganzes funktioniert wohl nicht auf der Folie einer einzigen Zeit, sondern als vielschichtiger Komplex unterschiedlicher Sinnes-Zeiten, die ihre Synchronisation ganz eigenständig einstellen. Seine internen Zeitachsen vermag es dabei offenbar zu überspringen, die Zeiten je nach eigenen Bedürfnissen umzugruppieren, das Vorher, Jetzt und Nachher zu überlisten."<sup>107</sup> Der Wissenschaftsphilosoph Michel Serres (\*1930) vermerkt: "In uns sind die Zeiten miteinander vermischt, wie Ordnung und Unordnung, Archipel und Meer, Netz und Wolke, Signal und Hintergrundrauschen überall im Raum und in einer Vielzahl von Räumen miteinander vermischt sind."<sup>108</sup> Er spricht auch vom "polychronen Gewebe" lebender Systeme. Das einzelne Subjekt konstituiert sich durch ein jeweils einzigartiges Zeitengewebe.

Im Hinblick auf die vorangehenden Ausführungen beginnt sich anstelle der schlichten Linie, die zur Beschreibung innerer Zeit nicht mehr genügen kann, ein neues Denkmodell zu entwickeln: das der Gestalt eines *topologischen Raums*. Auch Serres beschäftigt sich mit einem solchen Denkmodell, das er (nicht nur auf das Zeitphänomen bezogen) aus verschiedensten Bereichen der Lebenswelt, wie im speziellen der Wissenschaft, abstrahiert. Wenn "viele Schnüre und Schleifen sich ... umeinanderschlingen" und ein "unentwirrbares Geflecht" entsteht, dann verschwindet die Metrik, "und mit ihr die Starrheit, die wir so oft mit Strenge verwechseln". Es entsteht der Zustand eines "Gemischs", das sich nicht mehr "augenblicklich analysieren" läßt. "Das Wort Analyse geht bekanntlich auf ein griechisches Verbum zurück, das 'lösen' bedeutet. Analysieren verlangt, daß man einen Knoten löst."<sup>109</sup> Der Zustand subjektiven Zeitempfindens, wie ich ihn hier verdeutlichen wollte, könnte sich nicht treffender beschreiben lassen.

---

<sup>107</sup> Gendolla 1992, 99

<sup>108</sup> Serres 1994b, 104

<sup>109</sup> Serres 1994a, 98f

## Beschleunigungen

Es ist wahrscheinlich, daß für den Komplexitätsgrad dieses Gemischs oder Geflechts innerer Zeit auch 'äußere', also vorrangig gesellschaftliche Zeitvorgaben und -tendenzen maßgeblich sind. Eine Vielzahl von Autoren beschäftigt sich mit der Beeinflussung des Subjekts durch soziotechnologische Entwicklungen innerhalb hochentwickelter Gesellschaften<sup>110</sup>. Der Tenor ist dabei, daß die moderne Gesellschaft einer wachsenden Geschwindigkeitstendenz unterliegt. Diese birgt die Gefahr, ab einem gewissen Grad den Menschen selbst auf der Strecke zu lassen, da er durch die gesellschaftliche Beschleunigung und die stetig steigenden Geschwindigkeitsanforderungen in allen Lebensbereichen denkbar überfordert wird. Vor allem Autoren wie Geißler, Reheis oder Heintel warnen vor solchen Entwicklungen; der von Heintel gegründete "Verein zur Verzögerung von Zeit" steht für die Dringlichkeit, die sich heute bereits im Hinblick auf die Verteidigung subjektiven Eigentempos zu ergeben scheint.

Eine steigende Geschwindigkeit in der Erledigung von Aufgaben, im Zurücklegen von Strecken oder in der Kommunikation geht einher mit industriellem und technologischem Fortschritt, welcher Arbeitsabläufe aller Art vereinfacht, verkürzt und immer stärker vereinheitlicht. Kontinuierlich verringert sich die Zeitspanne, die notwendig ist, um von Ort oder Zustand A nach Ort oder Zustand B zu gelangen. Zugleich erfordern Abläufe immer weniger Zuwendung und sind leichter zu handhaben, so daß mehrere Handlungen, Korrespondenzen, Konferenzen etc. simultan ablaufen können. Immer mehr Berufstätige finden sich heute vor dem PC wieder, wo sie trotz unterschiedlichster Handlungsfelder uniformierte Tätigkeitsabläufe ausführen: Der Architekt entwirft am Computer, der Photograph entwickelt und bearbeitet dort seine Bilder, der Radiomoderator schneidet seinen Beitrag elektronisch. In allen drei Beispielen wären diese Arbeiten noch vor fünfzehn Jahren mit sehr viel mehr Konzentration (keine automatisierten Arbeitsabläufe), Zeitaufwand (u.a. aufgrund der fehlenden Möglichkeit, Korrekturen einfach durch die *reset*-Taste durchzuführen) und lokalen Materialerfordernissen (Zeichentisch und -material, Dunkelkammer, Schneidepult) verbunden gewesen. Während der Computerarbeit kann überdies gleichzeitig telefoniert, elektronische Post verschickt, der aktuelle

---

<sup>110</sup> vgl. etwa Geißler 1996; Gendolla in Wendorff (Hrsg.) 1989, 128f; Heintel 2000; Nowotny 1989; Reheis 1998; Sandbothe in Schäfer u.a. (Hrsg.) 1998, 257-276; Zimmerli/Sandbothe (Hrsg.) 1994

Börsenkurs kontrolliert oder eine Videokonferenz mit dem Geschäftspartner aus Fernost abgehalten werden. Die Annahme erscheint also plausibel, daß in Zeiten technologischen Fortschritts kontinuierlich die Intensität der Vielfalt parallel erfahrener Zeitströme ansteigt.

## Auszeit

Zusammenfassend formuliert: Subjektive Zeiterfahrung stellt sich als kaum analysierbare Pluralität wahrgenommener Einzelzeitströme dar, als komplexes Geflecht wechselseitig verbundener Verästelungen zwischen Kontraktionen und Dehnungen, zwischen Erinnerungen, aktuellen Empfindungen und Erwartungen. Wie der abschließende Exkurs verdeutlichen sollte, ist es wahrscheinlich, daß sich insbesondere in der westlichen Mediengesellschaft der Grad an Komplexität der inneren Zeitgestalt stetig erhöht, hervorgerufen durch technologische Weiterentwicklungen, die eine zunehmende Simultaneität von Abläufen ermöglichen.

Peter Gendolla führt mit Benoît Mandelbrot ein Beispiel für Perspektivismus im Wahrnehmungsprozeß an, das sich gleichermaßen als Sinnbild subjektiver Zeit eignet: "Aus der Nähe erscheint ein Knäuel Wolle als buschiger Ball, entfernt man sich, wird er zur Kreisfläche, dann zum Punkt [*im Verhältnis zur Weltzeit (vgl. Blumenberg), Anm.*] der sich schließlich auflöst. Geht man umgekehrt immer näher heran, wird er zu einem Chaos wirr verkreuzter Linien, die einzeln wieder aus feinen Fasern geflochten sind."<sup>111</sup> Serres knüpft an das Beispiel des Wollknäuels an und führt es weiter zu einem Denkbild des *Netzes*: "Der Zustand der Dinge ist ein Wirrwarr, ist verknäult wie eine Schnur, ein langes Kabel, ein Wollfaden. Die Verwicklungen finden nicht immer ihre Auflösung. Wer wird dieses Durcheinander entwirren? Man stelle sich den Faden des Netzes oder die Drähte des Kabels oder Drahtgewirrs in mehr als einer Dimension vor."<sup>112</sup> Eine solche Gestalt innerer Zeit soll die Basis meines subjektorientierten Zeitmodells sein und wird im folgenden Mittelpunkt der Betrachtung bleiben.

---

<sup>111</sup> Gendolla 1992, 86

<sup>112</sup> Serres 1994a, 105

## 2.2 Netzgestalten

Die Gestalt des Netzes skizziert einen Strukturzustand, in dem 'alles' auf 'irgendeine' Art miteinander zusammenhängt. Sie beschreibt einen topologischen Raum, zeichnet in ihn Berührungspunkte, Häufungen, Konvergenzen und Zusammenhänge, steht für die Gesamtheit "vieler sich kreuzender und voneinander abzweigender Verbindungen, deren Schnittstellen die Knoten bilden". Aus dem Althoch- und Mittelhochdeutschen kommend (nezzi, netze), bedeutet *Netz* ursprünglich "das Geknüpft"<sup>113</sup>. Insofern verweist es auf ein Gefüge mit eigener Ordnung, welche jedoch wenig mit Symmetrie und Linearität zu tun hat. Im folgenden soll belegt werden, daß die Gestalt des Netzes sich als Vorstellungshilfe für die innere *Zeit* eignet.

### 2.2.1 Mit Michel Serres zum Grundmodell des Netzes

Eine detaillierte Auseinandersetzung mit der Netzgestalt findet sich bei Serres. In seinem Aufsatz *Das Kommunikationsnetz: Penelope* (1964)<sup>114</sup> interessiert ihn der Vergleich der Netzgestalt mit einer rein linearen Dialektik. Zunächst liefert er die Grundbeschreibung: Das Netz besteht "aus einer Mehrzahl von Punkten (Gipfeln), die untereinander durch eine Mehrzahl von Verzweigungen (Wegen) verbunden sind. Jeder Punkt repräsentiert eine These oder ein eindeutig definierbares Element einer wohlbestimmten empirischen Menge. Jeder Weg steht für eine Verbindung oder Beziehung zwischen zwei oder mehreren Thesen..."<sup>115</sup> Dabei ist keiner der Punkte oder Gipfel gegenüber einem anderen privilegiert oder untergeordnet: "Jeder Punkt hat seine eigene Kraft (die in der Zeit möglicherweise variiert), seinen eigenen Wirkungsbereich oder sein eigenes Determinationsvermögen."<sup>116</sup> Entsprechend muß gelten: Wechselt ein Punkt seinen Ort oder würde er wegfallen, so verwandelt sich das Netz in ein neues. Die Wertegleichheit der Punkte bedeutet demnach nicht ihre *Identität*.

Die Komplexität eines solchen Gebildes – Serres spricht von "interner Differenzierung" – läßt sich nach Belieben steigern. Dabei handelt es sich um ein Diagramm, "das durch die

---

<sup>113</sup> Krawitz in Diagonal 2001, 83

<sup>114</sup> Serres in Serres 1991, 9-23

<sup>115</sup> Serres in Serres 1991, 9

<sup>116</sup> Serres in Serres 1991, 9

denkbar größte Unregelmäßigkeit gekennzeichnet ist". Somit erlaubt die Gestalt des Netzes das Denken einer sich bis ins Unendliche steigenden Verästelung, die sich einerseits nicht mehr en detail nachvollziehen läßt (vgl. oben), andererseits trotzdem noch nach den Gesetzen des Netzes beschreibbar bleibt. Regelmäßigkeit wird im Netzmodell zum Sonderfall. Dies steht im Gegensatz zu dialektisch-linearen Modellen. Serres weist darauf hin, daß nach Auffassung der Dialektik zwischen zwei Gipfelpunkten stets nur *eine* mögliche Verbindung gedacht wird: "In dieser Hinsicht ist die dialektische Argumentation einlinig; sie ist dadurch gekennzeichnet, daß es nur einen Weg gibt, daß dieser Weg einfach und der Determinationsfluß, den dieser Weg transportiert, eindeutig ist."<sup>117</sup>

Diese starre Dialektik erscheint als wirklichkeitsfernes Denken, dem eine flexiblere, durch Vielfalt und Komplexität gekennzeichnete Gestalt gegenübergestellt werden muß. Je nachdem, ob das Netz *endlich* oder *unendlich* gedacht wird, gibt es *viele* beziehungsweise *beliebig viele* Wege, um von einem Gipfelpunkt zum anderen (oder von einer Aussage zur anderen, von einem Ereignis zum anderen) zu gelangen, und zugleich gilt: "Keiner dieser Wege kann für sich beanspruchen, der 'logisch' notwendige zu sein; es mag durchaus vorkommen, daß der kürzeste Weg zwischen den beiden fraglichen Punkten am Ende der schwierigere oder weniger interessante (weniger praktikable) ist als ein anderer, der zwar länger ist, aber ein höheres Maß an Determination transportiert oder zum betreffenden Zeitpunkt aus diesen oder jenen Gründen offen steht."<sup>118</sup>

Der kürzeste Weg wird somit zu einem Fall unter vielen. Gleichsam verfällt die lineare Monodichotomie als Struktur ausschließlich zweier Gegensätze; jeder Gipfel kann Ausgangs- oder Endpunkt einer Mehrzahl von Determinationen sein. Überdies eröffnet das Denken des Netzes die Möglichkeit, aus der Totalität einzelne Teilmengen für sich zu betrachten, Unterscheidungen zu treffen zwischen lokalen Teilen und dem Ganzen. Denn so, wie einzelne Netzgipfel im Regelfall nicht identisch sind, unterscheiden sich auch einzelne Teilmengen des Netzes in ihrer spezifischen Anordnung. "Die Dialektik ist offensichtlich zu schwach, um eine Trennung zwischen Lokalem und Globalem vorzunehmen; sie vermag lediglich diffizile Totalitäten zu schaffen, die im übrigen erst noch präzise zu definieren wären. Während wir nun wissen, daß eine These (oder ein

---

<sup>117</sup> Serres in Serres 1991, 11

<sup>118</sup> Serres in Serres 1991, 11

Situationselement) ganz unterschiedliches Gewicht haben kann, je nachdem, ob sie sich auf sich selbst, auf eine lokale Teilmenge oder auf die Totalität des Netzes bezieht, ist die Dialektik unfähig, ihre Analyse so weit zu verfeinern, daß sie über das Begriffspaar Totalität-Widerspruch hinaus gelangte..."<sup>119</sup> Das Netz stellt sich also flexibel dar. Es hält zusammen und bleibt zugleich dynamisch. Es bricht mit der traditionellen Linearität und setzt an deren Stelle die Vorstellung einer kombinatorischen Topologie, die sich als Erklärungsmodell der Wirklichkeit eben dieser sehr viel flexibler anzupassen vermag.

### 2.2.2 Mit Derrida vom Punkt zum Netz als *Meta-différance*

In Kap. I.1.1.1 wurde mit Hilfe von Derridas Modell der Spur die Problematik der Wesensbestimmung von Zeit verdeutlicht. An dieser Stelle eignet sich eine Vertiefung der Derridaschen *déconstruction* als Ergänzung des Netzdenkens.

Das Wesen der Spur besteht darin, sich zu zeigen, indem sie sich bereits nicht mehr zeigt. So kann man sie weder mit Kategorien der An-, noch der Abwesenheit fassen. Jedoch läßt sich über sie sagen, daß ihr eine kontinuierliche Dynamik innewohnt. Die Spur ist die *Nicht-Identität*, ein sich immer teilendes Intervall. Man kann sich einen Punkt vorstellen, der sich im Lauf der Zeit durch seine fortwährende Teilung zu einer (inner-)komplexen Struktur ausbildet. Der Punkt zieht sich gewissermaßen auseinander, zu einer Art Geflecht, einem *Netz*. Gleichsam ist dieses Netz durch Gipfelpunkte determiniert, die wieder auf das Singuläre, den Punkt verweisen: Die Gesamtheit der Gipfelpunkte macht das Netz aus, schließt sich somit sinngemäß zum Ganzen (und damit wieder zum Punkt) zusammen.

Meines Erachtens ist es dieses 'Auseinanderziehen' des Punktes, das Derrida mit dem Begriff der *différance*<sup>120</sup> zu beschreiben versucht. Durch die vom französischen *différence* abweichende Schreibweise intendiert er in Rekurs auf die Etymologie des Begriffs die Integration *beider* möglicher Semantiken des lateinischen *differre*: einerseits die Bedeutung des Aufschubs, des Verweisens auf einen späteren Zeitpunkt (*temporisation*), sowie zugleich ein Nicht-Identisch-Sein (*temporalisation*) als Ersetzung von Identität

---

<sup>119</sup> Serres in Serres 1991, 17

<sup>120</sup> vgl. hier u. im folgenden: Derrida in Rötzer 1986, 67-87; Derrida in Derrida 1988, 29-52; Gondek in Gondek/Waldenfels (Hrsg.) 1997, 183-225; Schiwy 1969

durch das Denken einer Verräumlichung. Beide, Aufschub und Verräumlichung, implizieren Dynamik, daher wählt Derrida das *a* für seine orthographische Modifikation: Das *a* stammt vom Partizip Präsens (*différant*) her und impliziert mehr Aktivität als eine sich in *différent* oder *différence* konstituierende Wirkung<sup>121</sup>.

Die *différence* konstituiert sich durch das Ineinandergreifen von *temporisation* und *temporalisation*. Derrida beschreibt erstere als eine Art "Aufspreizung der Zeit zum zeitlichen Intervall"<sup>122</sup>, die *temporalisation* dagegen bezeichnet (in Anlehnung an Heideggers "Verzeitlichung") die sich kontinuierlich konstituierende Differenz aufeinanderfolgender Jetzt-Momente. Jede Teilung des Punktes, jede Bewegung der Spur impliziert beides: den Verweis auf einen späteren Zeitpunkt und die Dynamik der Veränderung der Identität<sup>123</sup>.

Der (Post-)Strukturalist Derrida veranschaulicht die *différence* am semiologischen System: Die scheinbare Einheit (Identität) des Zeichens (*signe*) entpuppt sich mit Saussure<sup>124</sup> als Doppelstruktur von *signifiant* und *signifié*. Bedeutung und Bedeutungsträger sind nicht identisch, da die Bedeutung keine natürliche Einheit mit ihrer Lautgestalt bildet – beide sind einander willkürlich zugeordnet. Desgleichen ergibt sich eine Spaltung hinsichtlich des Referenten, der ebenfalls weder mit Bedeutung noch Bedeutungsträger identisch ist. Derridas Anliegen ist nun nicht nur die Fortführung einer solchen Semiologie, sondern ihre Überwindung durch die Auflockerung des ihr eigenen starren Strukturdenkens. Dann wird die Semiologie zu einer *Grammatologie*<sup>125</sup>, in der die *différence* Platz finden kann. Im grammatologischen System verbinden sich *temporisation* und *temporalisation*, und Sprache wird zu einem dynamischen Verweisungssystem, das sich als "Gewebe von

---

<sup>121</sup> so Derrida in Derrida 1988, 34

<sup>122</sup> Gondek in Gondek/Waldenfels (Hrsg.) 1997, 204

<sup>123</sup> In diesem Sinn erscheint die Verwendung des Identitätsbegriffs problematisch – ich komme darauf zurück (vgl. I.2.3 u. I.3.1.1).

<sup>124</sup> Der Formalist Ferdinand de Saussure (1857-1913) begründet die sog. Semiologie, die von der Doppelstruktur des Zeichens ausgeht: Das Zeichen teilt sich in Bedeutungsträger und Bedeutung und verweist in dieser Doppelstruktur auf etwas jenseits seiner selbst, den Referenten. Der traditionelle, formalistisch determinierte Strukturalismus beruht auf einem Verständnis des Verständigungssystems Sprache, das immer von dieser Zeichenstruktur und Reihenfolge ausgeht. Dabei stellt Saussure heraus, daß Zeichengebung nicht durch das Bezeichnete determiniert ist: Zwischen der Lautgestalt eines Wortes (Bedeutungsträger) und der Bedeutung gibt es keine natürliche Beziehung – die Bezeichnung einer Sache durch ein Zeichen geschieht durch Konvention. Durch seine Beschäftigung mit Sprachstrukturen legt Saussure den Grundstein für einen semiologischen Strukturalismus, der sich seit den 60er Jahren vor allem mit Roland Barthes entwickelt (eine Einführung in den Strukturalismus findet sich z.B. bei Schiwy 1969).

<sup>125</sup> Derrida verweist in Derrida 1988 (40f) auf seine *Grammatologie* (er veröffentlicht auch eine eigene Schrift unter diesem Titel). Mit dieser Bezeichnung möchte er eine Art 'Postsemiologie' einführen.

Differenzen konstituiert"<sup>126</sup>, ohne diese Differenzen nicht funktionieren kann. Die Differenzen entstehen im Gebrauch der Sprache immer wieder neu – sie sind nicht "in fertigem Zustand vom Himmel gefallen"<sup>127</sup> – die *différance* wird zur Bedingung von Sprache. Nun läßt sich vom grammatologischen Netz gleichsam auf das Netzmodell im allgemeinen abstrahieren: Es handelt sich um den kontinuierlichen Vorgang der Entfaltung von Differenzen und des temporisierenden Umwegs des *différer*.

Mit seiner *Grammatologie* kritisiert Derrida die Stammbegriffe der traditionellen Semiologie. Im Unterschied zur semiologischen Auffassung der festen Verbindung von *signifiant* und *signifié* und der Einheit von Sprache verlegt Derrida die Betonung auf die Notwendigkeit von *différance* und Differenzen, welche Kommunikation überhaupt erst möglich machen. Somit verweist der Signifikant auch nicht, wie es die klassische Semiologie vorschlägt, ausschließlich auf konventionell festgelegte Signifikate mit absoluter Bedeutung. Hier bestünde die Gefahr, daß Sprache zu systematischer Programmierung würde, zu qualitätslosen Zeichen. Es muß vielmehr je nach kommunizierendem Subjekt von einer Vielfalt an Konnotationen ausgegangen werden. Ein solches Denken entfernt sich von Sprache als statischer Totalität und wendet sich dem Subjekt zu, dem es bei der Sprachverwendung mehr Autonomie zugesteht<sup>128</sup>.

Derridas Perspektive der *déconstruction* bedeutet in diesem Sinn, die Erfahrung der *différance* zu machen, was zu einer *dissémination* führt, zu einem ganzen Netzwerk von Sinnspuren. Es bedeutet die Dekonstruktion geschlossener Struktursysteme, der Autorität der Sprache und des positiven Wissens überhaupt: Es ist die Aufforderung, nicht nur das *signifiant* zu sehen, sondern zugleich dessen Verweis auf eine Vielheit von dahinterstehenden (nicht explizit *sichtbaren*) Bedeutungen. Im Bereich des Negativismus

---

<sup>126</sup> Derrida in Derrida 1988, 38

<sup>127</sup> Derrida in Derrida 1988, 37

<sup>128</sup> Das Derridasche Denken befindet sich hier nahe an Adorno, der ebenfalls eine Pathologie der Lebenswelt diagnostiziert, bedingt durch das Gefangensein in starren Strukturen: Eine Verdinglichung oder Kontermination der Dinge u. Werte entsteht durch zunehmende Vermassung, die totalitär zu werden droht. Begründet wird sie durch eine Dialektik der Vernunft (*Negative Dialektik*): Die Vernunft wird eingesetzt, um die übermächtige Natur zu beherrschen. Sie tut dies, indem sie "Ordnung schafft", alles quantifizierbar, aber damit auch austauschbar macht – letztlich auch den Menschen selbst, der damit unfrei wird. Ihm ist die wahre Natur nicht zugänglich, nur seine kodierten Schemata, in denen er gefangen ist. Daraus folgt Adornos *Kritische Theorie* der Kultur: Die Kulturindustrie unterwirft die Lebenswelt dem Austauschbarkeitsprinzip. Kunst und Ware werden gleichwertig und quantitativ vergleichbar, Kräfte, die das Kulturdenken vorantreiben, sind nur noch ökonomischer Art. Adorno fordert die Rückkehr zur autonomen Kunst, die sich nicht stereotypisieren läßt und sich einer Vermassung entzieht. Nur, was nicht in ein Schubladendenken eingeordnet werden kann, ist fähig, Gesellschaftskritik zu üben, zum Andersdenken anzuregen: Dies ist laut Adorno Aufgabe der Kunst.

ist auf eine *Un*-Ordnung zu treffen: Das Verborgene, das nicht Gesagte, das nur Erahnbare kann nicht in eine klare Struktur gefaßt werden. Somit wird das Denken des Negativen zum Ausweg aus einer totalitären Kodierungstendenz.

Das Derridasche Modell, häufig als *Poststrukturalismus* etikettiert, zweifelt die Absolutheit bestehender Strukturen an, hinterfragt die hermeneutische Tendenz zur Monosemantik, akzeptiert eine Sinnpluralität oder *dissémination*. Ein streng dialektisches, monokausales Denken wird abgelöst von einem sehr viel flexibleren, das sich damit zugleich von einem absoluten Positivismus verabschieden muß. Modellhaft gesprochen bedeutet das: Auf einen Punkt *A* folgen nicht unabänderlich und linear *B*, *C* und *D*, sondern etwas versetzt (resp. im Verborgenen) gibt es vielleicht auch noch *A1*, der sich auch mit *D7* in Verbindung setzen läßt usf. Die zeitliche Abfolge wird der Bedeutungskontinuität untergeordnet, die Linie durch ein Geflecht ersetzt. Eine Veranschaulichung findet sich wieder bei Auster:

*"Manchmal scheint es, als gingen wir nirgendwo hin, wenn wir durch die Stadt streifen, als suchten wir uns lediglich die Zeit zu vertreiben, als sei es nur unsere Müdigkeit, die uns sage, wo und wann wir Halt machen sollen. Doch ebenso wie ein Schritt unweigerlich zum nächsten führt, folgt aus einem Gedanken unweigerlich ein nächster Gedanke, und falls einmal ein Gedanke mehr als nur einen einzigen Gedanken erzeugen sollte (sagen wir, zwei oder drei Gedanken, alle einander in ihren Konsequenzen gleichwertig), dann wird man nicht nur dem ersten Gedanken bis zu seinem Ende nachgehen müssen, sondern diesen Gedanken auch bis zu seinem Ausgangspunkt zurückverfolgen, um sodann den zweiten Gedanken zu Ende zu führen und dann den dritten und so weiter, und wenn wir uns von diesem Prozess eine geistige Vorstellung machen wollen, entsteht ein Netzwerk von Pfaden, ähnlich einer Abbildung vom menschlichen Blutkreislauf (Herz, Arterien, Venen, Kapillaren) oder einer Landkarte (zum Beispiel der Plan einer großen Stadt oder einer Straßenkarte, auf der die vielverzweigten Straßen eines ganzen Kontinents in geraden und geschlängelten Linien zu sehen sind), sodass wir bei unserem Gang durch die Stadt im Grunde nichts anderes tun als denken, und zwar auf eine solche Weise denken, dass unsere Gedanken eine Reise unternehmen, und diese Reise ist mehr oder weniger als die Schritte, die wir getan haben, sodass wir am Ende ohne weiteres sagen können, dass wir eine Reise unternommen haben, und selbst wenn wir unser Zimmer nicht verlassen, ist es eine Reise gewesen..."<sup>129</sup>*

---

<sup>129</sup> Auster 2001, 15f

Auster zeichnet eine verwickelte Pluralität von Pfaden und Netzen. Was zunächst als *Spazier-Gang* durch die Stadt gedacht wird, erhebt sich metaphorisch zu einem *Gedanken-Gang*, der jedoch, dem menschlichen Bewußtseinsapparat entsprechend, nicht geradlinig sein kann. Der Denkende (Erwartende, sich Erinnernde) befindet sich im Gewirr eines "Netzwerks von Pfaden"; entsprechend schreibt Ciompi: "Denken ist 'der Zeit entlang gehen im Geist', zeitliche Sequenzen innerlich 'wiederholen', d.h. Abläufe, Zusammenhänge hervorholen, und diese Zusammenhänge mit anderen Zusammenhängen verbinden, um '*Gestalten*' daraus zu machen."<sup>130</sup> Den Denkgestalten wohnt eine charakteristische (Serres'sche) "Polychronie" inne, die gleichsam als ihr Wesen selbst erscheint. Zeichnet man das Denken nur als Weg zwischen zwei Polen, so hat man sein eigentliches Wesen aus dem Modell eliminiert.

Zusammenfassend: Netze als labyrinthisch verzweigte Inbegriffe der Komplexität bedeuten ihrem Wesen nach die Ausdifferenzierung der strikten Dialektik: Nach dem Prinzip der variablen Topologie hält das Netz seine Elemente zusammen – es werden die dualistischen Kategorien durch Bündel von Kraftvektoren ohne privilegierte Elemente abgelöst. Die Möglichkeit, aus dieser Komplexität Teilmengen auszusondern, führt zu einer feineren Annäherung an das tatsächliche Ereignis, als diesem schlicht eine statisch-totalitäre Form überzustülpen. So wird das Netz zu einem Denkmodell, das sich sehr deutlich aus poststrukturalistischen Konzeptionen herauslesen läßt.

Dieses Denkmodell kann auf verschiedenste Bereiche der Lebenswelt angewandt werden, wie Auster es tut: Er beschreibt es räumlich (*Spaziergang*, *Landkarte*), virtuell (*Bewußtseinstätigkeit*) oder bezogen auf die Funktionsweise des menschlichen Körpers. Dabei spielt Zeitlichkeit (*temporisation*, *temporalisation*) eine primäre Rolle: Ebensowenig wie Zeit ohne eine Bindung an zugehörige Ereignisse in ihr beobachtbar wäre, können umgekehrt Ereignisse nicht ohne ihre zeitlichen Implikationen gedacht werden. Serres schreibt: "Das netzförmige Diagramm bildet eine – theoretische oder reale – Situation durch räumliche Ausbreitung und Verteilung von Thesen oder Ereignissen ab."<sup>131</sup> Gemäß der Analogie von Zeit und Raum läßt sich damit auch sagen: Das innere Vorstellungsnetz von Ereignissen bildet gleichsam eine *zeitliche* Ausbreitung und Verteilung von

---

<sup>130</sup> Ciompi 1988, 60

<sup>131</sup> Serres in Serres 1991, 17

Ereignissen ab, als 'Sammlung' aller Elemente, Faktoren und Einstellungen, die ein Subjekt individuell determinieren. Das Individuum selbst, der '*Punkt*', entzieht sich, indem es sich zeigt: Die *dissémination* des Punktes, sein Auseinanderdriften in Gestalt eines ganzen Netzes von *différences*, bleibt in der sichtbaren Erscheinung eines Menschen verborgen. Mit dem Denkbild der Spur ist die Punktualität entlarvt als Spitze des Eisbergs – die Erscheinung hat weiterreichende Verankerungen als bloß das Sichtbare. Der Punkt, der in seiner kontinuierlichen Teilung zur *dissémination* führt, tut dies, indem er zwischen zwei Polen (Differenzen) eine Art *Meta-différence* zerspannt, die sich ihrerseits als komplexes Gewirr von Spuren, von Differenzen und *différences* denken läßt. Auster verweist auf den Punkt und das Netz zugleich: "Selbst wenn wir unser Zimmer nicht verlassen" – wenn wir also räumlich nur einen Punkt beschreiben – so ist es doch eine Reise gewesen. Das Grundwesen des Subjekts ist nicht Unmittelbarkeit, nicht Singularität, es ist Verweis. Aus dieser originären *différence* entfaltet sich jenes Netz, das die individuelle Biographie, das Ich selbst, zu beschreiben vermag.

*"Die Welt tritt durch unsere Augen in uns ein, aber verstehen können wir sie erst, wenn sie uns durch den Mund geht."*<sup>132</sup>

### 2.3 Narrative Netze

Voranehend ist deutlich geworden, daß sich das subjektive Zeitempfinden weder mit Kategorien der Objektivität noch der Linearität oder Metrik beschreiben läßt: Mit Augustinus konnte die 'Seele' als Bereich ausgemacht werden, in dem die Zeit gemessen und 'gespeichert' wird. Husserl setzte an die Stelle der 'Seele' das intentionale Bewußtsein und machte auf die wichtige Funktion zeitlicher Orientierung für das sinnhafte Erleben aufmerksam: Erlebte Momente werden vom Subjekt zunächst automatisch temporal eingeordnet (Urimpression, Retention; daraus resultiert gleichsam die Protention), wodurch eine rückblickende Orientierung, ein gegenwärtiges Verständnis und eine zukunftsbezogene Erwartung überhaupt erst möglich werden. In I.2.1 wurde dann mit Bergson deutlich, daß diese Temporalstruktur nicht etwa als nur *eine* gleichförmig verlaufende, sich stetig erweiternde 'Zeitlinie' vorstellbar ist, sondern als Pluralität

---

<sup>132</sup> Auster 1993, 156

unterschiedlich kontrahierter Zeitströme, die – kaum mehr analysierbar – miteinander verwoben sind. Als entsprechendes Darstellungsmodell konnte das *Netz* ausgemacht werden, welches, als Inbegriff von Flexibilität und Dynamik, einen Gegenpol zur starren, linearen Dialektik bildet, indem es sich nach eigenen logischen Gesetzen richtet: Die strikt *chronologische* Abfolge wird zugunsten einer *bedeutungsorientierten* aufgegeben, so daß in einem solchen Modell die Nachzeichnung des Zeitverlaufs keine Linie mehr ergeben kann, sondern ein Gewebe markiert. Definiert durch wertgleiche Gipfelpunkte, die durch verschiedenste Wege miteinander verbunden sind, eröffnet dieses Gewebe neue Denkperspektiven jenseits einer rein quantitativen Logik.

Im Hinblick auf die weiteren Betrachtungen erweist sich das Denkbild des Netzes auf zwei Ebenen als wegweisend:

1) Mehr als bei Bergson wird im Netzmodell das *'Was'* des Inhalts pointiert: Bergson spricht von Kontraktionen im Sinn einer zeitlichen Empfindung von Ereignissen (*lang* oder *kurz*). Diese Empfindung wird sich je nach *Inhalt* des Ereignisses richten. Bergson geht jedoch nicht näher auf diesen erlebten Inhalt ein, sondern berücksichtigt lediglich die Länge der dabei empfundenen Zeitspanne. Im Netzmodell muß aber auch der Inhalt eine Rolle spielen, denn nur durch die inhaltlich-thematischen Beziehungen von Ereignissen zueinander kann seine relationsorientierte Struktur entstehen.

2) Die Gestalt des Netzes entfaltet sich weniger auf kleinsten Abschnitten als auf großen Flächen. Entsprechend verschiebt die Assoziation mit einem Netz die Zeitbetrachtung im folgenden weg von kleineren Ausschnitten zu größeren *'Zeitflächen'* im Leben eines Subjekts: In den Vordergrund rückt das subjektive Zeitnetz als *'Lebenszeit-Netz'*.

Der Argumentationsweg führt damit hinein in einen anthropologischen Denkhorizont, denn mit der eigenen (*erlebten*) Zeit verbindet das Subjekt zugleich seinen biographischen Entwicklungsweg, sein *Ich*. Hier tritt dann auch zutage, was bisher nur ansatzweise (in Verbindung mit der Kritik am Husserlschen Modell) Erwähnung fand: die Möglichkeit des Subjekts, sich seiner inneren *'Zeitgestalt'* überhaupt *bewußt* zu werden, sie gedanklich zu rekonstruieren. Sich seiner erlebten Zeit bewußt zu werden, bedeutet für das Ich zugleich, sich seiner selbst bewußt zu werden. Das Bewußtsein und das Ich sind aufs Engste

miteinander verbunden, denn das Bewußtsein verschafft dem Ich die Informationsbasis für jegliche Reflexion<sup>133</sup>. In Zusammenhang mit der Frage nach dem Bewußtsein und dem Ich wird die Sprache notwendig auch auf die Problematik subjektiver Eigenbestimmung kommen.

Auf der Basis dieser Ausführungen sowie mittels eines größeren Rekurses auf Ricœurs Bände "Zeit und Erzählung" soll die vorangehend erarbeitete Vorstellung eines 'inneren Zeitnetzes' schließlich zum Modell des *narrativen* Netzes erweitert werden, welches sowohl für das Ich als auch für die erlebte Ich-Zeit steht. Zuletzt stellt sich die Frage, welche Elemente sich eignen, im Modell als *Netzknoten* zu fungieren. Die Wahl fällt hier auf Ereignisse, die für das Subjekt von 'besonderer' Bedeutung sind – dies zu veranschaulichen ist Gegenstand des Abschnitts 2.3.3.

### 2.3.1 Bewußtwerdungen

Ziel ist zunächst, zu einer Vorstellung von der Funktionsweise des Bewußtseins und zu einer definatorischen Eingrenzung des Ich zu kommen. Der Vorgang des Sich-bewußt-Werdens basiert auf einer funktionalen Differenzierung des mentalen Bereichs, die, wie erwähnt, in Husserls Konzept fehlt, obwohl sie für eine detaillierte Nachzeichnung innerer Zeiterfahrung notwendig gewesen wäre. Die Derridasche Kritik an Husserl ist bereits angeklungen, nun soll sie an dieser Stelle aus zwei Gründen erneut aufgegriffen werden: einerseits, um die bisher erläuterten Modellierungen Derridas noch einmal aus einer anderen Perspektive zu beleuchten und ihrem Ursprung entsprechend als *poststrukturalen Phonozentrismus* auszumachen, andererseits, um dadurch zugleich eine Theorie des Bewußtseins vorzustellen, die der postmodernen Tendenz entspricht, den Subjektzentrismus<sup>134</sup> als Grundpfeiler modernen Denkens in Frage zu stellen. Sodann kommen zwei weitere Positionen zur Sprache, mit Habermas eine kommunikationstheoretische und mit Roth eine neurowissenschaftliche, die ebenfalls dieser Tendenz entsprechen, dabei jedoch einen anderen Argumentationsweg einschlagen.

---

<sup>133</sup> vgl. Roth 2001

<sup>134</sup> philosophische Tradition der Moderne, das *Ich* als Zentrum allen Entscheidens und aller Erkenntnisfindung zu denken

## Der Derridasche Phonozentrismus: Die Stimme als Bedingung des Bewußtseins<sup>135</sup>

Husserl macht in seinen *Logischen Untersuchungen* den Versuch, eine 'reine' (verinnerlichte, unkommunikative) Bewußtseinskategorie zu verteidigen. Damit steht er in einer langen philosophischen Tradition, die sich auf Descartes, Kant, Fichte und Hegel zurückführen läßt. Husserls Ausgangspunkt in den *Logischen Untersuchungen* ist das *Zeichen*, und er unterscheidet je nach 'Beteiligung' des Bewußtseins zwischen Anzeichen und Ausdruck. Das Anzeichen wird zum Zeichen ohne Bedeutung und Bewußtseinsbeteiligung. Dagegen möchte Husserl die Form des Ausdrucks im Idealfall ganz ohne Anzeichen verstehen, also als inneres, noch nicht kommunikatives, 'reines' Bewußtsein.

Ein solcher Phonozentrismus geht, der metaphysischen Tradition folgend, von einer *Unmittelbarkeit* der Stimme aus. Derrida dekonstruiert Husserls Gegenüberstellung von Ausdruck und Anzeichen, indem er argumentiert, daß sich kein Ausdruck denken läßt, der nicht bereits die Struktur des Anzeichens in sich trägt. Bedeutung ist nur dann als solche sinnvoll, wenn sie kommunizierbar ist, und in diesem Fall weist sie immer schon eine Doppelstruktur auf: die des *Bedeutungsgehalts* und die der *Zeichenform*. Es gibt daher keine Selbstpräsenz im Bewußtsein, sondern Bedeutung muß, um eine solche zu sein, kommuniziert werden können und damit auf eine symbolische, wiederholbare Fassung zurückgreifen. Sie gibt einen bereits vorhandenen Gehirninhalt mittels der Aktualisierung von Zeichen wieder und basiert so auf einer doppelten *Re-Präsentation*. Die Struktur des Bewußtseins ist immer schon nachträglich, sekundär, nicht mehr ursprünglich.

Für die Bewußtwerdung spielt die *Stimme* aber auch bei Derrida die zentrale Rolle. Das *akustische* Zeichen ist eine Lautgestalt (*phoné*). Die Lautgestalt kann nur mittels der Stimme hervorgebracht werden, läßt sich nicht von ihr trennen. Signifikant und Signifikat sind sich hier absolut nahe. "Diese Universalität bedingt, daß struktural begründet kein Bewußtsein ohne die Stimme möglich ist. (...) Die Stimme ist das Bewußtsein."<sup>136</sup> Diese Feststellung bildet den Kern des Derridaschen Phonozentrismus, der aus der

---

<sup>135</sup> Literaturhinweis zu diesem Abschnitt: Derrida 1979

<sup>136</sup> Derrida 1979, 137

Dekonstruktion des Husserlschen Modells resultiert und in dem die Stimme entsprechend nicht als unmittelbar gedacht werden kann.

Durch die maximale Nähe von Signifikant und Signifikat und die Tatsache, daß sich der "phänomenologische 'Körper' des Signifikanten in dem Augenblick auszulöschen scheint, in dem er hervorgebracht wird"<sup>137</sup>, läßt sich auch die Stimme mit der Metapher der Spur beschreiben, so wie das gegenwärtige Sein selbst: "Das lebendige Präsens entspringt aus einer Nicht-Identität mit sich und aus der Möglichkeit der retentionalen Spur."<sup>138</sup> Die Spur erklärt das Sein: Das Sein zeigt sich und zeigt sich schon nicht mehr. Bewußtsein ist dabei stets nachträglich: "Unabdingbar dem Zeitmodus der vergangenen Zukunft verhaftet, hat sich dem Subjekt eine uneinholbare, Selbstpräsenz verstellende 'Alterität' eingeschrieben, die es immer 'ich werde (ich) gewesen sein' sagen läßt, wenn es 'ich bin (ich)' zu sagen imaginiert."<sup>139</sup>

"Diese Spur ist von einem Präsens her undenkbar, dessen Leben sich selbst innerlich wäre."<sup>140</sup> Zieht man in Betracht, daß Bedeutung aufgrund der Notwendigkeit der Aktualisierung eines (sozial fundierten) Zeichensystems immer schon Veräußerung bedeutet, so wird die Spur zur Beziehung des Innen mit dem 'Außen': "Sobald man die Verräumlichung als 'Intervall' oder Differenz und zugleich als Öffnung zum Außen erkannt hat, gibt es keine absolute Innerlichkeit mehr und ist das 'Außen' in die Bewegung eingelassen, durch die das Innen des Nicht-Räumlichen, das unter dem Namen 'Zeit' erscheint, sich konstituiert und sich 'präsentiert'. Der Raum ist 'in' der Zeit, er ist das reine Sich-Entäußern der Zeit, er ist das Außer-sich als Selbstbeziehung der Zeit."<sup>141</sup> Entsprechend kann Zeit "keine 'absolute Subjektivität' sein, weil sie vom Präsens und von der Selbstpräsenz eines präsenten Seienden her nicht zu deuten ist."<sup>142</sup>

Derridas Dekonstruktion Husserls *Logischer Untersuchungen* führt also zur Einsicht, daß das Subjekt nicht selbstzentriert sein kann: Es wird durch das sprachliche System geprägt und dadurch einer totalen Innerlichkeit als Eigenkontrolle enteignet. Beobachtung und

---

<sup>137</sup> Derrida 1979, 133

<sup>138</sup> Derrida 1979, 142

<sup>139</sup> vgl. Derrida 1979, 34: Vorwort von Jochen Hörisch

<sup>140</sup> Derrida 1979, 142

<sup>141</sup> Derrida 1979, 143

<sup>142</sup> Derrida 1979, 143

Denken werden zu sozialen Kategorien, da sie an die Kommunikationsbedingung gebunden sind. Derrida kann die Unmittelbarkeit der Stimme widerlegen: "Das Sich-sprechen-Hören meint nicht die in sich selbst verschlossene Innerlichkeit eines Innen, sondern vielmehr die in diesem Innen geschehende Öffnung, das Auge und die Welt im Medium der Rede."<sup>143</sup> Zugleich kann Zeit als das Bewußtsein determinierende Struktur nicht nur subjektiv sein.

Allerdings ist zu Derridas Konzeption der "Stimme als Bewußtsein" anzumerken, daß aktuelle Ergebnisse aus der Neurowissenschaft auch auf das Vorhandensein *vorsprachlicher* Bewußtseinsformen hinweisen, die vor allem im Kleinkindalter von Bedeutung sind (vgl. Roth 2001). In bezug auf ein vorsprachliches Entwicklungsstadium des Subjekts erscheint also Derridas Konzept der Unmöglichkeit nicht kommunizierbaren Bewußtseinsinhalts bzw. der Allgegenwart der Stimme fraglich: Mit Roth ist Sprache keineswegs das einzige Kommunikationsmittel, sondern es kann auch über Gestik, Mimik, vorsprachliche Laute oder Geruchsreize kommuniziert werden. Für die vorliegende Arbeit kann Derridas Modell jedoch als Grundlage einer Erklärung des Bewußtseins gelten, da von einem sprach- und lesefähigen Subjekt aus gegangen wird.

### **Mead/Habermas: Individuierung ist Vergesellschaftung**

Eine weitere bewußtseinserklärende Theorie, die ebenfalls den Subjektzentrismus kritisiert und sich überdies mit der Derridaschen Sichtweise vereinbaren läßt beziehungsweise diese in sozialisationstheoretischer Hinsicht vertieft, ist die Modellierung der *Individuierung als Vergesellschaftung* von Habermas in Rekurs auf G.H. Mead (1863-1931)<sup>144</sup>. Habermas sieht in Meads Theorie des Bewußtseins den "einzigsten aussichtsreichen Versuch, den vollen Bedeutungsgehalt von gesellschaftlicher Individualisierung begrifflich einzuholen"<sup>145</sup>. Ich möchte zunächst darauf eingehen, wie Habermas diese Überzeugung begründet, um dann die Meadsche Konzeption zu beschreiben. Anders als Derrida, der von der Problematik subjektiver Bewußtwerdung zur Erklärung der universalen Kategorien des

---

<sup>143</sup> Derrida 1979, 144

<sup>144</sup> Habermas in Habermas 1988: Individuierung durch Vergesellschaftung. Zu G.H. Meads Theorie der Subjektivität

<sup>145</sup> Habermas in Habermas 1988, 189

Seins und der Zeit gelangt, führt Habermas hinein in Sphären des Individuellen und des Ich.

*Was ist das Individuelle und wie konstituiert es sich?*, lautet sinngemäß die Leitfrage des Aufsatzes. Habermas weist zunächst darauf hin, daß es unzureichend ist, Individualität schlicht als Singularität zu denken. Individuell ist für ihn etwas, das sich "von allen (oder wenigstens den meisten) anderen Dingen durch *qualitative* [Herv. d. Verf.] Bestimmungen unterscheiden läßt"<sup>146</sup>, denn diese Definition beinhaltet mehr Bedeutungsgehalt als der Begriff der Singularität, der quantitativ-numerisch geprägt ist. Trotzdem zeichnet sich im historischen Verständnis des Individuellen eine Tendenz zur Gleichsetzung mit dem Singulären ab, wie Habermas durch einen begriffsgeschichtlichen Rekurs verdeutlicht. Dabei wendet er sich insbesondere gegen die folgenden Legitimationen dieses Standpunkts:

- Das Individuelle kann begriffen werden, indem Merkmale (bzw. deren Ausprägungsgrad) von Individuen *quantitativ* verglichen werden. Durch dieses Differenzierungsverfahren wird das Individuum als Singularität ausgemacht. Hier vermißt Habermas die Möglichkeit, *qualitative* Einzigartigkeit zu benennen.
- Das autonome Subjekt macht sich selbst zum Gegenstand seiner Wahrnehmung und verdankt seine Individuierung sich selbst. Hier fehlt Habermas der soziale Aspekt, die Notwendigkeit sprachlicher Intersubjektivität. Dieser Punkt hängt eng mit dem nächsten zusammen:
- Individuierung als Herausbildung und 'Verwaltung' selbstbezogenen Wissens: Habermas merkt an, daß das Wissen einer Person nicht in seiner Gesamtheit feststellbar ist: "Jeder Versuch der Vergewisserung und der Rechtfertigung der eigenen Identität muß fragmentarisch bleiben."<sup>147</sup> Kein Subjekt kann über sich selbst als Eigentum verfügen: "Das Ich, das mir in meinem Selbstbewußtsein als das schlechthin Eigene gegeben zu sein scheint, kann ich nicht allein aus eigener Kraft, gleichsam für mich allein, aufrechterhalten – es 'gehört' mir nicht. Dieses Ich behält vielmehr einen intersubjektiven Kern, weil der Prozeß der Individuierung, aus dem es hervorgeht, durch das Netzwerk sprachlich vermittelter Interaktionen hindurchläuft.

---

<sup>146</sup> Habermas in Habermas 1988, 192

<sup>147</sup> Habermas in Habermas 1988, 208

Die Reduktion des Individuellen bzw. des Individuierungsprozesses auf eine singular-egologische Ebene erscheint also unzulässig. Demgegenüber finden sich laut Habermas die entscheidenden Argumente für eine Theorie *sozialer Individuierung* bei Mead. Habermas sieht ein großes Verdienst Meads darin, "Motive aufgenommen zu haben, die bei Humboldt und Kierkegaard anzutreffen sind: daß sich die Individuierung nicht als die in Einsamkeit und Freiheit vollzogene Selbstrealisierung eines selbsttätigen Subjekts vorgestellt wird, sondern als sprachlich vermittelter Prozeß der Vergesellschaftung und der gleichzeitigen Konstituierung einer ihrer selbst bewußten Lebensgeschichte."<sup>148</sup>

Für Mead sind bereits die 'Wurzeln' des Ich *reflexiver* Natur: Die Ich-Perspektive eines Subjekts sei nicht bereits *mit der Geburt* vorhanden, sondern müsse sich im Prozeß der Sozialisation erst entwickeln. "In der Reaktion des sozialen Gegenübers auf die eigene Gebärde erkennt der Säugling, schon bevor er zu einer reflexiven Selbstverständigung fähig wäre, eine Interpretation seiner selbst. Die Wurzeln der Selbsterkenntnis liegen also nicht in der egologischen Selbstbetrachtung, sondern im dialogischen Austausch in der sozialen Interaktion. Das Selbstbewußtsein ist sozialen Ursprungs."<sup>149</sup>

Individualisierung erfordert demnach soziale Rahmenbedingungen – eine subjektive Entfaltung und damit ein mündiges Leben sind laut Mead in vollkommener Isolation nicht denkbar; vielmehr kann ein Mensch nur dann in Isolation überleben, wenn er zuvor in sozialem Kontext die Fähigkeit des Dialogischen erworben hat. Sie besteht darin, sich selbst gegenüber in eine *Beobachterstellung* treten zu können. Das soziale Gegenüber ist beim Erlernen dieser Fähigkeit in zweifacher Weise beteiligt: als Quelle intersubjektiver Anerkennung sowie als verinnerlichter Gesprächspartner für die an den gedanklichen Dialog gebundene Selbstverständigung. "Die Idee des Sich-im-Anderen-Erkennens dient Mead als Leitfaden für seine Erklärung, derzufolge die elementare Form der Selbstbeziehung durch die Interpretationsleistung eines anderen Interaktionsteilnehmers ermöglicht wird."<sup>150</sup> Das Ich entwickelt in seiner Doppelstruktur als 'internalisiertes'

---

<sup>148</sup> Habermas in Habermas 1988, 191. Entsprechend definiert Haefner (1982, 27) den Begriff des *Subjekts* als (aus der Ontologie entlehnten) anthropologischen Kernbegriff: "Ein 'Subjekt' ist ein Seiendes, das sich zu sich selbst verhält, indem es sich zu anderen verhält." Hier ist die Sozialität des Menschen bereits *per definitionem* angelegt.

<sup>149</sup> hier aus Charlton 1990, 186

<sup>150</sup> Habermas in Habermas 1988, 215

Gegenüber seiner selbst zugleich eine Sensibilität für die eigene Wirkung auf externe Bezugspersonen, wobei *Identifikation* zur Schlüsselfähigkeit wird.

Zur Veranschaulichung der Doppelstruktur des Ich (*self*) entwirft Mead die Bezeichnungen *I* und *Me*<sup>151</sup>: Während das *I* als 'ursprünglicher' Teil des Ich für spontane Reaktionen sorgt und den Quellpunkt subjektiver Authentizität markiert, steht demgegenüber das *Me* als kommunikativ erzeugtes Phänomen als Beobachter, der Ich-Reflexion erst ermöglicht. Entsprechend wird die *bewußte* Erfahrung eines Subjekts im *Me*-Bereich zu orten sein; das *I* kann dagegen nurmehr als weder direkt zugänglicher noch totalitär faßbarer Bereich ausgemacht werden. In der Struktur des Ich tut sich eine *différance* auf, die es dem Ich ermöglicht, sich selbst aus der Warte des Gegenübers zu betrachten. Durch eine solche Ich-Bewußtwerdung werden neben grundlegenden Verständnsvorgängen auch Prozesse der Ich-Bewertung aktiviert. Das *I* und das *Me* sind damit quasi als *innere Dialogpartner* zu denken.

Wenn nun, so die Folgerung von Habermas, Individualität *Einzigartigkeit* bedeutet, so kann diese sich, dem Meadschen Modell entsprechend, nur feststellen lassen, wenn auf das *Selbstverständnis* des sprach- und handlungsfähigen Subjekts rekurriert wird, "das sich als unvertretbare und unverwechselbare Person gegenüber anderen Gesprächsteilnehmern darstellt und gegebenenfalls rechtfertigt. (...) Dieses Selbstverständnis, wie diffus es immer bleiben mag, begründet die Identität des Ich."<sup>152</sup>

Die sich selbst einschätzende Person gewinnt ihre Zurechnungsfähigkeit aus eben der Tatsache, daß sie in einem intersubjektiv geteilten lebensweltlichen Horizont steht und sich damit nicht nur egologisch, sondern auch *ethisch* seiner selbst vergewissert: "Einen über bloße Singularität hinausweisenden Begriff von Individualität kann nur der besitzen, der weiß, wer er – vor sich *und anderen* [Herv. d. Verf.] – ist und sein möchte."<sup>153</sup>

Seine Interpretation des Meadschen Modells dient Habermas zugleich als Basis, um die Meadschen Gedanken weiterzuführen. Mead eröffnet zwar den Blick für den dialogischen

---

<sup>151</sup> Mead 1969, 293f

<sup>152</sup> Habermas in Habermas 1988, 207

<sup>153</sup> Habermas in Habermas 1988, 207

'Kern' des Ich, stellt jedoch dabei, so die Kritik Habermas', noch keine valide kommunikationstheoretisch begründete Konzeption vor. Das liegt daran, daß Mead die Sphäre des 'Me' nicht ausreichend differenziert. Mit Habermas ist das *Me* nicht nur Instanz der Bewußtwerdung und Anerkennung, sondern es dient dem Subjekt ebenfalls zur Selbstkontrolle im Sinn einer *ethischen* Selbstbewertung.

So entsteht eine *doppelte* Form der Verständigung in der intra- und intersubjektiven Kommunikation: Einerseits ist die Bewußtwerdung und Anerkennung als Individuum nach persönlichen Kriterien zentral, andererseits die Zustimmung zu Handlungen nach sozialen Maßstäben und Normen, "die in einer Gesellschaft eingespielt und anerkannt sind"<sup>154</sup>. Insofern kann ein Subjekt niemals ganz autonom sein, weil es stets eine Verbindung zu den sozial geprägten Normen in sich trägt. Erst durch diese Differenzierung gewinnt das Modell der dialogischen Bewußtseinsstruktur tatsächlich einen fundamental intersubjektiven Charakter, bei dem das *Me* auch als Träger eines kollektiven, konventionsgebundenen, ethisch-moralischen Bewußtseins berücksichtigt wird.

Sowohl bei Derrida als auch bei Habermas/Mead schleicht sich also die *différance* als Faktor der *temporisation* und *temporalisation* in die Struktur des Ich ein und steht für die Beziehung des Innen zum Außen, so daß sich ein absoluter Subjektzentrismus nicht mehr halten läßt. Wenn Derrida darauf hinweist, daß Bewußtseinsinhalt als Bedeutung nur sein kann, wenn er auch kommunizierbar ist, bestätigt Habermas diese "Öffnung nach Außen" durch seine Modellierung des Ich, das bis in seine innersten Strukturen sozial determiniert ist: Bei Habermas hat die soziale Komponente nicht nur eine sprachliche Facette, sondern darüber hinaus eine ethisch-moralische Bewertungsfunktion. Das Subjekt kann sich demnach weder als sein "Eigentum" betrachten, noch kann es sich selbst überhaupt vollständig erkennen (vgl. oben). Die Positionen von Derrida und Habermas ergänzen sich, denn Derrida beschreibt das Bewußtsein als sprachlich vermittelt, und Habermas präzisiert diese Modellierung, indem er auf den intrasubjektiven *Dialog*charakter verweist, der – inklusive einer determinierten Rollenverteilung – vorstellbar wird als Spiegelbild sozialer Kommunikation.

---

<sup>154</sup> Habermas in Habermas 1988, 220

Zu klären bleibt die definitorische Frage nach dem Ich: Vorangehend wurde von einem Ich ausgegangen, das mit dem Bewußtsein weitgehend gleichzusetzen ist. Ist diese Vorstellung im Hinblick auf die *I*- und *Me*-Konzeption haltbar? Bei Habermas/Mead gehört bereits die Sphäre des *I* als Sphäre innerlichster, unreflektierter Authentizität zum Ich, auch wenn erst die Sphäre des *Me* als registrierende Instanz mit dem *Bewußtsein* des Ich assoziierbar wird. Es findet sich dabei kein Widerspruch zu Derrida, denn dieser dementiert nicht grundsätzlich unbewußte oder vorbewußte Gehirninhalte, sondern er wendet sich lediglich gegen die Existenz einer rein verinnerlichten, unkommunizierbaren Bewußtheit: Bewußtseinsinhalt muß kommunizierbar sein, sonst kann er auch dem Subjekt selbst nicht zugänglich sein. Entsprechend wird bei Habermas/Mead die *I*-Ebene nur durch die *Me*-Ebene überhaupt erschließbar. Habermas/Mead betrachten beide Sphären als dem Ich zugehörig. Geht man jedoch davon aus, daß das Ich die bewußte Selbstkonzeption des Subjekts ist, so würden die Handlungen des *I* zunächst lediglich zum Subjekt als *Person* zu rechnen sein und sich erst im Moment ihrer bewußten Registrierung durch das *Me* in die Ebene des *Ich* verlagern. Daß auch das Ich als dann weitgehend mit dem *Me* gleichzusetzende Ebene dialogisch funktioniert, wird deutlich, wenn Habermas das Meadsche Modell ausdifferenziert und dem *Me* neben einer Bewußtwerdung auch Vorgänge der sowohl Ich-determinierten als auch sozial determinierten Anerkennung und Bewertung einräumt. Das *Me* als Bewußtsein ist demnach keineswegs als einheitliche Struktur, sondern als sehr vielschichtig zu denken. Auch wenn es hinsichtlich Habermas/Mead eine definitorische Verschiebung bedeutet, möchte ich nachfolgend also weiterhin vom Ich als weitgehend mit dem Bewußtsein gleichzusetzende Instanz ausgehen. Diese Auffassung verträgt sich auch mit den nachfolgend geschilderten Ergebnissen von Roth.

### **Roth/Libet: Die Frage der Willensfreiheit**

Die Frage, die sich zu Beginn der vorangehenden Abschnitte stellte, war die nach der Möglichkeit des Subjekts, sich über sein eigenes Zeitnetz bewußt werden zu können. Bewußtwerdung über die biographische Zeitspanne geht dabei einher mit dem Prozeß der Ich-Orientierung als Einschätzung und Verständnis der eigenen Person als Einzigartigkeit. Erst durch die Möglichkeit einer Bewußtwerdung kann eine Wahrnehmung überhaupt zur

*Erfahrung* werden, kann ein Mensch überhaupt zielgerichtet denken und handeln. Steuert das Bewußtsein das Subjekt jedoch wirklich vollmächtig? Bereits bei Mead/Habermas klingt an, daß dies unwahrscheinlich ist. Es werden dem *Me* als bewußter Instanz viele verschiedene Aufgaben und Funktionen zugewiesen, die über eine Registrierung und Ich-Orientierung bis hin zu einer Ich-Bewertung und Ich-Steuerung reichen. Zugleich bleibt dem *Me* in dieser Konzeption jedoch das *I* als authentische "Quellebene" des Ich zur Seite gestellt, die vermuten läßt, daß das *Me* als Bewußtsein nicht über alle Aktionen des Subjekts eine absolute Kontrolle ausüben wird.

Die Frage nach der tatsächlichen Willensfreiheit des bewußten Ich stellt auch der Neurowissenschaftler Gerhard Roth in seinem Buch "Denken, Fühlen, Handeln". Roth verweist u.a. auf die 1983 durchgeführten Experimente des amerikanischen Neurobiologen Benjamin Libet<sup>155</sup>. Libets Experimente zur Beziehung zwischen Bereitschaftspotential und Willensakt wurden durchgeführt, indem Versuchspersonen innerhalb einer gegebenen Zeit von etwa drei Sekunden spontan den Entschluß fassen sollten, die rechte Hand zu bewegen. Dazu sollten sie einerseits den Zeitpunkt bestimmen, in dem der Entschluß zur Bewegungseinleitung bewußt gefaßt wurde, sowie andererseits den Zeitpunkt der Bewegungsausführung. Das Ergebnis des Experiments lautete: Das Auftreten des Willensentschlusses (als das Gefühl, etwas jetzt zu wollen) folgte der Einleitung der Bewegung um mehrere hundert Millisekunden, d.h. das Gefühl, die Bewegung zu wollen, stellt sich ein, nachdem das Gehirn bereits entschieden hat, welche Bewegung es ausführen wird. Libet schloß daraus, daß menschliche Willenshandlungen teils von *unbewußten* Instanzen des Gehirns vorbereitet werden und demnach das bewußte Ich beim Gefühl, etwas zu wollen, nur einer *Täuschung* unterliegt<sup>156</sup>.

Das Ich ist laut Roth jedoch kein wirkungsloses Epiphänomen, sondern es erfüllt drei wichtige Funktionen<sup>157</sup>:

- Das Ich fungiert als autobiographisches Gedächtnis und Zuschreibungsinstanz einer Erlebniseinheit: *Das bin Ich!* (Roth nennt dies *Zuschreibungs-Ich*).

---

<sup>155</sup> vgl. Roth 2001, 427f

<sup>156</sup> Libets Ergebnisse wurden nachfolgend durch weitere Experimente bestätigt (z.B. durch Haggard und Eimer im Jahr 1999).

<sup>157</sup> vgl. Roth 2001, 338

- Das Gehirn produziert das Ich, aber das Ich leugnet die Existenz des Gehirns. Es bekommt die komplexen Wahrnehmungsvorgänge und Zeitverschiebungen vor der Bewußtwerdung nicht mit. Das Ich identifiziert *sich selbst* als *Auslöser* und *Kontrolleur* über Intentionen, Absichten und Handlungen, d.h. es unterliegt gewissermaßen einer Selbsttäuschung (Roth nennt dies *Handlungs- und Willens-Ich*).
- Das Ich ist sein eigener Beobachter, Bewerter und Kritiker (*Interpretations- und Legitimations-Ich*).

Doch auch wenn die Bewegungssteuerung dem bewußten Ich nicht in vollem Maße zuzukommen scheint, sieht Roth das Subjekt als autonomes, d.h. sich selbst steuerndes Wesen: Er trifft eine Unterscheidung zwischen *Willensfreiheit* und *Autonomie*<sup>158</sup>. Während Willensfreiheit sich auf bewußtes, willkürliches Handeln bezieht, welches dann stattfindet, wenn wir auch *ganz anders handeln* könnten, versteht er unter Autonomie die aus dem limbischen System resultierenden Bewegungsantriebe. Das limbische System arbeitet als weitgehend unbewußtes Erfahrungs- und Bewertungssystem und steuert/kontrolliert Aspekte, die ins Bewußtsein treten, also bewußte Wünsche und Absichten. Roth betont, daß der Mensch diesen Erkenntnissen gemäß nicht mehr als ausschließlich vernunftgeleitetes, bewußt und frei entscheidendes Individuum angesehen werden kann, dessen Bewußtsein etwa die entscheidende Grundlage *allen* Handelns wäre. Oft stellt sich der bewußte Wille nachträglich ein, d.h. das Ich ist dann nicht *tatsächlicher*, sondern nur *virtueller* Akteur. Neben dem neologistischen und dem kommunikationstheoretischen findet sich damit also auch ein aktuelles neurowissenschaftliches Plädoyer für die Anfechtung einer absoluten Ich-Zentrierung.

Auf den ersten Blick scheinen die Konsequenzen eines solchen Ergebnisses weitreichend. Es fragt sich jedoch bei genauerer Überlegung, ob es die Handlungsfreiheit des Ich tatsächlich fundamental erschüttert, oder sie nur marginal einschränkt bzw. sogar *unterstützt*. Denn sicherlich stellt die Tatsache, daß nicht die Gesamtheit aller Abläufe im Körper *bewußt* stattfindet, eine lebensnotwendige Entlastung des Bewußtseins dar, so daß dieses seine Kapazität auf für die Ich-Findung relevante Entscheidungen aufsparen kann. So gesehen können wohl die vom limbischen System gesteuerten Antriebe als eher

---

<sup>158</sup> vgl. Roth 2001, 448f

körperlich orientiert eingestuft werden: Ein Jogger setzt einen Fuß vor den nächsten, während sein Bewußtsein sich z.B. mit der letzten Arbeitskonferenz befassen kann. Der Zuschauer im Kino ist idealerweise in den Film vertieft, so daß er mehr oder weniger unbewußt seine Sitzhaltung verändert und ein Bein über das andere schlägt. Roth beschreibt, daß das limbische System, das ein unbewußtes Erfahrungs- und Bewertungsgedächtnis umfaßt, diesem gemäß handelt, d.h. es ist nicht anzunehmen, daß unbewußt gesteuerte Bewegungen *gegen* die innersten Grundüberzeugungen verlaufen<sup>159</sup>. Nun kann man argumentieren, daß etwa eine einfache Handbewegung, wie in Libets Experiment, in Zeiten des Internet schon weitreichende Folgen haben kann, denn die Bewegung könnte ebenso gut per Mausclick über den nächsten Aktienhandel bestimmen. In diesem Fall würde ich jedoch den Standpunkt vertreten, daß das Ich vorbewußt körperlich gesteuerte Reflexe sehr wohl zumindest zurückzuhalten weiß und den entsprechenden Mausclick erst unter Einvernehmen auch der bewußten Ich-Signale vornimmt. Überdies erwähnt Roth nur am Rande, daß Libet dem Ich zumindest die Möglichkeit eines Veto-Rechts gegenüber vorbewußt eingeleiteten Bewegungen einräumt (was wiederum von der Reaktionsschnelligkeit des Bewußtseinsapparates abhängen wird).

Roth definiert Willensfreiheit als Möglichkeit, in einer Situation *so oder anders* handeln zu können. Es werden in diesem Fall umfassendere Entscheidungen zur Handlungsplanung gemeint sein, wie zum Beispiel: *Reise ich nach Amerika? Lese ich dieses Buch?* Es kann sich auch um die Klärung ethischer Fragen handeln: *Übernehme ich diese Verantwortung? Ist meine Einstellung mit den sozialen Konventionen vereinbar?* So ist anzunehmen, daß komplexere 'Lebensentscheidungen' vom bewußten Ich getroffen werden, daß also eine Lenkung des eigenen Willens, eigener Wunschvorstellungen und des eigenen Ich-Ideals nach wie vor als dem Ich obliegend eingestuft werden kann.

---

<sup>159</sup> Es muß natürlich eingeräumt werden, daß das Bewußtsein dabei durchaus 'Überraschungen' erleben kann. Solche Überraschungen werden jedoch nicht der Regelfall sein, da sonst eine sinnvolle Handlungsplanung des Ich nicht möglich wäre. Entscheidend scheint hier gemäß Roths Ausführungen der Überlebenstrieb des Subjekts zu sein: Vorbewußt motivierte Handlungen scheinen vor allem den Zweck einer Überlebenssicherung zu haben und können sich aus diesem Grund der Vernunft des bewußten Ich widersetzen.

*"Wie die literarische Analyse der Autobiographie bestätigt, wird die Geschichte eines Lebens unaufhörlich refiguriert durch all die wahren oder fiktiven Geschichten, die ein Subjekt über sich selbst erzählt. Diese Refiguration macht das Leben zu einem Gewebe erzählter Geschichten."<sup>160</sup>*

## **Narration als Instrument der Bewußtwerdung**

Vorgehend wurden drei Positionen zur Bewußtseinsstruktur vorgestellt, die einen reinen Subjektzentrismus anfechten. Das Subjekt muß, bereits um sich selbst bewußt zu werden, auf das sozial determinierte sprachliche Zeichensystem zurückgreifen, denn es gibt kein 'Innerstes' jenseits sozialer Vermittelbarkeit (Derrida). Nicht nur der Zugang zum Ich wird dem Subjekt durch soziale Strukturen erst ermöglicht, sondern auch dessen Bewertung und Kontrolle wird sozial mitdeterminiert (Habermas/Mead). Das bewußte Ich kann nicht als alleiniger Kontrolleur aller Handlungen des Subjekts gesehen werden, denn es gibt auch unbewußt motivierte Handlungen (Habermas/Mead, Roth).

Wenn im folgenden der Vorgang der Bewußtwerdung unter Einbezug des Narrativen noch näher beleuchtet wird, geschieht dies auf der Basis dieser Erkenntnisse. Zusammenfassend kann bis hier festgehalten werden, daß das Bewußtsein weitgehend auf der Basis sprachlicher Vermittlung und dialogischer Strukturen funktioniert und daß das Ich anhand des Bewußtseins zu einer Selbstorientierung und Selbsteinschätzung kommen kann sowie auf dieser Grundlage – zumindest komplexere, langfristige – Handlungen planen wird. Damit einher geht auch die Bewußtwerdung über die subjekteigene Zeiterfahrung, so daß nicht nur die Erfahrung des Ich, sondern auch die der Zeit sozialen Charakter hat. Dies gilt einerseits im Hinblick auf die Ausbildung der Doppelstruktur des Bewußtseins, andererseits natürlich auch bezüglich sozial geteilter Zeitbegriffe, die im Rahmen der Sozialisation erlernt werden<sup>161</sup>. Daß Ich-Bewußtwerdung und Zeit-Bewußtwerdung aufs Engste miteinander verbunden sind, soll nun anhand der Narration als Instrument der Bewußtwerdung sowie im Kapitel zu Ricœur verdeutlicht werden. Das Bewußtsein als

---

<sup>160</sup> Ricœur 1991, 396

<sup>161</sup> vgl. Fußnote 53 dieser Arbeit

'Geschichtenerzähler' wird dabei nicht nur als vielschichtige, sondern vor allem auch als nicht-statische, sehr flexible Instanz gedacht.

Die Stimme ruft Bezeichnungen ins Bewußtsein, einzelne Worte bis hin zu ganzen Sätzen. Bewußtseinsinterne 'Debatten', wie zum Beispiel intensives Nachdenken oder ein erinnernder Rückblick in die eigene Vergangenheit, vollziehen sich in dialogischer Form. Aus einzelnen Begriffen werden dabei längere Wortketten mit bestimmter Struktur, so daß sich letztlich sagen läßt: Bewußtwerdung funktioniert *narrativ*. Das Subjekt kann sich Ereignisse ins Bewußtsein rufen, indem es sich diese gewissermaßen selbst 'erzählt'<sup>162</sup> und sie dadurch in eine bedeutungsgemäße Reihenfolge bringt. Eine Erzählung zeichnet sich dadurch aus, daß ein Kosmos von Zusammenhängen geschaffen wird, der als in sich geschlossene Struktur das Heterogene vereint. Hickethier erläutert: "Daß innerhalb der Fiktion beispielsweise alle Teile, alle Geschehnisse, alle Formen sich aufeinander beziehen, sich aus diesem Zusammenhang die Funktionalität des jeweils einzelnen Elements erklärt und damit auch einen Sinn erhält, ist eine der Grundvoraussetzungen jedes Erzählens."<sup>163</sup> Der *Sinn* (als Logik oder Plausibilität) wird damit zum verbindenden Element, das sich als roter Faden durch die Erzählung zieht und dem Subjekt als Kriterium dient, die bewußt gewordenen Erlebnisversatzstücke zu ordnen.

Erst das narrative Element ermöglicht also dem Subjekt ein Verständnis des Erlebten oder eröffnet möglicherweise auch mehrere Wege des Verstehens<sup>164</sup>; damit stellt es die Basis menschlicher Erfahrung überhaupt dar. Entsprechend pointiert Ricœur (der nachfolgend ausführlich Erwähnung findet): "Denn wir haben keine Vorstellung von einer Kultur, in der man nicht mehr wüßte, was *Erzählen* heißt"<sup>165</sup>. Die Technik des Erzählens zu erforschen und Erzähltheorien aufzustellen bedeutet damit nichts anderes, als den Funktionsregeln des Bewußtseins selbst auf den Grund zu gehen.

---

<sup>162</sup> ... oder auch anderen erzählt (vgl. Kapitel "Begegnungen")

<sup>163</sup> Hickethier 1993, 110

<sup>164</sup> Es werden immer auch widersprüchliche oder inkohärente Erinnerungskonstrukte nebeneinander stehen. Die narrative Bewußtwerdung des Subjekts kann jedoch gerade dann helfen, in wiederholten Erklärungsversuchen den Sinn bestimmter Erlebnisse, Gefühle zu finden, so daß auch diese möglicherweise nach und nach in die Gesamtstruktur der individuell-biographischen Narration eingliederbar werden.

<sup>165</sup> Ricœur 1989, 51

Bei der (narrativen) Bewußtwerdung ist das Subjekt auf seine Gedächtnisfunktion angewiesen. Die zentrale Rolle des Gedächtnisses in bezug auf Zeitbewußtsein ist vorangehend mehrmals angeklungen<sup>166</sup>. Die augenblickliche Empfindung wird vom Strom des Bewußtseins, der nur auf der Basis des Gedächtnisses funktionieren kann, integriert in eine Folge von erlebten Ereignissen, d.h. aus dem einzeln wahrgenommenen Fragment wird der Eindruck einer kontinuierlichen Sukzession: "Aufgrund von Assoziationsgesetzen reproduzieren diese Bilder die Folge von erlebten Ereignissen, und wir können, um sie miteinander zu verbinden, bewußt Beziehungen herstellen zwischen dem Vorher und dem Nachher."<sup>167</sup> So erwirbt der Mensch gleichsam einen "zeitlichen Horizont, hinsichtlich dessen seine gegenwärtige Handlung ihre ganze Sinnhaftigkeit herleitet."<sup>168</sup> Die folgende Textstelle, eine autobiographische Beschreibung des Physikers Paul Davies, veranschaulicht die Möglichkeiten, die wir dank des Gedächtnisses haben:

*"Als ich noch ein kleiner Junge war, lag ich nachts oft wach in banger Erwartung irgendeines unangenehmen Ereignisses am nächsten Tag, etwa einem Besuch beim Zahnarzt, und wünschte mir, ich könnte irgendeinen Knopf drücken, der mich vierundzwanzig Stunden weiter beförderte. In der Nacht darauf fragte ich mich, ob dieser Zauberknopf wirklich existierte, und wunderte mich, daß der Trick tatsächlich funktioniert hatte. Denn schließlich waren inzwischen vierundzwanzig Stunden vergangen, und auch wenn ich mich an den Gang zum Zahnarzt erinnern konnte, war er zu dem Zeitpunkt doch nur noch eine Erinnerung an ein Erlebnis, nicht ein Erlebnis.*

*Natürlich gab es auch einen anderen Knopf, der mich in der Zeit zurück beförderte. Dieser Knopf hielt Bewußtsein und Erinnerung in dem Zustand fest, in dem sie an jenem zurückliegenden Tag gewesen waren. Ein Druck, und ich konnte wieder ein Kind sein und erneut zum ersten Mal meinen vierten Geburtstag erleben...*

*Dank dieser Knöpfe gab es nicht mehr jenen ordentlichen Ablauf von Ereignissen, die offensichtlich mein Leben ausmachten. Ich konnte nach Belieben vor und zurück springen in der Zeit, alle unangenehmen Vorkommnisse sofort hinter mir lassen, die guten Zeiten sooft ich wollte herholen, dem Tod selbstverständlich immer aus dem Weg gehen, und das ad infinitum. Ich hatte nicht das Empfinden der Willkür, denn in jedem Stadium verschlüsselte mein Geisteszustand einen einheitlichen Ablauf von Ereignissen."<sup>169</sup>*

---

<sup>166</sup> vgl. die Passagen über Husserl/Bergson

<sup>167</sup> Fraisse 1985, 13. Daß das Denken die Gedächtnisleistung vervollkommnet, indem es Ereignissequenzen in Beziehung setzt, verdeutlicht Fraisse ebenfalls (ibid., 294). Aufgrund des Gedächtnisses und der Fähigkeit des Denkens, die, ineins gefaßt, als *Bewußtseinsleistung* bezeichnet werden können, kann also das Subjekt mit Hilfe des *Bewußtseinsinstruments* der Narration Ereignisse zeitlich ordnen und zur Bildung zeitlicher Perspektiven gelangen.

<sup>168</sup> Fraisse 1985, 20

<sup>169</sup> Davies 1996, 43

Das Gedächtnis ermöglicht gewissermaßen 'Zeitreisen' in die eigene Vergangenheit, diese freilich nur unter Verwendung des Narrativen ("*Als ich noch ein kleiner Junge war...*"). Diese gedanklichen Zeitreisen können für das Ich verschiedene Funktionen erfüllen, wie etwa die der Ich-Orientierung und Prüfung kausaler Zusammenhänge (*es gab mich, als ich ein kleiner Junge war, somit macht es Sinn, daß ich jetzt ein Erwachsener bin*), der Erinnerung etwa an "schöne Zeiten" (*damals...*) oder der Rekonstruktion von Zusammenhängen zur Beantwortung offener Fragen. Besonders diesen letzten Aspekt hebt der kanadische Sozialphilosoph Taylor hervor, für den das Moment des *Suchens* der zentrale Antrieb narrativer Bewußtwerdung ist: Das Leben spielt sich "voller Fragen ab, die nur durch eine zusammenhängende Geschichte beantwortet werden können. Um zu empfinden, wer wir sind, brauchen wir eine Vorstellung davon, wie wir es geworden sind und wohin wir unterwegs sind."<sup>170</sup> Für das Individuum wird ein Entwurf seiner Zukunft, eine Formung jeglicher Erwartungen, überhaupt nur möglich vor dem Hintergrund seiner narrativ vergegenwärtigten Vergangenheit. "Der Mensch schafft sich die Einheit seiner Persönlichkeit, indem er sich eine Geschichte gibt."<sup>171</sup>

Daß menschliche Bewußtwerdung als Ich-Erkenntnis für ein mündig gelebtes Leben zentral ist, betont auch Cassirer (1874-1945) in seinem *Versuch über den Menschen*: Es sei allgemein anerkannt, daß diese "das höchste Ziel philosophischen Fragens und Forschens ist"<sup>172</sup>. Cassirer verweist auf Sokrates: "Hier begegnet uns eine neue, indirekte Antwort auf die Frage 'Was ist der Mensch?' Er ist, so wird uns erklärt, dasjenige Geschöpf, das ständig auf der Suche nach sich selbst ist, das in jedem Augenblick seines Denkens die Bedingungen seiner Existenz erkunden und sorgfältig prüfen muß. In dieser Prüfung, in dieser kritischen Einstellung liegt der wahre Wert des menschlichen Lebens begründet."<sup>173</sup>

*Narration* verschafft dem Ich Zugang zu seinen Erlebnissen und ermöglicht deren Reflexion, so daß Erfahrungen und Erkenntnisse daraus resultieren können. Das Subjekt wird sich zugleich 'bewerten' und sich in diesem Zusammenhang eigener

---

<sup>170</sup> Taylor 1994, 94

<sup>171</sup> Fraisse 1985, 293f

<sup>172</sup> Cassirer 1996, 15

<sup>173</sup> Cassirer 1996, 22

Entwicklungsziele bewußt werden. Die Vielschichtigkeit des Bewußtseins wird also erneut deutlich. Dieser Prozeß stellt im Grunde den einer lebenslangen *Ich-Findung*<sup>174</sup> dar.

Eben der Aspekt des Suchens und Findens wurde oben hervorgehoben, mit dem Hinweis, daß der Versuch einer zusammenhängenden Erzählung immer wieder neue Antworten hervorbringen kann. Erzählungen gehen dabei stets mit einer *zeitlichen* Einordnung einher, da sie sich innerhalb des Rahmens von Vergangenheit und Zukunft bewegen und eine 'vorher-nachher-Einbettung' von Erlebtem geradezu fordern. Wie ist nun jedoch der Aspekt des 'vorher-nachher' vor dem Hintergrund zu verstehen, daß die subjektive Zeitwahrnehmung sich gerade nicht mit Begriffen chronologischer Eindeutigkeit und Linearität beschreiben lassen wird?

Um die (lebens-)zeitliche Gestalt subjektiver Empfindung zu konturieren, führte der Gedankengang in dieser Arbeit bisher von einer zunächst angenommenen 'Zeit-Linie' zur *Pluralität* von Linien, von ihrer Parallelität zum Denken von *Verkreuzungen*, vom Geflecht zur *Pluralität an Geflechten*, bis hin zur Gestalt eines kaum mehr analysierbaren, stetig sich verändernden, mehrdimensionalen Netzes. (Ich-)Bewußtwerdung durch Narration wird demnach bedeuten, sich der eigenen Lebenszeit bzw. Teilen daraus in Form *eines solchen Netzes* bewußt zu werden. Wie gezeigt (Abschnitt 2.2), richtet sich auch das Netz nach (wenn auch eigenen) logischen Gesetzen. Hier werden Querverbindungen, Überlagerungen und Verwirrungen möglich, wie sie dem menschlichen Bewußtseinsapparat zu entsprechen scheinen, welcher Impressionen nicht starr 'konserviert', sondern vielmehr mit graduellen Abschwächungen von Eindrücken und unterschiedlichen Kontraktionszuständen operiert (was stark mit der emotionalen Bewertung der jeweiligen Eindrücke zusammenhängen dürfte). Auf dieser Basis muß das Ich sein Eigenkonzept modellieren. Fehlendes wird dabei rekonstruiert werden müssen, ohne die Gewißheit, ob die nachträgliche Rekonstruktion der tatsächlichen Vergangenheit entspricht. Vorher-nachher-Relationen bleiben hier aber innerhalb des jeweils fokussierten Bedingungsgefüges grundsätzlich von Bedeutung. Betrachtet man das subjektiv empfundene Zeitnetz jedoch globaler, als Vielheit und Verbindung unterschiedlichster Bedeutungsgefüge, dann scheint es plausibel, daß im Falle ganzer Ereignisketten die exakt

---

<sup>174</sup> vgl. auch Kap. I.3.1

zeitliche Sukzession in der Erinnerung, aktuellen Empfindung oder auch Erwartung stellenweise unterbrochen wird, etwa um parallele beziehungsweise 'überkreuzende' Bedeutungsketten herzustellen, ganz unterschiedliche Ereignisfragmente aufgrund ihrer Sinnaffinität zu verbinden oder zur Fortführung der Erzählung an einem anderen 'Ende' des Gesamtgefüges anzusetzen (vgl. z.B. das Auster-Textbeispiel aus Abschnitt 2.2.2). Je nach Erzählung wird dabei ein ganz neues vorher-nachher-Gefüge entstehen, das nicht mehr exakt der tatsächlichen zeitlichen Sukzession entsprechen wird, dem inneren 'Bedeutungsgewirr' jedoch trotzdem eine – individuell empfundene – *zeitliche* Dimension zuweist.

Insofern läßt sich Zeitempfindung durch die Vorstellung eines '*narrativen Netzes*' skizzieren, als Netz teils paralleler, teils sich überlagernder, vielleicht teils unterbrochener Zeitströme, das in seiner Gesamtheit die Ich-Orientierung des Subjekts ausmacht. Daß das narrative Netz kein unveränderlich-statisches Gebilde darstellen wird, sondern vielmehr eine nie vollständig faßbare, stets aus verschiedenen Perspektiven zu betrachtende, je nach Ich-Entwicklung des Subjekts auch im Rückblick modifizierbar bleibende Gestalt, erscheint plausibel.

### 2.3.2 Paul Ricœur: Drittzeit und narrative Identität

Paul Ricœur schreibt zwischen 1983 und 1985 seine drei Bände "Zeit und Erzählung", deren Ziel es ist, den Akt des Erzählens als Voraussetzung für die menschliche Erfahrung von Zeit nachzuweisen. Entsprechend der vorangegangenen Ausführungen vertritt auch Ricœur die Auffassung, daß "Zeitlichkeit im direkten Diskurs einer Phänomenologie nicht sagbar ist, sondern die Vermittlung des indirekten Diskurses der Narration erfordert"<sup>175</sup>. Insofern verläuft Ricœurs Argumentation parallel zu der dieser Arbeit, jedoch unterscheidet sie sich durch ihren Ausgangspunkt: Ricœur fokussiert nicht in erster Linie den Vorgang der Bewußtwerdung, um dadurch zugleich eine subjektive Zeiterfahrung erklärbar zu machen, sondern er beginnt seinen Gedankengang bei der Zeit selbst resp. bei dem Hiatus, den sie mit sich bringt: Die 'äußere' Zeit ist nicht identisch mit der inneren, erlebten Zeit, woraus die Ausweglosigkeit des Problems einer universalen Zeiterklärung

---

<sup>175</sup> Ricœur 1991, 389

grundsätzlich resultiert, sowie zugleich die Unmöglichkeit eines *direkten* subjektiven Zugangs zur Zeit. Dieser Zugang wird jedoch durch die *Erzählung* möglich, d.h. die Erzählung kann im Hinblick auf die Zeitaporetik eine vermittelnde Funktion übernehmen, so wie auch hier vorangehend dargelegt. Ricœur geht nun jedoch weniger von einer bewußtseinsinternen Narration aus, als von einer tatsächlich geschriebenen bzw. gelesenen Erzählung. In dieser selbst sowie besonders auch in der zeitlichen Vermittlung zwischen Autor, Text und Leser liegt für ihn die Antwort auf das Zeitproblem.

Durch die nachfolgende Skizzierung des Ricœurschen Argumentationsweges können die vorangegangenen Darlegungen dieser Arbeit aus einer anderen Perspektive bestätigt und gewinnbringend erweitert werden: Der Fokus Ricœurs liegt auf der spezifischen Funktion des Narrativen für ein Verständnis des Zeitphänomens selbst, während vorangehend zuerst und vor allem die Funktion des Narrativen für die Ich-Bewußtwerdung beschrieben wurde, welche eine Zeiterfahrung notwendigerweise impliziert. Der Prozeß der Bewußtwerdung wird von Ricœur nicht explizit erwähnt, sondern Ricœur stellt direkt die Verbindung zwischen Zeit und Erzählung her, die ihn jedoch zuletzt auch wieder zum Bereich des Individuellen, des Ich führt. Was er als zeitliche Beziehung von Text, Leser und Autor beschreibt, kann für die vorliegende Arbeit zugleich auf die Funktionsweise des Bewußtseins transferiert werden und somit die bisherigen Erkenntnisse über den intrapersonalen Dialog vertiefen.

Der Dreiband "Zeit und Erzählung" stellt sich nicht nur als geschlossenes Gesamtwerk dar, sondern zugleich als komplexes Mosaikgebilde, welches an unterschiedlichen Stellen eine Vielfalt von Querverweisen zuläßt und facettenreiche Bedeutungsspuren erahnbar macht. Insofern wird die folgende (notwendigerweise kurz gehaltene) Darstellung die Ricœurschen Gedanken lediglich im Ansatz skizzieren und den Fokus auf für die vorliegende Arbeit relevante Punkte richten.

## Die Aporie

Der Ricœursche Argumentationspfad ist lang und komplex. Als phänomenologisches Zeitkonzept hat er das Augustinische Grundmodell zur Hand; bei der Basisordnung des Narrativen beruft er sich auf die Aristotelische Poetik. Der vielgewürdigte<sup>176</sup> Ricœursche Kunstgriff besteht darin, das Zeitmodell, welches aufgrund bekannter Ausweglosigkeiten<sup>177</sup> noch nicht als ausgereift gelten kann, einem Modell der Erzählordnung gegenüberzustellen, das mit seiner Ordnungsstruktur auf die aporetische Lücke bei Augustinus gewissermaßen 'antwortet'. Dies funktioniert, indem Ricœur das – zunächst 'unzeitliche' – Modell des Aristotelischen *mythos* im Hinblick auf seine zeitlichen Implikationen ausdifferenziert und so zu einem neuen narrativen Basismodell gelangt. Dieses läßt eine Vielzahl von Rückschlüssen zu, sowohl im Hinblick auf die Wechselbedingung von Fabelkomposition und Zeitlichkeit, als auch auf das Verhältnis von Autor, Leser und Text, sowie, speziell in Zusammenschau mit den vorangehenden Abschnitten dieser Arbeit, über die Funktionsweise des Bewußtseins selbst. "In schematischer Form läuft unsere Arbeitshypothese also darauf hinaus, *die Erzählung als den Hüter der Zeit anzusehen*, sofern es ohne die erzählte keine gedachte Zeit gäbe."<sup>178</sup>

Das (in I.1.1 vorgestellte) Konzept der dreifachen Ausdehnung der Gegenwart in der menschlichen Seele stellt das vorrangige Verdienst des Augustinus dar und die Basis nachfolgender phänomenologischer Beschreibungen wie Husserls oder Heideggers. Der Seele schreibt Augustinus gleichsam die Fähigkeit der *Zeitmessung* zu, ist sich aber im klaren darüber, daß es zum Vergleich eine 'äußere', physikalische Zeit geben muß. Jedoch stellt ihre Integration in das Augustinische Zeitkonzept eine Unmöglichkeit dar – die von Ricœur als zentrale Aporie angesehene Unvereinbarkeit von 'äußerer' und innerer Zeit kommt damit, wie auch oben beschrieben, am Augustinischen Modell zutage.

Ricœur geht es darüber hinaus um den *Riß*, der sich zwischen den drei Zeitdimensionen auftut und auf den Augustinus im späteren Verlauf seiner Ausführungen zu sprechen kommt: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verlangen drei unterschiedliche

---

<sup>176</sup> vgl. Mattern 1996, 158

<sup>177</sup> vgl. I.1.1.3 dieser Arbeit

<sup>178</sup> Ricœur 1991, 389

Tätigkeiten: die des *Erinnerns*, des *Aufmerkens* und des *Erwartens*. Die Seele muß sich kontinuierlich zwischen diesen zerspannen, so daß die scheinbare Homogenität der dreifachen Gegenwart bei genauerer Betrachtung als ständiges *Zerwürfnis* der Seele entlarvt werden muß. Aufgrund der Dialektik der drei Gegenwartsformen bekommt die Seele das Siegel der *distentio animi*. Die Verknüpfung der Erstreckung der Seele mit ihrer gleichzeitigen Zerrissenheit bezeichnet Ricœur als "unschätzbaren Fund" des Augustinus: "So läßt er die Dissonanz wieder und wieder aus der Konsonanz zwischen den Intentionen der Erwartung, der Aufmerksamkeit und der Erinnerung selbst entstehen."<sup>179</sup> Es ergibt sich ein *Diskordanz-Konkordanz-Modell*, in dem die Diskordanz Oberhand behält.

## Die Idee

An dieser Stelle wendet sich Ricœur nun der Aristotelischen Poetik zu<sup>180</sup> und hier insbesondere zwei Begriffen: dem der *Fabelkomposition* und dem der *mimetischen Tätigkeit*<sup>181</sup>. Aristoteles hebt den Vorgang der Fabelkomposition zur beherrschenden Kategorie der Kunst, die Handlung nachahmt: "Die Fabel, heißt es bei Aristoteles, ist die *mimesis* einer Handlung."<sup>182</sup> Hier fallen *mimesis* und *fabula*<sup>183</sup> tendenziell zusammen, Ricœur kommt es jedoch gerade auf ihre Unterscheidbarkeit an: Während die *mimesis* bei der schöpferischen Nachahmung eher der aktive, formgebende Prozeß ist, sich auf die Ordnung des Handlungsgefüges und dessen zeitliche Implikationen bezieht, steht die *fabula* mehr für die inhaltliche Umsetzung en detail, für das 'Bewohnbar-Machen' der nachgeahmten Welt, für die eigentliche Diegese. Es muß durch die Verbindung heterogener Faktoren zu einem harmonischen Ganzen Verständlichkeit erreicht werden. Diese wird durch eine Tendenz des *mythos* zur *Vollständigkeit* möglich, durch seine *geschlossene kompositorische Form* (Anfang, Mitte, Ende). Die *fabula* wird zum Träger einer Konsonanz (oder Konkordanz), die jedoch nicht von vornherein gegeben ist: Sie entwickelt sich erst im Verlauf der Handlung, in dem sie letztlich über eine – durch die

---

<sup>179</sup> Ricœur 1988, 39

<sup>180</sup> vgl. Ricœur 1988

<sup>181</sup> *mimesis*, gr. Nachahmung. Diese impliziert gleichsam die Forderung nach Wahrscheinlichkeit.

<sup>182</sup> Ricœur 1988, 9

<sup>183</sup> auch: *mythos*; beides gr.: *Erzählung*

Heterogenität des Zusammentreffens von Einzelfaktoren entstehende – Dissonanz Oberhand gewinnt.<sup>184</sup>

Dabei richtet sich die *fabula* zunächst nach rein *kausalen* Bedingungen ohne ausdrückliche Berücksichtigung chronologischer Implikationen: "Nacheinander, das ist die episodische, also unwahrscheinliche Abfolge; durcheinander, das ist die kausale Verkettung und damit das Wahrscheinliche. Es besteht infolgedessen kein Zweifel mehr: die Art der Universalität, die in der Fabel enthalten ist, beruht auf ihrer Anordnung, die ihre Vollständigkeit und ihre Ganzheit ausmacht."<sup>185</sup> Indem die Ordnung der *fabula* zuletzt aus dem Heterogenen hervortreten kann, sich also ein Modell *diskordanter Konkordanz* entwickelt, stellt sich das Gegenbild der *distentio animi* dar. Aristoteles erklärt dabei die Dissonanz zum *zentralen Moment* der Fabelkomposition – erst aus ihr kann sich die Konsonanz überhaupt entwickeln.

Um dem Augustinischen Modell eine valide Replik bieten zu können, müssen nun jedoch auch zeitliche Faktoren des poetischen Modells offenbar werden. Aristoteles selbst stellt keinen Zeitbezug in seiner Mythostheorie her – diesen leistet nun Ricœur: Auch wenn die *fabula* ihre Handlungsstruktur ausschließlich aus dem handlungsinternen Sinnzusammenhang erzeugt, so besitzt die erzählte Handlung dennoch eine *zeitliche* Komponente, die sich einerseits in der *fabula* selbst, andererseits in der von ihr zu unterscheidenden *mimesis* niederschlägt.

Zunächst zurück zur *fabula*. Ihre Funktion besteht darin, heterogene Faktoren im Verlauf der Diegese zu harmonisieren – Verständlichkeit wird zum vorrangig angestrebten Produkt der Konfiguration der Geschichte<sup>186</sup>. Dabei wird die rein chronologische Abfolge von Ereignissen einer sinngerichteten untergeordnet, das Bedeutungsgefüge sowie der 'rote Faden' der Wahrscheinlichkeit sind die tragenden Faktoren. Laut Ricœur hebt jedoch gerade diese *Harmonisierung des Heterogenen* zugleich die Spannung zwischen den zerfallenden Zeitdimensionen auf, so daß man gleichsam von einer '*zeitlichen Synthesis*

---

<sup>184</sup> vgl. Ricœur 1988, 65f

<sup>185</sup> Ricœur 1988, 70

<sup>186</sup> vgl. auch Mattern 1996, 159f

*des Heterogenen*"<sup>187</sup> ausgehen kann: "Die Operation der Poiesis spiegelt nach Ansicht Ricœurs die Paradoxa des Zeitdenkens, insofern der Akt der Fabelkomposition in variablen Proportionen eine chronologische und eine nicht-chronologische Zeitdimension kombiniert. Die chronologische Dimension resultiert aus dem konfigurativen Akt, der aus den einzelnen Ereignissen eine Geschichte macht; der konfigurative Akt bringt aus der schlichten Abfolge der Ereignisse eine zeitliche Ganzheit hervor."<sup>188</sup> Die erzählte Handlung beinhaltet demnach notwendig eine "lebendige Dialektik" zwischen einer objektiv-metrischen Zeitabfolge und einem – zunächst unzeitlichen – *Bedeutungsgefüge*. Beide Dimensionen kontrollieren einander gewissermaßen, wodurch die Verständlichkeit der Erzählung, ihr 'roter Faden' gewährleistet wird.

Gleichsam konstituiert sich dadurch erst das Erzählen selbst: Erzählen bedeutet mit Ricœur, "das Sukzessive als bedeutungsvolle Ganzheit zu erfassen"<sup>189</sup>. Dadurch entsteht gewissermaßen eine 'neue' Zeitlichkeit als Zeitlichkeit *narrativer* Natur: Die *fabula* sprengt die chronologische Linearität, indem sie rafft und dehnt, kürzt, überspringt oder verdichtet; durch Vorwegnahmen und Rückblicke oder die Verschachtelung erlebter, geträumter und erinnelter Sequenzen<sup>190</sup>. Trotzdem stützt sich die erzählte Zeit immer auf ein äußeres Weltzeit-Gerüst: Die scheinbare Unvereinbarkeit beider Zeiten wird durch die vom Autor im Kompositionsakt eingenommene Beobachterperspektive überwunden: "So sagten wir gelegentlich schon, daß erzählen bereits 'über' die erzählten Ereignisse 'reflektieren' heißt. Insofern impliziert das narrative 'Zusammenfassen' die Fähigkeit, sich von der eigenen Produktion zu distanzieren und sich damit zu verdoppeln."<sup>191</sup>

## Bewegungen

Der Erzählakt beschränkt sich jedoch nicht auf den bloßen Text. Darauf will Ricœur verweisen, wenn er die Ebene der *mimesis* ausdifferenziert, um dadurch, mehr als es Aristoteles getan hat, das Moment der *Dynamik* während des Erzählens als Gesamtvorgang

---

<sup>187</sup> hier aus Mattern 1996, 161f

<sup>188</sup> Mattern 1996, 162

<sup>189</sup> Mattern 1996, 163

<sup>190</sup> Ricœur 1989, 133f

<sup>191</sup> Ricœur 1989, 104

herauszuarbeiten<sup>192</sup>. Der *mimesis* kommt eine Doppelfunktion zu: Sie geht über die bloße Nachahmung im Sinne einer "Gegenwarts-Verdoppelung" hinaus, ist ein schöpferisch-aktiver Prozeß, ein "Bruch, der den Fiktionsraum eröffnet. Der Wortkünstler erzeugt keine Dinge, nur Quasi-Dinge; er erfindet ein Als ob"<sup>193</sup>. Zugleich aber verbindet die *mimesis* auch Wirklichkeit und Fiktion wieder, hat in diesem Sinn eine Verbindungsfunktion<sup>194</sup>. Diese Doppelfunktion will Ricœur durch die dreifache Strukturierung der *mimesis* verdeutlichen, er differenziert *mimesis* I, II und III.

Die oben gegebenen Betrachtungen führen bereits zu einer Unterscheidung von *mimesis* I und II: Um überhaupt erzählerisch tätig sein zu können, müssen auf Autorseite Voraussetzungen vorhanden sein, wie etwa ein menschliches Erfahrungswissen (nicht zuletzt auf Zeit bezogen) und ein Wissen um dichterische Grundregeln. Überdies geht die dichterische Tätigkeit an sich im Prozeß der "Verdoppelung" dem produzierten Text voraus. Die Ebene der *mimesis* I führt sodann zur *mimesis* II, die den Kern des Erzählaktes darstellt. Dies jedoch nicht zuletzt deshalb, weil ihr dabei die Vermittlerfunktion zwischen *mimesis* I und III zukommt: Der Sinn des Gestaltungsvorgangs selbst besteht auf der Einbettung zwischen *mimesis* I und III, die Sinnstruktur entspringt überhaupt erst aus dieser Vermittlung<sup>195</sup>. Dabei kommt der zeitlichen Implikation der *fabula* eine entscheidende Bedeutung zu: "Dieser [kompositorische, Anm.] Akt, von dem wir eben sagten, daß er einer zeitlichen Abfolge eine Figur abgewinnt, zeigt sich dem Hörer oder Leser in der Nachvollziehbarkeit der Geschichte."<sup>196</sup> Zeitliche Plausibilität wird damit zur Bedingung von Verständlichkeit.

Nun kann es sich auf der Ebene der *fabula* lediglich um die Ebene der *Komposition* handeln – der "Agierende im besonderen Sinne"<sup>197</sup> ist der *Leser*, der die Komposition gewissermaßen belebt, indem er sie liest. So ist die mimetische Dimension erst mit Einbezug der *mimesis* III vollständig beschrieben, die Einheit der mimetischen Ebenen erst durch den Lesevorgang hergestellt.

---

<sup>192</sup> vgl. Ricœur 1988, 77f

<sup>193</sup> Ricœur 1988, 77

<sup>194</sup> Diese Verbindungsfunktion ist nicht zuletzt getragen von der "Lust am Wiedererkennen", wie Ricœur es in Rekurs auf Aristoteles ausdrückt (Ricœur 1988, 83). Sie ist im Werk angelegt und wird vom Leser empfunden.

<sup>195</sup> Ricœur 1988, 88

<sup>196</sup> Ricœur 1988, 107

<sup>197</sup> Ricœur 1988, 88

In ihrer Dreifachstruktur gewinnt die *mimesis* also erst ihren dynamischen Charakter, denn auf jeder mimetischen Stufe erfolgt zugleich eine Bewegung auf die nächste zu. Die dadurch entstehende Vermittlungsfunktion der *mimesis* hat dabei mehrere Facetten: Es handelt sich einerseits um eine Vermittlung zwischen Verfasser, Text und Leser: Die Erfahrungswirklichkeit des Autors fließt in die Kompositionsarbeit ein und der Text 'verschmilzt' in *mimesis* III, der literarischen Lesetätigkeit, mit der Wirklichkeit des Lesers. Andererseits ist damit zugleich eine Verbindung von Fiktion und lebendiger Wirklichkeit gegeben und darüber hinaus die von Erzählzeit und erzählter Zeit.

Durch die unterschiedlichen Verbindungsfunktionen der *mimesis* konstituiert sich gleichsam die für Ricœur zentrale Funktion als Beziehung von Zeit und Erzählung<sup>198</sup>: "Indem ich das Verhältnis zwischen den drei mimetischen Modi konstruiere, konstituiere ich die Vermittlung zwischen Zeit und Erzählung. Diese Vermittlung selbst durchläuft die drei Phasen der *mimesis*."<sup>199</sup>

## Neue Ufer

In der zeitlichen Dimension des narrativen Basismodells von Ricœur ist also das erweiternde Gegenstück der Augustinischen Zeitaporetik zu finden. Die Ricœursche Analyse der Wechselwirkung von Zeit und Erzählung, die sich auf Aristoteles' Poetik stützt und diese zugleich auf ihre zeitlichen Dimensionen hin ausdifferenziert, löst die Augustinische Zerspannung nicht auf; vielmehr bringt sie, bezogen auf die *fabula*, eine *umgekehrt strukturierte* Figur der Dissonanz und Konsonanz hervor, so daß sie der *distentio animi* doch einen Weg aus der vermeintlichen Sackgasse weisen kann. Der *mythos* strebt nach Ordnung, so daß die Fabelkomposition in ihrer Nachvollziehbarkeit und vermittelnden Funktion auf die Zerrissenheit der inneren Zeiterfahrung antwortet. Die *distentio animi* kann über den indirekten Diskurs der Narration auf ein Modell der

---

<sup>198</sup> Ricœur muß sich hier die Frage stellen, ob sich von der Aristotelischen Grundstruktur des *mythos* im tragischen Drama auch auf den *gesamten Bereich der Erzählung* schließen läßt. Nach ausführlichen Untersuchungen von Texten aus Geschichtsschreibung und Fiktion kommt er zu dem Schluß, daß dies der Fall sein wird: Erzählungen sind mit Ricœur kulturell gewachsene "größere Spracheinheiten", die in einer bestimmten Anordnung einen Ereignisverlauf *verständlich* darstellen. Dies erfordert einen 'roten Faden' der Wahrscheinlichkeit resp. eines erforderlichen Mindestgrades an Kausalität. Somit behält das Aristotelische Grundmodell mit Ricœur seine Geltung: "Vielleicht muß man trotz allem dem Konsonanzbedürfnis vertrauen, das noch heute die Leseerwartung bestimmt, und daran glauben, daß neue Erzählformen, die wir noch nicht benennen können, im Entstehen begriffen sind, die davon zeugen werden, daß sich die Erzählfunktion wandeln, jedoch nicht sterben kann." (Ricœur 1989, 50f)

<sup>199</sup> Ricœur 1988, 89

Konkordanz treffen, der Augustinische 'Riß' kann von narrativer Seite überwunden werden, da diese immer schon eine Beobachterperspektive fordert. Die Ebenen der *mimesis* I-III beschreiben dabei die operationale Seite: sie vermitteln zwischen den notwendigen Stufen des Erzählprozesses und stehen dadurch für die unabdingliche Dynamik desselben. Ricœur kann folgern: Zeit ist nicht direkt zugänglich, sondern nur über den Umweg der Narration: "Einzig die *Replik* der Poetik der Erzählung auf die Aporetik der Zeit zieht letztere in das Gravitationsfeld der dreifachen Mimesis, und zwar da, wo diese die Schwelle zwischen der Konfiguration der Zeit *in* der Erzählung und ihrer Refiguration *durch* die Erzählung überschreitet."<sup>200</sup>

Zurückblickend auf den Abschnitt "Bewußtwerden" weiter oben läßt sich mit Ricœur der Kreis wieder schließen im Hinblick auf folgende zentrale Konzeptionen: den Prozeß der Bewußtwerden, subjektiv empfundene Zeit und das Phänomen des Ich. Ich gehe im einzelnen auf sie ein:

1) Durch seine Ausdifferenzierung der *mimesis* als dynamischen Prozeß beschreibt Ricœur im Grunde zugleich die Operationen, die das Ich zur Bewußtwerden durchläuft. Was dort als dreigeteilter Vorgang des Vorbereitens, Verfassens und schließlich des Lesens eines Textes einem Zeitverständnis zugrunde gelegt wird, muß notwendigerweise ebenso für das Bewußtsein gelten, welches auch narrativ funktioniert: Es muß zunächst die jeweilige Intention sowie die Fähigkeit zu einem narrativen Kompositionsakt vorhanden sein, durch die eine bewußtmachende Rekapitulation von Erlebtem zustande kommt, die gleichwohl jedoch erst dann tatsächlich bewußt wird, wenn das Subjekt zugleich zum 'Rezipienten' seiner eigenen Narration wird.

2) Wird sich das Subjekt auf diesem Weg seiner erlebten Zeit bewußt, so wurde vorangehend diese nun tatsächlich *erfahrene* Zeit ausgemacht als eine, die nicht mehr der 'äußeren' Metrik entsprechen wird, dem inneren 'Bedeutungsgewirr' jedoch trotzdem eine *zeitliche* Dimension vermittelt. Ich-Bewußtwerden bewirkt, die rein chronologische, 'äußere' Zeit mit dem inneren Bedeutungsgefüge zu verbinden, das innere Erleben in den äußeren Zeitrahmen einzuschreiben. So kann das Subjekt sich selbst *und* die Zeit

---

<sup>200</sup> Ricœur 1991, 9

'verstehen' beziehungsweise sich selbst *in* der Zeit verstehen. Es handelt sich um eine Art 'Mittelweg' zwischen den Alternativen *außen* und *innen*, der eben dann beschritten wird, wenn Zeit aus einer *Beobachterposition* heraus beschrieben wird. Entsprechend beschreibt Ricœur die Zeitlichkeit der *fabula*, die über den Durchlauf der *mimesis*-Ebenen erfahren werden kann. Er bezeichnet sie als "Drittzeit", die sich über den Augustinischen Riß als Trennlinie erhebt<sup>201</sup>. Im Prozeß der Fabelkomposition wird sie vom Autor notwendigerweise entworfen, da er bereits eine Beobachterposition hinsichtlich der geschilderten Handlung annimmt. Entsprechend ist die Drittzeit in der *fabula* schon angelegt, in der es dem Diskordanz-Konkordanz-Modell zufolge zu einer zeitlichen Synthesis des Heterogenen kommt. Im Prozeß des Lesens wird die Drittzeit nun 'belebt', indem sie vom Leser tatsächlich 'erfahren' wird. Die Ricœursche Drittzeit besitzt damit eine zwischen objektiv-metrischer Zeitfolge und sinngerichteter Fokussierung vermittelnde Funktion; es ist die Zeit des Beobachterstandpunktes als Zeit narrativer Operationen, die als Spiegel menschlich erfahrener Zeit entworfen wird: "Die erzählte Zeit gleicht einer Brücke, die über die Bruchstelle geschlagen wird, die sich stets aufs neue zwischen phänomenologischer und kosmologischer Zeit bildet."<sup>202</sup>

3) Analog zu den Ausführungen über die enge Verbindung von Ich und Bewußtwerdung kommt auch Ricœur am Ende seines Argumentationsweges nicht am Phänomen des Ich vorbei. Denn die Narration ist es, die laut Ricœur die einzige valide Replik auf die Frage nach einem Ich leisten kann<sup>203</sup>. Hier verwendet Ricœur statt *Ich* allerdings den Begriff der "Identität" und muß sich insofern im Zuge seiner Zusammenschau mit dem narrativen Element zugleich mit dem problematisch erscheinenden Begriff selbst auseinandersetzen. Ricœur argumentiert wie folgt: Die "narrative Identität" geht als "zarter Sprößling"<sup>204</sup> aus der Drittzeit hervor: Sie ist die Zuweisung einer spezifischen Identität an ein Individuum. Stellt man die Frage *Wer?* – im Sinne von *Wer hat diese Handlung ausgeführt?* – so kann es nicht reichen, lediglich einen Eigennamen zu nennen, denn dieser ist statisch-punktuell und gibt keine Geschichte wieder, keine *différance*, kein Netz. Insofern kann mit Ricœur die Antwort nur narrativ ausfallen: "Auf die Frage "*wer?*" antworten, heißt ... die Geschichte eines Lebens erzählen." Die erzählte Geschichte gibt das 'wer' der Handlung an

---

<sup>201</sup> vgl. Ricœur 1991, 394

<sup>202</sup> Ricœur 1991, 392

<sup>203</sup> vgl. Ricœur 1991, 396

<sup>204</sup> Ricœur 1991, 395

und umfaßt zugleich einen Zeitraum, der zeitlich bereits bewußt erfahren wurde und entsprechend als "Drittzeit" generierbar ist. "Die Identität des wer ist also selber bloß eine narrative Identität."<sup>205</sup> Bekräftigend fügt er hinzu: "In der Tat mündet das Problem der personalen Identität ohne die Hilfe der Narration unausweichlich in eine unlösbare Antinomie..."<sup>206</sup>

An dieser Stelle kommt die Problematik des Identitätsbegriffs zutage: Die Bezeichnung *Identität* wird prinzipiell unbrauchbar, wenn es darum geht, die *Entwicklung* des Individuums, also seine *Geschichte* hervorzuheben. Gemäß dem mit Derrida entworfenen Denkmodell des sich teilenden Punktes, der sich aufgrund seiner zeitlichen Natur nicht als Singularität, sondern nur als Netz von Differenzen und *différences* darstellen kann (oder als *Meta-différence*, um dabei die übergeordnete Geschlossenheit des Systems zu betonen), wird es unmöglich, ein selbstidentisches Subjekt anzunehmen. In der Tat kann man den Begriff der *Identität* als Gegenpart der *différence*<sup>207</sup> verstehen. Während letztere die zeitliche Implikation des Verweisens, des Aufschubs und die logische Tendenz des Differierens einbegreift, besteht die *Identität* auf einer Starre in beiden Beziehungen<sup>208</sup>. Diese ist jedoch nicht in der vom Menschen erfahrbaren Welt gegeben, nicht im Hinblick auf das Lebendige, nicht im Hinblick auf die Welt der Dinge, wie sich an folgendem Textbeispiel von Paul Auster veranschaulichen läßt:

*"Ein Hydrant, ein Taxi, ein Dampfstrahl, der aus dem Bürgersteig strömte – all das war mir zutiefst vertraut, ich glaubte es in- und auswendig zu kennen. Aber damit ließ ich die Veränderlichkeit dieser Dinge außer Betracht, die Art und Weise, wie sie sich je nach Stärke und Einfallswinkel des Lichts veränderten, wie ihr Anblick sich wandeln konnte durch das, was um sie herum geschah: einen vorbeigehenden Passanten, einen plötzlichen Windstoß, eine seltsame Reflexion. Alles war ständig in Fluß, und wenn sich auch zwei Backsteine in einer Mauer sehr ähnlich sehen mochten, so konnten sie doch nie als identisch aufgefaßt werden. Noch genauer gesagt: derselbe Backstein war eigentlich nie derselbe. Er verschleiß, zerfiel unmerklich unter den Einwirkungen von Atmosphäre, Kälte und Hitze, von Stürmen, die ihn*

---

<sup>205</sup> Ricœur 1991, 395

<sup>206</sup> Ricœur 1991, 395f

<sup>207</sup> Dies sei aus Gründen der Veranschaulichung erlaubt, trotz der prinzipiellen Unmöglichkeit, die *différence* aufgrund ihrer Unfaßbarkeit überhaupt gegenüberzustellen.

<sup>208</sup> Es ist offenbar, daß die *différence* prinzipiell auf *alles* anwendbar sein wird, dessen Sein an die *Zeit* geknüpft ist. Wo aber *différence* herrscht, kann *Identität* (als Singularität, Punktualität) nicht mehr sein.

*attackierten, und am Ende, wenn man ihn über die Jahrhunderte betrachten könnte, wäre er einmal nicht mehr da.*"<sup>209</sup>

Auch Ricœur erkennt diese Problematik und muß daher begriffliche Differenzierungen vornehmen: "Das Dilemma verschwindet, wenn man die im Sinne eines Selben (*idem*) verstandene Identität durch die im Sinne eines Selbst (*ipse*) verstandene Identität ersetzt; der Unterschied zwischen *idem* und *ipse* ist kein anderer als der zwischen einer substantialen oder formalen und der narrativen Identität. Die Ipseität entgeht dem Dilemma des Selben und des Anderen insofern, als ihre Identität auf einer Temporalstruktur beruht, die dem Modell einer dynamischen Identität entspricht, wie sie der poetischen Komposition eines narrativen Textes entspringt."<sup>210</sup> Entsprechend wurde auch oben das Modell der dreifachen *mimesis* als übertragbar auf die Funktionsweise des menschlichen Bewußtseins angenommen.

Für ihre 'Nicht-Identität' spricht laut Ricœur überdies, daß sich die Ipseität nicht nur durch die dynamische Entfaltung *einer* Geschichte konstituiert, sondern durch viele verschiedene Geschichten, die ein Subjekt letztlich erst in ihrer Gesamtheit ausmachen würden. Diese Gesamtheit bleibt jedoch unzugänglich, denn das Narrative erschöpft die Frage nach dem Ich niemals in ihrer Totalität. "Die Geschichte eines Lebens läßt jedoch nicht nur die sukzessive und die phänomenologische Zeit ineinandergreifen, sie tut dies obendrein in immer neuer Weise, da unser Leben immer neu, in immer wieder anderen Versionen erzählt werden kann."<sup>211</sup> Im Sinne einer solchen Ipseität, die dem Dilemma des 'Selben' entgeht, spricht Ricœur von einer "narrativen Identität" als Ausdifferenzierung des problematischen Identitätsbegriffs: Diese stellt das Korrelat des oben entworfenen narrativen Netzes dar.

---

<sup>209</sup> Auster 1993, 156

<sup>210</sup> Ricœur 1991, 396

<sup>211</sup> Mattern 1996, 175

### 2.3.3 Netzknoten

Es ist vorangehend aus verschiedenen Perspektiven deutlich geworden, daß eine bewußte Zeiterfahrung allein über den phänomenologischen Diskurs, der eine Unmittelbarkeit des Bewußtseins voraussetzt, nicht erklärbar ist. Das Bewußtsein arbeitet dialogisch, das Narrative wird dabei zum zentralen Instrument. Bewußtseinsintern ein narratives Zeitnetz des eigenen Lebens zu entwerfen, bedeutet, Ereignisse, die in der 'äußeren', metrischen Zeit stattgefunden haben, auf narrative Weise nachzuvollziehen und dadurch eine neue, subjektive, bedeutungsorientierte Chronologie zu generieren.

Wenn nun von Netzen die Rede ist, muß es dabei auch *Netzknoten* geben, welche die Gesamtstruktur zusammenhalten. Wenn von *narrativen Netzen* die Rede ist, welche die Individualität des Einzelnen ausmachen, muß es auch Eckpunkte geben, die quasi als erste Vorgabe für eine anschließende detaillierte Narration fungieren (vgl. *mimesis* I: Intention u. Vorbereitung). Als Vertiefung der vorangehenden Ausführungen stellt sich daher an dieser Stelle die Frage nach den narrativen Netzknoten, welche den Rahmen für individuelle Lebensgeschichten abstecken.

Wenn sich auch die Lebensgeschichte eines Ich in unzählige Erfahrungsfragmente zersplittert, die sich als simultane Gesamtheit der Bewußtwerdung entziehen, stehen sie doch alle auf gewisse Weise in zeitlichem Zusammenhang, sind in einer pluralistisch-komplexen, flexiblen Gestalt miteinander verknüpft, die ihre gedankliche Entsprechung im Modell des Netzes findet. Je nach Fokus kann das narrative Netz anders erzählt und neu zusammengesetzt werden. Das 'tatsächliche' Lebensnetz ermöglicht demnach eine *dissémination* als Vielfalt zu modellierender Netzgeschichten.

Das Bewußtsein erinnert und antizipiert Ereignisse vorrangig nach Kategorien der Bedeutung und weist ihnen in diesem Sinn eine entsprechende Drittzeit zu. Das bedeutet, daß Zeit besonders im Hinblick auf *spezielle* Ereignisse wahrgenommen und narrativ strukturiert wird, ebenso wie ein Autor seine Geschichte aus einer bestimmten Intention heraus erzählt und dabei auf ausgewählte Ereignisse eingeht. *Speziell* wird sich hier in dem Sinn verstehen lassen, daß sich ein Ereignis von der Alltagsroutine abhebt und insofern

auch den Eindruck einer mehr oder weniger gleichförmig fließenden Zeit verwischt<sup>212</sup>: "Es bedarf der Zwischenlager. Kleiner Gedächtnisseen oder Becher. Nein, die Zeit fließt nicht ganz. Der vollkommene, reine Kanal ohne Verengungen und Abstellplätze ist ein seltener Sonderfall."<sup>213</sup>

Ein 'Ereignis' im hier anvisierten Sinn meint etwas 'Besonderes', etwas Wirkendes. Solche Ereignisse setzen 'Marken', sie erlauben Differenzierungen, bedeuten Prozeß, halten den 'routinierten' linearen Zeitfluß auf. Ereignismarken sind so als Gipfel narrativer Netze denkbar, sie sind es, die Zeit erinnerungswürdig machen. Wie Bäßler<sup>214</sup> ausführt, findet sich die Unterbrechung einer alltäglichen, tendenziell gleichförmigen Zeit etwa in der Zeiterfahrung von *Festen*: "Sie drücken das ständig Wiederkehrende ebenso aus wie das Einmalige. Feste setzen Erfahrungsakzente des Lebens"<sup>215</sup>, sie *gliedern* die Zeit des Subjekts.

Zur Veranschaulichung kann neben der individuellen Biographie auch die Vergangenheit der Menschheit als globales Zeitnetz dienen: Besondere Ereignisse stellen im Nachhinein Orientierungspunkte in der Geschichte dar. Sie markieren den Anbruch einer neuen Zeitperiode oder stehen für eine bestimmte Zeitphase; man denke etwa an das Denken des Aristoteles, das häufig als Ursprung der abendländischen Tradition angesehen wird, oder an die Geburt Christi, die bis heute die Zeitrechnung westlicher Gesellschaften determiniert; an Namen von Politikern, Künstlern, Philosophen oder Forschern, die mit einer bestimmten Gesellschafts- resp. Entwicklungsphase assoziiert werden. In diesem Sinn zeigen Markierungen auch *Dynamik* und *Veränderung* an.

Spezielle Ereignismarken in der Lebensgeschichte eines Subjekts werden wahrscheinlich nicht nur im Rückblick als solche empfunden, sondern bereits als solche *erlebt*, da sie, wie zuvor mit Bergson dargelegt, eine spezifische Zeitstrukturierung mit sich bringen, die sich von der Alltagsroutine unterscheidet. Was Serres mit "Zwischenlager" bezeichnet, läßt sich mit einer Art empfundenem Zeitstillstand in Verbindung bringen. Entsprechend schreibt

---

<sup>212</sup> vgl. auch Luckmann in Fürstenberg/Mörth (Hrsg.) 1986, 151

<sup>213</sup> Serres 1994a, 242

<sup>214</sup> Bäßler schreibt sein Buch zur Zeiterfahrung insbesondere im Hinblick auf die Beziehung von Zeit und *Musik*, welche notwendig auch mit dem Komponisten, dem Hörer und der Gesellschaftszeit im allgemeinen in Verbindung steht.

<sup>215</sup> Bäßler 1996, 49

Fraisse aus psychologischer Sicht: "Es kommt ziemlich häufig vor, daß wir einige Minuten oder mitunter einige Stunden lang überhaupt kein Bewußtsein von der Dauer haben und normalerweise solange nicht daran denken, daß die Zeit vergeht, bis die gesellschaftlichen Anforderungen uns zwingen, uns wieder in die Zeit zurückzusetzen. Wir *wissen* dann, daß sich eine Dauer erstreckt hat, aber wir haben diese in keiner Weise erfahren."<sup>216</sup> In diesem Fall wird Zeit offensichtlich zu einem maximalen Grad 'ausgekostet', das Subjekt achtet dabei jedoch nicht auf die tatsächlich vergangenen Zeiteinheiten. Mit Fraisse ist das ein Zeichen dafür, daß der Erlebnisinhalt der gegenwärtigen Motivation des Subjekts genau entspricht.<sup>217</sup> Es wird sich demnach nicht um eine alltägliche Routinearbeit handeln, sondern um etwas, das vom Subjekt als 'außeralltäglich' empfunden wird.

Was aber könnte das sein? Zum Beispiel ein gutes Gespräch oder ein Brief, den man liest und darüber die Zeit 'vergißt'. Oder, wie Bäßler es beschreibt, das Feiern mit Familie und Freunden. All diesen ist das Moment der *Begegnung* gemeinsam. Vorgehend ist deutlich geworden, daß sowohl Ich- als auch Zeiterfahrung sich durch dasselbe Grundmerkmal kennzeichnen: das der Sozialität. Begegnung wird in diesem Sinn zum anthropologischen Grundmoment. Selbst eine vermeintlich 'einsame' Erfahrung, wie etwa das Erleben der Natur, läßt sich, wenn sie bewußt wird, als soziale Erfahrung identifizieren.

Überdies wird auch die Gestalt des Netzes häufig mit Sozialität assoziiert: In seinem Aufsatz über Netze im italienischen Film weist Dietmar Frenz auf das *Fischernetz* als Archetypus aller Netze hin: Was von der metaphorstiftenden biblischen Urszene des "Menschenfischens" bleibt, "ist die dauerhafte Assoziation des Netzes mit einer menschlichen Gemeinschaft."<sup>218</sup>

Der Sozialität soll daher eine Schlüsselstellung im entworfenen Netzmodell subjektiver Zeiterfahrung zugewiesen werden. Es liegt nahe, das Ereignis der *Begegnung* als 'Netzknotten' zu wählen, welcher vor allem die Funktion besitzt, das Netz

---

<sup>216</sup> Fraisse 1985, 201

<sup>217</sup> vgl. Fraisse 1985, 208. Unter dem Begriff *flow* beschäftigt sich auch der Psychologe Csikszentmihalyi seit Beginn der siebziger Jahre mit dem Gefühl der vollständigen Ausgeglichenheit, in der das Voranschreiten der Zeit vergessen wird (vgl. Csikszentmihalyi 1999). Csikszentmihalyi beschreibt diesen Zustand als "autotelisches Erleben", das sich unter der Bedingung der *Balance* zwischen subjektiven Bedürfnissen und Erwartungen, Faktoren der Umwelt und erfahrbarer Gratifikation einstellen kann. *Flow* spielt z.B. im Bereich der Spieltheorie und des literarischen Lesens eine wichtige Rolle und hat eine bis in die Ich-Entwicklung hineinreichende Bedeutung (vgl. Duwe 2001). Ich komme in II.2.2 dazu.

<sup>218</sup> Frenz in Diagonal 2001, 94

*zusammenzuhalten*. Im Gegensatz zu den Streckenintervallen kommt dem Netzknoten als *Gipfel*<sup>219</sup> eine besondere, (im idealisierten Sinn) außeralltägliche Stellung zu, nämlich die des konstituierenden und zugleich Dynamik einbringenden Moments. Das lebensgeschichtliche Zeitnetz wird zu einem *Zeitnetz der Begegnungen*. In Kapitel I.3 wird deutlich werden, daß sich durch das Begegnungsmoment als 'Netzknoten' eine Möglichkeit zur Verbindung von subjektivem Zeitnetz und literarischer Leseerfahrung eröffnet.

---

<sup>219</sup> vgl. I.2.2.1

### 3. Begegnungen

#### 3.1 Raum für Übergänge

Das Ich definiert sich über die flexible Gestalt seines *narrativen Netzes*, wird sich selbst und anderen begreifbar über seine persönliche Geschichte, die zugleich immer eine individuelle Zeitauffassung im Sinne einer Ricœurschen Drittzeit widerspiegelt. Die Merkmale der *Dynamik* und *Sozialität* begründen das narrative Netz: sie ermöglichen dem Ich eine lebenslange Weiterentwicklung, die sich in der Ich-Erzählung niederschlagen wird. Ich-Entwicklung wurde vorangehend auch als *Ich-Findung* bezeichnet, entsprechend der Verweise von Taylor und Cassirer auf das Erkenntnisstreben des Menschen, der ständig auf der Suche nach grundlegenden Antworten ist.

Ich-Findung impliziert Bewußtwerdung nicht nur im Sinne einer Ich-Orientierung, sondern auch einer Ich-Bewertung und eines Abwägens möglicher Ziele, Wünsche und Idealvorstellungen. Gerade diese Aspekte finden sich bei Habermas, wie zugleich der Hinweis darauf, daß das Subjekt bei ihrer Erwägung auch ethisch-gesellschaftliche Vorgaben berücksichtigen wird, Individuierung also nur als simultane Vergesellschaftung überhaupt denkbar ist.

Ich-Findung wird damit zum dynamischen Prozeß der intentionalen Ausbildung und Erhaltung von Einzigartigkeit in einem sozialen Rahmen. Sie resultiert, so könnte man es m.E. einordnen, aus dem grundlegenden Veräußerungsmoment des *Erlebens*, dem auf indirekter Ebene die Prozesse des *Erfahrens* und der *Erkenntnis* folgen können. Wenn ich vorangehend auf diese Momente zu sprechen kam, dann in dem Sinn, daß ein *Erleben* zunächst keine explizite Bewußtwerdung voraussetzt. Hat sich ein Subjekt Erlebtes *bewußt* gemacht, scheint es sinnvoll, von *Erfahrung* zu sprechen. Als *Erkenntnis* soll ein darüber hinaus vom Subjekt als wertvoll gewertetes, neu gewonnenes Verständnis von Zusammenhängen bezeichnet werden, durch das das Ich gewissermaßen 'über sich selbst hinauswächst', um es mit Kant auszudrücken. Jeder Erkenntnis geht voraus, daß etwas 'Äußeres' in den Bereich des subjekteigenen Verständnisses und Wissens aufgenommen

wurde. Eine solche aus dem Erfahrungsprozeß resultierende Erkenntnis wird sich auf die Ich-Findung auswirken, das Subjekt auf eine neue Stufe der Ich-Entwicklung führen.

Sozialität bedeutet Konfrontation: Der Prozeß des *Übergangs* als Überschreitung eigener 'Grenzen' wird – vor dem Hintergrund der Ausführungen zum Ich, zu Erfahrung und Ich-Findung – zum zentralen Vorgang im Leben des Subjekts. Begegnung kann den Raum für Übergänge eröffnen und dabei insbesondere das zwischenmenschliche *Gespräch*: "Weitgehend unbestritten ist, daß dem von Angesicht zu Angesicht geführten Gespräch ein ganz hervorragendes entwicklungsförderndes Potential zugesprochen werden muß."<sup>220</sup>

Dabei liegt auf der Hand, daß nicht jedes Gespräch im Alltag von außergewöhnlicher Bedeutung für ein Subjekt sein *muß*. Es gibt unterschiedliche Gesprächsformen, die auf gewisse Weise und aufgrund verschiedenster Faktoren einen Einfluß auf das Ich haben können. Wie jedoch sieht die *ideale* Dialogform in der Begegnung aus? Ideal soll hier verstanden werden im Hinblick auf die Möglichkeiten der Sprecher, im Gespräch einen maximalen Fremd- und Eigenerfahrungsspielraum in Anspruch nehmen zu können, so daß ihre Begegnung das Potential entwickelt, als besonderes Ereignis im Sinne eines Netzknotens bewertet zu werden. Die folgenden Abschnitte sollen eine solche Begegnung konturieren. Dabei ist zu berücksichtigen, daß sich die ideale Dialogform, wie sie mit Habermas und Bauer erarbeitet wird, in einem *tatsächlichen* Gespräch kaum lückenlos in ihrer 'reinen' Ausprägung zeigen wird, sondern daß es sich dabei um ein Vorbildmodell handelt, an das sich die empirische Gesprächssituation zeitweise mehr oder weniger annähern kann.

### **3.1.1 Habermas: "Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz"**

In diesem Aufsatz finden sich bereits eine Reihe valider Hinweise auf eine *ideale Sprechsituation*. Zunächst weist Habermas auf die *Doppelstruktur* alltäglicher Kommunikation hin: "Eine Verständigung kommt nicht zustande, wenn nicht mindestens zwei Subjekte gleichzeitig *beide* Ebenen betreten:

---

<sup>220</sup> Charlton 1990, 184

- a) die Ebene der Intersubjektivität, auf der die Sprecher/Hörer miteinander sprechen, und  
b) die Ebene der Gegenstände, *über* die sie sich verständigen ..."<sup>221</sup>

Habermas unterscheidet zwei Formen von Kommunikation: Das *kommunikative Handeln* und den *Diskurs*. Während das kommunikative Handeln Sinnzusammenhänge schlicht voraussetzt und lediglich einen Informationsaustausch intendiert, bietet der Diskurs den Rahmen, einen Tatbestand zu hinterfragen, mit dem Ziel, zu einem "diskursiv herbeigeführten, begründeten Einverständnis"<sup>222</sup> zu gelangen. Eine "kooperative Verständigungsbereitschaft"<sup>223</sup> bildet hier die Basis. Sie schließt auch ein, daß das "faktische Verhalten der Subjekte als ein verantwortliches Handeln zurechnungsfähiger Subjekte erwiesen werden kann"<sup>224</sup>. Der Normalfall des Diskurses dient der Begründung von problematisierten Geltungsansprüchen. Unter "Verständigung" versteht Habermas dabei einen "wirklichen Konsensus"<sup>225</sup>.

Zu einer solchen Verständigung gehört auch ein Streben nach *Wahrhaftigkeit* der einzelnen Gesprächsbeiträge. Wie aber läßt sie sich als solche identifizieren? Die Erörterung dieser Frage kostet Habermas einen Großteil des Aufsatzes sowie immer wieder neue Zugangsversuche. Als wichtigste Kriterien ergeben sich die folgenden Punkte:

- Der Gesprächspartner fungiert als Kontrollinstanz. Wie erwähnt, wird dabei vorausgesetzt, daß die Sprechenden zurechnungsfähig im Sinne von "vernünftig"<sup>226</sup> sind, also zu Beobachtung und Befragung (als Prüfung von Aussagen auf ihre Wahrhaftigkeit hin) imstande. Wie aber läßt sich prüfen, ob jemand vernünftig ist? Er "darf kein Idiot sein"<sup>227</sup> dürfte hier als Antwort kaum genügen. Entsprechend muß Habermas präzisieren: Zurechnungsfähigkeit bedeutet "die Fähigkeit, zwischen Sein und Schein, Wesen und Erscheinung, Sein und Sollen zuverlässig zu unterscheiden, um kompetent die Wahrheit von Aussagen, die Wahrhaftigkeit von Äußerungen und die Richtigkeit von Handlungen zu beurteilen."

---

<sup>221</sup> Habermas in Habermas/Luhmann 1971, 105

<sup>222</sup> Habermas in Habermas/Luhmann 1971, 115

<sup>223</sup> Habermas in Habermas/Luhmann 1971, 117

<sup>224</sup> Habermas in Habermas/Luhmann 1971, 119

<sup>225</sup> Habermas in Habermas/Luhmann 1971, 122

<sup>226</sup> Habermas in Habermas/Luhmann 1971, 129

<sup>227</sup> Habermas in Habermas/Luhmann 1971, 129

- Auf der Basis der Zurechnungsfähigkeit muß ein weiteres Kriterium gegeben sein: Der Sprechende muß der ernsthaften Überzeugung sein, weder sich noch andere willentlich zu täuschen<sup>228</sup>. Er muß seine Aussagen als gültig ansehen, ein Versprechen halten wollen, eine Behauptung verteidigen können, eine Warnung begründet abgeben. "Der wahrhaftige Sprecher übernimmt die Verpflichtung, für die Konsequenzen einzustehen, die er mit den impliziten Ernsthaftigkeitsbedingungen seiner Sprechakte auf sich genommen hat; auf diese gründet sich die reziproke Verlässlichkeit, ohne die ein Partner den Sprechakt seines Gegenübers nicht anerkennt, und ohne dessen Anerkennung wiederum kann der Sprechakt gar nicht vollständig ausgeführt werden."<sup>229</sup>
- Sollte eine Wahrhaftigkeit angezweifelt werden, bietet der Diskurs selbst den Rahmen, um Tatbestände zu hinterfragen: "Die Unterscheidung des wahren vom falschen Konsensus muß in Zweifelsfällen durch Diskurs entschieden werden. Aber der Ausgang des Diskurses ist wiederum von der Erzielung eines tragfähigen Konsensus abhängig."<sup>230</sup>

Habermas resümiert: "In keiner der drei Dimensionen können wir jedoch ein Kriterium namhaft machen, das eine unabhängige Beurteilung der Kompetenz möglicher Beurteiler erlauben würde (d.h. unabhängig von einem Konsensus, der in einem Diskurs erzielt wird)."<sup>231</sup> Es liegt ein Zirkel vor, ein unabhängiges Merkmal von wahren beziehungsweise falschem Konsensus kann nicht gefunden werden – die hier gegebenen Kriterien müssen ausreichen.

Neben einem prinzipiellen Wahrhaftigkeitsstreben der Gesprächsteilnehmer stellt Habermas die Notwendigkeit einer symmetrischen *Chancenverteilung* im Diskurs heraus. Diese bezieht sich vor allem auf Erkenntnis- und Artikulationsfähigkeiten und die Möglichkeit der Wahl und Ausübung von Sprechakten. Darüber hinaus müssen reziproke Verhaltenserwartungen bestehen hinsichtlich Berechtigungen, Verpflichtungen und möglicher Zwänge während des Diskurses. Hierzu gehört auch die ideale Sprechsituation als Vorbild und Einverständnisbasis der Sprechenden: Die Bedingungen einer *empirischen*

---

<sup>228</sup> Habermas in Habermas/Luhmann 1971, 131

<sup>229</sup> Habermas in Habermas/Luhmann 1971, 131f

<sup>230</sup> Habermas in Habermas/Luhmann 1971, 134

<sup>231</sup> Habermas in Habermas/Luhmann 1971, 135

Kommunikationssituation werden, wie erwähnt, nicht identisch mit der hier beschriebenen *idealen* sein, jedoch kann die Idealisierung a priori ein Orientierungsraster für die Gesprächspartner bieten und a posteriori einen Maßstab, nach dem das entwicklungsförderliche Potential des Dialogs beurteilt werden kann.

Zusammenfassend: Der Habermas'sche Diskurs erscheint zur Förderung der Ich-Findung als ideale Kommunikationsform, denn er stellt eine Vertiefung des bloßen Informationsaustauschs dar und fordert von den Gesprächsparteien einen aktiven Einsatz, spezifische Prädispositionen und die Befolgung festgelegter Richtlinien:

- eine Verständigung der Subjekte auf *zwei* Ebenen: der sozialen Ebene als Zuwendung zur eigenen Person und zur Person des Gegenübers und der Inhaltsebene als gemeinsamem Gegenstand des Gesprächs;
- eine *kooperative Verständigungsbereitschaft* beider Gesprächspartner mit dem Ziel, während des Diskurses zu einer gemeinschaftlich erarbeiteten Erkenntnis zu gelangen;
- die *Zurechnungsfähigkeit* der Diskurspartner;
- das *Streben nach Wahrhaftigkeit* ohne Täuschungsabsichten;
- eine *symmetrische Chancenverteilung* sowie
- *reziproke Verhaltenserwartungen*.

### 3.1.2 Bauer: Eine "Poetik des Dialogs"

Gespräche lassen sich empirisch beobachten oder auch über ihre literarische Inszenierung. In seiner *Poetik des Dialogs* beschäftigt sich Bauer (1969) mit unterschiedlichen Formen des Gesprächs, die sich in der neueren deutschen Literatur ausmachen lassen. Er kommt zur Unterscheidung von *gebundenem* und *ungebundenem* Gespräch, *dialektischem Gespräch* und *Konversation*.

Das *gebundene Gespräch* dient dem Austausch von Argumenten, aber die Gesprächspartner finden dabei keine Ebene der Gemeinsamkeit, sie bleiben distanziert. Sie legen ihre Standpunkte dar, doch dadurch kommt es kaum zu einer Bewegung des Gegenübers. Innerhalb des Gesprächs ist keine produktive Entwicklung auszumachen:

"Der Nutzen der Auseinandersetzung ist oft für beide Seiten gering oder gar nicht vorhanden."<sup>232</sup> Während das gebundene Gespräch sich vorrangig auf eine Sachebene konzentriert, ist das *ungebundene Gespräch* impulsiver und mehr auf die Selbstdarstellung der Sprechenden gerichtet, dabei jedoch ohne größeres Eingehen auf die Person des Gegenübers. So kann auch hier kein gemeinschaftliches Gesprächsergebnis erreicht werden. Im Unterschied dazu tritt die Einzelperson in der *Konversation* völlig in den Hintergrund, zugunsten eines belanglosen Informationsaustauschs ("Konversation um der Konversation willen"<sup>233</sup>), der meist auf der Grundlage des gemeinsamen Bezugs auf gesellschaftliche Konventionen zustande kommt.

Als vierte Dialogform beschreibt Bauer das von ihm so genannte *dialektische Gespräch*, das dem von Habermas beschriebenen *Diskurs* als Dialogform am nächsten kommt. Die Bauerschen Ausführungen erweisen sich daher in Verbindung mit Habermas als gewinnbringend. Bauer bewegt sich argumentativ ergänzend zu Habermas; zwar nennt er nicht so viele Strukturmerkmale des idealen Gesprächs wie Habermas, jedoch arbeitet er insgesamt die Möglichkeit einer Ich-Findung im Gespräch deutlicher heraus.

Das dialektische Gespräch folgt in seiner Grundform dem sokratisch<sup>234</sup> geprägten Dialogmodell. Wie Bauer darlegt, soll es beide Gesprächsparteien "zu einer Erkenntnis (oder zur besseren Einsicht in die Problematik der gesuchten Erkenntnis) führen"<sup>235</sup>. Dabei eröffnet sich eine dreifache Interessenstruktur: Im Gespräch steht zum einen die Eigendarstellung und -verständigung im Vordergrund, zum anderen wird der Person des Gegenübers Aufmerksamkeit entgegengebracht, und zum dritten geht es um eine Bildung und Beförderung von *Wissen*.

Insofern argumentiert Bauer ähnlich wie später Habermas, legt jedoch eine stärkere Betonung auf den Aspekt der Selbstentfaltung und Fremderfahrung. Er verdeutlicht, daß es sich im dialektischen Gesprächsmodus um eine direkte Wendung zur Person handelt: Das Ich des Einzelnen wird nicht ausgegrenzt, sondern als Konstitutivum in das dialogische

---

<sup>232</sup> Bauer 1969, 34

<sup>233</sup> Bauer 1969, 53

<sup>234</sup> Sokrates etablierte ein theoretisches Grundmodell des philosophischen Dialogs, welches sich durch seine gemeinschaftsstiftende Funktion und seine Ausrichtung auf Erkenntnis kennzeichnet (vgl. Mittelstrass in Stierle/Warner (Hrsg.) 1984, 11-27).

<sup>235</sup> Bauer 1969, 44

Miteinander integriert. Jedoch unterliegt diese Integration gewissen Restriktionen: Eine rein egozentrisch orientierte Gesprächsteilnahme muß im dialektischen Dialog, der laut Bauer eine durchaus 'disziplinierte' Kommunikationsform darstellt, dem zielorientierten, konstruktiven Willen zum *gemeinschaftlich* erzielten Ergebnis untergeordnet werden. Der Gesprächsteilnehmer vermeidet möglichst eine provokative Verhärtung des diskutierten Gegensatzes, er erprobt vielmehr "immer neue Wendungen, um zum anderen vorzudringen, und bietet ihm neue Wege zum Einlenken an. Sowohl die eigene Person wie den Zugriff auf den anderen stellt er zurück hinter einer sachlichen Besinnung auf ihre Beziehung."<sup>236</sup> Bauer führt aus, daß das Grundverfahren des dialektischen Gesprächs darin besteht, "von den gegeneinander vertretenen partikularen Meinungen weiterzuführen zu einer beiden übergeordneten Einsicht. Der andere soll nicht auf die eigene Position herübergezogen, sondern eine höhere Position soll gefunden werden, in der sich beide einig werden können."<sup>237</sup>

Wie bei Habermas, so kristallisiert sich auch bei Bauer das Moment der *Balance* als basales Merkmal heraus: Bauer betont die prinzipielle Gleichberechtigung der Gesprächsteilnehmer sowie die Notwendigkeit einer Entsprechung von Intellekt und Ausdrucksmöglichkeiten der Sprecher. Bei jeder Partei besteht ein "fundamentaler Antrieb"<sup>238</sup> zur Selbstbehauptung, doch es muß eine Gesprächsebene gefunden werden, die beiden ermöglicht, sich zu entfalten und gleichsam das Gesagte zu verstehen. Der andere soll auch nicht "überrumpelt"<sup>239</sup> werden, sondern die Wendung oder Fortentwicklung seines Standpunktes soll aus ihm selbst heraus und aus freiem Willen vor sich gehen. Ein dialektisches Gespräch muß dabei durchaus nicht immer ein fundiertes Ergebnis als "Gesprächserfolg" nach sich ziehen. "Aber wenigstens die Tendenz auf eine vernünftige Einigung, eine Verständigung über die – durchaus bestehen bleibenden – Gegensätze hinweg, herrscht in dieser Gesprächsart stärker vor als in den anderen, die auf dem Kontrast oder der unverbundenen Zweiheit beruhen."<sup>240</sup> Allgemein überwiegt damit der Aspekt einer angestrebten Konkordanz, wie sie bereits mit Ricoeur angeklungen ist.

---

<sup>236</sup> Bauer 1969, 44

<sup>237</sup> Bauer 1969, 45

<sup>238</sup> vgl. Bauer 1969, 49

<sup>239</sup> vgl. Bauer 1969, 49

<sup>240</sup> Bauer 1969, 48f

Zur Balance als Moment der Gleichstellung, Entsprechung der Kommunikationsfähigkeiten und Streben nach Konkordanz gehört auch eine zeitliche Implikation: "Die Disputierenden stehen nicht unter Zeitdruck, und was sie disputieren, muß nicht 'auf der Stelle' entschieden werden. Nicht die äußere Zeit oder Gelegenheit drängt, nur das Problem oder die innere Konstellation der Begegnung wirkt antreibend und bringt eine lebhafte Bewegung hervor."<sup>241</sup> Die Parteien sind nicht zur prompten, endgültigen Reaktion genötigt, und es bleibt zeitlicher Spielraum, um zusätzliche Gedanken anzubringen sowie über den Gesprächsablauf selbst, seine Tragweite und seine Zweckdienlichkeit zu reflektieren<sup>242</sup>. Dabei kann, so Bauer, der Inhalt des Gesprächsverlaufs auch wiederholt vergegenwärtigt werden, um ihn zu bestätigen oder im Nachhinein zu modifizieren. "Ein genereller Optimismus über den Ausgang macht es überflüssig, von einem Vorstoß alles zu erwarten. Der Moment wird von Anfang an als ein untergeordneter, nur dienender Übergang in einer größeren vorwärtsführenden Bewegung gesehen."<sup>243</sup> Der zeitliche Aspekt in Bauers Modell stellt eine wichtige Erweiterung im Vergleich zu Habermas dar (ich komme darauf zurück).

Charlton betont in bezug auf die Bauersche Analyse: "Nur im dialektischen Gespräch nutzen die Teilnehmer die besonderen Möglichkeiten des Dialogs für eine identitätsstiftende Auseinandersetzung wirklich aus."<sup>244</sup> Entsprechend schreibt Bauer selbst: "Indem das dialektische Gespräch über die 'egoistischen' Interessen hinweg auf eine Übereinstimmung zielt und sie auch häufig zustande bringt, scheint es den anderen Gesprächsarten überlegen, in vollere Sinne 'dialogisch' zu sein."<sup>245</sup> Nur hier ist der Sozialbezug und der Selbstbezug gleichermaßen gegeben, so daß "über das in jederlei Gespräch häufige 'Ich-dich' und 'Ich-dir' hinaus ein verbindendes 'Wir'<sup>246</sup> hergestellt werden kann.

Im Hinblick auf eine ideale Gesprächsform als "identitätsstiftende Auseinandersetzung" wirft die von Bauer gegebene Beschreibung m.E. jedoch Widersprüchlichkeiten auf. Im Verlauf seiner Darstellung betont Bauer, daß es sich bei diesem Gesprächsmodus um eine

---

<sup>241</sup> Bauer 1969, 223

<sup>242</sup> vgl. Bauer 1969, 224f

<sup>243</sup> Bauer 1969, 225

<sup>244</sup> Charlton 1990, 192

<sup>245</sup> Bauer 1969, 51

<sup>246</sup> Bauer 1969, 50

sachbezogene, rationale Diskussion auf intellektueller Ebene handele, bei der lebenspraktische Fragen kaum Beachtung fänden<sup>247</sup>. Im Vordergrund stehe vielmehr der "denkende, suchende, vorwiegend intellektuellen Anteil nehmende Mensch"<sup>248</sup>.

So wird das dialektische Gespräch zu einer weitgehend vom Alltagsgespräch enthobenen, philosophischen Gesprächsform, in der emotionalen Regungen und alltäglichen lebenspraktischen oder zwischenmenschlichen Fragen kein Platz zuzukommen scheint. Jedoch kann Bauer diese 'reine' Form des sachbezogen-disziplinierten Austauschs nicht aufrecht erhalten, wenn er dabei zugleich die Hinwendung der Sprechenden zu sich selbst und zum Gegenüber auf *personaler* Ebene zur Bedingung macht: Wie zuvor mit Habermas und Mead dargelegt, verlangt besonders der personal orientierte Dialog die Schlüsselfähigkeit der *Identifikation*. Entsprechend muß der Gesprächsteilnehmer, um auf sein Gegenüber eingehen zu können, für diesen Empathie aufbringen, sich in ihn hineinversetzen. Zugleich nutzt er die identifikatorische Rolle als Beobachterstellung zu sich selbst. Eine rein sachliche, objektive Gesprächskonzeption grenzt diesen Faktor, der im übrigen für die Bildung einer *gemeinsamen* Perspektive zentral sein dürfte, aber aus.

Daß bei einer "aktiven Wendung zur Person"<sup>249</sup> emotional-affektive Regungen nicht ausbleiben werden, scheint dann auch bei Bauers Analysen durch: In der von ihm besprochenen Literaturstelle aus dem *Nathan* treten die Gesprächspartner "dreist" und "impulsiv" auf, fühlen sich "persönlich gepackt"<sup>250</sup>. Des weiteren räumt Bauer ein, daß sich im dialektischen Gespräch in verbalem Sinn ein "totaler Schlagwechsel"<sup>251</sup> entwickeln könne, wenn zwei gleichermaßen redegewandte Partner aufeinanderstoßen. Es kommen also Aspekte zutage, die durchaus nicht nur sachlich-'trocken' und emotionslos sind. Bauer setzt jedoch entgegen, daß Nathan auf emotionale Angriffe nicht "spontan-empfindlich" reagiere, sondern "mutig und überlegen"<sup>252</sup>: Das dialektische Gespräch sei "primär ein Vorgang des Denkens, auch dort, wo es nicht theoretische Fragen lösen, sondern

---

<sup>247</sup> Bauer 1969, 51

<sup>248</sup> Bauer 1969, 29

<sup>249</sup> Bauer 1969, 46

<sup>250</sup> vgl. Bauer 1969, 46

<sup>251</sup> Bauer 1969, 122

<sup>252</sup> Bauer 1969, 47

praktisches Verhalten entscheiden soll.<sup>253</sup> Zugleich räumt er also ein, daß das dialektische Gespräch doch nicht nur auf philosophische Inhalte beschränkt bleiben muß.

Der Begriff "dialektisch" läßt in der Definition Bauers innerhalb des Gesprächs eine strikte Objektivität und Disziplin in den Vordergrund treten. Allerdings ergibt sich aufgrund der aufgezeigten Widersprüche die Notwendigkeit, das Modell dieser Gesprächsform auf ihre 'alltäglich-lockeren' und empathischen Aspekte hin zu erweitern – anderenfalls kann eine gleichzeitige Übereinkunft auf Inhaltsebene *und* Hinwendung auf personaler Ebene nicht mehr haltbar sein. Überdies kann erst eine Gesprächsform, die empathische Prozesse einbezieht, aus dargelegten Gründen als "identitätsstiftend" gelten.

In diesem erweiterten Sinn eignet sich das dialektische Gespräch dann durchaus auch als Idealmodell *lebenspraktischer* Gespräche, die einen Raum zur Ich-Findung eröffnen können. Denn diese werden sowohl impulsive, emotionale als auch verstandesmäßige und sachbezogene Komponenten beinhalten und, wie Bauer es ausdrückt, "von der Bewegung des Entwickelns, Vorschlagens, Ausprobierens, auch des Entdeckens und der Überraschung"<sup>254</sup> bestimmt sein. Der Begriff "dialektisch" bekommt in diesem Fall eine 'menschlichere' Unterstreichung. Er beschreibt dann die sprachliche Beziehung zwischen zwei Subjekten, die von mehr oder weniger divergierenden Standpunkten aus wechselseitig eine Ebene der Gemeinschaftlichkeit generieren, für die die Balance von Faktoren wie Sprachkompetenz und Sprachbeiträgen sowie des Sich-aufeinander-Einstellens der Sprechenden ebenso konstitutiv ist wie eine persönliche Sympathie und ein Interesse an der Person des Gegenübers.

Wird im folgenden der Begriff des 'Dialektischen' in bezug auf die ideale Dialogform verwendet, dann ist er in diesem Sinn zu verstehen. Nur ein solches, erweitertes Verständnis unterstützt Bauers eigene Auffassung, daß die Sprechhaltung des Dialektischen zuträglich sein wird, "das persönliche Verhältnis zwischen den Sprechern anzubahnen oder zu klären. Die Partner sprechen über sich selbst und über einander statt über ein allgemeines Problem [Anm.: Auch dies scheint also möglich!]. Aber eine

---

<sup>253</sup> Bauer 1969, 223

<sup>254</sup> Bauer 1969, 17

allgemeinere Betrachtung setzt sich auch gegenüber den eigenen Motiven und denen des Partners durch.<sup>255</sup>

Die Zusammenschau der Dialogmodelle von Habermas und Bauer erfolgte, um eine für die Ich-Findung ideale Sprechsituation zu skizzieren. Die Betrachtung zeigt, daß die Strukturen des Bewußtseins, die ja vorangehend ebenfalls als dialogisch beschrieben wurden, in der idealen Begegnung gewissermaßen spiegelgleich gegeben sind. Entsprechend der dialogischen Innenstruktur des sozial determinierten Ich stellen in der idealen Begegnung Selbstentfaltung und Fremdverständnis zwei Phasen desselben Prozesses dar, der unter Voraussetzung einer wechselseitigen Balance zur Generierung eines 'Einklangs' als Ebene der Gemeinschaftlichkeit führt. Erst auf der Basis dieser Gemeinschaftsebene im Dialog können auch 'Gesprächsergebnisse' hervorgebracht werden.

Allerdings kann ein kommunikationstheoretisches Idealmodell an dieser Stelle nicht abgeschlossen sein, denn es bleiben die *zeitlichen* Funktionsaspekte nur unzureichend berücksichtigt. Daß diese jedoch für das Gelingen der Konsensbildung im Gespräch konstitutiv sind, soll im folgenden verdeutlicht werden, so daß das aus der Zusammenschau von Habermas und Bauer gewonnene *Modell einer für die Ich-Findung idealen Dialogsituation* auf seine zeitlichen Komponenten hin erweitert werden kann.

### 3.2 Zeitliche Aspekte der idealen Begegnung

Zeitliche Aspekte sind für das 'Gelingen' einer möglichst idealen Sprechsituation mitverantwortlich – dies ist vorangehend bereits angeklungen. Der 'Begegnungsknoten' im Netz wird in einer graphischen Darstellung zunächst als Punkt – im Gegensatz zu den Streckensequenzen des Netzes – erscheinen. Im Detail betrachtet entlarvt sich das Punktuelle jedoch als *Knoten*, der anzeigt, daß es sich bei der idealen Begegnung von Subjekten um eine regelrechte 'Zeitenverschlingung' oder -verdichtung handelt, vorstellbar gerade so, wie Michel Serres ein Schachspiel beschreibt: "Auf dem Schachbrett erleben wir den Kampf zweier verschiedener differenzierter Netze, in dessen Verlauf die beiden

---

<sup>255</sup> Bauer 1969, 44

Netze sich wechselseitig aufs engste durchdringen. Im Raum-Zeit-Kontinuum des Spiels erfährt jedes der beiden Netze eine Transformation, und zwar jedes für sich und jedes aufgrund der Transformation des anderen Netzes."<sup>256</sup>

Der Netzknoten wird in der Vorstellung des Subjekts erst aufgrund einer Begegnung zu einem solchen, und dies nur dann, wenn die Begegnung dem Subjekt in beschriebenem Sinn als außeralltäglich gilt. Die Begegnung als Aufeinandertreffen zweier Menschen – selbst vielschichtige zeitliche Systeme – ist dabei gleich auf mehreren Ebenen zeitlich außerordentlich komplex.

### **Der rechte Augenblick**

Der *rechte Augenblick* ist ein zeitlicher Faktor, der die Prämisse oder äußere Rahmenbedingung dafür darstellt, daß eine ideale Begegnung überhaupt zustande kommen kann. Kommt ein Telefonat ungelegen, wird keine Gelegenheit zu einem dialektischen Austausch entstehen. Spricht ein Brief den Adressaten inhaltlich nicht an, bleibt er vielleicht unbeantwortet. Herrscht zwischen Gesprächspartnern keine tragfähige Verständnis- oder Sympathiebasis, wird sich das Ich kaum für tiefergehende Prozesse der Selbstentfaltung und Fremdverständigung öffnen. Finden die Gesprächspartner also keine gemeinsame Kommunikationsebene im Hinblick auf Artikulationsmöglichkeiten, Meinungen oder Einstellungen, so scheint es nicht der passende Augenblick für eine 'ideale' Begegnung zu sein. Es ist deshalb anzunehmen, daß ein Subjekt *bereit* sein muß zu einem Begegnungsprozeß solcher Tragweite, wie er sich in der dialektischen Kommunikationssituation ankündigt. Auch wird diese Bereitschaft davon abhängig sein, inwiefern sich eine Entsprechung zwischen dem jeweiligen subjektiven Entwicklungs- und Interessenstand, der Stimmungslage und der Gesprächsmotivation der sich Begegnenden einpendelt.

Der rechte Augenblick findet sich in Gestalt des Gottes *Kairos* in der griechischen Mythologie wieder. "Eine berühmte Bronzestatue des Lysippos aus dem 4. Jahrhundert v. Chr., die erst in Sikyon, später in Konstantinopel stand, zeigte den Gott als

---

<sup>256</sup> Serres in Serres 1991, 18

dahineilenden jungen Mann mit Flügelschuhen, Stirnlocke und kahlem Hinterkopf: Die Gelegenheit – so sagen wir heute noch – muß man beim Schopf packen.<sup>257</sup> Das Äußerlich-Sichtbare des Kairos verweist auf dessen flink entschwindendes Wesen: dreht er einem den Rücken zu, so ist er bereits durch die Kahlheit des Hinterkopfs nicht mehr faßbar. Jedoch ist es nicht nur das, was ihn ausmacht, sondern eben auch seine 'Erhebung' über die Alltäglichkeit: "Er ist geprägt von dem besonderen Moment, von der Einmaligkeit des Geschehens, das dem Leben eine Wende gibt. (...) Der Kairos bestimmt Leben, er verändert Leben. (...) In seiner Einmaligkeit und Unverwechselbarkeit bündelt er parallellaufende Ereignisse, er bringt sie 'auf den Punkt'.<sup>258</sup> Hier zeigt sich wieder das Potential des rechten Begegnungsmoments zum 'Netzknoten'.

Im folgenden stellt sich nun die Frage nach den Zeitstrukturen innerhalb einer solchen Begegnung als alltagsentobener 'Zeitinsel'. Was hält sie zusammen? Nach welchen Regeln schließen sich die von Serres beschriebenen Zeitnetze ineinander?

*"Nachts lag John Franklin wach und wiederholte die allzu schnellen Vorgänge des Tages in seiner eigenen Geschwindigkeit."<sup>259</sup>*

## Eigenzeiten

Um den Vorgang des Sich-Ineinanderschließens zweier Zeitnetze erklären zu können, komme ich zunächst noch einmal auf das einzelne Subjekt zu sprechen, das seinerseits bereits ein hochkomplexes zeitliches System darstellt. Vorangehend ist dies auf zwei Ebenen deutlich geworden: einerseits auf der Ebene der zeitlich determinierten Funktionsweise des Bewußtseins, das mithilfe sogenannter "Zeitfenster" arbeitet, durch die es Zeit in Vergangenheit/Retention, Gegenwart/Urimpression und Zukunft/Protention zerteilt; andererseits im Hinblick auf die komplexe und vielschichtige Netzgestalt, mit der das Subjekt sich Zeit zugänglich macht und die zu keinem Zeitpunkt mehr ganz identisch mit sich selber ist. Das Netz wird zusammengehalten von Netzknoten, welche im Modell für das Subjekt besondere Ereignisse innerhalb der Lebenszeit markieren. Entsprechend entsteht es und formt sich je nach der subjektiven Bewertung von Ereignissen.

---

<sup>257</sup> Fink, Gerhard: Who's who in der antiken Mythologie. München: dtv 2001, 159

<sup>258</sup> Bäßler 1996, 51

<sup>259</sup> Nadolny 2001, 55

Diese zeitlichen Mechanismen stellen jedoch nur die 'Spitze des Eisbergs' dar, denn darüber hinaus hat das Subjekt körperliche Funktionskreisläufe aufzuweisen, die ihrerseits einer komplexen Zeitstruktur und einer kontinuierlichen Zeitenabstimmung unterliegen. Alle Funktionen und Arbeitsweisen der Organe folgen einem konstanten inneren Rhythmus<sup>260</sup>: "Unsere eigene, subjektive Uhr aber ist unser '*psychisches Tempo*', d.h. eine Art von Rhythmus, 'innerem Swing', eine Unzahl von Einzelprozessen, alle synchronisiert in uns ablaufend, in der frühen Kindheit und Jugend sehr schnell, mit dem Alter immer langsamer."<sup>261</sup> Es handelt sich um neurologische und physiologische Stoffwechselrhythmen, die gleichsam psychische Prozesse determinieren. Diese Rhythmen koordinieren den inneren Funktionsablauf eines Subjekts als autopoietischem System. Gewisse Bereiche geben dabei den Grundtakt für die anderen Regulationsprozesse vor, etwa Bereiche im limbischen System sowie Neuronennetze im Zwischenhirn<sup>262</sup>. Sie sind dabei zugleich für die Synchronisation der inneren Rhythmen mit dem Tagesrhythmus zuständig.

Zur Beschreibung des Menschen als komplexem zeitlichem System taucht in der Literatur der Begriff der *Eigenzeit*<sup>263</sup> auf. So schreibt Bergmann: "Wir können also davon ausgehen, daß psychische Systeme eine Eigenzeit von besonderer Struktur und Qualität besitzen, die nicht auf organische Zeitstrukturen reduziert werden kann."<sup>264</sup> Die Komplexität subjektimmanenter Rhythmen, so läßt sich folgern, wird auch jeden dialogischen Prozeß des Subjekts steuern, also sowohl die subjektimmanente Bewußtseinstätigkeit (Erfahren, Denken und Reflektieren in narrativen Strukturierungen) als auch das persönliche Tempo eines Gesprächsteilnehmers hinsichtlich Registrierung, Verstehen, Reflexion und Beantwortung von Gesprächsbeiträgen des Gegenübers. Es spielen dafür nicht nur kognitive, sondern auch affektive Komponenten eine Rolle: "Gefühle, Hoffnungen, Enttäuschungen, Interessen, Neugierde, Wünsche, Freude, Trauer sind Ausdruck von Eigenzeiten, und sie benötigen diese auch."<sup>265</sup> Daraus lassen sich zugleich die Folgen nicht

---

<sup>260</sup> vgl. zur *inneren Uhr des Menschen* auch Aschoff in Aschoff u.a. 1989

<sup>261</sup> Ciompi 1988, 33f

<sup>262</sup> hier aus Gendolla 1992, 49f

<sup>263</sup> Auch Helga Nowotny wählt den Begriff der Eigenzeit als Titel ihres 1989 erscheinenden Buches. Darin geht sie allerdings weniger auf subjektiv-psychologische Faktoren ein – im Vordergrund steht eine *soziologische* Betrachtung. Hier wird Eigenzeit zum Platzhalter für individuelle Zeitbedürfnisse inmitten gesellschaftlicher Zeitvorgaben und deren Entwicklungstendenzen.

<sup>264</sup> Bergmann 1981, 159

<sup>265</sup> Geißler in Sterz 1989, 8f

realisierter Eigenzeitbedürfnisse ableiten: Ein Subjekt kann möglicherweise seine aktuelle 'Entwicklungsaufgabe' nicht bewältigen, für sich selbst keine ausreichenden Sinnstrukturen herstellen, die Vergangenheit nicht genügend 'aufarbeiten'. Ein solches Defizit wird sich langfristig negativ auf die Ich-Entwicklung und Ich-Balance auswirken.

Im sozialen Leben ist nun aber nicht immer die Möglichkeit für ein vollständiges Ausleben subjekteigener Rhythmen gegeben, wie Luckmann anmerkt: "Die Rhythmen der inneren Zeit entstehen im Körper des Individuums und sind die unmittelbare Verbindung zwischen Körper und Bewußtsein. Während ein Mensch allein ist und solange er weder arbeitet noch an bestimmte Ziele denkt, ist seine Bewußtheit ganz von diesen Rhythmen geleitet. Doch gewährt uns das Alltagsleben nicht viel Einsamkeit. (...) Der einzelne Mensch bleibt daher selten ganz und gar in den Rhythmen der inneren Zeit verfangen. Die Zeitlichkeit, die die Welt des Alltags kennzeichnet, ist nicht dieselbe wie die, die für Tagträume und andere Abwendungen vom vergesellschafteten Alltag kennzeichnend ist."<sup>266</sup> So gesehen stellt jede Form gesellschaftlicher Interaktion in temporaler Hinsicht bereits eine Leistung des Subjekts dar: die der Restriktion eigener Rhythmen und Tempi und deren Adaption an die sozialen Anforderungen. In dieser Anstrengung wird das Subjekt ein Gleichgewicht zwischen 'innen' und 'außen' anstreben.

Ebenso wie also subjektintern zwischen den dialogischen Instanzen des Bewußtseins eine zeitliche Koordination stattfinden wird (*sich selbst zuhören, sich selbst die notwendige Zeit zur Reflexion, zur Handlungsplanung, zur emotionalen Bewältigung von Erfahrungen geben*), ist diese auch in der sozialen Begegnung notwendig: Im dialektischen Gespräch müssen die Sprecher ihre Eigenzeiten berücksichtigen (ihre eigenen *und* die des Gegenübers), damit ein Gefühl der Gemeinschaftlichkeit überhaupt entstehen kann und die Möglichkeit der Generierung eines Gesprächsergebnisses auf dieser Basis gegeben ist. Gerade Faktoren wie die von Habermas genannte *kooperative Verständigungsbereitschaft*, die *Zurechnungsfähigkeit der Diskurspartner* sowie die *symmetrische Chancenverteilung* sind in diesem Sinn nicht zuletzt als *zeitlich* bedingte Attribute zu verstehen. Die ebenfalls genannten reziproken Verhaltenserwartungen werden dazu beitragen, das Eigenzeitbedürfnis des Gegenübers in etwa einzuschätzen.

---

<sup>266</sup> Luckmann in Fürstenberg/Mörth (Hrsg.) 1986, 152

Auch Bauer deutet die Notwendigkeit der Berücksichtigung von Eigenzeiten im dialektischen Gespräch implizit an, wenn er auf das Merkmal der *Muße* in der Gesprächssituation hinweist. Überdies ist die Berücksichtigung von Eigenzeiten konstitutiv für die von ihm betonte Zuwendung auf personaler Ebene (Selbstverständigung – Fremderfahrung). Um die andere Person kennenlernen und verstehen zu können, muß ich sie (im Rahmen des Vertretbaren) *ausreden* lassen, muß ihr die Möglichkeit geben, sich selbst darzustellen. Umgekehrt brauche ich ebenfalls diese Möglichkeit, um mein eigenes Ich in das Gespräch einzubringen. Spreche ich dabei zu schnell, akustisch unverständlich oder inhaltlich in Rätseln, wird der Zuhörer vergleichsweise viel Zeit brauchen, um meinen Gedanken zu folgen, sofern ihm dies überhaupt gelingen kann<sup>267</sup>. Zur Veranschaulichung ein Textbeispiel aus Nadolnys "Entdeckung der Langsamkeit":

*"Das ist der beste Wind, den man haben kann", sagte der Holländer. 'Der portugiesische Norder, immer schön von achtern, wir fahren mehr als sechs Knoten.' Bei jedem anderen hätte John das neue Wort nicht verstanden, aber der Holländer wußte, daß sein Zuhörer alles begriff, wenn er Pausen bekam. Außerdem hatten sie nun beide viel Zeit, denn der Matrose hatte sich im Sturm den Knöchel verstaucht."*<sup>268</sup>

<sup>267</sup> Daß zeitliche Rhythmen zur sprachlichen Verständigung zu einem gewissen Grad bereits vorgegeben sind, beschreibt der Neurowissenschaftler Ernst Pöppel. Vorangehend wurde dargelegt, daß die subjektiv empfundene Gegenwart nur einen Moment andauert, bevor sie zur Retention 'verblaßt'. Die Neurowissenschaft nimmt für die 'Gegenwartsfenster' eine Dauer von etwa drei Sekunden an. Pöppel weist nun darauf hin, daß eine Gruppierung von Wahrnehmungs- und Gestaltungseinheiten in Form von 'Drei-Sekunden-Paketen' auch in der sprachlichen Kommunikation beobachtbar ist: "Wenn jemand redet, dauern die einzelnen aufeinanderfolgenden Äußerungseinheiten im Durchschnitt etwa drei Sekunden. Jede Äußerungseinheit wird durch eine kurze Pause beendet, der dann die nächste Einheit folgt." (Pöppel 2000, 81). Diese zeitliche Einteilung liegt nicht etwa am Atmen, sondern daran, daß "Planungspausen" notwendig sind zum Zurechtlegen der nächsten "Äußerungseinheit". Entsprechend verhält es sich mit dem Hören und dem bedeutungsorientierten Verstehen: "Der Drei-Sekunden-Rhythmus des Sprechens bedingt die zeitliche Anpassung eines Hörerrhythmus' von gleicher Dauer. Aufgrund dieses Mechanismus ergibt sich für den Hörer ein großer Vorteil; denn nun kann er sehr früh in einer Äußerungseinheit *voraussagen*, wie der Satz weitergehen wird. Das bedeutet, daß Sprecherrhythmus und Synchronisation der Rhythmen zwischen Hörer und Sprecher außerordentlich ökonomisch sind. Wir können deshalb annehmen, daß dadurch das Verstehen von Sprache wesentlich erleichtert wird" (Pöppel 2000, 84). Wie schwierig das Zuhören wird, wenn Schnelligkeit und die Länge von Äußerungseinheiten gegen den dreisekündigen Rhythmus verlaufen, kann man feststellen, wenn man jemandem zuhört, der einen Text vorliest, ohne diesem dabei selbst gedanklich zu folgen: "Dann kann der Hörer sich mit der ihm verfügbaren Zeitstruktur nicht richtig anpassen. In aller Regel nimmt das Verständnis das Gehörte ab" (Pöppel 2000, 84f). Pöppel beschreibt außerdem, daß eine Art "zeitliche Maschinerie des Gehirns" benötigt wird, um die Einhaltung der richtigen Zeichen- und Wortreihenfolge, die das Gemeinte ausdrücken kann, beim Sprechen zu gewährleisten: "Dieses Zusammenstellen oder Einfädeln der Wörter an der richtigen Stelle geschieht unter Kontrolle des gedanklichen Plans durch Benutzung einer Uhr. Die Uhr im Gehirn sorgt dafür, daß alle Instanzen, alle Bereiche im Gehirn, die mit der Zusammenstellung des Wortzuges befaßt sind, gleiche Uhrzeit haben, um so im Hinblick auf den Gesamtplan die ihnen zukommenden Aufgaben rechtzeitig erledigen zu können. Ohne eine Uhr würde dauernd etwas zur Unzeit auftauchen, und die serielle Ordnung würde durcheinandergeraten. Damit könnte aber auch der Gedanke nicht mehr ausgedrückt werden. Eine Gehirnuhr, die in oszillatorischen Prozessen von Nervenzellen repräsentiert zu denken ist, ist vermutlich die Bedingung dafür, daß sich ein Gedanke mit Hilfe von wohlgeordneten Worten ausdrücken läßt. Ohne diese formale Bedingung der seriellen Ordnung gäbe es für uns keine sprachliche Kommunikationsfähigkeit" (Pöppel 2000, 53). Diese serielle Ordnung wird in der Sprachforschung als "syntaktische Kompetenz" bezeichnet (dazu auch Kap. II.1.2.2).

<sup>268</sup> Nadolny 2001, 46f

Für jede Begegnung, sei es ein einmaliges Gespräch oder eine lebenslange Verbindung zu einem anderen Menschen, wird gelten, was Geißler formuliert: "Jede wirkliche Beziehung zwischen Menschen lebt vom Finden ihrer je eigenen Zeitgestalt, in der sich die Eigenzeiten der Beteiligten (wenigstens teilweise) wiederfinden."<sup>269</sup>

Um ihre Eigenzeiten aufeinander abzustimmen, ist es für die Kommunikationsparteien nicht zwingend notwendig, *gleichzeitig räumlich* anwesend zu sein. In bezug auf die von Serres gegebene Metapher des Schachspiels sei angemerkt, daß ja auch *Fernschach*<sup>270</sup> eine geläufige (wenn wahrscheinlich auch weniger praktizierte) Form des Zusammentreffens der Spieler darstellt. Es ist eine Vielzahl nicht räumlich-direkter Begegnungsmöglichkeiten kommunizierender denkbar, zum Beispiel über das Internet: zeitliche Nähe kann sich hier konstituieren, indem Personen sich lediglich in einem *virtuellen* Raum begegnen (man denke an *Chat-Foren*). Eine 'elektronische' Begegnung kann über ein belangloses Zusammentreffen hinaus eine Interaktion nach dem Vorbild der 'idealen' Begegnung ermöglichen, solange dabei auch die mit Habermas und Bauer genannten Faktoren zutreffen (ein Interesse an der Person des Gegenübers und an der Stiftung von Gemeinsamkeit, eine reziprok korrespondierende Verständnisebene und Erwartungshaltung, ein gemeinschaftlich anvisierter Gesprächszweck, ein adäquater zeitlicher Spielraum usw.). Hier ist eine ideale Gesprächssituation auch nicht an einen bestimmten *Vertrautheitsgrad* der Gesprächspartner geknüpft: "Auch im Gespräch mit einer Zufallsbekanntschaft können sich die Sprecher füreinander und für sich selbst öffnen. (...) Nicht die dem Gespräch vorausgehende gegenseitige Kenntnis, sondern gerade die aus dem Gesprächsverlauf erwachsende Gemeinsamkeit fördert den dialektischen Prozeß."<sup>271</sup>

Ebenso kann sich eine Begegnung etwa in Form eines Briefwechsels über eine *beliebig lange* Zeitspanne erstrecken, bei der eine gleichzeitige räumliche Anwesenheit der Kommunizierenden ebenfalls nicht erforderlich ist. Gleichwohl müssen diese sich zeitlich abstimmen: Das Schreiben eines Briefes erfordert Zeit, genauso der Prozeß seines Verschickens. Der Schreiber muß demnach die zeitliche Verzögerung bis zum Erhalt

---

<sup>269</sup> Geißler in Sterz 1989, 9

<sup>270</sup> Ein Beispiel dafür, daß das Schachspiel keine unmittelbare räumlich-zeitliche Gebundenheit der Spieler erfordert, findet sich bei Woody Allen: Nur im *Briefwechsel zwischen Gossage und Vardebedian* (Allen 1978) kommt das Spiel Zug für Zug zustande (wenn hier auch nicht ohne Hindernisse).

<sup>271</sup> Charlton 1990, 194

seiner Nachricht einplanen. Der Empfänger braucht seinerseits Zeit, um den Brief zu lesen, vielleicht darüber zu reflektieren und eine Antwort zu verfassen. In einem längeren, routinierten Briefwechsel wird sich ein gewisser Rhythmus einstellen, der bereits vorab die Erwartung eines Briefes hervorruft sowie die Bemühung, innerhalb eines gewohnten Zeitraumes zu antworten. Wahrscheinlich ist auch, daß sich der Schriftinhalt an die zeitlichen Gegebenheiten dieser Kommunikationsform anpaßt, so daß möglicherweise weniger eilige Informationen ausgetauscht werden als eher Berichte oder Lebensbetrachtungen, die eine allgemeinere Gültigkeit beanspruchen können.

### **'Wir-Zeit': Mit Hejl von einer Synreferentialität zu einer Sytemporalität**

Der Begriff der Eigenzeit entspringt ursprünglich der neurowissenschaftlichen Beschäftigung mit der Autopoiese von Systemen. Das Konzept der Autopoiese liegt auch einem interdisziplinären Denkgebäude zugrunde, das unter dem Etikett des *Radikalen Konstruktivismus* zusammengefasst hat. Wie in Duwe 2001 beschrieben, eignen sich konstruktivistische Modellierungen, um die Dynamik und Sozialität des Ich in den Vordergrund zu stellen. Im Konstruktivismus wird das menschliche Bewußtsein als selbstreferentielles, geschlossenes System gedacht. Deshalb kann ein Subjekt seinen Bewußtseinsbereich nicht 'verlassen', die 'ontische' Wirklichkeit ist ihm prinzipiell unzugänglich. Das heißt nicht, daß sie nicht existiert; jedoch werden alle Aussagen darüber *radikal*<sup>272</sup> als individuelles Erleben eingestuft: Wirklichkeit wird nur durch das Erlebtwerden erschließbar und damit gleichsam subjektiviert. Aus konstruktivistischer Perspektive existieren daher genauso viele Wirklichkeitswahrnehmungen, wie es Subjekte gibt – und genauso viele Zeitwahrnehmungen.

Ein solches Modell entspricht prinzipiell dem Denken von Zeiterfahrung, wie es in dieser Arbeit bisher entfaltet wurde. Die Annahme einer subjektimmanent empfundenen Pluralität von Zeitströmen bleibt genauso haltbar wie der prinzipielle Fokus subjektiver Zeit durch die grundlegende Zuweisung jeglicher Operationalität an das Bewußtsein. Durch das

---

<sup>272</sup> Der Konstruktivismus stellt weniger ein geschlossenes Theoriegebäude dar als vielmehr einen interdisziplinären Diskurs; repräsentative Anhänger wie etwa v. Glasersfeld, v. Foerster, Maturana, Hejl oder Schmidt argumentieren jeweils vor einem unterschiedlichen disziplinären Hintergrund. Gemeinsam ist ihnen, sich als *Radikalkonstruktivisten* zu bezeichnen und demnach nicht nur anteilig, sondern absolut vom Menschen als autopoietischem System auszugehen. Einführende Literatur: Gumin/Meier 1998, Merten u.a. 1994, Schmidt 1987 u. 1992

individuelle Erleben der Wirklichkeit wird gleichsam das subjekteigene Zeitnetz in seiner spezifischen Form geknüpft; durch sein zeitliches Wesen 'produziert' das Subjekt buchstäblich seinen zeitlichen Horizont von Vergangenenem und Zukünftigem, der ohne diese subjektive Leistung nicht existent wäre.

Nun scheint die konstruktivistische Betonung des subjektiven Selbstbezuges zunächst einer grundsätzlich sozialen Natur des Ich zu widersprechen, doch dies ist bei genauerer Betrachtung nicht der Fall: Systeme können zwar ihre eigenen Bewußtseinsgrenzen nicht überschreiten, jedoch führt dies innerhalb der konstruktivistischen Argumentation nicht zu einem subjektiven Reduktionismus oder gar Solipsismus. Interaktion zwischen Subjekten (verstanden als Koordination ihrer Verhaltensweisen) wird auch im Konstruktivismus nicht nur als möglich, sondern als notwendig konzipiert. Ein Gespräch wird dabei – aufgrund der strukturellen Geschlossenheit des Systems – nicht als *Austausch* von Information gedacht, sondern als wechselseitiger Antrieb für bewußtseinsinterne Denk- beziehungsweise 'Konstruktions'-Prozesse. Die Konstruktionsprozesse sind vorstellbar als das, was hier mit dem 'Knüpfen' des narrativen Netzes in Verbindung gebracht wird: Sie werden als flexible, kontinuierliche Vorgänge gedacht, deren Produkt wiederum einer ständigen Modifikation und Erweiterung unterliegt. Wirklichkeitskonstruktion ist demnach kein isolierter individueller Prozeß, sondern wird durch Interaktion bedingt. Ein Mensch wird üblicherweise in eine Form der Gemeinschaft hineingeboren und dadurch in seiner Sozialisation durch die zugehörige Kultur geprägt. Persönliche und soziokulturelle Bedingungen lassen sich nicht voneinander isolieren, sie stehen in wechselseitigem Bedingungskontext: Das Ich-eigene Erfahrungsnetz ist niemals 'nur' vom Subjekt produziert, es ist gleichsam von den *gesellschaftlichen* und *kulturellen* Bedingungen der Gesellschaft überformt, in der das Subjekt lebt.

Ziel dieser kurzen Betrachtung konstruktivistischer Theoreme war zu zeigen, daß sich hier keine Widersprüche zu meinen bisherigen Ausführungen auftun. Vielmehr können konstruktivistische Gedanken diesen ergänzend ein konturierendes Raster bieten und im Hinblick auf die Modellierung des Bewußtseins und dessen Kommunikationsmöglichkeiten Ausdifferenzierungen ermöglichen. Aufgrund der Kongruenz der Modelle erscheint es legitim, im Hinblick auf die Problematik

interpersonaler Zeitenkoordination in der Begegnung das konstruktivistische Denken in meine Ausführungen zu integrieren. In den Vordergrund treten dabei die Ausführungen von Hejl<sup>273</sup> über Organisation und Implikationen der Gemeinschaftsbildung von Subjekten.

Hejl hat mit seinem Entwurf einer konstruktivistischen Sozialtheorie den Weg der Integration einer Ich-fokussierenden Konzeption in ein Denken der Gemeinschaft gezeichnet, ohne dabei auf einer der Seiten des Modells unzulässige Reduktionen vorzunehmen: Sein Modell kann sowohl den subjektiven Dispositionen als auch dem sozialen Gefüge gerecht werden. Hier tritt das konstruktivistische Potential für ein Denken von Sozialität und Subjektivität als zwei Seiten *derselben* Medaille zutage.

Gemeinschaft wird von Hejl als Netzwerk subjektiver Systeme<sup>274</sup> gesehen, das er auch als *soziales* System bezeichnet. Ein soziales System besteht aus Mitgliedern, die sich durch eine "partielle Parallelisierung" ihres Bewußtseins einen Bereich des 'Wir' geschaffen haben, der unter beibehaltener Berücksichtigung ihrer Individualität auf sie gemeinsamkeitsstiftend wirkt. Soziale Systeme können Interessengruppen verschiedenster Art sein, die sich im Hinblick darauf zusammenfinden, daß sie mit Bezug auf einen speziellen Aspekt, eine Einstellung oder ein Ziel nicht nur *agieren*, sondern im besonderen *interagieren*. Hejl spricht von *Synreferentialität*. Gerade die Modellierung des Beziehens auf einen *gemeinsam* konstituierten Referenzbereich, der sich jedoch stets aus der Summe der *Eigeninterpretationen* der Systemkomponenten begründet, ist nun im Hinblick auf ein angestrebtes Modell von Zeitenabstimmung in der Begegnungssituation von Interesse. Nassehi weist darauf hin, daß eine intersubjektive oder soziale Zeittheorie "weder auf einer rein subjektorientierten Begrifflichkeit aufbauen noch das Soziale als Entität sui generis behandeln [kann], ohne den 'materialen Unterbau' in Form von Bewußtsein miteinzubeziehen."<sup>275</sup> Der Forderung, die Beschreibungsebenen des 'Innen' und des 'sozialen Außen' ohne Verkürzungen ihrer Bedeutungstragweite aufeinander zu beziehen, wird bei Hejl Folge geleistet.

---

<sup>273</sup> vgl. etwa Hejl in Rusch/Schmidt (Hrsg.) 1993 u. Hejl in Gumin/Meier (Hrsg.) 1998

<sup>274</sup> Entsprechend wird eine Gesellschaft in globalerer Kategorie gedacht als Netzwerk *sozialer* Systeme.

<sup>275</sup> Nassehi 1993, 139

Es ist daher denkbar, aus Hejls Konzept der Synreferentialität unter den von Nassehi formulierten Forderungen eine *Syntemporalität* abzuleiten. Als einfachste Stufe eines sozialen Systems soll wieder die Situation eines dialektischen Gesprächs zwischen zwei Subjekten angenommen werden. Eine Synreferentialität ist hier gegeben im Hinblick auf die oben mit Habermas und Bauer genannten Faktoren. Eine Abstimmung der Eigenzeiten beider Gesprächsparteien bildet hierfür nun das Fundament, so daß Synreferentialität und *Syntemporalität* zu zwei Facetten desselben Prozesses werden: Der gemeinsame Bezug auf ein sinnhaftes Ereignis ist nicht ohne Berücksichtigung zeitlicher Faktoren faßbar. Er erfordert einerseits eine zeitliche Abstimmung der Sprechenden, andererseits hat das Erzählte selbst stets *zeitliche* Referenzpunkte.

Umgekehrt ist die zeitliche Abstimmung zwischen Gesprächspartnern wie erwähnt nicht ohne Vorhandensein eines gemeinsam anvisierten Gesprächsgegenstands denkbar. Das Präfix *Syn-* rekuriert dabei etymologisch weniger auf den Sinn "zeitgleich" als auf den des "zusammen" oder "abgestimmt": Daß die dialektische Kommunikationssituation nicht an eine unmittelbare räumlich-zeitliche Präsenz der Teilnehmer gebunden ist, wurde bereits verdeutlicht. Bei der dialektischen Begegnung als Doppelprozeß der Synreferentialität und Syntemporalität handelt es sich um einen komplexen Vorgang zeitlichen Ineinandergreifens subjektiver Rhythmen, Gedanken und Gesprächsbeiträge, so daß der Aspekt einer *Abstimmung* in den Vordergrund rückt.

### **Facetten der Syntemporalität in der dialektischen Begegnung**

Das Zustandekommen der Syntemporalität im idealen Gespräch soll im folgenden genauer beschrieben werden. Ein Gespräch kann sich entfalten, wenn ein Gesprächspartner den Anfang findet, einen Gesprächsbeitrag gedanklich zu konstruieren und in einem zweiten Schritt seinem Gegenüber als sprachliche Äußerung anzubieten. Dieser Beitrag muß vom Gegenüber zunächst registriert werden, bevor er zum Anstoß eines neuen subjektinternen 'Konstruktionsprozesses' werden kann, dessen Resultat die sprachlich gefaßte Replik auf den ersten Beitrags ist usf. Insofern kann sich ein dialektisches Gespräch nur durch einen kontinuierlichen Prozeß sich selbst konstituierender *Zeitenverschiebungen*<sup>276</sup> realisieren, es

---

<sup>276</sup> vgl. auch Bergmann 1981 in Rekurs auf Luhmann

läßt sich in die Metapher der Spur einschreiben. Was vom einen Sprecher gesagt wird, muß der andere erst wahrnehmen, folglich ist das Gesprochene für ihn immer schon Vergangenheit, selbst wenn der Eindruck einer Simultaneität besteht. Wie zu Anfang im Hinblick auf den Netzknoten erläutert, der im Netzmodell trotz seiner punktuellen Anmutung letztlich für eine komplexe *Zeitenverwicklung* steht, muß auch die Vorstellung eines 'punktuellen' Zusammentreffens ersetzt werden durch die einer sich in der Zeit eröffnenden 'Begegnungsspanne': Ein Gespräch ist – bis in seine zeitlichen Mikrostrukturen hinein – ein sequentieller Prozeß. Die kontinuierliche Verzahnung wechselseitiger Beiträge wird dabei zum 'Motor' des Kommunikationsablaufs.

Wie Erlinger<sup>277</sup> mit Habermas darlegt, spielt auch im Gespräch das *narrative* Element eine Rolle: Die Gesprächspartner geben einander narrative Darstellungen von Ereignissen, die sich innerhalb ihrer Erfahrungszeit abgespielt haben. Eigenzeitabstimmung bedeutet dabei zugleich ein wechselseitiges 'Auffüllen' inhaltlicher 'Leerstellen' innerhalb der narrativen Rede des Gesprächspartners: Durch das Zusammentreffen von Ich und Du besteht die Möglichkeit zur Verklammerung beider Erzählnetze eben durch die "Porösheit, Mehrdeutigkeit und Vagheit der Umgangssprache, die allen Sprechern und Hörern erlaubt, ihre Erfahrungen auf Gesprochenes zu beziehen."<sup>278</sup> Insofern eröffnet sich hier eine Situation des kontinuierlichen Erfahrens und Erfahren-Werdens, dessen Instrument die Narration ist, die ihrerseits bereits ein subjektspezifisches Zeiterlebnis ausdrückt.

Ein wechselseitig geknüpft narratives 'Wir-Zeitnetz' – freilich stets im Hinblick auf die Erreichung eines gemeinschaftlichen Konsensus oder einer Konkordanz, um mit Ricœur zu sprechen – wird damit zum 'Produkt' der idealen Begegnung. Die kontinuierliche Koordination der Eigenzeiten der Gesprächspartner bildet dabei den 'Quellpunkt' der gemeinsamen Produktion dieses Netzes. Es stellt zugleich den begegnungsspezifischen Zeithorizont dar, welcher den Gesprächspartnern wiederum ein sich ständig vergrößerndes sinnhaft-zeitliches Referenzfeld mit variablen Rekursmöglichkeiten bietet. Mit Bauer wurde festgehalten, daß ein dialektisches Gespräch auch den Diskurs über den Gesprächsverlauf selbst einschließt. Je mehr sich das narrative 'Wir-Netz' entfaltet, umso mehr Möglichkeiten entstehen für solche reflexiven Schleifen, die zugleich eine zeitliche

---

<sup>277</sup> Erlinger in Feig/Erlinger (Hrsg.) 1986, 51

<sup>278</sup> Erlinger in Feig/Erlinger (Hrsg.) 1986, 52

Aufarbeitung des Gesprächs selbst darstellen ("*vorher* hast du doch gesagt..."; "*schnell* waren wir uns einig über..., aber *seit Stunden* diskutieren wir nun schon über...").

Zusammenfassend: Skizziert wurden die zeitlichen Implikationen einer dialektischen Kommunikation zwischen Subjekten als einer, die sich auf die Ich-Findung des Einzelnen auswirken kann. Zeitliche Faktoren im Gespräch, so wurde deutlich, sind nicht von der *Inhaltsebene* trennbar: Die 'Wir'-Empfindung resultiert aus der zeitlichen Abstimmung der Subjekte (Syntemporalität) in bezug auf einen gemeinsam anvisierten Gesprächs*inhalt* (Synreferentialität). Aufgrund dieses Zusammenhangs stellt die Fokussierung einer Syntemporalität eine Ausdifferenzierung des synreferentiellen Zustands interagierender Systeme dar.

Es wurde deutlich, daß eine Syntemporalität in der dialektischen Interaktion komplexe zeitliche Prozesse auf verschiedenen Ebenen umfaßt: die Ebene körperlicher Rhythmen und Tempi, die systemimmanente Prozesse auf Subjektseite basal bedingt; die Ebene des Bewußtwerdens, der Narration, des Hörens und Verstehens in subjektspezifischem Tempo und schließlich die Ebene der Koordination von Eigenzeiten im Gespräch. Über die rhythmische Formgebung durch die Eigenzeit hinaus enthalten die einzelnen Gesprächsbeiträge auch inhaltlich ihre subjektspezifisch geprägten zeitlichen Implikationen, entsprechend der individuellen Netzstrukturierung (mit Ricœur der Drittzeit), in die das Subjekt die erzählten Ereignisse bei ihrer inneren Rekonstruktion eingebettet hat. Durch das Eigenzeit-gesteuerte, wechselseitige Ineinandergreifen dieser narrativen Zeitfragmente schließlich entfaltet sich ein narratives 'Wir-Netz' als Synthese und Abgleich individueller Zeiterfahrungen. Diese gemeinsame Narration entwickelt sich im Lauf der Begegnungszeit zu einem gesprächsspezifischen Zeithorizont, welcher zunehmende Möglichkeiten für einen reflexiven Metadiskurs bietet. Der Metadiskurs aus der Beobachterstellung ermöglicht den Gesprächspartnern wieder einen Zugang zur Zeitstruktur des Gesprächs selbst.

Ganz offensichtlich kann es sich bei der 'Wir-Zeit' nicht um eine 'objektive', äußere Zeit handeln, sondern der Begegnung ist in temporaler Hinsicht eine Eigenoperationalität zu eigen: Die Kommunikationspartner 'verzahnen' ihre Eigenzeiten und bringen dadurch eine

integrative kommunikationsspezifische Zeitebene hervor. Subjekteigene und interpersonal generierte Ereignistemporalitäten und -empfindungen bleiben dabei stets unterscheidbar: Das gemeinschaftlich produzierte 'Wir-Zeitnetz' bezeichnet nicht eine streckenweise 'Zeiten-Identität' kommunizierender Subjekte, sondern eine Übereinkunft dahingehend, daß die Zeitphase der Begegnung von beiden Seiten gewissermaßen als 'geteilte Zeit' empfunden wird.

Zuletzt schließt sich der Kreis mit der nachwirkenden temporalen Implikation einer Begegnung beschriebener Tragweite: Sie wird sich im lebensgeschichtlichen Zeitnetz des Subjekts aufgrund ihrer Intensität als markanter Punkt oder Netzgipfel niederschlagen und so das subjekteigene Erfahrungsnetz mitformen, wobei diese Formung für jeden der Dialogpartner – je nach lebensspezifischem Kontext und Persönlichkeitsmerkmalen – verschieden ausfallen wird. Es ist anzunehmen, daß die Intensität einer nachträglichen (narrativen) Aufarbeitung der Begegnung durch das Subjekt sowie die Verfügbarkeit der dazu notwendigen (Eigen-)Zeit dabei eine wichtige Rolle spielen wird.

#### 4. Zwischen-Zeit: Rückblick und Vorschau

Die *Zwischen-Zeit* soll die Teile I und II verbinden. Es wird vor dem Hintergrund der Zielsetzung dieser Arbeit eine kurze Zusammenfassung des ersten Teils gegeben sowie anhand dieser Einschätzung des 'Zwischenstandes' ein Ausblick auf den nun folgenden Teil.

Die erkenntnisleitende Frage meiner Arbeit ist die nach den zeitlichen Facetten *im* Vorgang beziehungsweise *rund um den* Vorgang des Lesens. Dabei soll es sich nicht um ein beliebiges Lesen handeln, sondern um das literarische Lesen als intensives, 'vertieftes' Lesen von Romanen. Um dies von Beginn an zu kennzeichnen, wurde bereits in der Einleitung der Begriff des *Begegnungslesens* eingeführt. Innerhalb des Argumentationsverlaufs *resultiert* er jedoch erst aus dem Zeitnetz-Modell, so daß er zu Beginn von Teil II detailliert hergeleitet und vorgestellt wird. Die Frage nach den zeitlichen Aspekten und Spezifika des Begegnungslesens bezieht sich in dieser Arbeit nun insbesondere darauf, inwiefern diese konkret mit den *Möglichkeiten zu Erkenntnis und Ich-Findung* des Lesers in Verbindung stehen, solche vielleicht sogar erst eröffnen.

Zum Zweck einer ersten Annäherung an das Zeitthema wurde im Kapitel *Spurensuche* in knapper Form auf die richtungweisenden Ansätze der Zeittheorie eingegangen und ein grundlegender Überblick über den Forschungsstand gegeben. Dabei ergab sich ein Einblick in die Problematiken der Zeitforschung: Das Wesen der Zeit bleibt unbestimmbar, da es nicht mit Hilfe metaphysischer Kategorien als Seiendes zu identifizieren ist; zudem läßt sich Zeit nicht in ihrer 'reinen' Gestalt erfassen, sondern nur in Zusammenhang mit Materie und (Bewußt-)Sein. Es kann keine Reduktionsmethode geben, die den Analysegegenstand 'Zeit' an sich freizulegen vermag. Und schließlich ergibt sich ein Problem hinsichtlich der validen Integration von innerer und 'äußerer' Zeit in ein Erklärungsmodell. Beide Perspektiven bedingen sich, stehen jedoch zugleich in Konflikt. Ganz allgemein kann Zeit in Rekurs auf Aristoteles als *Ordnungskategorie der Materie* definiert werden, welche die *Relation von Ereignissen zueinander* ausdrückt. Die

diskutierten Problembereiche verdeutlichen aber, daß es keine umfassendere widerspruchsfreie Erklärung von Zeit geben wird, so daß dies auch hier nicht Ziel eines zu entwickelnden Zeitmodells sein kann.

Eine vom Bewußtsein ausgehende Perspektive auf die Zeit, wie sie von Augustinus und Husserl vorgeschlagen wird, wurde sodann als Ausgangspunkt für das zu entwickelnde Zeitmodell gewählt. Das Kapitel *Vernetzungen* verdeutlicht, daß subjektiv empfundene Zeit stets verbunden ist mit erfahrenen *Inhalten* und der Wertigkeit, die das Subjekt diesen Inhalten beimißt. Die Untrennbarkeit von Zeit und Inhalten erst führt zur Möglichkeit des Subjekts, seine Lebenszeit strukturieren zu können, einerseits um sich darin zu orientieren und die Zeitdimensionen des Vergangenen und Zukünftigen zu verstehen, andererseits um sich selbst als einzigartiges Ich zu erkennen und zu entfalten: Die eigene Lebenszeit zu erfahren und zu reflektieren bedeutet für das Subjekt immer zugleich, diese auch möglichst erfüllend zu gestalten. Daraus ergibt sich die Herausforderung der Suche nach Lebenssinn und Lebensaufgabe, die als *Ich-Findung* bezeichnet werden kann.

Subjektiv erfahrene Zeit besitzt eine spezifische Struktur, die sich nicht nur von der Zeitempfindung anderer Subjekte unterscheidet, sondern vor allem von einer 'äußeren', metrischen Zeit, deren Vorstellung soziokulturell als Orientierungsraster dient. Entsprechend wurde das Modell eines narrativen Zeitnetzes entworfen. Es zeichnet die subjektive Lebenszeit als flexible Netzgestalt der Ich-Entfaltung, in der neben der Vielschichtigkeit und komplexen Verwebung innerer Zeiteindrücke vor allem zwei Determinanten konstitutiv sind, die zugleich die anthropologischen Grundmomente darstellen: Sozialität – markiert durch die Begegnung als Netzknoten – und die *différance* als Sinnbild der Dynamik. Das Ich ist zu keinem Zeitpunkt identisch mit sich selbst, es unterliegt einem ständigen Veränderungsprozeß, der kontinuierliche Veräußerung, Sozialität erfordert. Zugleich eröffnen die Momente der Sozialität und Dynamik eine Möglichkeit für die in Teil II erfolgende Integration des Begegnungslesens in das Netzmodell.

Die ideale Begegnung skizziert ein Zusammentreffen, welches ein Höchstmaß an wechselseitiger Fremdverständigung und Selbstentfaltung ermöglicht und sich insofern auf

die Ich-Entwicklung des Subjekts auswirken wird. Sie stellt ein Ereignis mit speziellem Zeitindex dar, denn sie markiert nicht nur einen vom Subjekt als 'alltagsentoben' empfundenen Zeitmoment, sondern sie zeichnet sich auch in sich durch eine komplexe Zeitenverdichtung als 'Wir-Zeit' aus. So bekommt die Begegnung Anteil an der Formung des subjektiven Lebenszeit-Netzes: Sie kann sich als dessen rückwirkende Modifikation durch neue Sichtweisen der Vergangenheit auswirken oder auf die Formung spezifischer Zukunftserwartungen und -pläne. Eine ideale Begegnung ebnet stets den Weg für eine nächste.

In Teil II dieser Arbeit kann nun das Begegnungslesen (das wie das dialektische Gespräch ein Idealmodell skizziert) im Zeitnetz des Subjekts modellhaft seinen Platz finden. Es wird dargelegt, daß das intensive literarische Lesen im Hinblick auf seine Förderlichkeit für Erkenntnismöglichkeiten und Ich-Findung der sozialen Begegnung nicht nachstehen muß: Auch das Zusammentreffen von Leser und Text kann 'Begegnungsqualitäten' haben und daher im Modell wie die soziale Begegnung einen Netzknoten markieren.

Durch die Integration des Begegnungslesens in die Netzstruktur der Ich-Biographie soll der Bezug einer Leseerfahrung zur bisherigen Lebenszeit des Lesenden, zum 'Stand' seiner Interessen, Entwicklungsprozesse und zu etwaigen 'Fragen an das Leben' modellhaft hergestellt werden. Kommt es zu einem intensiven literarischen Lesen, so wird der Text den jeweiligen Ansprüchen des Lesers hinsichtlich seiner Persönlichkeit, seiner Präferenzen und Interessen entsprechen, das heißt, die Begegnung mit genau diesem Text konstituiert sich als Resultat vorheriger (sozialer oder literarischer) Begegnungen des Lesenden, die dessen Interessenverlauf und Entwicklungsweg geprägt haben.

Entsprechend der zeitlichen Betrachtung der Begegnung in I.3.2 führt der Gedankengang im weiteren hin zur Auseinandersetzung mit zeitlichen Aspekten während des Lesevorgangs. Der Fokus liegt dabei weniger auf spezifischen literarischen Inhalten oder auf Zeit als literarischem Gegenstand, sondern im Mittelpunkt stehen auf einer eher inhaltsunabhängigen Ebene literarische Möglichkeiten, auf die subjektive Zeiterfahrung im Moment des Lesens Einfluß zu nehmen und dadurch eine Ich-Findung durch das Lesen zu fördern.

Die Offenlegung der Analogien von literarischem Lesen und einer sozialen Kommunikationssituation, wie sie vorangehend unter besonderer Berücksichtigung ihrer zeitlichen Implikationen dargelegt wurde, wird sich damit zugleich als hilfreich erweisen, um auf die komplexe zeitliche Struktur (literar-)ästhetischer Erfahrung aufmerksam zu machen. Es reicht nicht aus, so wurde dargelegt, eine Begegnung zeitlich als Moment des 'Stillstands' im Fluß der Zeit zu modellieren, sondern es gilt, die begegnungs-*immanenten* Zeitstrukturen als Zeitverdichtung aufzuspüren. Dementsprechend weist Stöhr<sup>279</sup> darauf hin, daß die Dimension der Zeit auch mit Blick auf die ästhetische Erfahrung nicht nur als externe Rahmenbedingung gedacht werden kann. "Ästhetische Erfahrung ist immer auch Zeiterfahrung innerhalb des Akts der Erfahrung selbst. Die 'innere Uhr' der Zeitstruktur ästhetischer Erfahrung läuft dabei anders als die lineare Realzeit – und sie ist erfahrungskonstitutiv." Zeitliche Strukturen erfahren jedoch bisher selbst seitens der neueren Literatur- und Rezeptionstheorie nur wenig Beachtung. Vielmehr hat man "den eigentlichen Akt ästhetischer Erfahrung selbst als Black box behandelt" und die "Achronie als Anker der rezeptiven Subjektivität ausgeworfen"<sup>280</sup>.

Achronie ist jedoch ein Konzept, das sich nicht empirisch aufrechterhalten läßt und an eine behavioristische Tradition der Verkürzung von Tatsachen erinnert. Schon Husserl schreibt 1928 in den Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins: "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."<sup>281</sup> Daß Wahrnehmung und Erfahrung auch in ihrer literarästhetischen Form immer zugleich eine *Begegnung mit der Zeit in der Zeit* sind, soll im folgenden Teil dieser Arbeit dargelegt werden.

---

<sup>279</sup> vgl. Stöhr in Stöhr (Hrsg.) 1996, 126: Vorwort zum Aufsatz von Stefan Hesper

<sup>280</sup> vgl. Stöhr in Stöhr (Hrsg.) 1996, 126: Vorwort zum Aufsatz von Stefan Hesper

<sup>281</sup> Husserl 1980, 18

## **II Begegnung mit der Zeit**

*Ästhetische Erfahrung funktioniert gerade dadurch, "daß sie die Möglichkeiten der Erfahrbarkeit zu anderen Bedingungen als zu denen der alltäglichen Erfahrung nutzt."<sup>282</sup>*

## II Begegnung mit der Zeit

In diesem Teil soll zunächst dargelegt werden, daß auch die literarische Kommunikation<sup>283</sup> als *Begegnung* – im Sinne der in I skizzierten Anforderungen an die ideale Begegnung – gelten kann. Darüber hinaus wird gezeigt, daß sie in diesem Fall nicht nur eine zeitliche Auswirkung hat, indem sie sich im subjekteigenen Zeitnetz als Netzknoten formiert, sondern daß sie als *Begegnungslesen* auch spezifische Zeiterfahrungsmöglichkeiten eröffnet, die ihrerseits förderlich für die Erkenntnis- und Ich-Findungsmöglichkeiten des Lesenden sein können.

Teil II untergliedert sich in drei Kapitel. In Kapitel 1 wird das Lesen aus kommunikationstheoretischer Sicht beleuchtet. Dies geschieht anhand des in I.3 entwickelten Modells des idealen Gesprächs. Es handelt sich demnach vorwiegend um eine lesetechnisch-formale Betrachtung, in deren Rahmen ein Bedingungsraaster für einen Lesevorgang entworfen wird, der als quasisoziale Begegnung oder '*Begegnungslesen*' stehen kann. In Kapitel 2 verlagert sich die Perspektive auf einen literarspezifischen Zeiterfahrungsmodus, in den der Leser während der Begegnung mit dem Text überwechseln kann – sofern die zuvor festgestellten kommunikationstheoretischen Bedingungen für ein Bedingungslesen gegeben sind. Es wird ausgeführt, warum dieser 'ästhetische' Zeiterfahrungsmodus sich erkenntnisförderlich auswirken wird. In Kapitel 3 treten schließlich konkrete literarstilistische Strategien der Zeitgestaltung in den Vordergrund, durch die der Leser ein weiteres Mal zeitliche Differenzenerfahrungen im Vergleich zur 'Alltagszeit' machen kann. Literatur fungiert in diesem Sinn als 'Zeiten-Labor'.

---

<sup>282</sup> Iser 1984, 69

<sup>283</sup> Wie bereits in der Einleitung dargelegt, bezieht sich der Lesebegriff in dieser Arbeit auf längere Fiktionserzählungen (Romane).

*"Manche Bücher sind mir so wichtig wie ein Mensch, mit dem ich befreundet bin."<sup>284</sup>*

## 1. Begegnungslesen: Kommunikationstheoretische Betrachtung

Nun soll der Vorgang des literarischen Lesens in das Modell des Zeitnetzes integriert werden, indem er an die Stelle der Begegnung gesetzt wird. Vorangehend wurde das Modell eines – für die Ich-Findung – *idealen* Gespräches entwickelt. Es entstand aus der Zusammenschau und Diskussion der Konzepte von Habermas und Bauer und wurde darüber hinaus auf seine *zeitlichen* Implikationen hin erweitert, denn es zeigte sich, daß ein Zusammentreffen, das den Gesprächspartnern ein Maximum an dialogischen Erfahrungsmöglichkeiten eröffnen soll, erheblich durch zeitliche Funktionsbedingungen mitbestimmt wird, ohne deren Gewährleistung es scheitern müßte.

Kann nun auch das literarische Lesen entsprechende 'Begegnungsqualitäten' mit sich bringen? Zur systematischen Überprüfung soll der Versuch unternommen werden, die Kriterien des gewonnenen Dialogmodells auf den Lesevorgang zu applizieren. Sie werden zur Übersicht noch einmal angeführt:

- *Der rechte Augenblick*

Er bezeichnet den Umstand, daß sich eine Begegnung unter optimalen Voraussetzungen entfalten kann, wie sie nachfolgend genannt werden. Der rechte Zeitpunkt als apriorische Bedingung bezieht sich somit nicht nur auf eine bestimmte *Tageszeit* als 'günstigen Moment' für ein Gespräch, sondern ist übergreifender auch im Kontext der jeweiligen *Lebenszeit* des Subjekts als dessen *Erfahrungs-* und *Entwicklungsweg* zu verstehen.

---

<sup>284</sup> vgl. Muth in Bellebaum/Muth (Hrsg.) 1996, 71. Nach Muth schließt sich jeder siebte Erwachsene dieser Selbstaussage an. Muths Datenquelle wird nicht präzisiert, vermutlich handelt es sich um Daten der Buchmarktforschung.

- *Konstruktive Grundeinstellung der Gesprächsteilnehmer*

Dies bedeutet im Hinblick auf das Gesprächsziel ein beiderseitiges Interesse und ein Streben nach Ergebnissen. Damit verbindet sich die personale Ebene: Der Gesprächspartner zeigt zugleich Interesse an der Person des Gegenübers. Ein persönliches Sympathieempfinden wird angenommen, ebenso wie die Tatsache, daß es sich bei beiden Parteien um ein aus eigenem Willen und Antrieb geführtes Gespräch handelt. Ein Gesprächsteilnehmer wird sein Verhalten grundsätzlich auf Einigung, auf die Stiftung einer 'Wir-Perspektive' ausrichten. Er wird nicht willentlich gegen sein Gegenüber (destruktiv) agieren. Aus dieser Sicht spielt auch die Zurechnungsfähigkeit der Sprechenden eine Rolle: Sie müssen in der Lage sein, Sinnstrukturen herzustellen, und sie streben ohne Täuschungsabsichten nach Wahrhaftigkeit.

- *Zeitlicher Spielraum*

Die Kommunikation steht nicht unter zeitlichem Druck. Den Sprechenden bleibt genügend Eigenzeit, um Gesprächsbeiträge sinnvoll zu äußern, zu verstehen und zu reflektieren. Erweiternd läßt sich hinzufügen: Ruhe und die Freiheit der Kommunikationssituation von größeren außenbedingten Störfaktoren resp. Unterbrechungen wird sich konstitutiv auswirken.

- *Balance*

In der Kommunikation besteht eine wechselseitig ausgeglichene Wendung zur Person des Gegenübers und zum eigenen Ich (diese tangiert die *inhaltlich-personale* und die *Eigenzeit*-Ebene) sowie eine symmetrische Chancenverteilung hinsichtlich der Artikulationsmöglichkeiten (*sprachlich-formale* Ebene) und Verständnisfähigkeiten (*inhaltliche, erfahrungsorientierte* Ebene). Die Verhaltenserwartungen der Gesprächspartner an einander in bezug auf alle genannten Aspekte bewegen sich auf vergleichbarem Niveau.

Es liegt auf der Hand, daß die einzelnen Kriterien in engem Wechselverhältnis miteinander stehen. Sind sie alle erfüllt, so kann sich im Gespräch eine 'Wir-Zeit'-Ebene als konsensuell geknüpftes Zeitnetz einstellen.

*"Ein Roman soll kein Radrennen sein, sondern ein Festmahl mit vielen Gängen."<sup>285</sup>*

## 1.1 Grundlegungen

Bei einem Lesemodus, der den genannten Kriterien entsprechen soll, wird es sich weder um ein oberflächliches, zeitsparendes Überfliegen eines beliebigen Textes handeln, noch um ein unfreiwilliges, auferlegtes Lesen, wie es in Rahmen des Schulunterrichts oder einer beruflichen Anforderung der Fall sein kann. Es wird vielmehr ein intensives, nicht nur sachlich-rationales, sondern auch emotionales Lesen sein, das sich vor allem in Verbindung mit fiktionalen Texten einstellt. Idealerweise handelt es sich um ein vom Leser zu einem passenden Zeitpunkt selbst gewähltes Buch, dem er sich mit der nötigen Offenheit für zeitliche, lesetechnische und inhaltliche Anforderungen zuwendet. Lesestoffe faszinieren, wenn sie eine Imaginationstätigkeit anregen, die es dem Ich nicht zuletzt erlaubt, lesend subjektspezifische (Entwicklungs-)Probleme oder anliegende Lebensfragen zu bearbeiten.<sup>286</sup> Eine Fiktionserzählung muß in diesem Sinn inhaltliche Anknüpfungspunkte für den Leser, dessen spezifisches Erfahrungs- und Gefühlsprofil anbieten können, um für ihn interessant zu bleiben. Natürlich ist das literarische Lesen dabei nicht als gezielte 'Arbeit am Ich' zu verstehen, denn ein genußvoller Leseprozeß wäre so kaum vorstellbar. Jedoch wird selbst ein einfacher Unterhaltungs- sowie Ablenkungswert nicht zustande kommen können, wenn der Leser im Text keine Verweise auf seine eigene Erfahrung entdecken könnte. Gerade unter dieser Voraussetzung eröffnet sich für den Lesenden die Basis dafür, lesend die eigenen Einstellungen und Erfahrungen zu tangieren, ein Prozeß, der jedoch eine Eigendynamik entwickeln wird, die dem Leser nicht kontinuierlich bewußt ist.<sup>287</sup>

Im Hinblick auf die Ausführungen des ersten Teils dieser Arbeit – es wurde ein Netzmodell skizziert, das persönlichkeitsprägende Begegnungen des Subjekts aus dessen inneren kausal-zeitlichen Perspektive in Relation setzt – kann für den idealen Lesevorgang

---

<sup>285</sup> Kundera 1990, 290

<sup>286</sup> vgl. Graf in Bellebaum/Muth (Hrsg.) 1996, 192. Graf bezieht sich in diesem Zusammenhang besonders auf den kindlichen Leser, m.E. wird die Aussage zugleich auf den erwachsenen Leser zutreffen.

<sup>287</sup> vgl. auch II.2

die Prämisse des rechten Augenblicks als erfüllt angenommen werden. Sehr viel mehr noch als im personalen Gespräch wird der 'rechte Augenblick' hier vom Leser selbst gesteuert, der sich aus eigenem Interesse heraus, geprägt durch Begegnungen, die auch literarische Begegnungen sein können, auf einen Roman 'einläßt'. Dafür wird er sich zugleich einen adäquaten zeitlichen Freiraum zum Lesen des von ihm gewählten Buches schaffen. Aus zweierlei Hinsicht wäre demgegenüber vorstellbar, daß es sich bei einer begonnenen Lesetätigkeit letztlich doch nicht um den rechten Augenblick gehandelt hat: Einerseits kann sich auch bei einem selbst gewählten Text während des Lesens eine Dissonanz zwischen leserseitigen Erwartungen und tatsächlich angebotenen Inhalten entwickeln, mit der wahrscheinlichen Folge, daß der Leser sich ganz vom Text abwendet oder ihn zu schnell und oberflächlich liest, so daß ein intensives und emotionales Vertiefen ausbleibt. Andererseits kann während des Lesevorgangs immer eine Ablenkung durch äußere Störfaktoren erfolgen, so daß dieser im ungünstigsten Fall abgebrochen und verschoben werden muß. Der rechte Augenblick bezieht sich also genau genommen auf zwei Aspekte: einerseits auf die Wahl des richtigen Buches zum richtigen Zeitpunkt innerhalb der eigenen Lebens- und Entwicklungszeit, andererseits auf die richtige Tageszeit für den Lesevorgang, in der der Leser zeitlichen Freiraum hat, Eigenmotivation zum Lesen entwickelt und äußeren Störungen vorbeugen kann.

Blendet man zur Erstellung eines *idealen* literarischen Lesemodells die genannten Stör- bzw. Dissonanzpotentiale aus, so kann festgehalten werden: Der Leser kann zu einem *selbst gewählten* Zeitpunkt in eine *selbst gewählte* fiktionale Welt (auch *wiederholt*) eintreten, während sich Situationen des primären, nicht-literarischen Erlebens seltener so gezielt aussuchen und nicht 'rückspulen' lassen. Der literarische Vorgang erlaubt eine *Ent-Automatisierung* der Wahrnehmung und eine individuelle Wahl der Rezeptionsgeschwindigkeit, auch im Gegensatz zur Nutzung anderer Medien wie dem Fernsehen oder Radio. Insofern paßt sich literarisches Lesen optimal an die Eigenzeitbedürfnisse des Lesers an.

Auch die Bedingung der konstruktiven Grundeinstellung der Kommunikationsparteien kann im idealen Lesevorgang als erfüllt angesehen werden. Der erzählende Text, auf personaler Ebene zunächst symbolisiert durch den Autor, kann grundsätzlich als zum

Zweck einer Kommunikation verfaßt angenommen werden. Durch den Verlag veröffentlicht, erscheint er als Kommunikations*angebot*. Der Leser wendet sich diesem interessiert zu, aus Sympathie oder Neugier (gegenüber Autor und/oder Text) und in diesem Fall aus eigenem Willen und Antrieb. Beide Seiten werden in dieser Situation nach der Stiftung einer 'Wir-Perspektive' streben, eine destruktive Handlungsweise erscheint nicht plausibel. Der Autor wird seinen Leser nicht 'vergraulen' wollen<sup>288</sup>, der Lesende wird den Text nicht *mutwillig* mißinterpretieren. Entsprechende Verhaltenserwartungen werden auf beiden Seiten vorhanden sein. Wie im idealen Gespräch, so muß hier eine Zurechnungsfähigkeit von Leser und Autor vorausgesetzt werden. Entsprechend wird der Leser danach streben, aus dem Gelesenen Sinnstrukturen herzustellen; beim Text ist grundsätzlich davon auszugehen, daß er geschrieben wurde, um die Konstruktion sinnvoller Inhaltsstrukturen anzuregen. Das Streben nach Wahrhaftigkeit sei in diesem Sinn auf Autorseite unterstellt, wobei auf der Hand liegt, daß diese sich bei der literarischen Gestaltung eines fiktionalen Inhalts weniger auf eine tatsächengenaue Wiedergabe empirischer Geschehnisse beziehen wird, als, so könnte man es vielleicht festhalten, auf die Grundregel, den 'Kommunikationspartner' Leser nicht in ethisch-moralischer Hinsicht *mutwillig* täuschen zu wollen.

Ich komme weiterhin zur Frage einer Ausgeglichenheit der Artikulations- und Verständnisfähigkeiten in der Text-Leser-Begegnung. Eggert und Garbe<sup>289</sup> führen einen Orientierungswert für die zum literarischen Lesen erforderlichen Fähigkeiten an: Literarisches Lesen bewegt sich in einem Kompetenzrahmen, der es dem Leser erlaubt, das literarische Potential unterschiedlicher Stilfiguren (Symbole, Metaphern, Ironie usw.), Erzählformen in Graden ihrer Komplexität (Erzählperspektiven, verschachtelte Darstellungen usw.), Gattungskonventionen und Identifikationsmöglichkeiten ausschöpfen zu können. Es handelt sich um eine fortgeschrittene literarische Kompetenz, die erst ab einem Alter von etwa zehn Jahren erreicht wird, zumal sie sich nicht nur aus lesetechnisch-formalen Fertigkeiten ergibt, sondern auch aus lebensweltlichem Erfahrungswissen und

---

<sup>288</sup> Daß diese Feststellung so banal nicht ist, sei kurz angemerkt: Mit seinem Buch "Endlich Nichtleser" scheint der Autor seine Leser tatsächlich entwöhnen zu wollen, denn nur so läßt sich sein qualitativ grauenhafter Inhalt erklären. Erst nachdem beim Leser der Ärger über die verschwendete Lesezeit überwunden ist, stellt sich u.U. die Deutungsmöglichkeit ein, daß der Buchtitel nicht nur den Textinhalt, sondern tatsächlich auch den Effekt auf den Leser selbst bezeichnen will. Entsprechend äußert sich der Verlag auf dem Buchumschlag: "Die beste Methode, mit dem Lesen für immer aufzuhören" (Cavelty, Mathias Gion: Endlich Nichtleser. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2000). Für den Fall also, daß diese Deutung zutreffen sollte, ist dem Buch paradoxerweise eine gewisse Genialität nicht abzuspüren.

<sup>289</sup> vgl. Eggert/Garbe 1995, 9f

Entwicklungsgrad des Lesers resultiert, die ja den Rahmen dessen abstecken, was für ihn inhaltlich überhaupt nachvollziehbar ist.

Für einen 'erfolgreichen' Lesevorgang im bisher geschilderten Sinn soll angenommen werden, daß der Leser sich ein geeignetes Anforderungsniveau sucht. Eine gewisse Bereitschaft zur Konfrontation von Alteritäten muß er dabei mitbringen; sie ergibt sich jedoch im Idealfall aus der Tatsache, daß der Leser einen ihn auch inhaltlich sehr ansprechenden Lesestoff wählt, dem er sich erwartungsvoll zuwendet und der ihn buchstäblich an das Buch 'fesselt'.

Eine Balance zwischen leserseitigen Fertigkeiten und den Anforderungen des Textes muß beim literarischen Lesen als durchaus als flexibles Gefüge gedacht werden, welches seinen Gleichgewichtspunkt in immer neuen Anläufen anstrebt<sup>290</sup>. Die Konfrontation des Lesers mit textuellen Alteritäten macht in diesem Sinn sogar erst den ästhetischen Reiz des Lesens aus – ähnlich wie Aristoteles die Schlußkonkordanz der *fabula* erst als Produkt einer diskordanten Heterogenität entstehen sieht. Wichtig ist demnach nicht, daß der Leser den Text bis ins Letztstück durchdringen und verstehen muß<sup>291</sup> (in diesem Fall würde u.U. sogar eine *Unterforderung* des Lesers vorliegen), sondern daß sich ein Spannungsverhältnis einstellt zwischen 'erfolgreichen' Lesephasen (im Sinn eines intensiv-identifikatorischen Gefühls oder der produktiven Überwindung problematischer Textstellen) und solchen, die weniger Begeisterung oder Empathie hervorrufen oder kurzzeitig am leserseitigen Verständnisvermögen und Interesse vorbeilaufen. Aus diesem Spannungsverhältnis immer wieder den Weg in eine konsonante Ebene zu finden, kann als Fundament literarischen Lesens angesehen werden. Anderenfalls würde der Lesevorgang abgebrochen, da es sich unter Umständen um eine *Überforderung* des Lesers handeln würde.

---

<sup>290</sup> vgl. etwa Abraham in Mitteilungen des Deutschen Germanistenverbandes 2000

<sup>291</sup> Dies wäre eine Auffassung der klassischen Hermeneutik, die aufgrund der fundierten Kritik seitens der Konstanzer Rezeptionsästhetik, des Konstruktivismus oder des Poststrukturalismus als revidiert gelten muß.

## 1.2 Dynamik

### Punktnetze

Was in der Zeit stattfindet, ist der *différance* ausgesetzt, kann nicht mehr Singularität sein. Sein kann somit immer nur *Werden* bedeuten, Ich-Findung bedeutet Werden im konstruktiven Sinn. Aufgrund der dialogischen Grundbestimmung des Subjekts ist Ich-Findung nur durch *Begegnung* möglich. Man kann auch sagen: Zeitablauf bedeutet kontinuierliche Veräußerung des Subjekts<sup>292</sup>. *Dynamik* und *Sozialität* werden zu zentralen anthropologischen Kategorien, sie zeichnen das menschliche Sein als stetigen *Übergang*.

Es wurde dementsprechend dargelegt, daß ein dialektisches Gespräch nicht als statisch-punktuell-Zusammentreffen gedacht werden kann, selbst wenn es sich später im Lebenszeitnetz des Subjekts als 'Netzknoten' versinnbildlicht. Der Netzknoten steht für eine als besonders bedeutend erlebte 'Zeitinsel', die sich im Vergleich zur Lebenszeit des Subjekts auf die Größe eines Punktes zusammenzieht, die Punkte verbinden sich auf umfassenderen Ebene zu einer Netzgestalt. Dennoch handelt es sich auch innerhalb der Begegnung um eine *Zeit-Spanne*: Das Gespräch eröffnet einen kontinuierlichen Prozeß sich gegenseitig erzeugender Zeitverschiebungen als sequentielle Verzahnungen wechselseitiger Gesprächsbeiträge. Der Begegnungspunkt zieht sich selbst zu einem Netz auseinander.

In seinem Roman "Rot"<sup>293</sup> verwendet Uwe Timm das Modell des Punktes, der nur als solcher scheint und in sich doch unendlichen Zeitraum beansprucht, des Punktes als Quasi-Negation der Raumzeit, der je nach Blickwinkel mal Netzknoten, mal selbst Netzgestalt darstellt, als strukturgebendes Rahmenelement, in das die eigentliche Fiktionserzählung eingelassen ist. Der Roman beginnt traditionell mit dem 'unerhörten Ereignis' – oder genau genommen ganz kurz danach – und zieht den Leser ohne Vorwarnung unmittelbar in das literarische Geschehen:

---

<sup>292</sup> vgl. Derrida in dieser Arbeit: Abschnitt I.2.3.1

<sup>293</sup> Timm 2001

*"Ich schwebe. Von hier oben habe ich einen guten Überblick, kann die ganze Kreuzung sehen, die Straße, die Bürgersteige. Unten liege ich. Der Verkehr steht."*

Es entsteht der Eindruck einer 'Ruhe nach dem Sturm'. Die Hauptfigur, Thomas Linde, im Begriff, eine Straßenkreuzung bei *rot* zu überqueren, wird zum Auslöser dafür, daß der turbulente Berliner Stadtverkehr für einen Moment stillsteht, gerade so, als bliebe die Zeit stehen. Und so kommt es auch für Linde selbst, der in diesem Moment (für den Leser vielmehr im folgenden, nämlich für den Rest des Buches) ein *flash back* erfährt als Ankündigung seines Austritts aus der Zeit. Der Todesmoment eröffnet sich als Element der Spur – Nahtodeserfahrungen werden als quasi-punktuelle Erfahrungen geschildert, in denen jedoch die Erinnerung an ein ganzes Leben Platz findet – indem er sich schon wieder entzieht. Durch diesen kompositorischen Kunstgriff gelingt es dem Autor, eine ganze Lebensgeschichte in einen einzigen Punkt 'hineinzufüllen', so daß sich eine vielschichtige Zeitenverstrickung entspannt, die sich zuletzt doch nur als Schein erweist, als kurz aufleuchtender Punkt wie das rote Licht der Ampel. Der Rahmen schließt sich und der Roman endet auch mit dem Licht, dem Hervorleuchtenden, das den Eindruck der Simultaneität und Punktualität der ganzen Erzählung nochmals unterstreicht:

*"...ich fliege, endlich, Lösung, immer dieses Voranschreiten, Erlösung, endlich, Gegenwart, Sturz, Allgegenwart, Gewölk, sanftes Grau und darüber das Licht. Licht."<sup>294</sup>*

Der Punkt hat sich *entspannt*, um sich zuletzt wieder *zusammenzuziehen*: Es gibt kein Netz mehr, Linde ist tot.

### **Dynamik im Lesevorgang**

Wie die Struktur des zwischenmenschlichen Gesprächs läßt sich auch der Vorgang des Lesens in das Denkbild der Spur einschreiben: Das Werk kann vom Leser nicht punktuell in seiner Ganzheit erfaßt werden, sondern es konstituiert sich, indem der Leser den Text

---

<sup>294</sup> Timm 2001, 430

phasenweise *erliest*<sup>295</sup>. Dieser "Eigenart der Erfassung ästhetischer Gegenständlichkeit fiktionaler Texte"<sup>296</sup> begegnet Iser durch die Bezeichnung des Lesers als "wandernden Blickpunkt", mit der er die Dynamik des Leseprozesses pointiert. Ricœur bezeichnet diese Konzeption als "originellsten Begriff" des Iser'schen Werks<sup>297</sup> und weist auf ihre Analogie mit Husserls Theorie des Ineinanderfassens von Retentionen und Protentionen hin: Während des Lesevorgangs spielen ständig modifizierte Erwartungen und erneut abgewandelte Erinnerungen ineinander. Allerdings besteht laut Ricœur – wie bereits erwähnt – die literarische Taktik darin, die Erwartungen häufig zu enttäuschen, um eine andere Replik zu bieten, es kommt ein Moment der Dissonanz, der Konfrontation mit dem Unbekannten hinzu.

Da ein Text nur sukzessive erfaßt werden kann, kann er auch Ereignisketten darstellen, Aneinanderreihungen von Momenten: "So stellen wir als erstes fest: Dem Dichter ist es aufgegeben, seine Ideen und Meinungen, seine Raum- und Charaktervorstellungen in zeitliche Vorgänge, in Geschehen umzusetzen oder doch einzubetten, wenn er sie *erzählbar* machen will."<sup>298</sup> Grundlage des Textes ist der *Geschehnisablauf*, im Gegensatz etwa zur Photographie, die nur einen kurzen Zeitausschnitt auffängt. "Das mähliche 'Werden' charakterisiert deshalb das Sprachkunstwerk als Ganzes wie auch seine konkreten Einzelformen in einem viel eigentlicheren Sinne als das Ganze und die Teile eines Bild-Kunstwerks."<sup>299</sup> Erzählungen schildern "die Wandlungen der äußeren Welt und der Charaktere gerade in ihrem mählichen Werden und Reifen"<sup>300</sup>. Der Held einer Geschichte bleibt nicht statisch, sondern er durchläuft während des geschilderten Zeitausschnitts eine Entwicklung.<sup>301</sup> Daher stellen einzelne Textpassagen niemals nur 'Stücke' eines vorgefertigten Ganzen dar, sondern Phasen in der (individuell vom Leser zu leistenden) Bildung des Ganzen<sup>302</sup>: "Einer Kuppel gleich spannt sich das Gewebe der

---

<sup>295</sup> Der Begriff des *Erlesens* wurde gewählt, da er gelungen das Ineinandergreifen des *Lesens* und des *Erlebens* – welches dann zu einem 'sekundären', literarisch vermittelten Erleben wird – ausdrückt. Weiterhin impliziert *Erlesen* die *Dynamik* des literarischen Vorgangs, die auch im Begriff des *Erarbeitens* hervorscheint. Im Hinblick auf das Textende begibt sich der Leser auf seinen *Lese-Weg*, der sich durch eine kontinuierliche Syntheseanstrengung kennzeichnet: Zeichen müssen dekodiert und in Zusammenhang gebracht werden, Zeichenbedeutungen müssen erfaßt und schließlich der Textinhalt in Beziehung zur eigenen Lebenserfahrung gesetzt werden.

<sup>296</sup> Iser 1984, 178

<sup>297</sup> Ricœur 1991, 272

<sup>298</sup> Lämmert 1972, 21

<sup>299</sup> Lämmert 1972, 19

<sup>300</sup> Lämmert 1972, 28

<sup>301</sup> vgl. zum Helden II.2.1

<sup>302</sup> vgl. Lämmert 1972, 23

Rückbeziehungen und Zukunftsverweise über den sukzessiven Vorgang der Begebenheiten.<sup>303</sup> Der Leser muß eigenständig kontinuierliche Synthesen bilden, um zu einem kohärenten Sinnmodell zu gelangen, wie es bereits in der nach Konkordanz strebenden Ordnungsstruktur des Aristotelischen *mythos* angelegt ist.<sup>304</sup>

### Dynamik des Literarischen im weiteren Sinn

Der Text gibt ein Gewebe von Differenzen vor, es entsteht eine *dissémination* von Sinnspuren<sup>305</sup>, und es liegt beim Leser, den Sinn zu konkretisieren. Eine solche Sichtweise erlaubt es zugleich, dem Wesen des literarischen Werks eine globalere Dynamik zuzuschreiben, wie es sowohl Ricœur mit seinem Modell der dreifachen *mimesis* vorführt als auch die Konstanzer Rezeptionsästhetik, hier vor allem Iser.

Die literarische Kommunikation besteht mit Ricœur aus drei Hauptereignissen, die sich im Vorgang des Lesens miteinander verwickeln: dem Ereignis des Erzählens als literarischem Produktionsprozeß, dem Ereignis, von dem erzählt wird, und dem Ereignis des Lesens. Alle drei sind Prozesse mit eigenen Zeiten; die literarische Kommunikation kann nur im Verbund dieser verschiedenzeitlichen Ereignisse zustande kommen.

Iser's Konzeption der Dreifachstruktur von Realität, Fiktivem und Imaginärem<sup>306</sup> kommt dem Ricœurschen Modell nahe. Fingieren heißt zugleich *defigurieren*: Auf der Basis der Wirklichkeit überschreitet der Akt des Fingierens die Grenze dieser Wirklichkeit, indem das Wirkliche zweckdienlich 'verkleidet' wird. Wirklichkeit wird zum Zeichen für etwas, und dieses Zeichen (das Fiktive) aktiviert wieder die Vorstellung des Bezeichneten, wodurch die Verbindung von Fingieren und Imaginieren deutlich wird<sup>307</sup>. Iser's Triade konstituiert sich durch *différences*, es wird nichts Wirklichkeitsidentisches geschaffen.

---

<sup>303</sup> Lämmert 1972, 195

<sup>304</sup> Das Moment der Alterität spielt für die literarästhetische Erfahrung eine zentrale Rolle. Ich komme in II.2.2 darauf zurück.

<sup>305</sup> vgl. Abschnitt I.2.2.2 zu Derrida

<sup>306</sup> vgl. Iser 1991, 18f

<sup>307</sup> vgl. Iser 1991, 18f

Das Imaginäre ist seinem Wesen nach zwang- und formlos und hat daher etwas Spielerisches. Es braucht, so Iser, immer einen Anstoß von außen<sup>308</sup>. Das Fiktive aktiviert nun das Imaginäre nach seinen Vorzeichen: es entsteht eine Bewegung des 'Hin-und-her' als beständige Oszillation.

Ein literarisches Werk realisiert sich demnach in der Doppelstruktur von Fiktivem und Imaginärem. Dazwischen liegt ein Spielraum (die *différance* – Iser rekurriert selbst auf Derrida), der jedoch determiniert ist: Das Fiktive eröffnet zwar Räume für das Imaginäre, stellt das Imaginäre dabei jedoch zugleich unter "Formzwang"<sup>309</sup>. Es ergibt sich eine Abhängigkeitsbeziehung, die die drei genannten Ebenen zusammenhält: Das Reale bildet die Basis des Fiktiven, das Fiktive entspringt dem Realen, auch wenn es sich letztlich als dessen Überschreitung konstituiert. Das Imaginäre wird im Fall der literarischen Rezeption erst durch das Fiktive aktiviert, zugleich bedarf aber das Fiktive des Imaginären, um sich als Bedeutung realisieren zu können. Somit stellt die Spielbewegung kein vollkommen freies Spiel dar, sondern eines von Komponenten, die sich gegenseitig erzeugen und begrenzen, die isoliert funktionsunfähig blieben. Die Dynamik des Literarischen ergibt sich folglich erst aus ihrer Verbindung.

Sowohl Ricoeur als auch Iser verstehen den Text in seiner *zeitlichen* Entwicklungsdimension und erweitern damit den Blick auf den literarischen Vorgang. Durch die analogen Ausdifferenzierungen wird von beiden Autoren sowohl dessen Dynamizität als auch das komplexe Wechselspiel innerer Zusammenhänge offenlegt, es werden Faktoren herausgestellt, die bei einer nur auf den Lesevorgang selbst fokussierten klassisch-hermeneutischen Betrachtung ausgeblendet würden. Erst die Vorstellung der Aktivität des Lesers, der in der literarischen Rezeption selbst schöpferisch tätig ist, führt zur Eröffnung differenzierbarer Zeitebenen; das Werk ist nicht mehr mit dem bloßen Text gleichzusetzen, sondern der Text bekommt die Funktion des Impulsgebers für eine Vorstellungsbildung, die nicht von vornherein festgelegt sein kann.

Die 'äußere' Zeit in ihrem rückhaltlosen Ablaufcharakter wird zur apriorischen Bedingung des Literarischen, welches seinerseits die chronologische in eine logochronische als nach

---

<sup>308</sup> vgl. Iser 1991, 377

<sup>309</sup> vgl. Iser 1991, 393

Sinnzusammenhängen geordnete Erlebniszeit (mit Ricœur eine Drittzeit) modifizieren kann, jedoch nur, um sich wieder auf der Basis der ersten und als Negation derselben zu entfalten. Nicht im Lesevorgang selbst und nicht im Ablaufmodell von Produktion und Rezeption, sondern bereits in der Urgestalt des Narrativen ist der Inbegriff des Dynamischen verankert: im *Mythos*. Seine Substanz liegt nicht in der jeweiligen sprachlich-formalen Fassung, sondern vielmehr in der von ihm erzählten *Geschichte*, so daß sich der Sinn, um es mit Lévi-Strauss auszudrücken, "vom Sprachuntergrund ablöst, auf dem er anfänglich lag."<sup>310</sup> So verweist der Mythos im Moment seiner Erscheinung immer zugleich auf seine eigene Variabilität, ist zeitübergreifend und doch nicht zeitunabhängig, denn nur in der Zeit kann er sich konkretisieren. Indem er das tut, kündigt er immer bereits seine Wiederkehr an und wird so stets von neuem zu einem Versprechen: dem, daß die eine große Geschichte – die der Zeitlichkeit selbst – noch nicht erschöpft ist.

*"Zwischen den Sätzen – ich denke an sehr alte Bücher, die zunächst nur mündlich überliefert wurden – , in den Intervallen, die sie voneinander trennen, hält sich noch heute wie in einer unversehrten Totengruft ein oft vielhundertjähriges Schweigen, das die Zwischenräume ausfüllt. Oft habe ich im Lukasevangelium, wenn ich auf die Doppelpunkte traf, die es vor jeder der zahlreichen Stellen unterbrechen, die fast die Form eines Lobgesangs haben, das Schweigen des Gläubigen gehört, der sein lautes Lesen unterbrach, um dann die folgende Strophe anzustimmen wie einen Psalm, der ihn an die älteren Psalmen der Bibel erinnerte. Diese Stille erfüllte noch die Pause im Satz, der sich geteilt hatte, um sie einzuschließen, und der davon seine Form behalten hat."<sup>311</sup>*

### 1.3 Temporale Leserlenkung und leserseitige Eigenzeit

Eine Fiktionserzählung stellt eine umfangreiche Textgestalt dar, die sowohl konzeptorische, sprachlich-stilistische und inhaltliche Spezifika aufweist und insofern – ebenso wie der Leser selbst – als einzigartiges System zu verstehen ist. Zuvor wurde zugrunde gelegt, daß sich ein Leser seinen Roman gezielt aussucht, an dessen Einzigartigkeit interessiert ist, der er bereits im Vorfeld mit entsprechenden Erwartungen

---

<sup>310</sup> Lévi-Strauss 1967, 231

<sup>311</sup> Proust 1974, 63f

begegnet. Um sie im Lesevorgang auch tatsächlich 'auskosten' zu können, verlangt es der *ideale* Lesevorgang, daß der Leser sich genügend Zeit für das *Erlesen* des Textes nimmt, sich diesem ohne Zeitdruck und möglichst unter Ausschaltung äußerer Interferenzfaktoren zuwendet.

Wieviel ist jedoch *genügend* Zeit? Natürlich wird sich dies nach dem Urteil des einzelnen Lesers richten. Um aber eine Aussage für den *Idealfall* treffen zu können, kann auf Iser's Konstrukt des "impliziten Lesers" zurückgegriffen werden. Der Begriff, den Iser im Anschluß an W. Booths "implied author" entwirft, steht für eine dem Roman "eingezeichnete Leserrolle" als Idealkonstrukt ohne reale Existenz. Sie bezeichnet die Gesamtheit aller Vororientierungen, die ein fiktionaler Text seinen Lesern als Rezeptionsbedingungen anbietet.<sup>312</sup> 'Genügend' würde demnach im Idealfall bedeuten, daß ein Lesevorgang eine Zeitspanne in Anspruch nimmt, innerhalb derer es (1.) dem *Text* 'erlaubt' ist, sich in seiner inhaltlichen und sprachlich-stilistischen Vielschichtigkeit und Qualität umfassend zu präsentieren und (2.) dabei zugleich dem *Leser* möglich ist, alle gebotenen Vororientierungen zu registrieren, mit der Potentialität des Textes in angemessener Weise umzugehen und seine *eigenen* Dispositionen (Erfahrungswissen, Einstellungen, Emotionen) in den 'Lesedialog' einzubringen. Es spielen also *sowohl* Eigenzeitbedürfnisse des Lesers als im übertragenen Sinn auch solche des Textes zusammen – letztere sollen im folgenden in Anlehnung an Iser's Begriff der "Leserlenkung"<sup>313</sup> als *temporale Leserlenkung* bezeichnet werden.

Es liegt auf der Hand, daß es sich bei (1.) und (2.) um zwei Seiten derselben Medaille handelt; dennoch erscheint es sinnvoll, jede Ebene für sich genauer zu betrachten, um die Komplexität der Wechselbeziehung beider zu verdeutlichen und damit zugleich deren dialogisches Potential. Wie kann eine Abstimmung von leserseitigen Eigenzeiten und temporalen Signalen des Textes im einzelnen funktionieren?

---

<sup>312</sup> vgl. Iser 1984, 61

<sup>313</sup> Im Hinblick auf seine Konzeption des impliziten Lesers drückt Iser mit "Leserlenkung" aus, daß der Autor den Leser beim Schreiben mitdenkt, ihm bereits im Entstehungsprozeß des Textes seinen Platz darin zuweist. Iser legt außerdem mit seiner (weiter oben erläuterten) "Triade" dar, daß das Imaginäre im literarischen Prozeß vom Fiktiven *formgebende* Impulse erhält. Jedoch sind Textsignale als Leserlenkung stets nur als *Potentialität* zu verstehen.

(1.) Obwohl die sprachliche und inhaltliche Auffassungsgabe je nach Leser variieren wird, lassen sich gewisse zeitliche Grundmerkmale ausmachen, die das verstehende Lesen basal bedingen. Der Neurowissenschaftler Ernst Pöppel beschreibt, wie ein Lesevorgang technisch abläuft<sup>314</sup>. Die Augen gleiten beim Lesen nicht gleichförmig über die Zeilen, sondern zerlegen den Text bereits im Perzeptionsvorgang in kleinere Zeicheneinheiten. Sie bewegen sich in Form aufeinanderfolgender Blicksprünge (Sakkaden) und Fixationen, die sich in ihrer Anzahl bzw. Dauer je nach empfundener Textschwierigkeit erhöhen bzw. verlängern: "In der längeren Lesezeit drückt sich die größere gedankliche Herausforderung aus"<sup>315</sup>. Somit geben die Augenbewegungen beim Lesen bereits Aufschluß über die Schnelligkeit geistiger Verarbeitungsvorgänge. Es kann gefolgert werden, daß bei einer Erhöhung der Lesegeschwindigkeit (diese geht weniger mit einer Verkürzung der einzelnen Fixationen einher als mit größeren Sakkaden) Ungenauigkeiten zunehmen, daß es also eine *zeitliche Grenze* der Informationsaufnahme geben muß: "Der eine liest schneller, der andere langsamer. Aber auch für den Schellstlesenden gibt es eine prinzipielle zeitliche Grenze, die nicht unterschritten werden kann, weil die Augen nicht häufiger als fünfmal je Sekunde zu neuen Blickzielen bewegt werden können. Diese zeitliche Grenze hat ihre Ursache in den Mechanismen des Gehirns, die nicht verändert werden können"<sup>316</sup>. Es zeigt sich also, daß der Leser eine gewisse Geschwindigkeitsgrenze beim Lesen nicht überschreiten sollte, um die vom Text angebotenen Impulse formaler, sprachlicher und inhaltlicher Art noch registrieren zu können.

In der Wirkungstheorie Iser's wird ein Text als *Rezeptionsvorgabe* gedacht, die Anreize bietet für Konstitutionsvorgänge im Vorstellungsbewußtsein des Lesenden. Iser bezieht diese Anreize vorrangig auf *inhaltliche* Dispositionen: Das Fiktive stellt ein "Antriebspotential" zur Vorstellungsbildung dar, wobei mit den fiktionalen Beschreibungen zugleich inhaltliche "Leerstellen" entstehen, denen im Rezeptionsvorgang durch eigene Kombinations- und Ergänzungsleistungen begegnet wird. Die Begriffe der *Kombination* und *Ergänzung* zeigen dabei an, daß der Leser in seiner Vorstellungsbildung keineswegs vollkommen frei ist, sondern hierfür impulssetzende Inhaltssignale vom Text bezieht.

---

<sup>314</sup> Pöppel 2000, 11f

<sup>315</sup> Pöppel 2000, 15

<sup>316</sup> Ein ermittelter Durchschnittswert beim Lesen liegt bei etwa 240 Wörtern pro Minute (vgl. Michelmann/Michelmann 1995, 54).

Eine solche Leserlenkung ist m.E. auch in *zeitlicher* Hinsicht vorhanden, allerdings findet sie bei Iser keine explizite Erwähnung. Fiktion enthält immer auch *temporale Signale*, welche die Lesetätigkeit mitstrukturieren und als Anzeichen für textseitige 'Zeitansprüche' verstanden werden können, die der Leser entweder berücksichtigen oder ignorieren kann. Diese textseitigen Zeitansprüche werden einerseits vom inhaltlichen Komplexitätsgrad des Textes abhängen: Beispielsweise wird die Anforderung an den (interessierten) Leser, komplexe inhaltliche Zusammenhänge nachzuvollziehen oder sehr komplexe Formulierungen und Begriffe zu verstehen, zugleich sein Lesetempo bremsen.

Zudem stellt ein literarischer Text keine *unstrukturierte* Fließtextmenge dar, sondern konstituiert sich im Gegenteil in seiner spezifischen Art und Weise der Unterteilung. Ein Autor kann unübersichtliche, zusammengesetzte Wortgestalten kreieren oder sich mit kürzeren, alltagsgebräuchlichen Wörtern ausdrücken, die im allgemeinen ein Verständnis erleichtern. Ebenso können einzelne Sätze sich über ganze Absätze hinweg ziehen, oder sie können in kleine Einheiten unterteilt sein, was dem Leser seinerseits bessere Strukturierungsmöglichkeiten einräumt. Zäsuren können visuelle Unterteilungen sein (Absätze, Zwischenüberschriften, absatztrennende Schmuckzeichen oder Abbildungen) bis hin zu Kapitelunterteilungen. Sie fordern den Leser zum Innehalten auf, zur Reflexion des Gelesenen, wodurch sie eine Gegenbewegung zu dem geschilderten *zu schnellen* Lesen erzeugen können. Sie beinhalten immer wieder den Hinweis: Hier findet sich eine Möglichkeit zum Überdenken des Gelesenen, zum wiederholten Lesen oder auch zur Unterbrechung der Lektüre, die ja beim Roman kaum an *einem* Stück oder an einem einzigen Tag stattfinden wird.

Aus dieser Sicht läßt sich der 'Leseweg' vergleichen mit einem Waldweg, der mit Wegweisern beschildert ist und dem Wanderer von Zeit zu Zeit eine Bank am Wegrand zur Verfügung stellt. Solche Bänke haben es an sich, daß sie oft zugleich eine reizvolle Aussicht bieten: Entsprechend ließe sich vielleicht festhalten, daß ein *gelungener* literarischer Text durch seine Zäsuren – die sich an geeigneten Stellen befinden müssen – dem Leser ein maximales Potential zum Genuß des Spaziergangs einräumt, indem er ihn an den richtigen Stellen auf den 'Ausblick' aufmerksam macht. Zäsuren wie

Interpunktionen, Sätze und Absätze stellen in diesem Sinn 'Lesebremsen' dar. Selbst ein zu schneller Vorleser – der dem vorgelesenen Text selbst gedanklich nicht folgt und damit wahrscheinlich auch zu schnell liest, als daß seine Zuhörer ihm problemlos folgen könnten – wird durch solche Zäsuren zu einem gewissen Grad zum Einhalt gezwungen.

Andererseits *muß* ein Roman nicht zwingend Zäsuren, etwa in Form von Kapitelunterteilungen, bereitstellen: Auch eine gegenläufige temporale Leserlenkung ist möglich, wie sie zum Beispiel Uwe Timm umsetzt: Entsprechend der Eindringlichkeit, mit der der Ereigniszusammenhang des zu Ende gehenden Lebens der Hauptfigur verdeutlicht wird – die geschilderten Ereignisse verdichten sich durch ihre vielschichtigen Zusammenhänge zu einem immer enger werdenden Netz, das schließlich zum Punkt wird – handelt es sich über 430 Seiten um einen kapiteltechnisch ununterteilten Textfluß, der den Eindruck eben dieser inhaltlichen Untrennbarkeit vermittelt. Der Text stellt aus dieser Sicht verhältnismäßig hohe 'Eigenzeitanprüche' an den Leser, der immer wieder nach einer geeigneten 'Bank' Ausschau hält und ständig selbst gefordert wird, den geschilderten Ereignisstrom in kleinere 'Ereignishäppchen' zu untergliedern, um ihn überblicken zu können. Der Leser muß sich hier die Durchsetzung seiner Eigenzeitbedürfnisse 'erkämpfen', und es kommt ihm dabei zugute, daß er die zeitliche Steuerung des Lektürevorgangs in letzter Instanz selbst in der Hand behält. Jedoch kann m.E. nicht davon ausgegangen werden, daß er die Lektüre *völlig* nach Belieben unterbrechen kann, sondern er wird im Fall eines vertieften Lesevorgangs nach einer geeigneten Zäsur suchen, die ein Innehalten oder eine Unterbrechung erlaubt.

Indirekt kann sich jedoch auch eine solche Strukturierung *lesebremsend* auswirken, denn der Leser von "Rot" wird denkbar stellenweise auf bereits gelesene Textpassagen zurückkommen müssen, um innerhalb der unübersichtlichen und vielschichtigen Gesamtstruktur, die sich inhaltlich aus einer Vielzahl von Einzelmosaiken zusammenfügt, für erneute inhaltliche Anknüpfungen den Anschluß zu behalten. Genau genommen provoziert der Autor auf diesem Weg intratextuelle 'Leseschleifen': Der Leser kommt – obwohl er liest – in der Anzahl 'neu' gelesener Buchseiten nicht voran. Solche Schleifen können sich auch deutlicher präsentieren, etwa indem der Text sich selbst zitiert und damit das erneute Lesen bereits zurückliegender Textpassagen direkt vorschlägt, wie in der

"Unendlichen Geschichte" der Fall<sup>317</sup>. Der Text zitiert etwa in der Mitte wieder seinen eigenen Anfang und dem Leser wird eine Zeitschleife angedeutet, die er nachvollziehen könnte, indem er den Lesevorgang tatsächlich wieder von vorn beginnt. Die Zeitschleife muß dann durch ein inhaltliches Ereignis unterbrochen werden, anderenfalls bliebe der Leser in ihr gefangen. Solche Strategien zeigen zugleich, daß ein Text statt nur einen, rein progressiven 'Leseweg' durchaus vielfältigere Möglichkeiten der 'Lese-Handhabung' anbieten kann, die den Leser zur Wahl auffordern und damit die Interaktion zwischen Text und Leser potentiell erhöhen.

Die Art und Weise, wie der Autor seinen Text formal und inhaltlich strukturiert, enthält also zugleich immer temporale Signale, die sich an den Leser wenden, um dessen 'zeitliche' Herangehensweise an den Text, Lesetempo und Leserhythmus, mitzulenken. Diese temporale Lenkung wird einen vom Autor mehr oder weniger bewußt intendierten spezifischen Sinn erfüllen: Sie wird versuchen, den Leser im Umgang mit der Textgestalt in der Vielfalt ihrer sprachlichen, inhaltlichen und formalen Facetten zu *unterstützen*. Die 'Unterstützung' ist dabei gleichwohl nicht immer mit 'Vereinfachung' gleichzusetzen: Hinter der zeitlichen Lenkung kann zugleich die Funktion stehen, den Leser auf die spezifischen gestaltästhetischen Qualitäten des Textes aufmerksam zu machen, auf mögliche Sinnspuren und Deutungspotentiale; sie kann den Lesevorgang also auch verkomplizieren, wenn darin eine bestimmte ästhetische Intention des Autors liegt.

(2.) Der Lesevorgang kann mit Iser als Zusammenspiel der Pole Leser und Text verstanden werden: "Aus einer solchen Polarität folgt, daß das literarische Werk weder mit dem Text noch mit dessen Konkretisation ausschließlich identisch ist. Denn das Werk ist mehr als der Text, da es erst in der Konkretisation sein Leben gewinnt, und diese wiederum ist nicht gänzlich frei von den Dispositionen, die der Leser in sie einbringt, wenngleich solche Dispositionen nun zu den Bedingungen des Textes aktiviert werden."<sup>318</sup> Iser's Aussage läßt

---

<sup>317</sup> Ende 1979, 187f: Der Alte vom Wandernden Berge erzählt auf Wunsch der Kindlichen Kaiserin die Unendliche Geschichte als Geschichte Bastians, der ja zugleich *in ihr* liest, noch einmal von neuem. Dadurch kommt es zu einer Verwicklung der beiden Ebenen des Romans, denn das Buch, in dem Bastian liest, zieht nun Bastian selbst in seine Geschichte hinein, und der Text beginnt noch einmal, indem er bereits von Bastians erster Begegnung mit diesem Buch – in Karl Konrad Koreanders Antiquariat – berichtet. Diese Begegnung stellt wiederum für den 'wirklichen' Leser der "Unendlichen Geschichte" Wort für Wort den Anfang des Textes dar, d.h. das Buch beginnt für ihn von neuem.

<sup>318</sup> Iser 1984, 38

sich auch *zeitlich* verstehen: Das Ineinandergreifen von Textrezeption und Vorstellungsbildung konstituiert sich immer im Spannungsfeld temporaler Leserlenkung und leserseitiger Eigenzeitrhythmen.

Der Text richtet kontinuierlich temporale Signale an den Leser, mit denen er auf optimale Lesemöglichkeiten verweist. Der Leser kann darauf eingehen oder nicht und er kann das in seinem eigenen Rhythmus und Tempo tun: Im tatsächlichen Lesevorgang kann Iser's Konzept des impliziten Lesers nur ein Idealkonstrukt bleiben. Das heißt, es muß davon ausgegangen werden, daß die Eigenaktivität des Lesers gerade darin besteht, aus den Vorgaben des Textes diejenigen 'auszuwählen'<sup>319</sup>, auf die er auch eingehen möchte. Der Text stellt in diesem Sinn einen globalen 'Vorschlag' dar, den der Leser immer wieder abwägt und zu seinen Bedingungen akzeptiert oder ignoriert.

Während der Text also neben seinem inhaltlichen Potential immer auch formale Hinweise auf die dazu passende Leseform mitträgt, hat auch der Leser individuelle zeitliche Bedürfnisse, die in sein Leseverhalten einfließen werden. In diesem Zusammenhang hebt Rüegg hervor, daß das Lesen im Vergleich zur Nutzung anderer Medien die Realisierung von Eigenzeitbedürfnissen am meisten unterstützt, weshalb das Buch zugleich das am meisten *dialogisch* strukturierte Medium sei. Radio, Fernsehen und sogar die tägliche Zeitung unterliegen nach Rüegg in ihrer Kommunikation dialogeinschränkenden Restriktionen, vor allem dem Druck einer "wirtschaftlich gewerteten Zeit"<sup>320</sup>, die dem Hörer oder Betrachter nur wenig Raum für Eigenreaktionen zugesteht: Ihm bleibt "kaum eine Möglichkeit der Stellungnahme, der Überprüfung, des Vergleichs"<sup>321</sup>, da er seine ganze Aufmerksamkeit benötigt, um dem "raschen Impulsablauf" überhaupt folgen zu können. Entsprechend zeichnen sich diese Medien mehr als das Buch durch eine *monologische* Tendenz aus, die mit Rüegg sogar bei der Tageszeitung – obwohl Printmedium – in gewissem Rahmen gegeben ist: Selbst diese stehe unter einem Fortsetzungszwang und sei deshalb auf "rasche Verarbeitung von Neuigkeiten" angelegt, so daß dem Leser in der Regel nicht allzu viel Zeit zur Eigenreaktion bleibe, da die nächste Ausgabe schnell folgt. Demgegenüber zeigt Rüegg auf, daß der literarische Text aufgrund

---

<sup>319</sup> Diese 'Auswahl' ist natürlich nicht als stets bewußte Leseentscheidung zu verstehen, die der Leser vorsätzlich trifft und 'abhakt'. Sie wird beim vertieften literarischen Lesen eher automatisch erfolgen.

<sup>320</sup> Rüegg 1965, 10

<sup>321</sup> Rüegg 1965, 10

seiner tendenziellen Unabhängigkeit von Zeit- und Programmwängen sehr viel mehr Möglichkeiten zur *Wechselseitigkeit* in der Kommunikation eröffnet: "Man kann das Buch ... jederzeit und überall zum Sprechen bringen, unterbrechen, von neuem fragen, kritisch überdenken. Die Zeit wird in der Lektüre nicht ausgespannt oder verkürzt, sie läuft nicht mit dem Programm ab, starrt beim Unterbruch nicht leer aus einem Apparat."<sup>322</sup> Deutlich wird hier zugleich wieder die Aktivität des Lesenden, die nicht nur *möglich*, sondern für das Lesen *erforderlich* ist.

Das Lesen erlaubt dem Leser eine größtmögliche zeitliche Ausdehnung des Kommunikationsvorgangs; das Buch lädt ein "zur Stille, Ruhe, Versenkung, zum tiefen, inneren Genuß"<sup>323</sup>. Rüegg spricht in diesem Zusammenhang auch von der "Überzeitlichkeit" der Bücher, die nicht zwingend in einen wirtschaftlich-programmbedingten Zeitablauf eingebunden sind und aufgrund ihrer raschen Fortsetzung veralten würden: "Mit der überzeitlichen Gesellschaft der Bücher ist ein Gespräch möglich."<sup>324</sup>

Um die zeitlichen Vorteile des Lesevorgangs als Mediennutzungsvorgang zu verdeutlichen, soll auch kurz auf das Konzept der "fehlenden Halbsekunde" von Hertha Sturm eingegangen werden, das sich auf das Fernsehen bezieht. Folgende Feststellung bildet den Ausgangspunkt: "In 'lebensrealen Situationen' – hier zu verstehen als nicht von elektronischen Medien abhängig – steht dem Wahrnehmenden fast durchgängig eine gewisse, wenn oft auch nur kurze, Zeitspanne zur Verfügung zwischen der Erwartung eines Ereignisses und dessen Eintreffen. Dies gilt für Gesprächssituationen ebenso wie für Handlungssituationen."<sup>325</sup> Oft ergeben sich diese Übergangsmomente bereits aus den sozialen Konventionen wie etwa der Begrüßung oder einigen das Gespräch einleitenden Worten, so daß das Subjekt die Möglichkeit zur Mobilisierung von Erwartungen und innerer Vorbereitung auf die Anforderungen der folgenden Kommunikationssituation erhält. Im Fall der Fernsehnutzung ist nun diese Möglichkeit wesentlich seltener gegeben: Laut Sturm handelt es sich um eine Vielfalt von Wahrnehmungsreizen, die kaum erkennen

---

<sup>322</sup> Rüegg 1965, 11

<sup>323</sup> Rüegg 1965, 16

<sup>324</sup> Rüegg 1965, 17

<sup>325</sup> Sturm in Media Perspektiven 1/1984, 60

läßt, "worauf sich Erfahrung und Erwartung des Rezipienten richten könnten"<sup>326</sup>. So wird die Fernseh Wahrnehmung zur Perzeption einer "verwirrenden Fülle von Reizen" und Resultat des Vergleichs mit der medienunabhängigen Wahrnehmung ist eine "weithin durchgängige Differenz im Hinblick auf vorhandene/fehlende Zeitintervalle im Umgang mit den jeweiligen Wahrnehmungsreizen": "In eine einfachere Sprache übersetzt, läßt sich dieser Unterschied bezeichnen als die 'fehlende Halbsekunde bei Fernseh Darbietungen'."<sup>327</sup>

Es stellt sich damit zugleich die Frage nach der *Wirkung der fehlenden Halbsekunde auf die Wahrnehmungshaltung des Rezipienten*. Sturm weist darauf hin, daß der Rezipient "innere Verbalisierungen" als Instrument zum Nachvollzug des Gesehenen einsetzt, d.h. er benennt wahrgenommene Vorgänge innerlich, wie etwa "Achtung, jetzt kommt der Mörder!" Der inneren Benennung kommt dabei die Funktion der Bewußtmachung und Einordnung äußerer Reize in kognitiv-emotionale Bezugssysteme des Rezipienten zu.<sup>328</sup> "Auf Fernseh Darbietungen bezogen liegt somit die Annahme nahe, daß ohne erfolgte Verbalisierung (und damit Kategorisierung) Erinnerung und Verständnis des Wahrgenommenen geschmälert sein müßten."<sup>329</sup> Sturm weist in diesem Zusammenhang auf die Befunde ihrer Untersuchung "Emotion und Erregung – Kinder als Fernsehzuschauer" hin, die erbrachte, "daß bei fehlenden oder störenden fernsehvermittelten Textierungen die Erinnerungsleistungen signifikant zurückgehen." Auch "zu rasant-wechselvolle Darbietungen behindern die innere Verbalisierung", wie etwa schnelle Kamerawechsel, Schnitte oder Sprünge von Wort und Bild. Ebenso erschwert wird die innere Verbalisierung, wenn Fernsahbild und Wort gegenläufig sind.

"Bei überhöhter Rasanz wird der Zuschauer gleichsam von Bild zu Bild getrieben, er hat laufend unvorhersehbare wahrnehmungsunabhängige Neu-Anpassungen vorzunehmen, er 'kommt nicht mehr mit' und verstummt in seiner inneren Benennung."<sup>330</sup> Dadurch werden seine Verständnisleistungen reduziert, er ist den Medienreizen quasi fremdgesteuert ausgeliefert, was etwa Erinnerungsblockaden oder emotionale Frustration nach sich ziehen kann.

---

<sup>326</sup> Sturm in Media Perspektiven 1/1984, 61 (Sie verweist dabei auf spezifische von ihr durchgeführte Erhebungen.)

<sup>327</sup> Sturm in Media Perspektiven 1/1984, 61

<sup>328</sup> vgl. Sturm in Media Perspektiven 1/1984, 61

<sup>329</sup> Sturm in Media Perspektiven 1/1984, 61

<sup>330</sup> Sturm in Media Perspektiven 1/1984, 62

Sturm plädiert nicht, wie oft mißverstanden, für eine "generelle Verlangsamung des Fernsehens", sondern für "dramaturgisch-adäquate kreative Pausen" als "überleitende Zeitintervalle"<sup>331</sup>, so daß das Einbringen innerer Verbalisierungen auf Rezipientenseite möglich bleibt. Es steht nicht nur für die einteilende, untergliedernde Rezeptionsaktivität des Rezipienten und für dessen Möglichkeit, den wahrgenommenen Inhalten auch zu folgen und sie später erinnern zu können, sondern Sturm betont darüber hinaus auch die wichtige emotionale Bedeutung der inneren Benennung, die immer zugleich die Beisteuerung eigener Erfahrungen und Erwartungen bedeutet.

Hertha Sturms Darlegungen zur Funktionsweise des Wahrnehmungsapparates haben ihre Gültigkeit auch für den Lesevorgang: Michelmann/Michelmann bestätigen das innere Verbalisieren auch während des Lesens, sie sprechen von "Subvokalisation": Der Leser spricht beim Lesen mit, leise und innerlich<sup>332</sup>. Das Subvokalisieren wird vom Leser meist nicht bewußt realisiert: "Unwillkürlich suchen wir beim Lesen nach dem Wort im Blick, das zu dem paßt, das wir gerade innerlich mitsprechen. Danach wird das gefundene Wort subvokalisiert, und wir nehmen wieder das folgende, im Klang passende Wort dazu. Blick für Blick reiht sich so Subvokalisation an Subvokalisation. Automatisch verknüpfen wir die Wörter zu Klangfolgen – ehe wir den Satz verstehen."<sup>333</sup> Mit einem Blick auf den Text erfaßt der Leser zugleich mehrere Wörter. Das Subvokalisieren als eine Art 'Klangtest' hat dabei ordnende Funktion: Klingen Wörter gut/gewohnt miteinander? Durch die Subvokalisation können Wörter in eine sinnvolle sprachliche Reihenfolge gebracht werden, so daß der Text verstanden werden kann.

Kann bei einem zu schnellen Lesen die innere Subvokalisation, die für ein Verständnis des Gelesenen und dessen Aufnahme in das Gedächtnis unabdingbar ist, nicht stattfinden (vgl. Pöppel weiter oben), so ist dabei auch kein Eingehen auf die Leserlenkung von Textseite mehr möglich, die Lesekommunikation bleibt erfolglos. Im Grunde lassen sich die Aussagen von Sturm und Michelmann/Michelmann bereits von Derrida herleiten, der darlegt, daß die Stimme unabdingbar mit dem Bewußtsein zusammenhängt<sup>334</sup>. Ebenso weist Ricoeur darauf hin, daß die narrative Grundinstanz, das Erzählende, in der

<sup>331</sup> Sturm in *Media Perspektiven* 1/1984, 64

<sup>332</sup> vgl. Michelmann/Michelmann 1995, 59

<sup>333</sup> vgl. Michelmann/Michelmann 1995, 59

<sup>334</sup> vgl. Abschnitt I.2.3.1

geschriebenen Erzählung impliziert ist. Er entwirft den Begriff der "narrativen Stimme". Durch diesen Begriff wird es ermöglicht, auch auf Textseite der Subjektivität einen Platz einzuräumen. Die narrative Stimme wendet sich an den Leser und stellt ihm die erzählte Welt dar<sup>335</sup>. Das geschriebene und das gesprochene Wort sind demnach nicht trennbar.

Der Aussageakt wird zur (Klang-)Rede des Erzählers, die sich an den Leser wendet und dessen Stimme der Leser automatisch generiert. Literatur bietet somit Impulse für reale Sprechhandlungen, bildet eine Alternative zur gesprochenen Rede. Es stellt sich die Frage nach der antwortenden Rede auf Leserseite.

Sturm betont die wichtige Bedeutung der inneren Verbalisierung oder Subvokalisation für das verstehende Nachvollziehen des Medieninhalts und das Einbringen eigener Erfahrungswerte. In Teil I dieser Arbeit wurde beschrieben, daß sich die interpersonale Kommunikation als 'Ineinandergreifen' der 'Narrationen' der Gesprächsparteien konstituiert. Diese Verzahnung wird dadurch möglich, daß Gesprächsbeiträge stets zu einem gewissen Grad porös und vage bleiben. Durch die von Iser so bezeichneten "Leerstellen" des Textes hat der Leser zugleich immer wieder Möglichkeiten, eigene Vorstellungen, Gedanken und Emotionen in den literarischen Vorgang einfließen zu lassen. Iser versteht unter einer Leerstelle weniger *bewußt* vom Autor gesetzte Zäsuren im oben geschilderten Sinn, sondern, mehr auf inhaltlicher Ebene, jede Art der fiktionalen "Aussparung" als Beschreibungsenklaven im Text. Die vorgeschlagene Bezeichnung der "Leerstelle" bezeichnet "weniger eine Bestimmungslücke des intentionalen Gegenstandes bzw. der schematisierten Ansichten als vielmehr die Besetzbarkeit einer bestimmten Systemstelle im Text durch die Vorstellung des Lesers. Statt einer *Komplettierungsnotwendigkeit* zeigt sie eine *Kombinationsnotwendigkeit* an. Denn erst wenn die Schemata des Textes aufeinander bezogen werden, beginnt sich der imaginäre Gegenstand zu bilden, und diese vom Leser geforderte Operation besitzt in den Leerstellen ein zentrales Auslösemoment."<sup>336</sup>

Die Leerstelle erscheint demnach nicht als vom Leser zu kompensierende Lücke oder Insuffizienz, sondern als Aufforderung zur *produktiven* Lesetätigkeit: "Das Verschwiegene

---

<sup>335</sup> Ricœur 1989, 149

<sup>336</sup> Iser 1984, 284

in scheinbar trivialen Szenen und die Leerstellen in den Gelenken des Dialogs stimulieren den Leser zu einer projektiven Besetzung des Ausgesparten. Sie ziehen den Leser in das Geschehen hinein und veranlassen ihn, sich das Nicht-Gesagte als das Gemeinte vorzustellen. Daraus entspringt ein dynamischer Vorgang, denn das Gesagte scheint erst dann wirklich zu sprechen, wenn es auf das verweist, was es verschweigt. Da aber das Verschwiegene die Implikation des Gesagten ist, gewinnt es dadurch seine Kontur.<sup>337</sup>

Die poröse Textbeschaffenheit erlaubt es dem Leser, bisher Ungekanntes an die eigene Erfahrungsgeschichte anzuschließen – dies geschieht durch das Generieren von Bedeutung im Leseakt. "So machen wir mit jedem Text nicht nur Erfahrungen über ihn, sondern auch über uns."<sup>338</sup> Ohne Leerstellen im Text wäre keine Selbstverständigung und so auch keine Erfahrung oder Erkenntnis beim Lesen möglich. "Denn es kennzeichnet die Leerstellen eines Systems, daß sie nicht durch das System selbst, sondern nur durch ein anderes System besetzt werden können. Geschieht dies, dann kommt im vorliegenden Falle die Konstitutionsaktivität in Gang, wodurch sich diese Enklaven als ein zentrales Umschaltetelement der Interaktion von Text und Leser erweisen."<sup>339</sup> "Als Umschaltstelle funktioniert Unbestimmtheit insofern, als sie die Vorstellungen des Lesers zum Mitvollzug der im Text angelegten Intention aktiviert. Das aber heißt: Sie wird zur Basis einer Textstruktur, in der der Leser immer schon mitgedacht ist."<sup>340</sup>

Die 'Ausfüllung' von Leerstellen kann vom Text durchaus gelenkt werden, durch Textsignale, irreführende oder provozierende Kommentare. Jedoch wird sie je nach Leser verschieden sein. Zur Veranschaulichung könnte man an einen Vortrag denken, der vor einem Publikum gehalten wird, das sich dazu Notizen macht. Jeder Zuhörer hört denselben Vortrag, jedoch werden so viele unterschiedliche Mitschriften entstehen, wie es Zuhörer gibt. Ebenso wird beim Lesen je nach persönlicher Interessen-, Erfahrungs- und Erwartungslage des Lesers das 'Leerstellennetz' der Textvorlage völlig unterschiedlich ausgefüllt werden.

---

<sup>337</sup> Iser 1984, 265

<sup>338</sup> Iser in Warning (Hrsg.) 1975, 249

<sup>339</sup> Iser 1984, 266

<sup>340</sup> Iser in Warning (Hrsg.) 1975, 248

## 1.4 Dialogizität und 'Wir-Zeit'-Ebene

Die vorangehende Betrachtung bezog sich vorrangig auf 'formal-technische' (Zeit-)Aspekte des Sich-Ineinanderschließens von Dispositionen auf Text- und auf Leserseite. Dabei deutete sich an, daß auch beim Lesen 'dialogische' Prozesse zutage kommen. Die geschilderte leserseitige Aktivität des Ausfüllens von Leerstellen verweist nun zugleich auf die inhaltliche Ebene des Lesedialogs, so daß sich mit Iser sagen läßt: "Was zwischen Leser(in) und Text stattfindet, geschieht auf Gegenseitigkeit; Text und Leser besetzen gleichsam einander: Der Text besetzt den Leser bzw. sein Bewußtsein mit Signalen für die Vorstellungsbildung; der Leser besetzt den Text mit seinen Erfahrungen, Wünschen, Ängsten und sonstigen Projektionen."<sup>341</sup> Das Textangebot wird im Leseprozeß mit eigenen Erfahrungen, Gefühlen und Einstellungen verstrickt, die Narration des Autors und das lebensgeschichtliche Erfahrungsnetz des Lesers fügen sich gewissermaßen ineinander. Auch aus dieser Verzahnung läßt sich wieder die eine dialektische Kommunikation kennzeichnende 'Wir-Ebene' herleiten: "Dort also, wo Text und Leser zur Konvergenz gelangen, liegt der Ort des literarischen Werks..."<sup>342</sup>

In der Text-Leser-Begegnung wird demnach gewissermaßen ein 'literarisches' Netz geknüpft, das sowohl in Rekurs auf den Text als auch unter Mitwirkung des Lesers erst entstehen kann. Gerade weil nun der Lesevorgang als wechselseitig gedacht werden muß und nicht etwa nur aus einem passiven 'Aufnehmen' des Textes besteht, rückt die Reflexionstätigkeit des Lesers als Konstitutivum in den Vordergrund: Ein Lesen, in dem eine Selbstentfaltung des Lesers und seine Verbundenheit mit der Textseite gleichermaßen stattfinden, wird immer auch ein kritisches Lesen sein. Der Leser wird Einstellungen nicht einfach 'annehmen', ohne sie selbst aufzuarbeiten und mit seinen eigenen zu vereinbaren; vom Text angebotene Werte müssen für ihn erst Sinn ergeben, ehe sie überhaupt ein Potential als Auslöser für eine leserseitige Ich-Findung darstellen.

Zugleich entsteht aus der inhaltlichen Betrachtung der lesepraktischen 'Verklammerung von narrativen Erfahrungsnetzen' eine weitere zeitliche Perspektive: Aus der kontinuierlichen Verzahnung wechselseitiger Beiträge als 'Motor' des Lese-Gesprächs

---

<sup>341</sup> Abraham 1998, 69

<sup>342</sup> Iser 1984, 38

erwächst der zeitliche Horizont der Lese-Begegnung selbst, welcher zugleich als sich ständig erweiternde Rekursmöglichkeit fungiert: Entsprechend der Möglichkeit eines Metadiskurses im interpersonalen Gespräch kann und muß der Leser sich rückblickend am literarisch geknüpften Netz orientieren. Dieses bildet zum einen die Grundlage für das Verständnis anschließend gelesener Textpartien, zum anderen unterliegen, wie auch Iser darlegt, die imaginären Konstitutionen im Bewußtsein des Lesers einer fortwährenden Prüfung und Modifikation aufgrund der 'Begegnung' mit nachfolgenden Textpassagen. Insofern bleibt das bereits geknüpfte literarische Netz flexibel: "Das Erinnernte wird neuer Beziehungen fähig, die ihrerseits nicht ohne Einfluß auf die Erwartungslenkung der einzelnen Korrelate in der Satzfolge bleiben. So spielen im Lesevorgang ständig modifizierte Erwartungen und erneut abgewandelte Erinnerungen ineinander."<sup>343</sup>

Jeder Augenblick der Lektüre eröffnet sich als Spannungsfeld von Retentionen und Protentionen, in dem zwischen einem noch leeren, aber zu füllenden Zukunftshorizont und einem kontinuierlich verblässenden Vergangenheitshorizont vermittelt werden muß, so daß die beiden Innenhorizonte des Textes miteinander verschmelzen können: Erwartung und Erinnerung werden zu wechselseitigen Projektionsflächen im Lektürevorgang. Die Vermittlung funktioniert jedoch nicht 'automatisiert', sondern sie muß sich immer wieder einspielen.<sup>344</sup>

Aus der literarisch stimulierten Imaginations- und Reflexionstätigkeit des Lesers, die immer auch "Leerstellen" besetzt, sowie zufolge einer dabei kontinuierlich stattfindenden 'Aushandlung' zwischen Retentionen, aktuellen Leseimpulsen und sich daraus formierenden Erwartungen erwächst nun die 'Wir-Ebene' beim Lesen: Es entsteht eine Form der Beteiligung, die den Leser buchstäblich "in den Text hineinzieht"<sup>345</sup>. Das literarische Werk entwickelt sich – unter Beteiligung *beider* Pole Text und Leser – als komplexes Gewebe von Inhalten und Sinnspuren im Bewußtsein des Lesers. Diese Entwicklung wird für ihn mit einem zunehmenden Vertrautheitsgefühl einhergehen: Ihm ist der Text, mit dem er eine beträchtliche 'gemeinsame' Zeit verbringt, nicht mehr fremd, sondern er hat sich mit ihm auf einer Ebene der 'Gemeinschaftlichkeit' verbündet.

---

<sup>343</sup> Iser 1984, 182

<sup>344</sup> vgl. Iser in Warning (Hrsg.) 1975, 258

<sup>345</sup> Iser in Warning (Hrsg.) 1975, 271

## 1.5 Abschließende Beurteilung

Im Gegensatz zur interpersonalen Begegnung spielt sich die literarische in einem subjektimmanenten Bereich der Imagination ab und ist damit eine sehr viel privatere. Es handelt sich um eine Verlagerung der Kommunikationssituation von *außen* nach *innen*. Gefragt ist dabei die Fähigkeit des Lesers zur Imagination, denn literarische Kommunikation stellt nicht unmittelbar einen Gesprächspartner bereit. Gerade dadurch ergibt sich jedoch der Anreiz für den Leser, die Abwesenheit und Fremdheit des Kommunikationspartners durch persönliche Ersatzvorstellungen auszugleichen<sup>346</sup>. Aus dem zunächst apersonalen Text *erschafft* sich der Leser ein quasi-personales Kommunikationsgegenüber, mit dem er wie dargelegt analog dem zwischenmenschlichen Gespräch über die *Stimme* kommuniziert: Der Autor selbst oder die Figur des Erzählers kann diese Funktion übernehmen (zum Beispiel im Fall eines Ich-Romans), ebenso eine fiktive Gestalt innerhalb des Geschehens (auch mehrere, wechselnde), oder man nimmt auf einer abstrakteren Ebene den Text in seiner Ganzheit als 'Gesprächsgegenüber' an, ohne dabei auf determinierte Identifikationsfiguren zu rekurrieren. Dies könnte etwa bei einer nicht vorrangig figurenbezogenen Erzählung der Fall sein.

Durch die Konfrontation von Leser und Text entsteht somit eine spezifische Spannungssituation, die die "inneren Freiräume der Phantasie"<sup>347</sup> aktiv einfordert: "Der Rezipient findet so ein Angebot zur Selbstentfaltung vor, das die in interpersonalen Verhandlungen implizierten Zugänge zur eigenen Identität in spezifischer Weise ergänzt und erweitert."<sup>348</sup> Im Vergleich zur interpersonalen Kommunikation eröffnet sich in der literarischen Begegnung eine Art Moratorium ohne Handlungsdruck, in dem ein 'Lebensentwurf auf Probe' möglich wird.<sup>349</sup>

Angesichts der gegebenen Ausführungen erscheint es also gerechtfertigt, auch im Hinblick auf das Lesen von einer *Begegnung*, einer Art '*Gespräch*', der *dialogischen Bildung einer 'Wir-Ebene'* zu sprechen. Die Bedingungen des 'idealen' Gesprächs konnten plausibel auf den 'idealen' Lesevorgang transferiert werden: Es handelt sich um ein vertieftes,

---

<sup>346</sup> vgl. auch Roloff 1978, 50

<sup>347</sup> Roloff 1978, 52

<sup>348</sup> Charlton 1990, 197

<sup>349</sup> vgl. II.2

konstruktives Lesen von Romanen, das den Bedürfnissen und Anforderungen auf Leser- wie auf Textseite gleichermaßen gerecht werden muß, d.h. es muß sich in dreierlei Hinsicht immer wieder eine *Balance* einstellen:

- formal auf der Ebene von Textstil und sprachlichen Anforderungen gegenüber der literarischen Lesefertigkeit des Lesers und dessen Bereitschaft zum Umgang mit Herausforderungen auf dieser Ebene,
- zeitlich im Spannungsfeld von rechtem Zeitpunkt, ausreichender zeitlicher Zuwendung zum Text, temporaler Leserlenkung und Eigenzeiten des Lesers,
- und inhaltlich im Hinblick auf Textangebot und leserseitiger Erwartungs- und Interessenlage sowie der *wechselseitig* notwendigen Möglichkeit beider Pole, zur Entstehung eines 'Wir-Netzes' beizutragen.

Die literarische Begegnung kann überdies gegenüber der sozialen spezielle zeitliche Möglichkeiten bieten. Der Leser kann sein Lesetempo sehr viel mehr steuern, Textpassagen wiederholt lesen und durchdenken, andere überspringen usw. Die individuelle Länge eines Lesevorgangs stellt eine variable Größe dar, die kontinuierlich zwischen Leser und Text ausgehandelt wird. Dadurch kann die dialogische Intensität des Kommunikationsvorgangs erheblich steigen; der Leser findet in einem Text ein Informationsangebot vor, das sich seinem eigenen Kommunikationsprofil in hohem Maße anpassen läßt und sich also auf die Erlebnisintensität während des Lesens, auf die Reflexionsmöglichkeiten des Lesers sowie damit letztlich auf seine Ich-Bildung förderlich auswirken kann.

So läßt sich zusammenfassen: Die literarische Kommunikation konstituiert sich im Idealfall wie ein dialektisches Gespräch – die geschilderten Differenzen stellen hinsichtlich der dialogischen Möglichkeiten keine Einschränkungen dar, sondern – zeitlich gesehen sogar förderliche – Varianten. Um ein Lesen unter idealen dialogischen Bedingungen zu kennzeichnen, soll der Begriff des *Begegnungslesens* gewählt werden.

## 2. 'Ausbruch' aus der Alltagszeit: Wechsel des Zeiterfahrungsmodus im Begegnungslesen

Im Vergleich zu einem Gespräch oder zur Nutzung audiovisueller Medien stellt das Begegnungslesen eine stärker innengerichtete Kommunikationsform dar: Es findet ein Wechsel statt vom lebensweltlichen Alltag, der ständige Veräußerung und Anpassung fordert, hinein in eine literarisch-imaginäre Welt, die sich in einem inneren (und so vom Leser viel mehr mitgesteuerten) Zeithorizont abspielt. Dieser Wechsel der Erfahrungsebene bringt sehr förderliche Bedingungen für eine Reflexionstätigkeit, Erkenntnisgewinnung und Ich-Findung des Lesenden mit sich, denn er führt zugleich in einen anderen Modus der Zeiterfahrung. Die Zeitempfindung in diesem Modus hebt sich von der alltäglichen ab, wie es auch in I.2.3.3 im Hinblick auf die zeitliche Besonderheit von 'Ereignismarken' beschrieben wurde.

*Manche Tage des Lesens gleichen "solchen des Flanierens durch Venedig ..., auf der Piazzetta zum Beispiel, wenn man vor sich in der halb irrealen Farbe von Dingen, die nur ein paar Schritte und doch viele Jahrhunderte entfernt sind, die beiden Säulen aus grauem und rosa Granit hat ...; ohne die rings um sie gesprochenen Sätze zu begreifen, bewahren sie weiter inmitten der Menge von heute ihre Tage aus dem XII. Jahrhundert auf diesem öffentlichen Platz, auf dem, noch ganz in der Nähe, zerstreut ihr fernes Lächeln glänzt."<sup>350</sup>*

### 2.1 Lesezeit als 'Reise'-Zeit

#### Aufbruch

Ein Buch zu lesen, sich in ein literarisches Abenteuer zu stürzen, bedeutet für den Lesenden immer zugleich, eine zeitliche Reise anzutreten. Er verläßt in seiner Wahrnehmung die Zeit seines Alltags und tritt in einen Modus des Imaginären ein, in dem andere zeitliche Gesetze herrschen: "Die 'äußere' Erzählzeit – zur Karikatur übertrieben wäre es die mit der Taschenuhr gemessene Zeit, die das Erzählen verbraucht – wird gegen die freie, unmessbare, Jahrhunderte oder Jahrtausende betragende 'innere' erzählte Zeit

---

<sup>350</sup> Proust 1974, 64f

gesetzt.<sup>351</sup> Durch den Modus der inneren Vorstellungsbildung versetzt das literarische Lesen "von der äußeren Hier-und-Jetzt-Wirklichkeit in eine innere Welt"<sup>352</sup> und zugleich von einer alltäglich-rationalen Erfahrungsform in eine eher mythisch-emotionale.

Viele Autoren sprechen von einer literarischen Vorstellungsebene "zwischen dem Drinnen und dem Draußen"<sup>353</sup>, von einem Schonraum als "Übergangsraum"<sup>354</sup>, welcher Ich-Reflexion und -Erprobung ermöglicht. Das besondere Merkmal der literarischen Introversion besteht mit Roloff in ihrem zwanglosen Charakter: Alle Ideen, Gefühle und Wunschvorstellungen dabei können erprobt werden, "ohne durch die Sanktionen, Beziehungszwänge und Konsequenzen der normalen Kommunikation belastet zu sein"<sup>355</sup>. Beim Lesen eines Romans durchläuft der Leser – so Wellershoff – "verschiedene Formen imaginären Probehandelns mit herabgesetztem Risiko"<sup>356</sup>: "Indem wir uns die Gründe für unsere Vorsicht aus der Hand nehmen, lernen wir, über uns hinauszugehen. Und erst dabei bekommen wir uns wirklich zu Gesicht."<sup>357</sup> So wird der innere Ort der Lektüre zum Spielraum für Phantasievorstellungen und Utopien, die zur "Erkenntniserweiterung von grundlegender Bedeutung sind."<sup>358</sup>

Zentrales Merkmal dieser literarischen 'Reise nach innen' sind ihre Begrenzungsmarken *Anfang* und *Ende*: Der Lesevorgang findet innerhalb der Lebenszeit des Lesers statt, er beginnt in ihr, muß jedoch innerhalb eines absehbaren Zeitraums wieder enden, sonst würden auch die Beschreibungskriterien der *Reise* nicht mehr passen. Die Tatsache, daß der Lesevorgang einen Anfang und ein Ende besitzt, verhilft dem Leser zu Orientierung und Sinnerkenntnis in bezug auf das Lesen selbst sowie auf den gelesenen Inhalt. Entsprechend schreibt Geißler: "Wir benötigen Anfänge und Abschlüsse, um Prozesse, Entwicklungen, Dynamiken zuzuordnen und zu unterscheiden. Wir brauchen sie, um uns im Fluß der Zeit zu orientieren."<sup>359</sup> Gerade in seiner überschaubaren Struktur von Anfang und Ende, die einen Übergangsraum eröffnen, gibt das Lesen dem Leser etwas

---

<sup>351</sup> Gendolla in LiLi 123/2001, 106

<sup>352</sup> Abraham in Mitteilungen des Deutschen Germanistenverbandes 2000, 14

<sup>353</sup> vgl. Abraham 1998, 33

<sup>354</sup> vgl. Abraham 1998; vgl. Duwe 2001

<sup>355</sup> Roloff 1978, 53

<sup>356</sup> Wellershoff in Weinrich (Hrsg.) 1975, 226

<sup>357</sup> Wellershoff in Weinrich (Hrsg.) 1975, 226

<sup>358</sup> Roloff 1978, 53

<sup>359</sup> Geißler 1996, 99

Beruhigendes, das sein Bedürfnis nach Form und Gestalt stillen kann: Das 'Leseabenteuer' bleibt stets überschaubar. In früheren Gesellschaften gab es wesentlich mehr soziale Rituale, die die Bedeutung von Anfang, Ende und Übergang spürbar machten. Jeder Eintritt in eine neue Lebensphase wurde zelebriert, und er bedeutete zugleich den Abschluß der vorherigen. Dabei stehen alle Riten letztlich für die globale Struktur des Lebens: Geburt, Tod, Entstehung und Entwicklung der Menschheit. Wie Geißler darlegt, häufen sich dagegen heute die Indizien, "daß die Moderne, und speziell deren Verschärfung im letzten Drittel unseres Jahrhunderts, jene Strukturierungen der Zeit, über die die Markierungen von Anfang und Ende zu erfahren sind, tendenziell auflöst."<sup>360</sup> Die westliche Gesellschaft wird in seinen Augen zu einer "Hochgeschwindigkeitsgesellschaft"<sup>361</sup>, in der techn(olog)ischer Fortschritt traditionelle Abläufe so weit verkürzt, daß Anfang und Ende tendenziell zusammenfallen: "Mit dem Eintritt ins Medienzeitalter beschleunigt sich das Leben in eine Richtung, in der die Anfänge und die Abschlüsse flüssig und schließlich überflüssig werden. Ankunft und Abfahrt werden eins"<sup>362</sup>. Jedoch läuft der Mensch Gefahr, bei solchen Entwicklungen sich selbst zu verlieren: "Anfänge und Abschlüsse als zeitliche Grenzmarken geben individueller (sozialer und gesellschaftlicher) Identität Form und Gestalt. Sie entwickeln und prägen das Verhältnis zwischen Individuen, Gemeinschaften und Gesellschaften; denn auch soziale Strukturen sind durch Abgrenzungen und durch Übergänge definiert und qualitativ bestimmt. Daher ist der Verlust des Rhythmus von Anfang und Ende eine Bedrohung für das individuelle und für das soziale Gleichgewicht."<sup>363</sup>

Durch die Möglichkeit der Eigenzeitberücksichtigung in der Begegnung mit einem literarischen Text eröffnen sich demgegenüber für den Lesenden Möglichkeiten zur individuellen Erfahrung, Ausgestaltung und zeitlichen 'Ausdehnung' eines Übergangsraums zwischen den Polen Anfang und Ende.

Kittler/Munzel<sup>364</sup> weisen darauf hin, daß eine Reise zugleich auf eine Sinnsuche hindeutet: Das Wort "Sinn" geht etymologisch auf das althochdeutsche "sinan" zurück, was "reisen",

---

<sup>360</sup> Geißler 1996, 100

<sup>361</sup> Geißler 1996, 100

<sup>362</sup> Geißler 1996, 108

<sup>363</sup> Geißler 1996, 105

<sup>364</sup> vgl. Kittler/Munzel 1989, 59

"auf dem Weg sein" bedeutet: "Sinn umfaßt also sowohl den Reiseweg, auf dem sich jemand befindet, als auch das Ziel, auf das er zugeht."<sup>365</sup> Entsprechend schreibt Derrida: "Eine Erfahrung ist eine Durchquerung, eine Reise, eine Strecke, ein Weg."<sup>366</sup> Etwas zu erfahren, bedeutet ursprünglich wörtlich, ein Stück Weg zurückzulegen, zurückgehend auf die Fahrten des Odysseus.<sup>367</sup> Das Begegnungslesen schickt den Leser auf eine solche gedankliche Reise, die stets zugleich als Suche nach Sinn, nach Erfahrung und Erkenntnis ausgelegt werden kann. Die Metapher des Reisens verweist letztlich wieder auf die Grundbedingung menschlichen Seins, so schreibt Habermas: Der menschliche Geist ist "zur Odyssee verurteilt"<sup>368</sup>, er muß auf dem Umweg über die Entäußerung zu sich selbst finden: "Erst in der größten Entfernung von sich wird er seiner selbst in der unvertretbaren Einzigartigkeit eines individuellen Wesens bewußt."<sup>369</sup>

*"Er hatte zwar kein Geld in der Tasche, aber er glaubte an das Leben. Am Vorabend hatte er sich entschieden, ein Abenteurer zu sein, wie die Helden in den Büchern, die er las."<sup>370</sup>*

### **Lesender Heros, reisender Heros**

Aufschluß über die genauen Spielregeln der Reise als Sinnsuche gibt der Monomythos der Heldenfahrt: Er beschreibt das ihr zugrunde liegende Muster und verweist zugleich auf dessen anthropologische Bedeutung. Der Mythenforscher Joseph Campbell hat sich mit den einzelnen Stadien der Heldenfahrt in Mythen, Sagen und Legenden aus unterschiedlichen Ländern und Kulturen auseinandergesetzt und konnte dabei ein einheitliches Grundschema ausmachen: die Abfolge Trennung – Initiation – Rückkehr<sup>371</sup>. Eine derart evidente Gemeinsamkeit in der Ablaufstruktur von Weltmythen müsse, so Campbells Folgerung, unweigerlich auf ein konstantes Bedürfnis der menschlichen Psyche zurückzuführen sein. Dabei kann die Heldenfahrt in allen erdenklichen Variationen auftreten bzw. geschildert werden.

---

<sup>365</sup> Kittler/Munzel 1989, 59

<sup>366</sup> Derrida in Rötzer 1986, 85

<sup>367</sup> Derrida in Rötzer 1986, 85

<sup>368</sup> Habermas in Habermas 1988, 191

<sup>369</sup> Habermas in Habermas 1988, 191

<sup>370</sup> Coelho 1996, 50

<sup>371</sup> Als Vorlage für die folgenden Ausführungen dient Campbells Text "Der Heros in tausend Gestalten" (Campbell 1999); auf einzelne Seitenangaben wird verzichtet.

Campbell beschreibt den Helden zu Beginn seiner Heldenfahrt als Person, die sich mit ihrer Umwelt in Konflikt befindet: Bisherige Verhaltensweisen, Erklärungsmuster oder Ideale scheinen nicht mehr zu passen, oder zumindest haben sich neue Fragen an das Leben aufgetan, auf die eine geeignete Antwort gesucht wird. Insofern ist Campbells Entwurf vergleichbar mit Eriksons Modell der unterschiedlichen Entwicklungsphasen des Ich als Krisen, die überwunden werden müssen, indem dazu neue Ansätze erprobt werden<sup>372</sup>.

Der Held kann aufgrund dieser Dissonanz nicht vermeiden, an einem bestimmten Punkt eine Schwelle zu übertreten, die ihn in ein neues Abenteuer hineinführt, so daß die Heldenfahrt ihren Anfang findet. Die Bemühungen des Helden zielen dabei grundsätzlich auf die Bekämpfung des 'Störfaktors' bzw. des 'Bösen' ab. Die Heldenfigur steht daher in engem Zusammenhang mit gesellschaftlichen Werten, sonst wäre ihr Kampf sinnlos. Unentschlossenheit ist eine Eigenschaft, die ein Heldenanwärter im Verlauf seiner Entwicklung ablegen muß.

Während dieser Erlebnisphase, die eine Reise ist und zugleich Initiationscharakter hat, gelangt der Held zu neuen Erkenntnissen (die laut Campbell jedoch stets nur "wiedergefunden" sind), die ihm helfen, nach der Rückkehr in seine ursprüngliche Alltagswelt die dort zurückgelassenen dissonanten Umstände neu zu ordnen. Campbell weist auch auf die Möglichkeit der Perspektive der Introspektion hin: Die Heldenfahrt kann für den Rückzug des Helden in sein Inneres stehen, so daß die Aufgaben und Figuren, die der Held jenseits der Schwelle antrifft, zugleich Personifikationen seiner inneren Konflikte darstellen. Erst die Meisterung der Initiationsaufgaben als Bewältigung innerer Konflikte befähigt den Helden, auch Herr seiner 'äußeren' Situation zu werden. Seine Erlebnisse während der Heldenfahrt können demnach in engem Zusammenhang mit seiner geistigen Weiterentwicklung verstanden werden.

Der Gesamtsinn des Heldenmythos dient nach Campbell als allgemeiner Leitfaden für alle Menschen, unabhängig von Alter oder Entwicklungsaufgabe, daher ist er in den umfassendsten Begriffen ausgedrückt. Sinn der Heldenfahrt ist, menschliche

---

<sup>372</sup> vgl. Erikson 1973

Mißauffassungen des Lebens zu entkräften, indem eine symbolische Versöhnung des individuellen Bewußtseins mit dem Weltwillen herbeigeführt wird. So erfährt der Held während seiner Abenteuerreise, daß Werte und Denkmuster, die im Alltagsleben wichtig erscheinen, sich möglicherweise in das verwandeln, "was früher nur das andere schlechthin war", sobald man einmal auf die Idee kommt, sie zu hinterfragen.

Der Campbellsche Monomythos, der hier zur Veranschaulichung nur knapp skizziert wurde, bestätigt den bereits oben genannten zentralen Aspekt des Reisens, über den Umweg nach außen zu sich selbst zurückzufinden und die eigene Situation aufgrund neuer Erkenntnisse in einem anderen Licht zu verstehen oder sie nun gegebenenfalls verändern zu können.

Das Lesen als 'Reise' zu verstehen bedeutet nun, daß sich die Rolle des Helden zugleich auf den Leser anwenden lassen muß. Aus dieser Perspektive würde der Leser selbst zum Helden, da er eine vergleichbare Erkenntniserfahrung durchläuft. In Kapitel II.1 wurde für das Begegnungslesen angenommen, daß ein Leser sich aus eigenem Willen und Interesse einem ausgewählten Text zuwendet, da er sich von diesem bestimmte Gratifikationen erwartet, die nicht zuletzt in Zusammenhang mit entwicklungsspezifischen Fragen stehen werden. In der Text-Leser-Begegnung distanziert sich der Leser von seiner Alltagswelt, indem er in einen innengerichteten, imaginär-literarischen Raum-Zeit-Kosmos eintritt. Seine Vorstellungstätigkeit wird dabei zugleich empathische Züge haben, der Leser wird sich mit Charakteren der literarischen Welt identifizieren.

Die Hauptfigur(en) eines Romans bietet/bieten dazu in der Regel das höchste Identifikationspotential. Die Fiktionserzählung setzt den Helden in einen Ereigniszusammenhang, der seinerseits mehr oder weniger offensichtlich der Struktur einer Heldenfahrt (Trennung – Initiation – Rückkehr) folgen wird, denn der Mythos bildet die Grundlage der Erzählung.

Helden gibt es nicht statisch, sondern immer eingebunden in eine Dynamik, in der sie sich entfalten können. Wie der Held, so muß auch der Leser aktiv sein: Er bringt seine eigenen Dispositionen durch kontinuierliche Vorstellungs-, Reflexions- und Synthesevorgänge in

die Text-Leser-Begegnung ein, begleitet die geschilderten Ereignisse gespannt, zustimmend oder distanziert<sup>373</sup> und gewinnt dadurch zugleich Einsichten in seine eigene Gefühlslage und Verhaltensweise. Ob literarische Figur oder Leser, in beiden Fällen muß der 'Held' also eine Schwelle überschreiten, hinein in eine Übergangswelt, wobei er jedoch seine eigene Lebenswelt keineswegs vollständig hinter sich läßt. In der Text-Leser-Begegnung nimmt die Identifikationsfigur für den Leser in gewisser Weise die Rolle des Initiationsmentors ein, indem sie für diesen immer auch ein Selbsterfahrungspotential eröffnet.

So wie sich der Held im diegetischen Raum – jeweils auf seine ganz persönliche Art – bewähren muß, um denn auch wirklich Held zu sein, muß dies auch der Leser während des Lesevorgangs tun. Seine Lesefertigkeiten und Sozialkompetenzen bestimmen die Intensität der Begegnung mit dem Text, den Anteil genutzter Potentialität auf den verschiedenen in II.1 geschilderten Ebenen, wobei als ideale Richtlinie der implizite Leser angesetzt werden kann. Nicht zuletzt bewährt sich der Leser dabei durch das Zuendebringen des Lektürevorgangs. Indem ein Text *vollständig* gelesen wird (also nicht nur angefangen und dann wieder verworfen), realisiert der Leser den Ablauf des Schemas von Anfang (Trennung), Übergang (Initiation) und Ende (Rückkehr), das die entscheidenden Grundpfeiler der anthropologischen Bedeutung des Heldseins darstellt. Auch soll es sich beim Lesen gerade nicht um einen Dauerzustand handeln, sondern vielmehr um eine temporäre Tätigkeit, von der aus nach ihrer Beendigung wieder der Weg zurück in den Alltag gefunden wird, um die Balance zwischen Auszug und Rückkehr wieder herzustellen. Ein überlanges Verharren in der literarischen Welt würde sich der Dynamik des lebendigen Ich in den Weg stellen und in diesem Sinn eine Ich-Regression herbeiführen, als Verweigerung der Konfrontation mit dem sozialen Außen. Ein Beispiel für einen solchen Fall findet sich bei Ende<sup>374</sup>, der die Hauptfigur der "Unendlichen Geschichte" – Bastian – sich so weit in die von ihm gelesene Erzählung vertiefen läßt, daß sie zuletzt kein Bedürfnis mehr verspürt, wieder in ihre Alltagswelt zurückzukehren. Jedoch muß ihr diese Rückkehr schließlich gelingen, um als Held aus dem Leseabenteuer hervorgehen zu können.

---

<sup>373</sup> vgl. dazu auch Jauß in Abschnitt II.2.2

<sup>374</sup> Ende, Michael: Die unendliche Geschichte 1979

Ähnlich wie in der "Unendlichen Geschichte" – die nachfolgend noch einmal Erwähnung findet – spiegeln sich auch in Austers "Buch der Illusionen" Menschenschicksale ineinander. Im Gegensatz jedoch zu Bastian, dem zuletzt wieder der Rückweg in seine eigene Alltagswelt gelingt, findet sich bei Auster ein Beispiel für die Ich-Regression einer Figur, die sich zu sehr in die Geschichte eines anderen Menschen verwickelt, als daß sie noch eigenständig existieren könnte: Die Biographin Alma setzt es sich zum Ziel, in jahrefüllender Arbeit das Leben des Stummfilmregisseurs Hector Mann nachzuzeichnen. Zu diesem Zweck betreibt sie akribische Recherchen, sammelt Beweismaterial, vertieft sich in seine Tagebücher und produziert mehr als sechshundert Seiten Text. Almas eigene Biographie tritt hinter der Hectors zurück, deren Nachvollzug sie zugleich als ihre Lebensaufgabe ansieht. Hectors Geschichte wird dem Leser über die Erzählungen Almas nahegebracht, so daß dieser nur mehr die Funktion der Übermittlerin zukommt. Als Hector in hohem Alter stirbt und dessen Lebensgefährtin sowohl die von ihm gedrehten Filme als auch Almas komplettes Manuskript vernichtet, kommt es zum Eklat, der schließlich auch Alma selbst das Leben kostet. Das Biographiemanuscript von Hectors Leben trägt hier symbolische Bedeutung: Alma hat es in ihrem Leben versäumt, etwas 'Inneres' aufzubauen, ihr eigenes Ich zu finden und zu entwickeln, das man ihr so leicht (durch eine materielle Zerstörung) nicht hätte nehmen können. Stattdessen hat sie nur etwas 'Äußeres' in Form eines riesigen Papierberges produziert und sich damit hinter dem Leben eines anderen versteckt – ein Resultat auf wackeligem Fundament.

Zurück zum Argumentationsgang: Die 'Heldenexistenz' des Lesers und der fiktiven Identifikationsfigur kann also, unter den beschriebenen Bedingungen, als Entsprechung gedacht werden, wobei der literarische Held aller Wahrscheinlichkeit nach mit riskanteren Umständen umzugehen hat als der Leser: Während er bei der Bewältigung für ihn 'realer' Situationen und lebensbedrohlicher Abenteuer nicht selten alles 'auf eine Karte setzt', kann sich der Leser in einer vergleichsweise sicheren Position wägen, auf Wunsch 'aus der Affäre' ziehen, in eine Beobachterposition versetzen. Er befindet sich im 'Schonraum', kann ausgiebig reflektieren oder entspannt-genießend verharren, während im 'wirklichen Leben' ein tatsächliches Risiko eingegangen werden muß, eine tatsächliche Entscheidung, oft unter Zeitdruck, getroffen werden muß. Nur beim Lesen kann sich das Ich gefahrlos "mit den gewagtesten Situationen, den fernsten Dingen, den kühnsten Vorstellungen

einlassen.<sup>375</sup> Beide aber, der literarische und der lesende Held, werden – so will es der Monomythos – aus ihrem Abenteuer als andere Menschen hervorgehen, als die, die sie vorher waren.

Wie bereits erwähnt, erzählt Ende "Unendliche Geschichte"<sup>376</sup> von einem Protagonisten, der als Leser gleichsam selbst zum Helden wird. Die Geschichte handelt von dem Jungen Bastian, der in seinem wirklichen Leben als 'Außenseiter' gilt, wodurch sich für ihn erhebliche Konflikte ergeben, sowohl im Hinblick auf sein eigenes Selbstbewußtsein als auch auf den Umgang mit seinen Mitmenschen. Indem Bastian gerade in dieser Notsituation in eine Begegnung mit einem Buch verwickelt wird, die sich zuletzt als große Hilfe zur Lösung seiner Probleme erweist, deutet der Autor auf das entwicklungsförderliche Potential literarischen Lesens hin.

Die Begegnung mit dem geheimnisvollen Buch "Die unendliche Geschichte" schickt Bastian auf eine Reise, die ihm jenseits seines normalen Alltagsablaufs (Schulweg, Abfolge der verschiedenen Schulstunden) und doch merkwürdig parallel zu diesem eine Art 'Übergangsraum' oder Moratorium eröffnet. Statt der ständigen Konfrontation mit der äußeren Welt, die der Alltag Bastian abfordert, kann er nun in einem Moment der Ruhe (er schließt sich auf dem Schulspeicher ein) den Weg nach 'innen' antreten, hinein in seine eigene Vorstellungswelt, die durch die Beschreibungen der "Unendlichen Geschichte" entsteht. Während er liest, verliert für Bastian seine reale Umgebung ihre Existenz. Er identifiziert sich mit dem fiktiven Helden Atreju, gewissermaßen Bastians Ich-Ideal, das alles verkörpert, was er gerne wäre. Durch vieldeutige Details veranschaulicht Ende die Beziehung zwischen Bastian und Atreju: So steht der Name "Atreju" etwa für "Sohn Aller", Bastian jedoch fühlt sich als "Sohn Niemand's".

Bastian vertieft sich so sehr in sein Buch, daß er während des Lesens selbst in die Geschichte hineingerät – ein Hinweis Ende auf die Intensität und 'Wirklichkeit' dieser inneren Reise, die für einen Moment buchstäblich den völligen Rückzug aus der 'äußeren' Zeit fordert. Ende veranschaulicht hier zugleich die Wechselbeziehung zwischen Leser und Text: Die "Unendliche Geschichte" konstituiert sich nur durch das aktive Mitwirken

---

<sup>375</sup> Abraham 1998, 289

<sup>376</sup> Ende 1979

Bastians. Der materielle Eintritt in die Welt Phantásiens ermöglicht ihm die direkte Konfrontation mit seinem Ich-Ideal und die Erprobung von ihm ersehnter Persönlichkeitsattribute und Fähigkeiten, die sich am Ende nicht alle als tatsächlich wünschenswert erweisen.

Auf diese Weise erhält Bastians Weltbild eine erhebliche Verschiebung, und sein neu erlangtes Menschen- und Lebensverständnis läßt ihn – wenn auch nicht ohne Hindernisse – zuletzt als zufriedeneren und selbstsichereren Menschen aus dem Lesevorgang wieder in seine Alltagswelt zurückkehren. Seine literarische Reise ermöglichte ihm einen temporären Rückzug aus der Alltagswelt, nicht aber, um diese vollständig zu vergessen, sondern, um ihr gegenüber eine Beobachterstellung zu gewinnen und zu einem neuen Verständnis bestimmender Zusammenhänge zu gelangen.

Das Faszinierende an Endes Roman ist nicht zuletzt die Doppelbödigkeit, die beim Lesen zutage tritt, denn der Leser liest, *wie ein Leser liest* und was diesem dabei widerfährt. So hat die Geschichte Phantásiens nicht nur einmal, sondern immer zugleich zweimal die Begegnung mit einem Leser. Während es Atreju ist, der Bastian in "Die unendliche Geschichte" hineinzieht, kann der Leser von Endes Roman nur mit Hilfe der Hauptfigur Bastian Zugang zu ihr finden.

*"Die mühselige Überwindung der individuellen Grenzen ist mit geistigem Wachstum unabdingbar verknüpft."<sup>377</sup>*

## **Apotheose**

Mit dem Monomythos des Heldenweges konnte eine weitere Ebene erschlossen werden, auf der es in der Text-Leser-Begegnung um die Herstellung von Konsonanz geht: Bisher wurde festgehalten, daß einerseits der Leser durch Syntheseleistungen versuchen wird, aus dem Gelesenen ein in sich stimmiges Ganzes herzustellen und daß es analog dazu dem Grundwesen der *fabula* entspricht, aus einem anfänglich heterogenen Gebilde eine geordnete, homogene Struktur zu erreichen. Als dritter Aspekt kommt hinzu, daß die *fabula* von einer Figur handeln wird, die ihrerseits versucht, die anfänglich dissonanten

---

<sup>377</sup> Campbell 1999, 182

Zustände ihres Alltags durch den Antritt einer 'Heldenfahrt' unterschiedlichster Art zuletzt wieder in einen konsonanten Zustand zu überführen.

Der Mythos veranschaulicht menschliche Grenzüberschreitungen und Wandlungsstufen, um das basale Grundmuster aufzuzeigen, nach dem der menschliche Lebensablauf sich richtet. Der Monomythos der Heldenfahrt dient nach Campbell als allgemeiner Leitfaden für alle Menschen, unabhängig von Alter oder Entwicklungsaufgabe, daher ist er in den umfassendsten Begriffen ausgedrückt und läßt unendliche Variationen zu. Nach Campbell sind Mythen Schlüssel zum tiefsten geistigen Potential des menschlichen Lebens. Ihre grundsätzlichen Fragen sind: *Woher komme ich? Wer bin ich? Wohin gehe ich?* Durch sie erhält der Held immer wieder den Antrieb zum Aufbruch, und er symbolisiert damit das suchende Grundwesen aller Menschen, wie es bereits von Sokrates erkannt wurde.<sup>378</sup>

Sich mit dem Helden einer Geschichte zu identifizieren und dadurch einen Übergangsraum zu schaffen, bedeutet für den Leser gleichsam, sich lesend mit sich selbst zu beschäftigen. Indem der Leser kontinuierlich ein 'Mehr' oder 'Weniger' an Distanz zu einer fiktionalen Figur abwägt, gewinnt er zugleich Impulse zur Ich-Reflexion und -Gestaltung. Eine Figur muß für den Leser keineswegs immer nur Vorbild im positiven Sinn sein: Aus literarisch gewonnenen Erfahrungen und Erkenntnissen resultierende Ich-Findung kann sowohl durch aufkommende *Ähnlichkeits-* als auch *Differenzgefühle* stattfinden: Vom Leser mitgebrachte "mentale Modelle, Klischees oder Stereotypen der Wahrnehmung werden – außer von sogenannten 'trivialen' Texten – ja nicht umstandslos bestätigt, sondern irritiert."<sup>379</sup> Immer wieder 'verhandelt' der kritische Leser beim Begegnungslesen mit seinen fiktiven Bezugsfiguren; er bewertet ihren Handlungsgang und Lebensverlauf, und er fällt Urteile über 'richtig' und 'falsch', über ethische Werte und Richtlinien – alles auf der Basis seines eigenen Erfahrungshintergrunds.

Der erkenntnisförderliche Aspekt der 'Lesereise' soll noch auf einer globaleren Ebene beleuchtet werden. Ob 'Lesezeit' oder die viel umfassendere *Lebenszeit* des Lesers, beide Zeiten beinhalten dynamische Vorgänge, die auf der Erkenntnis von Sinnzusammenhängen basieren. Vergleicht man den Prozeß der Sinnherstellung mit dem Knüpfen eines

<sup>378</sup> vgl. Abschnitt I.2.3.1, Narration als Instrument der Bewußtwerdung

<sup>379</sup> Abraham in Mitteilungen des Deutschen Germanistenverbandes 2000, 17

Wandteppichs, so muß der Mensch erkennen, daß er das geknüpft Bild seines Lebens in seinem vollständigen Bedeutungsausmaß zu Lebzeiten nicht zu sehen bekommt: Er befindet sich vielmehr in einem Gewirr von Fäden, wie es sich lediglich auf der Rückseite des Knüpfwerkes zeigt. Das Leben bleibt dem Menschen letztlich die Antwort auf seine kontinuierliche Suche schuldig – nur durch die Transzendierung seiner selbst kann es ihm unter Umständen gelingen, den Gesamtsinn zu erfahren. Demgegenüber verhält es sich beim Erlesen eines *fiktional geschilderten* Lebens anders: Was für eine fiktionale Figur vielleicht ein ganzes Leben darstellt, bleibt für den Leser lediglich eine kurze Übergangs-Zeitspanne innerhalb seiner eigenen Lebenszeit.

Besonders deutlich wird dies wieder bei "Rot" von Uwe Timm. Die Erzählung beginnt mit dem Tod der Hauptfigur als zentralem, einleitendem Ereignis, aus dem sich im weiteren Verlauf des Romans ein ganzes Netz von Zusammenhangsbeschreibungen und Handlungssträngen ergibt, das sich zuletzt jedoch wieder zu einer Ganzheit zusammenfindet, sich zusammenzieht im Todesmoment von Thomas Linde. Da der Roman mit dem Lebensende der Hauptfigur beginnt, ergibt sich im folgenden nur die Möglichkeit einer Rückschau. Dem Leser bleibt so zuletzt der Eindruck, ein abgeschlossenes Leben in seiner *Gesamtheit* betrachtet zu haben; er kann sich in der Sicherheit wiegen, daß es einen Fortgang nicht geben wird, und gewinnt damit eine Perspektive außerhalb des (fiktiven) Zeitflusses. Es wird ihm möglich, ein menschliches Leben als globales Sinn-Konstrukt zu erfassen, das Gewebe vielfältigster konfigurierter Bedeutungsstränge 'von oben' zu betrachten. Auf diesem Weg kann er das vollständige Bild des Wandteppichs von der Vorderseite zu sehen bekommen – solange er den Text bis zu Ende durchliest. Gerade die Erwartung dieser umfassenden Perspektive, die sich während des Lesevorgangs Stück für Stück aufbaut, dürfte aber dafür als Anreiz eine große Rolle spielen.

Der Leser begibt sich hier in eine Art 'Außerzeitlichkeit', wie sie im Mythos nur dem göttlichen Wesen zugestanden wird: Virtueller transzendiert er das Grundwesen seines eigenen Seins durch die Überschreitung einer Grenze, die ihm erlaubt, über das verbindende Element der Identifikationsfigur zugleich auf sich selbst zurückzuschauen, zu sich selbst eine Art 'verbindende Distanz' einzunehmen. Durch die Beobachterposition kann er außeralltägliche Erkenntnisse gewinnen, 'über sich selbst hinauswachsen':

"Existentialontologisch gewährt das Vorlaufen des Daseins zum eigenen Vorbei eine Selbstausslegung, "die jede andere Aussage an Gewißheit und Eigentlichkeit überragt".<sup>380</sup>

Die subjektive Realisierung des "'kontrafaktischen Status' quasi transzendentalen Subjektseins"<sup>381</sup> in der literarästhetischen Erfahrung ist dabei bereits in der Erzählung selbst angelegt, die es nicht anders vermag, als unter der Bedingung der Variation dem Grundmuster des Mythos zu folgen. Der Mythos als universelles Ablaufschema kann als 'Miniaturisierung des Weltenverlaufs' gesehen werden. Die Rezeption eröffnet dem Leser die Ahnung einer übersubjektiven Sichtweise, sie gewährt ihm in diesem Sinn für einen Moment Implikationen des 'Göttlichen'. Er hat die höchste Stufe des Held-Seins erklommen, denn nun gehört er, wie Campbell es beschreibt, "jenem göttlichen Zustand an, den der menschliche Held erlangt, wenn er die letzten Schrecken des Nichtwissens überwunden hat."<sup>382</sup> Campbell pointiert: "Alle Wesen sind [in diesem Zustand] ohne Selbst."<sup>383</sup> Damit bringt er zugleich die paradoxe Möglichkeit des Erfahrungsmodus' auf den Punkt, die sich dem lesenden Helden offenbart: Er kann diesen Zustand nur auf der Basis intensivster Subjektivität erreichen, nur dadurch, daß er eine Reise in sein Innerstes, seine Vorstellungswelt antritt. Die Entäußerung des Ich öffnet sich als Tür in der innersten Begegnung des Ich mit sich selbst, und die Grenze zwischen absolutem Sein und Nichtmehr-Sein wird zu einem schmalen Grat. In seinem "Buch der Illusionen" kommt Austers Hauptfigur Zimmer zu dieser Erkenntnis. Er befindet sich für den Moment in einer lebensbedrohlichen Situation, die sich völlig unerwartet ergibt und in der er, ebenso unerwartet, weniger Furcht als Faszination empfindet:

*"Ich begriff, dass die Kugeln in dieser Waffe einen Gedanken bargen, der mir noch nie gekommen war. Die Welt war voller Löcher, winziger sinnloser Öffnungen, mikroskopischer Spalten, in die der Geist eindringen konnte. War man erst einmal durch eins dieser Löcher gegangen, dann war man frei von sich selbst, frei von seinem Leben, frei von seinem Tod, frei von allem, was einem gehörte. In dieser Nacht war ich in meinem Wohnzimmer auf eins dieser Löcher gestoßen. Es erschien in Gestalt einer Waffe, und als ich mich jetzt im Innern dieser*

<sup>380</sup> Mecke in Tholen/Scholl (Hrsg.) 1990, 165 in Rekurs auf Heidegger (*Der Begriff der Zeit*, 1989, 16)

<sup>381</sup> Paetzold 1990, 138

<sup>382</sup> Campbell 1999, 146

<sup>383</sup> Campbell 1999, 146

*Waffe befand, war es mir gleichgültig, ob ich wieder herauskam oder nicht. Ich stand vollkommen ruhig neben mir und war vollkommen bereit zu akzeptieren, was immer der Augenblick zu bieten hatte.*<sup>384</sup>

Zimmer kann seine Gleichgültigkeit jedoch nur aufgrund seiner ureigenen Biographie empfinden. Die Begegnung mit der Waffe und der scheinbaren Loslösung von sich selbst ist für ihn zugleich eine Begegnung mit dem innersten Kern seiner Empfindungen.

Auch das Begegnungslesen kann den innersten Kern der Empfindungen des Lesers berühren, indem es ihm ein mysteriöses 'Zwischen' inmitten der Pole Existenz und Transzendenz eröffnet. Im Gegensatz zu Austers Held Zimmer kann der Leser die Erfahrung dieses 'Zwischen' machen, indem er existentielle Grenzgänge nur virtuell vollzieht: "Die Fiktion, ein Ort ohne den wirklichen Tod, ist der Ort, wo wir alle Beschränkungen abstreifen, die wir im Interesse der Lebenserhaltung unwillig auf uns genommen haben. Sie ist der Ort einer unmöglichen Freiheit, wo wir vorübergehend den kulturellen Kompromiß kündigen, zur Vermeidung des Todes auf Leben zu verzichten."<sup>385</sup> Die Transzendierung des eigenen Seins und Analogie zum Göttlichen in einem imaginären Ort vorübergehender Utopie stellt die höchste Steigerung der literarischen Gelegenheitseröffnung zur virtuellen Veräußerung dar, so daß sich der Kreis zu den oben zitierten Worten von Habermas wieder schließt: Das Ich muß auf dem Umweg über die Entäußerung zu sich selbst finden – erst in der *größten* Entfernung von sich wird es "seiner selbst in der unvertretbaren Einzigartigkeit eines individuellen Wesens bewußt."

## 2.2 Flow

### Verändertes Zeitgefühl

Das Gefühl, das bei einer solchen *Konzentration und Hingabe* aufkommt, wie es beim Begegnungslesen – unter den in II.1 geschilderten kommunikationstheoretischen Voraussetzungen – als imaginärer Reise der Fall sein wird, ist in der Psychologie mit einem speziellen Modus der Zeiterfahrung in Verbindung gebracht worden: Die Zeitempfindung der in eine bestimmte Tätigkeit vertieften Person verändert sich

<sup>384</sup> Auster 2002, 136

<sup>385</sup> Wellershoff in Weinrich (Hrsg.) 1975, 226

dahingehend, daß die Person das Gefühl für den 'äußeren' metrischen Zeitablauf vorübergehend verliert, wie Fraisse beschreibt: "Es kommt ziemlich häufig vor, daß wir einige Minuten oder mitunter einige Stunden lang überhaupt kein Bewußtsein von der Dauer haben und normalerweise solange nicht daran denken, daß die Zeit vergeht, bis die gesellschaftlichen Anforderungen uns zwingen, uns wieder in die Zeit zurückzusetzen. Wir *wissen* dann, daß sich eine Dauer erstreckt hat, aber wir haben dieses in keiner Weise erfahren."<sup>386</sup> Eine solche Situation kann nach Fraisse etwa auftreten, "wenn eine objektive Situation real in engerem Sinn durch eine subjektive, imaginierte Realität substituiert wird."<sup>387</sup>

Der Psychologe Csikszentmihalyi<sup>388</sup> nennt diesen Zustand, in dem das Subjekt temporär 'aus der Uhrzeit heraustritt', "*flow*". Er stellt für ihn den optimalen Erlebniszustand<sup>389</sup> dar, ein befreiendes Stromerlebnis, in dem Freude und tiefe Erfüllung empfunden wird. Neben der Erfordernis der außergewöhnlichen Konzentration betont Csikszentmihalyi die intensive Aktivierung des Subjekts, wie sie vorangehend auch im Begegnungslesen beschrieben wurde: *Flow* kann nicht im Zustand der Passivität empfunden werden, sondern das Subjekt muß seine eigenen Gefühle, Gedanken, Fähigkeiten und Motivationen in eine Tätigkeit einbringen. In der Ausführung der Tätigkeit besteht ein Konzept, ein Ziel, es ist kein unsinniges Handeln. Gleichwohl steht die Beschäftigung nicht unter einem äußeren Druck, sondern sie wird um ihrer selbst willen ausgeführt: Sie ist an sich lohnend, oder wie Csikszentmihalyi formuliert, *autotelisch*.

---

<sup>386</sup> Fraisse 1985, 201

<sup>387</sup> Fraisse 1985, 208

<sup>388</sup> Zur genaueren Erforschung entwirft Csikszentmihalyi die *Experience Sampling Method (ESM)*: Er führt über den Tag verteilt zu Zufallszeiten Zwei-Minuten-Interviews aus, an Versuchspersonen, die ihrem normalen Alltag nachgehen. Die Beobachtung gibt Aufschluß darüber, während oder nach welchen Tätigkeiten Personen besondere Zufriedenheitsgefühle entwickeln.

<sup>389</sup> vgl. Csikszentmihalyi in Csikszentmihalyi/Csikszentmihalyi (Hrsg.) 1991, 15f

Entsprechend stellt Muth<sup>390</sup> das veränderte Zeitgefühl heraus, das beim intensiven literarischen Lesen empfunden wird. Er beruft sich auf Daten aus der Buchmarktforschung, denen zufolge die Leser feststellen, daß beim Lesen die Zeit "wie im Fluge" vergeht: "Vertrieben wird die *äußerlich* gemessene Uhrzeit, die das alltägliche Leben skandiert, erfahren wird eine *innerliche* Zeitdimension, die nach dem Takt des gelesenen und erlebten Textes zu messen ist."<sup>391</sup> Wer in eine imaginäre Welt eintritt, erlebt auch die zugehörige Zeit dort und nicht mehr die äußere des Alltags.

Das autotelische Gefühl – Fraisse bezeichnet es als "Befriedigung und Nicht-Bewußtsein der Dauer"<sup>392</sup> – tritt auf in einer Tätigkeit, "die der gegenwärtigen Motivation genau entspricht."<sup>393</sup> So schreibt auch Csikszentmihalyi: "Wir erleben diesen Zustand, wenn ein Gleichgewicht zwischen Fähigkeiten und Verantwortung erreicht ist, wenn unser Können ungefähr den Anforderungen entspricht, denen wir gegenüberstehen, wenn unser Talent weder über- noch unterfordert ist. *Flow* entsteht unter Bedingungen, die gleichzeitig als problematisch und als lösbar wahrgenommen werden."<sup>394</sup>

### Erkenntnisförderliche Aspekte des *flow*

Dies bedingt die Besonderheit des *flow*-Gefühls, das sich in seiner Integrität von den Bedingungen des normalen Alltagslebens abhebt: "Im Alltagsleben stehen Fähigkeiten und Anforderungen selten im Gleichgewicht."<sup>395</sup> Gerade die Methode, Handlungsanforderungen immer wieder mit persönlichen Fähigkeiten zur Deckung zu bringen, führt zu einer Weiterentwicklung des Ich<sup>396</sup>: *Flow* fördert die Verwirklichung individueller Möglichkeiten und somit die Entfaltung der Persönlichkeit. Es erfordert

<sup>390</sup> Muth (in Bellebaum/Muth (Hrsg.) 1996, 57-85) prüft anhand Csikszentmihalyis *flow*-Kriterien, ob das Lesen *flow* erzeugen kann. Sein bestätigendes Fazit lautet analog der Ausführungen zum Begegnungslesen: "Wenn Bücherlesen sich in einer aufwärtsstrebenden, dynamischen Balance zwischen Herausforderung und Fähigkeit vollzieht, wenn Bücherlesen als ein störungsfreies Zusammenspiel höchst komplexer Zielsetzungen und Rückmeldungen erlebt wird, wenn Bücherlesen sich konzentriert und hingebungsvoll abspielt, wenn Bücherlesen in eine andere Zeitebene versetzt, wenn Bücherlesen ein Gefühl der Selbstbestimmung weckt, wenn Bücherlesen aus der sorgenvollen Enge des Ichs befreit, wenn Bücherlesen ohne Blick auf Zweck und Nutzen geschieht, wenn also die Bedingungen, unter denen Glückserfahrungen aufzutreten pflegen, wenn auch in unterschiedlicher Intensität und Mischung, erfüllt sind, dann kann Bücherlesen zu einem *flow*-Erlebnis werden." (ebd., 77)

<sup>391</sup> Muth in Bellebaum/Muth (Hrsg.) 1996, 69

<sup>392</sup> Fraisse 1985, 208

<sup>393</sup> Fraisse 1985, 208

<sup>394</sup> Mitchell in Csikszentmihalyi/Csikszentmihalyi (Hrsg.) 1991, 50

<sup>395</sup> Csikszentmihalyi in Csikszentmihalyi/Csikszentmihalyi (Hrsg.) 1991, 44

<sup>396</sup> Massimini/Carli in Csikszentmihalyi/Csikszentmihalyi (Hrsg.) 1991, 312

Anstrengung, und diese Anstrengung muß mit dem Erreichen von Resultaten zusammenhängen. Dabei stellt die Balance zwischen Anforderungen und Fähigkeiten nach dem Konzept Csikszentmihalyis kein statisches Verhältnis dar: Das Niveau der Entsprechung beider steigt kontinuierlich an, denn mit den bewältigten Anforderungen wachsen die Fähigkeiten, und damit steigt wieder das annehmbare Maß an Herausforderungen.

Die Ausweitung des individuellen Kompetenzbereichs kann zugleich für ein *Glücksempfinden* des Subjekts sorgen, wie Noelle-Neumann betont: Glück ergibt sich nicht "durch das Vermeiden von Anstrengungen, sondern durch das Überwinden von Anstrengungen, und zwar nicht irgendwelcher Anstrengungen – man kann falsche Anstrengungen suchen und davon krank werden –, sondern es müssen Anstrengungen sein, die den jeweiligen Anlagen, Fähigkeiten, Kräften gemäß sind – nur dann können sich dabei auch Kräfte steigern."<sup>397</sup> Noelle-Neumann verweist auf die Etymologie des Wortes 'Glück': "Aus dem Mittelhochdeutschen kommt es, es lautete ursprünglich 'Gelücke', und es bedeutete, daß man einen Topf und einen Deckel so gemacht hat, daß der Deckel ganz genau auf den Topf paßte."<sup>398</sup>

Allerdings ergibt sich in der Literatur in diesem Punkt eine Diskrepanz: Noelle-Neumann versteht *flow* als belohnendes Glücksgefühl, das sich vorrangig *nach* einer Tätigkeit und der damit verbundenen Anstrengung einstellt<sup>399</sup>. Demgegenüber beschreibt Csikszentmihalyi *flow* als das Aufgehen schon *im Tun selbst*, als Versunkensein und hochgradige Konzentration, die an sich bereits als lohnend empfunden werden (die aber ein abschließendes Zufriedenheitsgefühl nicht ausschließen). Csikszentmihalyis Auslegung erscheint plausibler als Noelle-Neumanns, auch im Hinblick auf die definitorische Nähe von *flow*- und *Spiel*theorien: Ein Spiel wird in der Regel um seiner selbst willen ausgeführt und nicht ausschließlich, um es zu beenden. Noelle-Neumanns Position bestärkt indes die zuvor aufgestellte These, daß das Zuendelesen eines Buches als nicht unbedeutend für das Aufkommen eines zufriedenen, erfüllten Gefühls auf Leserseite angenommen werden kann.

---

<sup>397</sup> Noelle-Neumann in Bellebaum/Muth (Hrsg.) 1996, 38

<sup>398</sup> Noelle-Neumann in Bellebaum/Muth (Hrsg.) 1996, 38

<sup>399</sup> vgl. Noelle-Neumann in der Diskussion zu Muth in Bellebaum/Muth (Hrsg.) 1996, 82

Ein weiterer entwicklungs- resp. erkenntnisförderlicher Aspekt der autotelischen Tätigkeit, zu der auch das Begegnungslesen gezählt werden kann, besteht in dem bereits erwähnten Eintritt in ein 'Moratorium': Indem das Subjekt in eine innere Imaginationswelt eintritt, verschwindet der Druck des 'äußeren' Alltagslebens. Nach Csikszentmihalyi verbraucht das Subjekt sehr viel psychische Energie, um den im Alltagsleben häufig empfundenen Streß- oder sogar *Bedrohungssituationen* zu begegnen: "Wenn man bspw. über die Straßen geht und merkt, daß manche Menschen sich umdrehen und einen angrinsen, ist es normal, sich sofort Gedanken zu machen. Stimmt etwas nicht? Sehe ich anders aus, gehe ich komisch oder ist mein Gesicht verschmiert? Hunderte von Malen am Tag wird man an die Verletzlichkeit des Selbst erinnert. Und jedes Mal geht psychische Energie bei dem Versuch verloren, wieder Ordnung im Bewußtsein herzustellen."<sup>400</sup> Im *flow* erlebt das Subjekt demgegenüber größere Entspannung. Das Ich wendet sich nach 'innen' und kann sich in diesem Zustand temporär von äußeren Zwängen lösen. Ein hoher Grad an Konzentration und Versunkenheit wird möglich – Graf spricht von einem "mentalen Kuraufenthalt"<sup>401</sup> beim Lesen.

Auch in diesem Zusammenhang erscheint das *flow*-Verständnis einiger Autoren jedoch problematisch. In seinem Aufsatz zur *flow*-Empfindung beim literarischen Lesen spricht Muth im Hinblick auf die Abschaltung äußerer Irritationen vom "Sprengen des Ich-Bewußtseins"<sup>402</sup> und deutet damit eine völlige Ich-Evasion als Verdrängung des subjektiven Erfahrungszusammenhangs an. Jedoch kann dies gerade nicht der Fall sein, wie einerseits vorangehend im Hinblick auf das Begegnungslesen verschiedentlich deutlich wurde, und wie auch Csikszentmihalyi darlegt: *Flow* entsteht nicht in der Flucht vor dem eigenen Ich, sondern gerade in der verstärkten Hinwendung des Subjekts nach 'innen', zu sich selbst: Nur auf der Basis mitgebrachter Eigendispositionen (Genuß/Interesse am Tun, Fähigkeiten, Handlungsmotivation, Setzung von Anstrengungszielen) und *Eigenaktivität* (beim Lesen vor allem eine kritisch-aufmerksame Haltung, ein kontinuierliches Aushandeln von eigenen Standpunkten mit dem Text) kann eine autotelische 'Erlebnisinsel' inmitten des alltäglichen, metrischen Zeitflusses entstehen.

---

<sup>400</sup> Csikszentmihalyi 1992, 92f

<sup>401</sup> vgl. Graf in Bellebaum/Muth (Hrsg.) 1996, 196

<sup>402</sup> vgl. Muth in Bellebaum/Muth (Hrsg.) 1996, 72f

### 2.3 Literarästhetische Erfahrung

Eine Reihe von Autoren hat sich mit der Begegnung von Leser und Text unter dem Begriff der *ästhetischen Erfahrung* auseinandergesetzt – im folgenden soll v.a. Jauß zur Sprache kommen. Anders als in den vorangegangenen Betrachtungen zur 'Lese-Reise' und zu *flow* und zugleich ergänzend zu diesen beleuchtet er quasi auf einer Mikroebene die bedingenden Faktoren, die zum Gefühl des 'Austritts aus dem Alltag' beitragen.

Das Ästhetische konstituiert sich als Wechselbeziehung zwischen Objekt und Subjekt, und hier bleibt es stets emergent<sup>403</sup>. Auch wenn in der Tradition Baumgartens bis heute häufig der *sinnliche* Erfahrungscharakter des Ästhetischen betont wird, muß es sich bei der Begegnung des Lesers mit einem Text nicht minder um die Aktivierung auch kognitiv-rationaler Anstrengungen handeln, denn der literarische Gegenstand ist nicht unmittelbar sinnlich wahrnehmbar. Er bildet ein kodierte Angebot, das erst entschlüsselt werden muß. Entsprechend stellt Abraham die *Reflexionskomponente* im literarischen Lesevorgang heraus: "Gelesenes wird aus der Erinnerung immer wieder aktualisiert, es wird nachdenkend in das Bewußtsein integriert. Im nächsten Schritt dieses Rezeptionsprozesses wird der Text neuerdings konsultiert, so daß zur Geltung kommen kann, was in der bisherigen Aneignung den Erwartungen angepaßt wurde."<sup>404</sup> Statt eine mehr oder weniger punktuelle Wahrnehmung von Ganzheitlichkeiten zu ermöglichen, fordert das Begegnungslesen ständige kognitive Dekodierungs- und Syntheseprozesse, bevor es beim Leser auf dieser Basis zu Genußmomenten kommen kann. Entsprechend setzt die Erfahrung des Ästhetischen nach Abraham "eine bestimmte Wahrnehmungsintensität" beim Leser voraus, sowie "die Bereitschaft, 'Ganzheiten' [auch unter diesen erschwerten Bedingungen, Anm.] zu erfassen"<sup>405</sup>.

Jauß' Überlegungen zur literarästhetischen Erfahrung werden nun maßgeblich durch Adorno inspiriert, dessen "Ästhetik der Negativität", wie Jauß sie nennt, ihm einerseits einen Ausgangspunkt bietet, andererseits jedoch aus Jauß' Sicht kritisiert und erweitert werden muß. Adorno hebt in seiner Modellierung die ästhetische Distanz als Differenz

<sup>403</sup> vgl. Iser am 27.06.02 in seinem Vortrag "Die Gegenwärtigkeit des Ästhetischen" zur Eröffnung des Forschungskollegs "Medienumbrüche" an der Universität Siegen

<sup>404</sup> Graf in Bellebaum/Muth (Hrsg.) 1996, 198

<sup>405</sup> Abraham in Mitteilungen des Deutschen Germanistenverbandes 2000, 12

zwischen Kunst und Wirklichkeit hervor. Diese ist es auch laut Jauß, die die ästhetische Erfahrung überhaupt erst möglich macht, sie von der alltäglichen Sinneserfahrung unterscheidet. Sie bewirkt die Freisetzung des Lesers aus den "Verhaftungen seiner alltäglichen Praxis"<sup>406</sup>. Möglich wird die Freisetzung durch die Vorstellungskraft des Lesers: "Ästhetisch genießendes Verhalten, in welchem sich das imaginierende Bewußtsein aus dem Zwang der Gewohnheiten und Interessen löst, ermöglicht eben dadurch, den in seinem alltäglichen Tun befangenen Menschen für andere Erfahrung freizusetzen."<sup>407</sup> Die alltägliche Wahrnehmung ist, so Jauß, abgestumpft durch verfestigte Alltagsgewohnheiten; von ihnen kann der ästhetische Wahrnehmungsmodus befreien und dadurch wieder den Blick für Zusammenhänge und deren Bedeutungsvielfalt schärfen. So ist er immer zugleich "Freisetzung *von* und Freisetzung *für* etwas."<sup>408</sup>

Dieser Vorgang, den Jauß als *Aisthesis* bezeichnet, entspricht dem, der vorangehend anhand des Monomythos dargelegt wurde. *Aisthesis* als Distanznahme zur Alltagswahrnehmung mittels innerer Vorstellungskraft ermöglicht "erkennendes Sehen und sehendes Wiedererkennen"<sup>409</sup>. Sie unterscheidet sich "von anderen lebensweltlichen Funktionen durch die ihr eigentümliche Zeitlichkeit: sie läßt 'neu sehen' und bereitet mit dieser entdeckenden Funktion den Genuß erfüllter Gegenwart; sie führt in andere Welten der Phantasie und hebt damit den Zwang der Zeit in der Zeit auf."<sup>410</sup> Und ebenfalls analog zu den vorangehenden Ausführungen bestätigt Jauß: "Ästhetische Erfahrung kann schließlich in den Prozeß einer ästhetischen Bildung der Identität einbezogen werden, wenn der Leser seine ästhetische Tätigkeit mit der Reflexion auf sein eigenes Werden begleitet."<sup>411</sup>

Während Jauß mit seiner *Aisthesis*-Konzeption Adorno bestätigt, kritisiert und erweitert er ihn mit seiner zusätzlichen Konzeption der *Katharsis*. Zwar könne die Negativität, wie es bei Adorno gedacht ist, das Kunstwerk in seiner Konstitution bestimmen, dennoch stellt sich für Jauß die Frage, ob dadurch die gesellschaftliche Funktion ästhetischer Erfahrung

---

<sup>406</sup> Jauß in Stöhr (Hrsg.) 1996, 21

<sup>407</sup> Jauß in Weinrich (Hrsg.) 1975, 275

<sup>408</sup> Jauß in Weinrich (Hrsg.) 1975, 275f

<sup>409</sup> Jauß 1984, 88

<sup>410</sup> Jauß 1984, 39f

<sup>411</sup> Jauß 1984, 89f

schon ausreichend beschrieben sei<sup>412</sup>, da die Bahn fortschreitender Negativität die kommunikative Funktion von Kunst verkürzt: "Die gegenwärtig noch ungebrochen herrschende Ästhetik der Negativität will ... das ästhetische Vergnügen von aller emotionalen Identifikation reinigen, um es ganz auf ästhetische Reflexion, sensibilisierte Wahrnehmung und emanzipatorisches Bewußtsein zurückzuführen."<sup>413</sup> Die "Ästhetik der Negativität" verweigert das Genußmoment. Für Jauß steht jedoch gerade dieses in der Begegnung von Leser und Text im Vordergrund: "Das genießende Verhalten, das Kunst auslöst und ermöglicht, ist die ästhetische Urerfahrung"<sup>414</sup>.

Bei Jauß konstituiert sich nun das Ästhetische als spielerische Wechselbewegung zwischen Text und Leser: Ästhetische Erfahrung als Lesegenuß begründet sich in der Identifikation des Lesers mit einem fiktiven Charakter, wie sie vorangehend ebenfalls bereits von Bedeutung war. Identifikation wird von Jauß jedoch genauer beschrieben, als eine Art "Schwebezustand" zwischen einem "Zuviel" und einem "Zuwenig" an Distanz von Leser und Text. Für ihn bedeutet Identifikation demnach keine *vollständige* Aufhebung der leserseitigen Distanz zum Text, sondern "eine Balance zwischen Desinteresse und Symbiose"<sup>415</sup>, die zugleich für die dialektische Beziehung von Selbstgenuß im Fremdgenuß steht. Der identifikatorische Moment kann umkippen, entweder in ein uninteressiertes Abrücken oder in ein emotionales Verschmelzen des Lesers mit der dargestellten Figur.

Durch das Konzept des Schwebezustands räumt Jauß dem Leser die Möglichkeit ein, während seiner 'Lese-Reise' unterschiedliche Einstellungen (etwa Staunen, Bewunderung, Erschütterung etc.) zu durchlaufen und diese auch auf unterschiedliche Figuren und Situationen zu beziehen. Andererseits kann der Leser sich aber immer wieder von diesen lösen, indem er eine distanzierte Haltung ästhetischer Reflexion einnimmt, um seinen eigenen Standpunkt zu bestimmen. Unter Identifikation versteht Jauß somit unterschiedliche Rezeptionshaltungen, die sich zwischen den Polen *Genuß* und *Reflexion* bewegen.

---

<sup>412</sup> vgl. Jauß 1984, 45

<sup>413</sup> Jauß in Stöhr (Hrsg.) 1996, 33

<sup>414</sup> Jauß in Stöhr (Hrsg.) 1996, 17

<sup>415</sup> vgl. Groeben/Vorderer 1988, 210

Nimmt man eine solche instabile, ständigen Veränderungen unterworfenen Haltung des Lesers gegenüber seiner literarischen Identifikationsfigur an, kann es sich – analog zum vorhergehenden Argumentationsweg in diesem Kapitel – kaum um ein evasorisches, selbstvergessenes Lesen handeln: Vielmehr ergibt sich eine immer wieder neu zu gestaltende Text-Leser-Beziehung, in der sich der Leser dem Text im Lauf ihrer Begegnung mal mehr, mal weniger annähert. Dieser Aspekt wurde bereits weiter oben als Grundbedingung für ein Lesen gefunden, das als dialogische Kommunikation nicht nur eine Selbstdarstellung, sondern auch eine Fremdverständigung und einen kontinuierlichen Aufbau der neuen – in beidseitiger Beteiligung ausgehandelten – Kommunikationsperspektive erlaubt. Mit Jauß stellt Lesen daher keineswegs *immer* eine ästhetische Erfahrung dar. Das Ästhetische konstituiert sich erst und gerade darin, daß der beschriebene Schwebezustand als Aushandlung des adäquaten Distanzmaßes beim Lesen erreicht wird. Dieser kann jedoch leicht umschlagen, ebenso wie Identifikationsformen und Einstellungen des Lesers sich rasch verändern, hin und her springen können.

Identifikation als Kern des ästhetischen Genusses wird bei Jauß demnach zu einer Art Überbegriff für unterschiedliche Rezeptionshaltungen. Durch seine weit gefaßte Auffassung von Identifikation hat sich Jauß einige Kritik eingehandelt, etwa von Wellershoff, der anmerkt, Jauß' Modell würde eine zu enge Beziehung des Lesenden zur Identifikation suggerieren<sup>416</sup>. Jedoch stellt Jauß in seiner ausformulierten Theorie von 1982 deutlich heraus, daß er mit Identifikation ja gerade einen *Schwebezustand* zwischen den Polen der reinen Empathie und der Distanznahme bezeichnet: Ästhetische Erfahrung ist damit nicht denkbar ohne eine Verbindung zum Akt der Distanznahme<sup>417</sup>. "Denn weder das bloße Aufgehen in einer Emotion, noch die völlig abgelöste Reflexion über sie, sondern erst die Hin- und Her-Bewegung, das immer neue Sich-Abheben aus der fingierten Erfahrung, das Erproben seiner selbst am vorgestellten Schicksal des andern, macht das eigentümliche Vergnügen am Schwebezustand einer ästhetischen Identifikation aus."<sup>418</sup> Mit Wellershoffs Interpretation, die Identifikation scheinbar "nur die Durchgangsphase eines Distanzierungsprozesses zu sein"<sup>419</sup>, erklärt sich Jauß dabei einverstanden.

---

<sup>416</sup> vgl. Wellershoff in Weinrich (Hrsg.) 1975, 549

<sup>417</sup> vgl. Jauß 1984, 253

<sup>418</sup> Jauß 1984, 254

<sup>419</sup> Wellershoff in Weinrich (Hrsg.) 1975, 550

Erst der Einbezug der *Katharsis*-Komponente macht es laut Jauß also möglich, eine *ganzheitliche* "Ästhetik der Negativität" zu formulieren, denn so wird die Möglichkeit alltagsenthobener Wahrnehmung und Reflexion mit der des identifikatorisch-genußvollen Eintauchens in ein Kunstwerk zusammengedacht, kognitive und emotionale Vorgänge werden miteinander verbunden.

## 2.4 Zusammenschau der Perspektiven

Der Erfahrungsraum, der sich für den Leser in der Begegnung mit einem literarischen Text eröffnet, wurde in diesem Kapitel auf drei verschiedenen Ebenen beleuchtet: auf einer *inhaltlichen* (Lesen als Reise), einer *formalen* (Einstellung eines befreienden, erfüllenden Erlebniszustands im Modus vertieften Lesens) und einer *funktionalen* (literarästhetische Erfahrung als identifikatorischer Schwebestand). Alle drei beschreiben dabei denselben Vorgang – den des Begegnungslesens –, jedoch aus unterschiedlichen Perspektiven. Für die vorliegende Arbeit ist nun vor allem von Bedeutung, daß auf formaler und funktionaler Ebene bestätigt werden konnte, was in der inhaltlichen Betrachtung veranschaulichend dargelegt wurde: Das Begegnungslesen versetzt den Leser in einen außeralltäglichen Modus der Zeiterfahrung. Der Leser tritt *in einen Modus des Imaginären ein, in dem andere zeitliche Gesetze herrschen, in eine "innere, erzählte Zeit"* (vgl. 2.1), das Ästhetische hebt den *"Zwang der Zeit" auf* (Jauß), das befreiende Stromgefühl läßt das Subjekt *das Bewußtsein der 'äußeren' Dauer vergessen* (vgl. Csikszentmihalyi/Fraisse).

Grundbedingung hierfür ist die basale Differenz, die sich als Riß zwischen die Fiktionserzählung und die außerliterarische Wirklichkeit zieht. Das Fiktive entsteht zwar auf der Basis des Wirklichen, kann jedoch nicht identisch mit diesem sein, denn es entspringt immer bereits aus einer Subjektivität heraus, es muß in seiner deskriptiven Performanz immer porös bleiben, und es erfordert in seiner Darbietungsform als kodiertes Zeichenangebot stets die Koexistenz des Imaginären zu seiner Aktivierung. Indem jedoch der Leser seine Vorstellungskraft unter den Bedingungen des Fiktiven aktiviert, wird er gleichsam in einen hochgradig persönlichen, ästhetischen Erfahrungsraum hineingezogen, vergleichbar mit dem Antritt einer 'Reise' als Sinnsuche.

Die Erfahrung des außeralltäglichen Zeitmodus' birgt für den Leser nun verschiedene Möglichkeiten der Ich-Entwicklung und Erkenntnis, wie aus allen drei Perspektiven bestätigt werden konnte. Während der 'Lese-Reise' gewinnt der Leser Distanz zu seiner Alltagsroutine, und er kann sich im Verbund mit dem Helden auf die Konfrontation von Konflikten, den Kampf für das 'Gute' und die Suche nach Sinn begeben. Im Zustand der kontinuierlichen Aushandlung eines Mehr oder Weniger an Distanz zu seiner fiktiven Bezugsfigur kann der Leser zu eigenen Werturteilen und neuen Erkenntnissen kommen. Hilfreich ist hier das sich im Lesen eröffnende Moratorium, denn es entbindet den Leser für die Zeitspanne des Lesevorgangs aus dem Alltag als Risiko-, Streß- und Gefahrenzone. Dieses Differenzmoment ermöglicht neben einer genießenden Entspannung und Unterhaltung die Erprobung utopischer Möglichkeiten, in denen der Leser "über sich selbst hinauswachsen kann", sich selbst "wirklich zu Gesicht bekommt". Es handelt sich also um eine intensive Begegnung des Lesers mit sich selbst, nicht um ein "Sprengen des Ich-Bewußtseins". Der Vorgang der Transzendierung impliziert immer ein sich öffnendes Spannungsfeld zwischen *zwei* Polen, er kann nicht ohne die Basis des existierenden, sich selbst erfahrenden und bewertenden Subjekts stattfinden. Zudem muß der Leser, um auch wirklich Erkenntnisse gewinnen und anwenden zu können – also um selbst 'Held' zu sein – nach dem Lesevorgang immer wieder den Weg zurück in seine eigene Alltagswelt finden, darf sich dieser nicht verschließen. Andererseits wird er im Begegnungslesen den Lesevorgang auch nicht vorzeitig abbrechen, denn der Heldenmythos beschreibt das *vollständige* Bestehen des Abenteuers.

Nicht zuletzt findet sich ein Ich-bildendes Potential im Vorgang des Begegnungslesens darin, daß das Subjekt sich während der *flow*-Tätigkeit immer wieder herausfordern und in der Bewältigung dynamisch anwachsender Schwierigkeits- und Komplexitätsgrade weiterentwickeln kann: Je mehr er liest, desto mehr optimiert der Leser seine literarische Lesekompetenz und erweitert zugleich kontinuierlich den Bereich der von ihm sprachlich und intellektuell zu bewältigenden literarischen Texte. Wichtig ist dabei jedoch, daß dies eben im Zustand eines zweckfreien, in sich lohnenden Stromerlebnisses geschieht, nicht im Rahmen einer vorsätzlichen Zweckverfolgung oder gezielten 'Arbeit am Text'.

*Erst die Kunst erweckt ein Gefühl für die  
"Vielfältigkeit der Zeit in der Zeit".<sup>420</sup>*

### 3. Literarische Zeitstrategien: Literatur als 'Zeiten-Labor'

Im vorangehenden Kapitel wurde die Differenz von Fiktion und Wirklichkeit hervorgehoben: Das Fiktive defiguriert das Wirkliche und diese Defiguration unterliegt – außer dem Rahmen autorseitigen Imaginationsvermögens – faktisch keinen Grenzen. Die fiktionale Welt entfaltet sich zu anderen Bedingungen als die wirkliche, und die Literatur kann sich im Hinblick auf ihre 'innere' Zeitlichkeit diese Bedingungen selbst schaffen, sie kann die Erfahrbarkeitsattribute der 'äußeren', soziokulturellen Zeit unterwandern.

Erst die Transzendierung des 'objektiven' Zeitflusses bildet aber die Ermöglichungsbedingung der Erzählbarkeit von Zeit: Es muß sich bei der zu erzählenden Zeitspanne um einen abgeschlossenen Zeitraum handeln. Entsprechend schreibt Mecke: "Die Beherrschung und Organisation der Zeitlichkeit des Romans bedarf eines Standortes jenseits der Zeit, von dem aus sich die Ereignisse überblicken, ordnen und auf die Reihe der Geschichte bringen lassen. Dieser Ort wird erst dann erreicht, wenn Zeit zu ihrem Ende gekommen ist."<sup>421</sup> Der *Ich*-Erzähler erweist sich laut Mecke eigentlich erst in mortifizierter Gestalt wirklich als fähig, seine eigene (Zeit-)Geschichte zu schildern, denn: "Die Zusammenfassung der Vielfalt und Mannigfaltigkeit gelebter Momente ist 'wahrscheinlich nur posthum möglich'.<sup>422</sup> Der Tod stellt die "materialisierte Form des zeitenthobenen Standortes des Erzählers im Roman"<sup>423</sup> dar.

Es ergibt sich hier eine Analogie zu den Schilderungen von II.2.1, daß sich dem Leser gerade durch die Einnahme einer Position außerhalb der erzählten Zeit und durch den umfassenden Überblick über diese besondere Erkenntnismöglichkeiten eröffnen. Entsprechend muß auch der Autor zur Komposition der Erzählung eine Perspektive

---

<sup>420</sup> Hesper in Stöhr (Hrsg.) 1996, 144

<sup>421</sup> Mecke in Tholen/Scholl (Hrsg.) 1990, 163

<sup>422</sup> Mecke mit Beckett (*Molloy*, dt. 1975, 31) in Tholen/Scholl (Hrsg.) 1990, 164

<sup>423</sup> Mecke in Tholen/Scholl (Hrsg.) 1990, 164

jenseits der zu erzählenden Zeitstrecke finden, von der aus "sich die abgelaufene Zeit beherrschen und auf die Form der Geschichte trimmen läßt."<sup>424</sup>

Die Notwendigkeit einer Beobachterposition im Hinblick auf die Verstehbarkeit und fiktionale Gestaltung von Zeit ist in dieser Arbeit bereits verschiedentlich angesprochen worden, vor allem mit Ricœur. Mecke kommt in seinem Aufsatz "Kritik narrativer Vernunft"<sup>425</sup> auf einem anderen Weg zu demselben Ergebnis. Für ihn stellt der mortifizierte Erzähler in engem Rekurs auf Kant das "transzendente Ich narrativer Apperzeption"<sup>426</sup> dar.

Aus der Transzendentalphilosophie Kants lassen sich, wie Mecke aufdeckt, Schlußfolgerungen für die zeitliche Entstehungsbasis von Roman und Erzählung ziehen: Diese seien "mit einem Zeit-Problem konfrontiert, das Analogien zur transzendentalphilosophischen Zeitproblematik aufweist."<sup>427</sup> In seiner Kritik der reinen Vernunft deutet Kant in der Feststellung der radikalen Verzeitlichung der Erscheinungswelt zunächst eine Subversion präsenzmetaphysischer Prämissen an. Menschliche Erfahrungsmöglichkeiten werden theoretisch relativiert: Durch die Bedingung des ständigen Zeitflusses werden Erkenntnisprozesse zwar eröffnet, jedoch immer zugleich aufgeschoben. Jedoch muß der radikalen Verzeitlichung etwas *Bleibendes* gegenüberstehen, bei Kant die Zeitlosigkeit der Zeit selbst: Sie selbst verläuft sich nicht, sondern nur *in ihr* verläuft sich das Dasein des Wandelbaren. Die Zeit als 'Bleibendes' erhält bei Kant die Signatur der *Substanz* und wird als solche zur Ermöglichungsbedingung aller Verzeitlichung. Eine solche Konzeption eröffnet den Blick für den transzendentalen Charakter der Zeit: *Veränderung* kann nur in Verbindung mit ihrem Gegenpol gedacht werden, dem *Substanten*. Somit kehrt Kant letztlich wieder in den Rahmen der Metaphysik zurück, wenn auch nun unter der Voraussetzung neu geordneter Kategorien.

Die Erschließung transzendentaler Zusammenhänge kann nun auch für das Subjekt nicht ohne Bedeutung bleiben, das mit Kant der radikalen Verzeitlichung zum Opfer fällt. Analog zur Konzeption von Zeit muß es demnach auch ein transzendentales Ich als

---

<sup>424</sup> Mecke in Tholen/Scholl (Hrsg.) 1990, 164

<sup>425</sup> Mecke in Tholen/Scholl (Hrsg.) 1990, 157-176

<sup>426</sup> Mecke in Tholen/Scholl (Hrsg.) 1990, 164

<sup>427</sup> Mecke in Tholen/Scholl (Hrsg.) 1990, 162

Fundament geben, so daß die Verzeitlichung nicht das Ich und die Existenz des Subjekts selbst betreffen kann: "Das reine Ich ist in der Transzendentalphilosophie bekanntlich aller Zeitlichkeit enthoben"<sup>428</sup>, ebenso wie die reine Vernunft als intellektuelles Vermögen.

Mit Kant ist die Gewißheit der eigenen Existenz somit durch die transzendente Apperzeption gesichert. Erst auf der Basis des transzendentalen Apriori kann sich eine empirische Apperzeption ergeben. An dieser Stelle seines Kant-Referats verweist Mecke nun auf die Ebene der Fiktionserzählung: Erzählte Identität ist demgegenüber das Ergebnis "einer nicht mehr transzendentalen, sondern empirischen Synthesis, in deren Verlauf die atomisierten Instanzen des Ich zur Übereinstimmung gebracht werden. Die Aufgabe der Herstellung dieser Identität fällt von jeher Erzählung und Erinnerung zu. Allerdings kommen sie dieser Aufgabe in einem Modus nach, der aposteriori das zu sichern versucht, was bei Kant das Apriori der transzendentalen Apperzeption verbürgt."<sup>429</sup>

Meckes Zusammenschau von *Erlebnismwirklichkeit* – die mit Kant als empirischer Modus erst unter der Bedingung transzendentaler Aprioris entstehen kann – und *Erzählung* – die erst der Ebene des empirischen Erlebens entspringt und damit apriorisch der radikalen Verzeitlichung unterliegt – legt das quasi spiegelbildliche Verhältnis beider offen: "Womit Vernunft von vornherein rechnen kann, steht im Roman am Ende; denn seine Einheit und damit auch die Einheit des Subjekts ergibt sich aus der In-Eins-Bildung der heterogenen Momente des Lebensstroms zu einem sinnvollen Ganzen. Das Apriori des Romans besteht im Aposteriori seiner Erzählung, das es ermöglicht, den Fluß der Zeit in die Topographie der Erinnerung zu verwandeln."<sup>430</sup> So kommt dem Erzählerischen die Aufgabe zu, aus dem radikal Verzeitlichten wieder den Weg zur sinnhaften Synthesis zu weisen, aus der Veränderung wieder das Bleibende zu abstrahieren: den überzeitlichen Sinn. Voraussetzung dazu wird der Austritt des Erzählers aus dem Ausschnitt der erzählten Zeit.

---

<sup>428</sup> Mecke in Tholen/Scholl (Hrsg.) 1990, 160f. "Auch die durch die temporale Verfassung des inneren Sinnes eröffnete und gleichzeitig aufgeschobene Selbsterkenntnis des Subjekts gerät nachträglich unter die Kontrolle einer zeitlosen Instanz. Denn es liegt jedem Selbstbezug ein Fundament zugrunde, das das Selbstverhältnis der Reflexion überhaupt erst hervorbringt und bei diesem immer schon mitgesetzt sein muß: Das vom Verstand spontan und selbsttätig ausgebildete Ich der transzendentalen Apperzeption, von Kant als 'oberstes Prinzip des gesamten Verstandesgebrauchs' titulierte, sorgt dafür, daß Verzeitlichung nicht die Identität und Existenz des Subjekts selbst betreffen kann." (ebd.)

<sup>429</sup> Mecke in Tholen/Scholl (Hrsg.) 1990, 162

<sup>430</sup> Mecke in Tholen/Scholl (Hrsg.) 1990, 162

Die zentrale Bedeutung der zeitlichen Beobachterposition, die sowohl für die Komposition eines Textes als auch für die rezeptive Begegnung mit diesem notwendig ist, läßt sich also auf verschiedenen Argumentationswegen herleiten. Im folgenden sollen sich auf dieser Basis ergebende Möglichkeiten der poetischen Komposition skizziert werden, Zeit für den Leser zu anderen Bedingungen als denen des außerliterarischen Alltags erfahrbar zu machen.

*"Jeder Tag mit seinen Erlebnissen ist wie ein 'Fenster in der Zeit', das Einblicke eröffnen kann in den 'eigentlichen Sachverhalt'."*<sup>431</sup>

### 3.1 Fragmentierung des Kontinuums

Der Zeiger der Uhr überspringt keine Einheit, er läßt nicht einfach eine Sekunde, Minute oder Stunde aus: die 'äußere' Zeit fließt beständig. Dadurch gewinnt sie zugleich ihre Einzigartigkeit, denn es wird keine Kopie dieser Kontinuität geben, keinen lückenlosen Nachvollzug jedes einzelnen jemals verstrichenen Zeitmoments.

Im Versuch, dennoch den einzelnen Zeitmoment festzuhalten, hat sich der Mensch das Instrument der Fotografie geschaffen. Durch die fotografische Geste wird der Fluß der Zeit in fragmentarischer Form nachvollzogen. Das Foto wird zum konservierten 'Beweis' einzelner Augenblicke der fließenden Zeit. Es stellt sich dieser entgegen, scheint sie trotz ihrer Unfaßbarkeit zu fassen und gewinnt schließlich in seiner Selbstidentität einen utopischen, dem Subjekt selbst unerreichbaren Charakter.

Das Foto oder die Fotoreihe 'bricht' die 'äußere' Zeit auf, ist ein Fenster zu einem kleinen Zeit-Ausschnitt, der vorhergehende Zeitfolgen hatte und ihm folgende: Jedes fotografische Bild ist ein "Zwischen-Bild"<sup>432</sup> zwischen vergangenen und noch kommenden Zeitmomenten. Es ist Aufgabe des Betrachters, selbst aus den Einzelbildern Zusammenhänge herzustellen, zeitliche und kausale Syntheseleistungen zu erbringen. Ein faszinierendes Fotoexperiment beschreibt Paul Auster:

---

<sup>431</sup> Ciompi 1988, 60

<sup>432</sup> vgl. Hesper in Stöhr (Hrsg.) 1996, 129f

*"Weiß Gott, was ich erwartet habe. Auf alle Fälle nicht das, was Auggie mir dann am nächsten Tag gezeigt hat. In einem kleinen fensterlosen Hinterzimmer des Ladens öffnete er eine Pappschachtel und zog zwölf völlig gleich aussehende schwarze Fotoalben daraus hervor. Dies sei sein Lebenswerk, sagte er, und er brauche nicht mehr als fünf Minuten am Tag dafür. In den letzten zwölf Jahren habe er jeden Morgen um Punkt 7 Uhr an der Ecke Atlantic Avenue und Clinton Street gestanden und jeweils aus genau demselben Blickwinkel ein Farbfoto aufgenommen. Das Projekt umfasste inzwischen über viertausend Fotografien. Jedes Album repräsentierte ein anderes Jahr, und sämtliche Bilder waren der Reihe nach eingeklebt, vom 1. Januar bis zum 31. Dezember, und unter jedes einzelne war sorgfältig das Datum eingetragen. Als ich in den Alben herumblättere und Auggies Werk zu studieren begann, wusste ich gar nicht, was ich denken sollte. Anfangs hatte ich den Eindruck, dies sei das Seltsamste, das Verblüffendste, was ich je gesehen hatte. Die Bilder glichen sich aufs Haar. Das ganze Projekt war ein betäubender Angriff von Wiederholungen, wieder und wieder dieselbe Straße und dieselben Gebäude, ein anhaltendes Delirium redundanter Bilder. (...) Ich achtete genauer auf Einzelheiten, bemerkte den Wechsel des Wetters, registrierte die mit dem Fortschreiten der Jahreszeiten sich ändernden Einfallswinkel des Lichts. Schließlich vermochte ich subtile Unterschiede im Verkehrsfluss zu erkennen, den Rhythmus der einzelnen Tage vorauszuahnen (das Gewühl an Werktagen, die relative Ruhe der Wochenenden, den Kontrast zwischen Samstagen und Sonntagen). Und dann begann ich ganz allmählich die Gesichter der Leute im Hintergrund zu erkennen, die Passanten auf dem Weg zur Arbeit, jeden Morgen dieselben Leute an derselben Stelle, wie sie einen Augenblick ihres Lebens im Blickfeld von Auggies Kamera verbrachten. (...) Auggie fotografierte die Zeit, wurde mir klar..."<sup>433</sup>*

Stefan Hesper beschäftigt sich in seinem Aufsatz "Kristalle der Wahrnehmung"<sup>434</sup> mit zeitlichen Implikationen ästhetischer Erfahrung. Über die "Zeitfenster"-Funktion des fotografischen Bildes hinaus weist er auf die besondere innere Zeitstruktur hin, die jedes Foto mitbringt: "Bilder sind nicht zeitlos wahrnehmbar, jeder Blick, der das ganze Bildfeld wahrnehmen will, braucht Zeit. Auf einen Blick, simultan ist ein Bild unmöglich wahrzunehmen."<sup>435</sup> Am Beispiel der Fotocollage "Pearlblossom Highway" von David Hockney, die aus mehreren hundert Photos zusammengesetzt den benannten kalifornischen Highway zeigt (oder vielmehr andeutet), beschreibt Hesper, wie der Betrachter in das Bild zeitlich 'hineingezogen' wird, da er in seiner Betrachtung dem Bildaufbau folgen, die vielen unterschiedlichen Fragmente einzeln und zugleich als Ganzheit wahrnehmen muß. Es kommt zu einer "Auflösung des stillgestellten, monoperspektivischen und figurativen

---

<sup>433</sup> Auster 2001, 27f

<sup>434</sup> Hesper in Stöhr (Hrsg.) 1996, 126-147

<sup>435</sup> Hesper in Stöhr (Hrsg.) 1996, 130

Blicks"<sup>436</sup>. Der Betrachtungsmoment stellt damit nicht etwa einen achronischen Moment dar, sondern eine Zeitstrecke, die vom Betrachter in subjektivem, eigenzeitlichem Tempo und Rhythmus strukturiert wird.



David Hockney: "Pearlblossom Highway" (1986)

Das Beispiel der Fotomontage eignet sich gut zur Veranschaulichung literarischer Zeitfragmentierung. Wie die Montage stellt sich auch die Fiktionserzählung als bedachte Zusammensetzung zeitlicher "Zwischen-Bilder" dar, als 'Gemisch' einzelner Handlungsepisoden: In beiden Fällen handelt es sich gerade nicht um eine bloße *Aneinanderreihung* der Fragmente, sondern um die Kreation ihrer spezifischen Kombination, in der die Bedeutungsmosaik in einem zeitlichen und sinnhaften Gesamtgefüge miteinander verwachsen.

Entsprechendes betont Lämmert: Auch wenn Günther Müller die Formel des *'Es ward ... und dann ...'*, "das Schema des vom Anstoß der ersten Begebenheit sich abspinnenden

<sup>436</sup> Hesper in Stöhr (Hrsg.) 1996, 130

Geschehens"<sup>437</sup> bereits als Grundform allen Erzählens bezeichnet, bildet dieses streng genommen jedoch nur die *story* als bloße Abfolgewiedergabe<sup>438</sup>, während erst der *plot*, der Kausalangaben macht (zuvor mit Ricoeur als *fabula* bezeichnet), auf Sinnzusammenhänge verweist. "Die Bauformen einer Erzählung erhalten ihre Kontur erst dadurch, daß die monotone Sukzession der erzählten Zeit beim Erzählen auf verschiedene Weise *verzerrt, unterbrochen, umgestellt* oder *gar aufgehoben* wird."<sup>439</sup> Die Abfolge der Erzählung läßt sich zwar dennoch in unterschiedliche Teilepisoden entflechten, jedoch sind diese stets "kraft ihres energetischen und gerichteten Auseinanderwachsens nicht Stücke, sondern *Phasen* in der Bildung des Ganzen"<sup>440</sup>.

Zeit literarisch faßbar zu machen bedeutet, sie zu fragmentieren und aus dem Fluß der Zeit eine Auswahl an zu benennenden Zeitmomenten zu treffen. Im Gegensatz zur Erfahrung 'äußerer', soziokultureller Zeit vollzieht sich für den Leser das literarisch gestaltete Zeiterlebnis immer bereits in einem Spannungsfeld besonderer Bedeutungsdichte. Zugleich wird die zeitliche Fragmentierung des Textes in der Begegnung mit dem Leser stets den Einbezug von dessen subjektiven Dispositionen einfordern: Die Synthese literarischer Zeitbilder oder Episoden auf den Ebenen des inhaltlichen Verstehens, der Interpretation und Identifikation sowie der Reflexion und Erkenntnis nimmt der Leser unter Einbezug *eigenzeitlicher* Strukturen vor, in "ineinander übergehenden Akten des Erinnerns, Erwartens, Vorstellens, Anschauens"<sup>441</sup>. Eben diesen Vorgang versucht Hockney mit "Pearlblossom Highway" beim Betrachter zu provozieren: durch werkinterne 'Zeitrise' dessen Zeit bis in die ästhetische Begegnung hinein zu fordern. Statt der bloßen Anschauung ermöglicht er den ästhetischen Dialog.

Es liegt auf der Hand, daß die literarische Zeitfragmentierung eine Vielzahl von Spielarten haben kann. Beispielsweise können die in einer Erzählung kombinierten fiktiven 'Zeitausschnitte' unterschiedlichen zeitlichen 'Ebenen' angehören. Wieder am visuellen Beispiel erläutert wäre das vorstellbar, als ob die Collage aus mehreren eigenständigen Ebenen besteht, in sich also je nach Blickwinkel und Augenbewegung des Betrachters

---

<sup>437</sup> Lämmert 1972, 21

<sup>438</sup> vgl. Lämmert 1972, 24f

<sup>439</sup> vgl. Lämmert 1972, 32

<sup>440</sup> Lämmert 1972, 23

<sup>441</sup> Großklaus 1995, 70

unterschiedliche Bilder birgt. Eine literarische Analogie findet sich bei Milan Kundera, der in der "Unsterblichkeit" die zeitliche Fragmentierung und Verschachtelung mehrerer Ebenen auffallend pointiert und sie zugleich zum zentralen Strukturgeber des erzählerischen Gesamtgefüges erhebt. Sein Roman beginnt mit der quasi-biographischen Schilderung der Situation, in der ihm die zündende Idee für die zentrale Figur seines Romans zu Bewußtsein kommt. Ebenfalls auf der Ich-Ebene des Autors befindet sich die Figur des Professors Avenarius, der den Freund des Autors darstellt. Zunächst bleibt diese Ebene, die sich immer wieder in Fortsetzungsepisoden durch den Roman zieht, getrennt von der sich nun eröffnenden Ebene der 'eigentlichen' Fiktionserzählung, in der der Autor sich der von ihm entworfenen Figur und der Beschreibung ihres Lebens zuwendet. Der Leser begleitet den Autor bei der schrittweisen Komposition der 'eigentlichen' Fiktion und bekommt gleichzeitig das Resultat des Schreibe-Prozesses in Form eingestreuter Episoden präsentiert. Dieses Zwei-Ebenen-Gefüge wird jedoch ebenfalls unterbrochen durch den Einschub einer dritten Episodenreihe, die sich, dem Titel des Buches entsprechend, im 'Jenseits' abspielt und in der Figuren wie Goethe, Hemingway oder Rilke in das Gerüst einer eigenen *fabula* auf einer buchstäblich 'übergeordneten' Zeitebene eingebunden sind.

Der Roman beinhaltet folglich drei Zeitebenen: eine quasi-reale, eine imaginäre, die dem Leser als die eigentliche fiktive Ebene erscheint, und eine 'jenseitige'. Kunderas Kunstgriff besteht darin, die Zeitebenen sich im Verlauf des Textes immer mehr annähern und miteinander verstricken zu lassen, so daß sie zuletzt miteinander verschmelzen. Der Autor selbst wird so im von ihm erdachten Roman zu einer Figur *im von ihm erdachten Roman*. Die Charaktere der verschiedenen Ebenen stehen – wie sich nach und nach herausstellt – in vielfältiger Interaktion miteinander, was den Leser in seinem bislang gefertigten 'Lesebild' zunehmend irritiert. Welche Ebene ist die biographische, welche die imaginäre, welche die 'fiktive'? Der Roman schließt uneindeutig und läßt den Leser im Ungewissen. Die Verschachtelung steigert sich ins Unendliche, nicht zuletzt durch Kunderas mitunter eingefügte intertextuelle Verweise: er bezieht zwei seiner bereits geschriebenen Romane ("Das Leben ist anderswo"; "Die unerträgliche Leichtigkeit des Seins") in die Romanhandlung ein und damit auch deren Zeitebenen und Handlungsepisoden. Zum Schlüsselbild des kompositorischen Stils von "Unsterblichkeit" wird ein kurzer von Kundera geschilderter Erzählmoment: "In den Spiegeln, die sich gegenseitig spiegelten,

wurde Paul siebenundzwanzigmal vervielfältigt, und die Gäste am Nebentisch schauten neugierig auf seinen erhobenen Arm mit dem Glas in der Hand."<sup>442</sup>

Die Spiegelung der Figuren auf verschiedenen ineinander verschachtelten Ebenen der Handlung bleibt nicht ohne Konsequenzen für sie selbst, im Gegenteil – sie verweist auf die Komplexität ihrer eigenen Geschichte, ihres eigenen Seins und fasziniert sie zugleich: "Paul schenkte mir keine Aufmerksamkeit. Er hatte sein siebenundzwanzigmal vervielfältigtes Spiegelbild entdeckt und konnte seinen Blick nicht davon lösen."<sup>443</sup> Beim Lesen der Erzählung fügt ihr nun auch der Leser quasi eine weitere Zeit- und Handlungsebene hinzu und erweitert die Vielfalt der zeitlichen Verschachtelungsmöglichkeiten: Das gelesene Buch tritt auch in sein Leben, seine Gedankenwelt ein, er spiegelt sich in dem Geschehen und in den Figuren, verliert sich und findet sich wieder und entdeckt in der Identifikation und Reflexion die Vielschichtigkeit seines eigenen Seins wieder.

Nicht zuletzt stellt Kundera durch die spezifische zeitliche Verwirrungstaktik in seinem Roman die Frage nach tatsächlichen Anhaltspunkten menschlicher Existenz: Ist das Fiktive nicht ebenso real wie das 'Reale'? Bleibt das 'Reale' letztlich nicht immer imaginär? Wo liegt die Grenze zwischen den Ebenen, lassen sie sich überhaupt trennen? Dabei veranschaulicht er einmal mehr, daß eine einfache Aneinanderreihung erzählerischer Episoden noch keinen Roman ergibt, sondern erst die Verschmelzung dieser Episoden miteinander zu einem ganz neuen, umfassenderen Gesamtsinn.

Auch wenn die Zeitenfragmentierung die Entstehungsbedingung des Literarischen schlechthin darstellt, hat der Text in seiner inneren Komposition die Möglichkeit, das Fragmentarische entweder ausdrücklich zu betonen oder es zu verwischen. Während bei Kundera ersteres der Fall ist – Gendolla würde hier von der "literarischen Kunst der Unterbrechung"<sup>444</sup> sprechen – stellt auch Uwe Timms Roman "Rot" eine zeitlich außerordentlich verschachtelte Erzählung dar, bei der der Schwerpunkt aber dennoch auf

---

<sup>442</sup> Kundera 1990, 406

<sup>443</sup> Kundera 1990, 409

<sup>444</sup> vgl. Gendolla in LiLi 123/2001, 104-121. Als Beispiel zieht Gendolla Laurence Sternes "Tristram Shandy" heran, der als 'Roman der kontinuierlichen Unterbrechungen' gesehen werden kann, da die wesentlichen Schilderungen immer wieder durch anderweitige Einschübe unterbrochen werden und der Leser dadurch kontinuierlich irritiert wird.

der Synthese zeitlicher Fragmente liegt. Die Lebensgeschichte der Hauptfigur Linde fügt sich im Verlauf der Erzählung aus einer Vielzahl episodischer Mosaikteile zusammen, in immer neuen Anläufen und aus stetig wechselnden Themenperspektiven heraus. Die Schilderung erfährt dabei jedoch *überhaupt keine* Kapitelunterteilungen und ist im Zusammenhang ihrer Bedeutungsaspekte so komprimiert, daß sie dem Leser trotz der zugrunde liegenden Fragmentierung und Verschachtelung ineinandergefügter Zeit- und Inhaltsebenen wie ein homogener Ablauf erscheint. Der Wechsel von einem 'Erinnerungschronotop' Thomas Lindes in ein anderes vollzieht sich dabei häufig kaum bemerkbar. Indessen muß der Leser jedoch eine kontinuierliche Syntheseleistung erbringen, ist an der Herstellung der scheinbaren Homogenität der Ablaufschilderung selbst aktiv beteiligt. Das Lesen des Romans fordert diese Leistung quasi als automatisierte, im Hintergrund ablaufende ein; nur auf ihrer Basis kann der Leser die letztendlich zentralen Bedeutungsstränge des erinnerten Lebens nachvollziehen.

### 3.2 Variabilität statt Chronologie

Das Subjekt erfährt die soziokulturelle Zeit als Kontinuität des Vorher und Nachher. Es ist an diese Erfahrungsweise gebunden und kann in seinem aktuellen Erleben der Gegenwart nicht entkommen, doch: "Die Aussicht, wenn schon nicht das 'ewige' Leben, so doch die Fähigkeit zu erwerben, frei in der Zeit zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu pendeln, scheint allzu verlockend. Wohl jeder von uns hat sich diesem Spiel der Phantasie insgeheim schon einmal hingegeben, denn in uns allen lebt der ständige Protest gegen das Eingespanntsein in eine winzige Phase Zeit, die mit jeder Sekunde unabänderlich und unwiederbringlich verrinnt. (...) Zeit ist weder umkehrbar noch wiederholbar noch vorwegnehmbar."<sup>445</sup>

Das Versinken in einer fiktionalen Welt beim Begegnungslesen kann den Leser jedoch übergangsweise aus seiner Gebundenheit an Gegenwart und chronologisches Erleben befreien. Der Leser 'reist' während des Lesevorgangs hinaus aus seiner gegenwartsgebundenen Alltagswirklichkeit in eine imaginäre und strukturell sehr viel variablere Zeit: In der Fiktionserzählung muß die erzählte Zeitfolge nicht zwingend

---

<sup>445</sup> Krempien (Hrsg.) o.J., 5f

chronologisch sein. Dem Autor eröffnet sich eine Reihe von Möglichkeiten, Zeit jenseits eines strikten Ereignis-Abfolgeschemas zu gestalten.

Dies bietet sich vor allem bei der Ich-Erzählung an: Der Erzähler beschreibt ein bereits abgeschlossenes Ereignis, so daß er zu Beginn der Erzählung zwangsläufig von seiner eigenen Gegenwart in die Vergangenheit zurückgehen muß. In seinem "Buch der Illusionen" macht Paul Auster die zeitliche 'und-dann-und-dann'-Abfolge verschiedener Erzählblöcke zu einer des 'und-davor-und-davor'. Er beginnt die Ich-Erzählung der Hauptfigur David Zimmer in der Gegenwart, um sodann zu der elf Jahre zurückliegenden Verfassung eines Buches zu kommen, welches wiederum, wie anschließend geschildert wird, aus dem Versuch Zimmers resultiert, einen schweren Schicksalsschlag zu überwinden. Auf diese Weise gelingt es Auster einerseits, die Neugier des Lesers zu wecken und Spannung aufzubauen, andererseits kann er die inneren Zusammenhänge der Handlung eindringlicher pointieren. Im folgenden schließt sich dann wieder eine zeitlich vorwärtsgerichtete Handlungsbeschreibung an – Auster beschreibt die Entstehung des Buches von David Zimmer und die darauffolgenden Begegnungen und Ereignisse, in die Zimmer aufgrund des schließlich fertigen Buches hineingezogen wird –, bis Auster zuletzt wieder den zeitlichen Anfangspunkt des Ich-Erzählers erreicht und damit insgesamt zeitlich gesehen eine Kreisform beschrieben hat. Die Kreisform erhält ihrerseits eine Unterbrechung durch eine noch weiter zurückliegende eingeschobene Zeit- und Ereignisebene um den Stummfilmregisseur Hector Mann, über den Zimmer sein Buch schreibt. Für den Leser wird Austers Buch somit zu einer verschachtelten Zeitreise, die, von der Gegenwart ausgehend, immer weiter zurück in die Vergangenheit führt und damit zugleich Zusammenhänge aufdeckt, die durch eine strikt chronologische Schilderung kaum so eindringlich hätten dargelegt werden können.

"Mit den besonderen Formen der Rückwendung und Vorausdeutung macht der Autor übergreifende Zusammenhänge eigens kenntlich"<sup>446</sup>, d.h. die zeitliche Variation innerhalb der *fabula* dient dazu, auf einander bedingende Elemente, Figuren oder Ereignisse zu verweisen sowie bestimmte Bedeutungsschwerpunkte hervorzuheben. Die Chronologie der 'äußeren' Zeit kann dabei nur eine untergeordnete Rolle spielen. Entsprechend schreibt

---

<sup>446</sup> Lämmert 1972, 195

Hesper: "In der Gegenwartsliteratur findet sich ... eine Konfrontation und Konfusion der Zeiten des Wahrnehmens und Erinnerns wieder. Verschiedene Zeiten werden kombiniert, ohne daß ihre Singularität verloren geht. Es werden ästhetische Kontinua beschrieben: 'Ineinander übergehende Akte des Erinnerns, Erwartens, Vorstellens, Imaginierens und des unmittelbaren Anschauens'<sup>447</sup> zeichnen diese Zeit-Bilder aus. Die Komplexität der Welt wird von der Komplexität des wahrnehmenden Bewußtseins aus (re-)konstruiert, sie wird subjektiviert und damit auch relativiert oder perspektiviert."<sup>448</sup>

Vor allem die ineinander übergehenden Phasen unterschiedlicher Bewußtseinstätigkeit finden sich bei Uwe Timm, der in "Rot" den romanfüllenden *flash back*-Moment seiner zu Beginn tödlich verunglückenden Hauptfigur Thomas Linde beschreibt. Gewissermaßen in 'Splitttern', in zeitlich nicht immer eindeutig einzuordnenden, dicht aneinandergereihten Versatzstücken flackert Lindes Erinnerung an sein Leben noch einmal auf, die zeitliche Chronologie bleibt hier nachdrücklich den inneren Gedankengängen und Bedeutungsgefügen untergeordnet. Neben der einfachen Umkehr der progressiven Zeitbewegung ergibt sich also für den Autor in der Technik der Zeit-Zersplitterung und der Verschachtelung mehrerer – auch rückläufig gerichteter – narrativer Zeitebenen eine weitere Möglichkeit, die strikte Chronologie zu unterwandern. Der Leser gewinnt dabei den Eindruck einer Zeit, die sich weniger vorwärts bewegt, als vielmehr nebeneinander, gleichzeitig, in verschiedene Richtungen: Der dadurch evozierte Eindruck zeitlichen Stillstands (und die Schilderungen in "Rot" sind ja tatsächlich vorstellbar als simultan aufflackernde Erinnerungen im Todesmoment) erscheint als höchste Steigerung literarischer 'Auflehnung' gegen die progressive 'und-dann-und-dann'-Abfolge 'äußerer' Zeit.

Eine weitere Variante literarisch erzeugten 'Zeitstillstands' besteht in der Integration einer 'Zeitschleife' in die fiktionale Handlung, wie sie bereits in II.1 angesprochen wurde. Diese kann *innerhalb* der Gesamthandlung stehen, muß dann aber folglich durchbrochen werden, oder sie *umfaßt* die gesamte Handlung, indem Anfang und Schluß des Romans identisch sind, wodurch dem Leser der Eindruck vermittelt wird, daß während seines 'Aufenthalts' in

---

<sup>447</sup> Hesper zitiert Großklaus 1995, 70

<sup>448</sup> Hesper 1996, 141f

der fiktionalen Welt praktisch keine Zeit verstrichen ist. Auch dies ist in "Rot" der Fall: Der Ich-Erzähler ist zuletzt wieder zu seiner Ausgangssituation zurückgekehrt.

*"Man versuche, den gegenwärtigen Augenblick der Zeit, ich will nicht sagen: festzuhalten, sondern zu beachten oder sich ihm zu widmen. Eine der verblüffendsten Erfahrungen stellt sich ein. Wo ist sie, diese Gegenwart? Sie ist unter unserem Zugriff geschmolzen, entflohen, ehe wir sie berühren konnten, vergangen im Augenblick des Werdens."<sup>449</sup>*

### 3.3 Rhythmische Schwankungen statt Metrik

Während die Uhr stetig weiter tickt, jeder Moment unwiederbringlich verrinnt und eine Minute 'äußerer' Zeit längenmäßig stets der anderen gleicht, können sich die zeitlichen Proportionen in der Fiktionserzählung verschieben. Literarische Zeit kann Ereignisse raffen oder den Augenblick ausdehnen, ihn vorübergehend 'konservieren'; sie kann das zeitliche Erzähltempo variieren und dadurch den Inhalt der jeweiligen Erzählpassage (Spannungsmomente, Momente der Traurigkeit, der Versunkenheit, der Leichtigkeit usw.) pointieren.

Die Differenz zwischen außer- und innerliterarischer Zeit läßt sich mit Müllers klassischer Unterscheidung von "Erzählzeit" und "erzählter Zeit" bestimmen. Müller sieht Zeit als elementares Funktionselement von Dichtung, wobei das "Verhältnis von Erzählzeit und erzählter Zeit ... einen ersten Leitfaden durch die verwirrende Gestaltenfülle der Erzählkunst"<sup>450</sup> bietet.

In seiner Antrittsvorlesung von 1946 rekurriert Müller auf den von Thomas Mann geprägten Begriff der "Ausssparung" als Auslassung von für die Geschichte unerheblichen Zeitstrecken. Er schlägt stattdessen den übergreifenderen Begriff der "Zeitraffung" vor: "Der Erzähler läßt ja nicht einfach der Kürze halber hier und dort etwas weg. Er rafft die erzählte Zeit unausgesetzt, aber in jeweils verschiedenem Maß."<sup>451</sup> Wie auch zuvor bereits geschildert, liegt geradezu eine Bedingung des Literarischen darin, Zeitstrecken

---

<sup>449</sup> James in Zimmerli/Sandbothe (Hrsg.) 1993, 33

<sup>450</sup> Müller in Müller 1974, 274

<sup>451</sup> Müller in Müller 1974, 257

*fragmentarisch* wiederzugeben, selbst wenn der Autor eine größtmögliche Genauigkeit seiner Beschreibungen anstrebt.

Durch die Raffung ist das Erzählen zeitlich vom Erzählten unterschieden und eben darin sieht Müller "die Beziehung von Erzählzeit und erzählter Zeit beschlossen."<sup>452</sup> Es liegt auf der Hand, wie sich die beiden zueinander verhalten werden: "Die Erzählzeit ist streckenweise bald kürzer, bald länger als die erzählte Zeit, aufs ganze gesehen aber fast durchweg kürzer als sie, infolge der unvermeidlichen Aussparung, der Zeitraffung."<sup>453</sup>

Die Unterscheidung zwischen *Erzählzeit* und *erzählter Zeit* bezeichnet somit die Aufteilung zwischen Aussageakt (der sich im Akt des Lesens realisiert und den der Leser durch sein Lesetempo somit maßgeblich mitbestimmt) und Aussage<sup>454</sup>. Unter "Erzählzeit" wird eine konventionelle Lesezeit verstanden als meßbare Spanne 'äußerer' Zeit<sup>455</sup>, im Gegensatz zur erzählten Zeit als dem Zeitumfang, über den sich die Handlung erstreckt. Das Verhältnis beider Komponenten zueinander bestimmt gewissermaßen das Erzähltempo des Textes, wobei der Autor hier zwischen verschiedenen Möglichkeiten wählen kann: Während traditionellerweise die Erzählzeit wesentlich kürzer ist als die erzählte Zeit – fiktionale Zeitraffung kann stattfinden durch einfaches Überspringen von Zeitspannen oder Ereignissen oder durch sukzessive bzw. iterativ-durative Raffung als wenig detaillierte oder große Zeitrecken zusammenfassende Schilderung<sup>456</sup> –, stellt wohl Joyces "Ulysses" das bekannteste Beispiel dafür dar, daß sich Erzählzeit und erzählte Zeitstrecke durchaus annähernd die Waage halten können bzw. erstere sich gegenüber der anderen sogar signifikant verlängern kann.

Die erzählte Zeit in ihrer Strukturierung und ihrem Tempo von der außerliterarischen, soziokulturellen abzuheben, bedeutet für den Autor zugleich die Notwendigkeit der Selektion. Laut Müller stellt erzählte Zeit daher immer schon eine *bedeutungsvolle Zeit* dar, denn jede Auswahl spricht einem Ereignis eine besondere Wichtigkeit zu. Der Autor verleiht in seiner Erzählung "der Welt menschlichen Sinn; wohlverstanden: *seinen* Sinn;

---

<sup>452</sup> Müller in Müller 1974, 257

<sup>453</sup> Müller in Müller 1974, 258

<sup>454</sup> vgl. Müller in Müller 247f sowie 269f

<sup>455</sup> vgl. Ricœur 1989, 132

<sup>456</sup> vgl. Müller in Müller 1974, 259f zu den verschiedenen Arten fiktionaler Zeitraffung

den von ihm geglaubten, erfahrenen, errungenen, erlittenen Sinn. Das Grundgefüge des sinngebenden Artikulierens nun entsteht durch ausdrückliches Erzählen der für die Sinnggebung wichtigen Zeiten und durch Aussparen der dafür belanglosen, also durch Zeitraffung.<sup>457</sup> Die Erzählzeit und die erzählte Zeit bilden eine Spannung, innerhalb derer das "bedeutungslose Leben durch die Kunst zum bedeutungsvollen Werk erhoben wird"<sup>458</sup>.

Die literarische Zeitdehnung als Überschreitung der erzählten Zeitstrecke durch die Dauer des Erzähl- resp. Lesevorgangs birgt nun ebenso wie die Zeitraffung, welche auf die bedeutenden Handlungsmomente verweist, erkenntnisförderliche Aspekte. Eine Zeitdehnung kann im Fall ausführlicher Sach- oder Figurenbeschreibungen entstehen und den Lesenden eindringlicher als die Zeitraffung zu Identifikation und Vorstellungsbildung auffordern: Der gedehnte Augenblick in der Literatur ist für den Leser auch oft gerade deshalb besonders aufschlußreich, weil er zugleich für eine literarische Figur von besonderer Tragweite ist und für sie mit einer außergewöhnlichen Erkenntnis oder einem Wendepunkt im Leben einhergeht:

*"Die Frau kam langsam auf ihn zu, hielt nur einmal kurz an, um das Handtuch auf einen ungeöffneten Karton zu legen, und dann geschah etwas Unheimliches, denn als sie den Kopf hob und ihm in die Augen sah, blieb die Illusion bestehen. Sie hatte tatsächlich Brigids Gesicht. Dieselbe Wangenpartie, derselbe Mund, dieselbe Stirn und dasselbe Kinn. Als sie ihn dann anlächelte, sah er, dass sie auch dasselbe Lächeln hatte. Erst als sie bis auf zwei Meter an ihn herangekommen war, konnte er gewisse Unterschiede feststellen. Ihr Gesicht war voller Sommersprossen, was man von Brigids Gesicht nicht hatte sagen können, und das Grün ihrer Augen war dunkler. Auch standen sie weiter auseinander, ein wenig weiter von der Nasenwurzel entfernt, und gerade diese winzige Abweichung steigerte die Harmonie ihrer Züge und ließ sie noch ein klein wenig hübscher als ihre Schwester erscheinen. Hector erwiderte ihr Lächeln, und als sie am Ladentisch angekommen war und ihn mit Brigids Stimme fragte, ob sie ihm helfen könne, hatte er nicht mehr das Gefühl, in tödlicher Ohnmacht auf den Boden sinken zu müssen."<sup>459</sup>*

Während das bewußte Lesen dieses Absatzes fast eine volle Minute beansprucht, beschreibt Auster hier einen Vorgang von vielleicht zehn Sekunden. Er beschränkt sich

---

<sup>457</sup> Müller in Müller 1974, 265

<sup>458</sup> Ricœur 1989, 135

<sup>459</sup> Auster 2002, 185

nicht auf die äußere Handlungswiedergabe, sondern eröffnet dem Leser durch die detaillierte Beschreibung persönlicher Attribute der Figur und die Gegenüberstellung mit deren Schwester zusätzliche Informationen, die mit Großklaus auch "erweiterte Wahrnehmungsfelder" genannt werden können. Großklaus beruft sich wieder auf den Vergleich zur Fotografie: Diese kann kleinste Zeitfelder isolieren und konservieren und eröffnet dadurch künstlich Wahrnehmungsfelder, "die jenseits der natürlichen Zeitgrenze liegen, innerhalb deren für uns Wahrnehmungsgestalten erfaßt werden können."<sup>460</sup> Entsprechend vermag es der fiktionale Text, einen kurzen Zeitmoment durch facettenreiche Ausschmückungen gegenüber den natürlich gegebenen zeitlichen Erlebnismöglichkeiten erheblich auszudehnen und dadurch intensiver zugänglich zu machen. Großklaus vermerkt: "Was das einzelne fotografische Zeitbild anbelangt, fasziniert uns der magisch festgestellte Augenblick intensiver = bewußter Wahrnehmung"<sup>461</sup>. Wie vorangehend bereits angesprochen, bieten sowohl die Fotografie als auch die Fiktionserzählung überdies die außergewöhnliche Möglichkeit, "die Vergegenwärtigung des vergangenen intensiven Augenblicks beliebig wiederholen und in der Sekundär-Wahrnehmung des Abbildes [resp. des Textes, Anm.] die intensive Erfahrung einer möglicherweise belanglosen Primär-Erfahrung simulieren zu können."<sup>462</sup> Zugleich spricht Großklaus dabei den Eigenzeitaspekt an: Es läßt sich die "in der Primär-Wahrnehmung vermerkte Beschleunigung aller gesellschaftlichen Lebensvorgänge in der Sekundär-Wahrnehmung von Aufzeichnungen ... kompensieren."<sup>463</sup>

### 3.4 Resümee: Die Fiktionserzählung als Zeitenhybrid

Die Faszination literarischen Lesens – oder des Begegnungslesens, wie ich es in meiner Arbeit genannt habe – entsteht nicht zuletzt dadurch, daß dem Leser ein temporäres 'Ausbrechen' aus den Restriktionen seiner alltäglichen Bindung an die 'äußere' Zeit ermöglicht wird. Literarische Zeit ist ästhetisch gestaltete Zeit, kunstvoll komponierte, modellierte, geformte Zeit. Die Literatur verfügt über eine Vielfalt von Möglichkeiten, Zeit zu anderen Bedingungen als den natürlichen erfahrbar zu machen: indem sie ihre

---

<sup>460</sup> Großklaus 1995, 16f

<sup>461</sup> Großklaus 1995, 19

<sup>462</sup> Großklaus 1995, 19

<sup>463</sup> Großklaus 1995, 19

Kontinuität zersplittert, die chronologische Abfolge verwirft und sich einer sturen Metrik, wie sie der Zeiger der Uhr vorgibt, nicht fügt.

Nicht nur in eine fiktive Zeit, die durch die Vorstellungstätigkeit gleichzeitig zu einer inneren, sehr privaten Zeit wird, 'reist' der Leser im Begegnungslesen also, sondern auch in eine *Zeitenvielfalt*. Entsprechend zieht Hesper in seinem Aufsatz zur Zeitlichkeit ästhetischer Erfahrung das Fazit, daß die Begegnung mit Kunst keinesfalls *Achronie* provoziere, sondern den Betrachter vielmehr "auf die Vielfältigkeit der Zeit in der Zeit"<sup>464</sup> aufmerksam mache. Kunst, oder hier im besonderen die Literatur, 'speichert' jedoch keine Zeit, sondern sie gibt lediglich Impulse zur *Vorstellung* von Zeit. Dadurch kann sie aber – mit dieser Überlegung schließt Gendolla seinen Aufsatz "Abschweifen und Herumtrödeln" – helfen, "Zeit wahrnehmbar machen", und dies sei vielleicht sogar ihre zentrale Aufgabe<sup>465</sup>: Als "Unterbrechung des alltäglichen, schematisierten, automatisierten Vorstellens und Handelns ist Literatur, besser: die durch Literatur ausgelöste oder provozierte zeitliche Wahrnehmung, durchaus substantiell zu beschreiben ... [als] Wahrnehmung von Zeit"<sup>466</sup>.

Die fiktionseigene Zeitenkonfiguration kann dem Subjekt außeralltägliche Erkenntnisperspektiven eröffnen, indem sie in der Begegnung mit der Zeit wesentlich mehr Variabilität, 'Interaktivität' und Intensität zuläßt, als es in der außerliterarischen Alltagswelt möglich wäre, die auf das Subjekt stets zeitliche Zwänge ausübt. Während im realen Erleben jeder Augenblick mit dem Ticken der Uhr unwiederbringlich vorüberzieht, kann der ausgewählte Moment in der Literatur beliebig gedehnt und aus verschiedenen Perspektiven heraus beschrieben (und gelesen) werden. Dem Leser bleibt die Möglichkeit zur ausführlichen Reflexion oder zum wiederholten Erlesen. In diesem Sinn kann Literatur als 'Zeiten-Labor' fungieren. So schreibt auch Ricœur: "Denn indem wir von der Konfigurierung der Zeit durch die Erzählung sprachen, haben wir den Hauptakzent auf den Modus der Verständlichkeit gelegt, auf den das Konfigurationsvermögen der Erzählung Anspruch erheben kann, statt auf die Zeit, um die es darin geht."<sup>467</sup>

---

<sup>464</sup> Hesper in Stöhr (Hrsg.) 1996, 144

<sup>465</sup> Gendolla in LiLi 123/2001, 111

<sup>466</sup> Gendolla in LiLi 123/2001, 119

<sup>467</sup> Ricœur 1989, 267

*"Si l'on sait exactement ce que l'on va faire,  
à quoi bon le faire?" (Pablo Picasso)*

## **Das Begegnungslesen als biographisch bedeutendes Ereignis – ein mögliches Schlußwort**

Im Mittelpunkt dieser Arbeit stand eine Untersuchung des literarischen Lesevorgangs, jedoch ist sie nicht ausschließlich eine literaturwissenschaftliche Arbeit. Es wurde das Phänomen der Zeit diskutiert, weniger aus einer naturwissenschaftlichen Sicht, auch nicht nur aus phänomenologischer oder psychologischer Sicht, sondern nicht zuletzt auch aus anthropologischer Sicht. Es wurde die Zeit des Subjekts als Zeit der Ich-Findung betrachtet – aus sozialisations- und kommunikations theoretischer Perspektive – und dann mit dem Vorgang des Lesens in Verbindung gesetzt. Das Lesen, verstanden als dialogischer Prozeß, wurde auf seine mögliche 'Wirkung' hin beleuchtet, jedoch weniger anhand der Vorgaben eher 'nüchtern' gehaltener systemtheoretischer Medienwirkungsmodelle<sup>468</sup>, als mit dem Fokus auf besonderen zeitlichen Implikationen. Der Anstoß zu einer solchen Untersuchung entsprang einer in weiterem Sinne medienwissenschaftlichen Basis, in Verbindung mit einem besonderen Interesse am Subjekt in der Begegnung mit dem Text. Als Träger der Textvorlage wurde aber ausschließlich das Buch angenommen, ein 'Medium', das in der Medienwissenschaft, die sich heute verstärkt auf Film und die Neuen Medien bezieht, eher eine untergeordnete Rolle spielt. Kurz: Die vorliegende Arbeit läßt sich weder einer einschlägigen Methodik noch einer einzelnen Disziplin eindeutig zuordnen.

Der Diskurs, dessen 'Grundpfeiler' oder Leitideen aus Phänomenen, Begriffen und Methodiken unterschiedlicher Disziplinen bestehen, verbunden mit dem Vorhaben einer gewinnbringenden *Synthesis des Heterogenen*, welche notwendigerweise methodische Grenzüberschreitungen einfordert, gleicht, so könnte man sagen, der *Basterei* auf intellektueller Ebene. Die *bricolage* läßt sich mit Lévi-Strauss<sup>469</sup> zur strengen, methodengebundenen und stets kalkulierbaren Vorgehensweise des traditionellen "Gelehrten" oder "Ingenieurs" in Beziehung setzen. Aus diesem Vergleich geht sie

<sup>468</sup> vgl. Merten in Schmidt (Hrsg.) 1995, 72-84

<sup>469</sup> Lévi-Strauss 1989, 29f

durchaus nicht als Verliererin hervor: Vielmehr verweist sie auf einen alternativen Weg wissenschaftlicher Erkenntnisgewinnung, denn sie kann "auf intellektuellem Gebiet glänzende und unvorhergesehene Ergebnisse zeitigen"<sup>470</sup>.

Lévi-Strauss kennzeichnet die intellektuelle Bastelei als heuristisches Verfahren, "sich mit Hilfe von Mitteln auszudrücken, deren Zusammensetzung merkwürdig ist"<sup>471</sup>. Gleichwohl "lauert" der Bastler wie der Gelehrte "auf Botschaften, für den Bastler aber handele es sich um Botschaften, die in gewisser Weise vorübermittelt sind und die er nur sammelt ..., während der Mann der Wissenschaft, sei er nun Ingenieur oder Physiker, immer auf die andere Botschaft spekuliere..."<sup>472</sup> Der Bastler strebt demnach weniger nach dem Ereignis des Findens als nach dem des *Wiederfindens*; die (Wieder-)Funde überdies neu zu kombinieren und so zu einem veränderten Verständnis der Dinge zu kommen, stellt sein höchstes Interesse dar. Insofern ergeht es ihm wie dem Helden im Monomythos, der laut Campbell in der Erkenntnis des kosmogonischen Zyklus stets zugleich erfährt, "daß die gefährliche Reise nicht der Erlangung gilt, sondern der Wiedererlangung, nicht der Entdeckung, sondern der Wiederentdeckung."<sup>473</sup>

Der Bastler pointiert die *différance*, er eröffnet eine *unidentische* Sicht der Dinge: Die intellektuelle Aktualisierung bereits gekannter ideeller oder materieller Einzelmosaike in neuer Anordnung ihrer Relationen wird niemals eine statische sein, denn dies wäre eine *contradictio in adjecto*. Insofern entfaltet sich die *bricolage* stets als mythomorpher Diskurs, ihr Produkt entspringt aus *temporisation* und *temporalisation*, als *Variation-in-der-Zeit*.

Als *mythomorph* bezeichnet Lévi-Strauss den strukturellen Diskurs *über* den Mythos, der, im Gegensatz zum epistemischen Diskurs, selbst die Form dessen hat, von dem er spricht<sup>474</sup>. In der vorliegenden Arbeit stellte sich das *Netz* als formgebende Struktur der fokussierten Phänomene dar: Sowohl die innere Zeit als auch das Ich und die menschliche Sozialität, damit auch der Vorgang des Lesens, bis hin zum Text selbst ließen sich

---

<sup>470</sup> Lévi-Strauss 1989, 30

<sup>471</sup> Lévi-Strauss 1989, 29

<sup>472</sup> Lévi-Strauss 1989, 33

<sup>473</sup> Campbell 1999, 43

<sup>474</sup> vgl. Derrida in Derrida 1972, 433 in seinem Verweis auf Lévi-Strauss 1971, 12ff

schließlich nur als flexible Vielgestalten zureichend beschreiben. Die Vielgestalt entfaltet sich im kontinuierlichen *Spiel*, sie entbehrt einer strikten Kausalität oder starren Dialektik und damit jeglicher Identität im Sinne eines Selben (*idem*, vgl. Ricœur in 2.3.2). Sie läßt sich nicht auf ein *Zentrum* reduzieren, sondern kann nur *in Zusammenhang* erscheinen: Der einzelne Netzpunkt bedingt sich gerade nicht in seiner Unmittelbarkeit, sondern er steht immer als *Verweis* auf andere, dies ist seine eigene Möglichkeitsbedingung. Zugleich läßt sich hier im Großen wie im Kleinen denken: Auch die einzelnen Vielgestalten (die *Zeit*, das *Ich*, die *Begegnung* als Verdichtung netzartiger Strukturen, der *Lesevorgang* als literarisch provozierte Quasi-Gesprächssituation, der *Text* selbst) stehen zueinander, wie die Knoten innerhalb des Netzes, in *Zusammenhang*, wobei sie nicht auf eine starre Anordnung festgelegt sind, sondern sich variabel kombinieren lassen und auf diese Weise stets eine verlagerte Bedeutungsperspektive erhalten können.

Der Form der Diskursgegenstände resp. ihrer Relation untereinander entsprechend gestaltet sich auch die äußere Form dieser Arbeit als flexible Netzgestalt: Das Bedeutungspotential des ausgearbeiteten Argumentationsgangs entfaltet sich weniger aufgrund der spezifischen Anordnung einzelner Kapitel, als vielmehr in der Gesamtheit seiner Teile, die aufgrund aufgetretener Analogien vielfältig aufeinander verweisen und sich auch unterschiedlich anordnen ließen (also gemäß dem Netz keiner zwingenden chronologischen Reihung folgen): Mit Ricœur über die inneren Strukturen und Existenzbedingungen der Erzählung zu sprechen, bedeutet zugleich, die Funktionsweise des Bewußtseins zu erklären; virtuelle Vielgestalten innerer Zeitempfindung zu skizzieren, heißt gleichsam, auf die Komplexität subjektiver Denkprozesse zu verweisen, die sich gewebeartig zerspannen, wie Auster es in der zitierten Textpassage beschreibt<sup>475</sup>. Der Denkprozeß aber gleicht dem Spaziergang durch die Stadt, "selbst wenn wir unser Zimmer nicht verlassen". Wenn nun der Spaziergang einen Anfang und ein Ende hat<sup>476</sup>, wenn nun also der Denker sein Zimmer virtuell oder durch die Tür verläßt, so überwindet er zugleich jene Schwelle, die auch der angehende Held im Monomythos überschreitet, um zuletzt doch zurückzukehren und sich

---

<sup>475</sup> siehe S. 56 dieser Arbeit

<sup>476</sup> Die Kategorien *Anfang* und *Ende* widersprechen der Topologie des Netzes nicht; schließlich kann jeder Anfang nur ein mehr oder weniger potentieller sein, jedes Ende nur ein mehr oder weniger vorläufiges, diese Folgerung ergibt sich aus der Unmöglichkeit des *idem*. Wie in 2.2 dargelegt, bedeutet das Netz somit auch nicht eine *Identität* seiner Knotenpunkte, vielmehr werden in seiner Topologie einzigartige *Netzbereiche* unterscheidbar, die quasi durch spezifische 'Ereignismarken' eingeleitet oder gekennzeichnet werden. Versteht man Anfang und Ende also als 'umrahmende' Marken, die jedoch nicht selbstidentisch oder *absolut* auszumachen sind, so stehen sie nicht im Widerspruch zur Idee des (an sich nicht endlichen) Netzes.

selbst wieder(ein)zufinden. Geradeso kann denn auch der *Leser* zum Helden werden, während seines kommunikationstechnischen 'Spaziergangs' durch den Text, der ihm vielleicht hier und da am Wegrand eine 'Bank' als temporale Leserlenkung anbieten wird. Aus diesem 'Spaziergang' erwächst eine Reise in die faszinierende Vielgestalt der literarischen Welt, so wie der Auster'sche Spaziergänger während seines Gangs durch die Stadt einen vielleicht noch viel weiterschweifenden *Gedanken-Gang* unternimmt: Das beschriebene 'Netz' läßt sich hier quantitativ und qualitativ beliebig potenzieren. Im literarischen Lesen wird eine solche Reise durch inhaltliche Impulse des fiktionalen Textes bedingt, der für das Ich zugleich, um wieder zu Ricœur zu kommen, das Phänomen der Zeit überhaupt erst zugänglich macht, indem er Beobachtungsstandpunkte impliziert, die notwendig eine zeitliche Vermittlerfunktion übernehmen. Überdies birgt der Text eine Fülle ästhetischer Zeitspezifika, so daß er nicht nur eine Erkenntnis *der* Zeit erlaubt, sondern auch Erkenntnisse *in der* Zeit ermöglicht, eben durch die literarisch evozierte Begegnung *mit der* Zeit in der Fülle ihrer Facetten.

Der Begegnung wurde im vorgestellten Zeitmodell eine 'Netzknotenfunktion' zugesprochen, das Begegnungsereignis stellt, aufgrund der sozialen Fundierung des Subjekts, in der Argumentation einen wichtigen und stets präsenten Bezugspunkt dar. Weil das menschliche Bewußtsein nur dialogisch funktioniert, eröffnet sich auch ein subjektiver Zugang zur Zeit erst durch die Begegnung, Zeiterfahrung ist immer Sozialerfahrung. Möglicherweise kann man daher die Begegnung globaler als strukturierendes Moment *aller* sich aus dieser Arbeit ergebenden Netze denken. Bachtin schreibt: "Die Begegnung ist eines der universellsten Motive, und das gilt nicht nur für die Literatur (es dürfte schwerfallen, ein Werk zu finden, in dem dieses Motiv gänzlich fehlte), sondern auch für die anderen Bereiche der Kultur wie auch für die verschiedenen Sphären des gesellschaftlichen und des alltäglichen Lebens."<sup>477</sup> Man könnte auch sagen: In der *Begegnung* als Inbegriff sozialen Verhaltens 'realisiert' sich das Subjekt, indem es in der Zeit einmal mehr – so wird *Ich-Findung* erklärbar – *auf sich selbst verweist*.

---

<sup>477</sup> Bachtin 1989, 23

Daß nun eine solche 'Realisierung' in der literarischen Begegnung geradezu ideale Voraussetzungen findet, wurde in dieser Arbeit dargelegt. 'Begegnungslesen' wurde das intensive und identifikatorisch-emotionale Lesen längerer Fiktionserzählungen genannt, um eben den sozialen Modus zu pointieren, in den sich der Leser dabei notwendig begibt. Der Vorgang des Begegnungslesens wurde in seinen erkenntnisförderlichen Implikationen aus einer 'inneren' und einer 'äußeren' zeitlichen Perspektive heraus beleuchtet: Er wurde einerseits *selbst* exemplarisch untersucht, darüber hinaus wurde gleichsam die Möglichkeit seiner 'Positionierung' innerhalb des globalen 'Lebenszeitnetzes' des Subjekts diskutiert. Subjektive Lebenszeit ist immer 'Veränderungszeit'. Denkt man die (ideale) Begegnung und damit auch das Begegnungslesen als Veränderung strukturierendes Moment, so kann man sagen: Jede (Lese-)Begegnung hinterläßt eine Spur im subjektiven Spannungsfeld zwischen Vergangenem und Zukünftigem.

Für eine 'ideale' literarische Begegnung mit einem spezifischen Text muß für den Leser der 'rechte Augenblick' gekommen sein. Dieser bezieht sich in engerem Sinn auf eine Zeit des Tages, zu der der Leser über genügend Muße und innere Motivation verfügt, um sich seinem (selbst gewählten) Roman zuzuwenden. Der sich nun entfaltende Lesedialog läßt sich zeitlich gesehen zunächst auf einer eher 'formalen', kommunikationstheoretischen Ebene beleuchten (Kapitel II.1). Die beiden Pole Text und Leser, begriffen als 'Gesprächspartner', können sich während des Begegnungslesens wechselseitig fordern und adressieren. Zentral ist, daß sie darin zu einer zeitlichen 'Übereinkunft' oder Konsonanz finden: Hier spielt die reziproke Berücksichtigung *eigenzeitlicher* Voraussetzungen eine wichtige Rolle, denn sowohl der Leser als auch der Text sind als komplexe innerzeitliche Systeme aufzufassen. Der Text hält in seiner formalen Struktur und in seinem inhaltlichen Aufbau temporale Signale für den Leser bereit, um diesen in seinem zeitlichen Leseverhalten zu lenken; zugleich bringt der Leser eigene eigenzeitliche Verständnis-, Imaginations- und Reflexionsrhythmen in den Lesevorgang ein. Durch die kontinuierliche Aushandlung einer adäquaten 'Zeitgestalt' zwischen beiden Polen wird, vergleichbar mit der personalen Gesprächssituation, beim Leser die Empfindung eines 'Kommunikations-Miteinander' oder einer 'Wir-Zeit' resultieren, das Maß seiner 'Vertrautheit' mit dem Text wachsen.

Offensichtlich bietet das Begegnungslesen dem Subjekt im Gegensatz zum personalen Gespräch variabelere zeitliche Steuerungsmöglichkeiten, was den Lesegenuß, die Intensität literarischen Erlebens und nicht zuletzt eine mögliche erkenntnisförderliche Wirkung auf den Leser begünstigen wird. Basale Bedingung des Begegnungslesens ist also, daß bereits auf einer kommunikationstechnischen Zeitebene eine *Synthesis des Heterogenen* als Vermittlung zwischen den Kommunikationspolen erreicht wird. Dieses Ergebnis kann letztlich auch als Konsequenz aus der Ricœurschen *mimesis*-Differenzierung verstanden werden, wenn Ricœur Zeit zum Vermittler erklärt zwischen Autor und Leser, die durch die Erzählung in den Dialog treten.

Auf der Basis einer funktionierenden zeitlichen 'Übereinkunft' von Text und Leser kann sich das Lesen so weit 'automatisieren', daß der Leser sich gedanklich vom Prozeß des bloßen Dekodierens löst (dieser also im Hintergrund abläuft) und von seiner Imagination in die 'erlesene' literarische Welt samt ihrer raumzeitlichen Attribute getragen wird (vgl. Kapitel II.2). Der Leser läßt hier seine alltägliche 'Uhr-Zeit' hinter sich, er überschreitet gewissermaßen die 'Schwelle' hinein in ein zeitfreies Moratorium. In kontinuierlicher Aushandlung eines Schwebezustands, der sich zwischen einer evasorischen Identifikation mit der literarischen Welt und einer reflektierenden Beobachterstellung zu dieser bewegt, nimmt er Distanz zu seiner eigenen Alltagswelt. Auf dieser Ebene bewegt der Text den Leser – ohne daß es diesem immer bewußt wäre – dazu, sich quasi nebenbei, 'spielend' mit seiner eigenen Lebenssituation und offenen Fragen darin zu befassen, denn er fordert ihn ja geradezu heraus, sich mit den literarischen Figuren zu identifizieren und Stellung zu beziehen, seine Emotionen in die Handlung einfließen zu lassen und so höchst authentische Grundentscheidungen zu treffen. Sosehr der Leser sich also während des Lesens in einer eskapistischen Tätigkeit wähnt, sosehr befaßt er sich letztlich doch mit sich selbst – ebendies bestätigt sich ja gerade im kommunikationstheoretischen Konzept des Begegnungslesens als *dialogischer* Tätigkeit.

Das literarästhetische Erlebnis nun mit Achronie in Verbindung zu bringen, wäre eine unzutreffende Folgerung. Vielmehr fungiert, um mit Kant zu sprechen, die vorübergehende Empfindung zeitlichen 'Stillstands' als transzendente Ermöglichungsbedingung 'literarästhetischer Apperzeption', welche dem Leser erst die Begegnung mit einer *inner-*

*literarischen* Zeitenvielfalt eröffnet: Indem der Leser in der literarischen Begegnung seiner eigenen "radikalen Verzeitlichung" quasi 'enthoben' wird, erreicht er eine Ebene des 'Substanten', die zugleich als Apriori einer sich erneut entfaltenden – fiktional evozierten – Verzeitlichung fungiert. Literatur ermöglicht eine Wahrnehmung von Zeit in ihren verschiedensten Facetten, denn sie kann die Attribute der alltäglichen, außerliterarischen Zeit unterwandern, kann ohne eine zwingende Kontinuität, Metrik und Chronologie auskommen (vgl. Kapitel II.3). In der Loslösung von der 'starren' Form alltäglicher Zeit erhält der Leser vielfältige Möglichkeiten, außeralltägliche Erkenntnisse zu gewinnen.

Die Darstellungen zeigten insgesamt, daß der Lesekommunikation ein beträchtliches dialogisches Potential innewohnt, welches sich darauf zurückführen läßt, daß sie im Vergleich zu anderen Kommunikationsformen in sehr hohem Maße personalisierbar ist, indem sie sich dem zeitlichen Bedürfnis- und Anforderungsprofil des Lesers anzupassen vermag. Formal wie auch inhaltlich erlaubt sie eine außeralltägliche *Variabilität* im Umgang mit Zeit, die zu erfahren jedoch zugleich eine hohe *Eigenaktivität* des Lesers erfordert und so die literarische Dialogizität geradezu provoziert. Während des Begegnungslesens kommt es, so könnte man sagen, zu einer komplexen 'Zeitenverdichtung', die nicht ohne Konsequenzen für die Ich-Findung des Lesers bleiben wird. Aus dieser Perspektive läßt sich die zeitliche Bedingung des 'rechten Augenblicks' als die eigentliche Kommunikationssituation einbettendes Bedingungsmoment auch globaler zur *Lebenszeit* des Lesers in bezug setzen: Sie umfaßt nicht nur dessen passende tageszeitliche Situation, um sich einen Roman zur Hand zu nehmen, sondern darüber hinaus den Fundus seiner Erfahrungen, Einstellungen, Interessen und Präferenzen, den er sich im Verlauf seiner Ich-Entwicklung angeeignet hat, also seinen persönlichen Entwicklungsstand hinsichtlich lebenspraktischer Fragen, und nicht zuletzt seine literarische Lesekompetenz. Der Leser hat in seiner Vergangenheit ein einzigartiges Persönlichkeitsprofil ausgebildet, aus welchem die Wahl seines Textes – Thema, Autor, Genre, Länge, Sprache, Stil usf. – hervorgeht. So gesehen bezieht sich der 'rechte Augenblick' auf die innere Bereitschaft des Lesers, sich zu einem *ganz bestimmten Zeitpunkt* seines Lebens, in einer *ganz bestimmten Lebenssituation*, auf einen so intensiven Dialog wie das Begegnungslesen einzulassen und dies mit einem *ganz bestimmten Text*.

Auf einer solchen Grundlage läßt sich, wie in Teil I dieser Arbeit dargelegt, das subjekteigene Netz erfahrener Lebenszeit abstrakt skizzieren als subjektive Einordnung von (als prägend erfahrenen) Begegnungen in ihrer Relation zueinander: Eine ideale Begegnung oder das Begegnungslesen beeinflussen das Subjekt in seiner Einstellung und seinen Interessen dahingehend, daß sie seinen weiteren Begegnungsweg mitsteuern, also vom Subjekt nachfolgend herbeigeführte Begegnungen vorkonturieren oder hier zumindest Präferenzen prägen bzw. bestätigen. Besonders gut läßt sich dieses Modell auf das Begegnungslesen beziehen, da hier vorausgesetzt wurde, daß der Leser in der Wahl seines Textes keinerlei äußeren Restriktionen unterliegen soll. Ist er von einem Roman 'begeistert' und findet seine Erwartungen an den Text bestätigt, so kann dies vielfältige Gründe haben: Der Text hat ihn sehr gut 'unterhalten' und seine literarische Lesekompetenz gefordert, aber nicht überfordert. Er hat seine Neugier, seine Faszination und Identifikationslust geweckt, hat sein Vorstellungsvermögen inspiriert. Der Leser hat den Lesevorgang daher vollständig ausgeführt, den Text also nicht auf 'halbem Weg' zur Seite gelegt. So geht er, selbst zum 'Helden' geworden, aus der Lesebegegnung gemäß dem Monomythos *verändert* hervor, als Mensch, der eine Reise unternommen hat, die für ihn zugleich Genuß und Initiation brachte, die Möglichkeit der Distanznahme und Erkenntnisgewinnung, geknüpft jedoch an die Bedingung, zuletzt immer wieder zurückkehren zu müssen.

Die mit einem Buch 'geteilte' Zeit kann den Leser also zu neuen Erkenntnissen führen, ihn zur Modifikation starrer Denkweisen anregen und vorstellbar auch zu neuen Handlungsweisen, so daß sich letztlich sein Ich dadurch mitformt. Es erfordert dann nicht nur der Lebensweg des Subjekts, sondern auch sein *Leseweg* (wie der Lesevorgang selbst) ständig eine Aushandlung zwischen vergangenen, aktuellen und zukünftig erwarteten oder erwünschten Begegnungen. Das Begegnungsnetz zerspannt sich dabei als Vielgestalt aufeinander verweisender Netzknotten, die ihrerseits komplexe Verwebungen darstellen, sich eigens zu Netzen auseinanderziehen. Zugleich wird das globale Netz selbst, je nach Perspektive, zum Gipfelpunkt eines noch weiter reichenden Netzes, so daß schließlich mit Bergson eine Art 'Gesamtgedächtnis' des Lebens erahnbar wird.

Wenn das Netz die Vorstellung von Präsenz dekonstruiert, indem es immer nur verweist, anstatt sich selbst vollständig und unmittelbar zu realisieren, wenn es immer zugleich auf

den "seltsamen Raum" zwischen zwei Polen hindeutet, auf das *Abwesende*, wenn es einer starren, chronologischen und einzig möglichen Beweisführung mit definiertem Quell- oder Referenzpunkt entbehrt und in seiner a-zentrischen Struktur seinen Elementen ein variables Spiel erlaubt, wenn also die Erklärung des *Phänomens-in-der-Zeit* erschöpfend nicht sein kann, dann ist letztlich jeder endliche Diskurs zur Basterei genötigt, und es zeigt sich, "daß der Ingenieur oder der Wissenschaftler ebenfalls von der Art des Bastlers sind"<sup>478</sup>. So wird denn vielleicht die starre Dichotomie des Bastlers und des Ingenieurs zerfallen; so wird sich die *bricolage* vielleicht des ihr angetragenen Untertons eines zufälligen, unbedarften Improvisierens entledigen und sich aller Verweigerung entziehen, indem sie auf sich selbst nicht als *eine*, sondern als die *einzig* Methode subjektiver und wissenschaftlicher Erkenntnisgewinnung verweist.

Das vorliegende Schlußwort kann nur ein *mögliches* Schlußwort sein, denn der Argumentationsgang ließe sich denkbar aus der Warte so vieler anfänglicher Standpunkte heraus aufspannen, wie es unterschiedliche Aspekte in dieser Arbeit gibt. In jeder Variante wird sich der Kreis auf seine Weise schließen, doch der Bastler wird nicht den Anspruch auf Vollständigkeit erheben. Seine Kreation bleibt notwendig porös, und er versteht sie als Angebot zu konstruktiver Modifikation und Erweiterung.

---

<sup>478</sup> Derrida in Derrida 1972, 432

## Literatur

- Abraham, Ulf: Übergänge. Literatur, Sozialisation und Literarisches Lernen. Opladen: Westdeutscher Verlag 1998
- Abraham, Ulf: Das a/Andere W/wahrnehmen. Über den Beitrag von Literaturgebrauch und literarischem Lernen zur ästhetischen Bildung (nicht nur) im Deutschunterricht. In: Mitteilungen des Deutschen Germanistenverbandes: Ästhetische Bildung. Heft 1/2000, 47. Jhg. Bielefeld: Aisthesis 2000, S. 10-22
- Aristoteles: Physik: Vorlesungen über Natur; griechisch/deutsch. Übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen herausgegeben von Hans Günter Zekl. Hamburg: Meiner 1987
- Aschoff, Jürgen u.a.: Die Zeit. Dauer und Augenblick. München: Piper 1989
- Aschoff, Jürgen: Die innere Uhr des Menschen. In: Aschoff, Jürgen u.a.: Die Zeit. Dauer und Augenblick. München: Piper 1989, S. 133-144
- Augustinus, Aurelius: Was ist Zeit? (Confessiones XI/Bekenntnisse 11); lateinisch/deutsch. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Norbert Fischer. Hamburg: Meiner 2000
- Bachtin, Michail M.: Formen der Zeit im Roman. Untersuchungen zur historischen Poetik. Hrsg. von Edward Kowalski und Michael Wegner. Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch Verlag, 1989
- Bäßler, Hans: Zeiterfahrung. Perspektiven einer lebensweltorientierten Musikpädagogik. Mainz u.a.: Schott 1996
- Bauer, Gerhard: Zur Poetik des Dialogs. Leistung und Formen der Gesprächsführung in der neueren deutschen Literatur. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1969
- Bellebaum, Alfred/Muth, Ludwig (Hrsg.): Leseglück. Eine vergessene Erfahrung? Opladen: Westdeutscher Verlag 1996
- Bergmann, Werner: Die Zeitstrukturen sozialer Systeme. Eine systemtheoretische Analyse. Berlin: Duncker & Humblot 1981
- Bergson, Henri: Zeit und Freiheit. (Essai sur les données immédiates de la conscience, 1889). Übersetzt von Paul Fohr. Nachdruck der 2. Aufl. von 1920, Meisenheim am Glan: Westkulturverlag Anton Hain 1949
- Bickenbach, Matthias: Von den Möglichkeiten einer 'inneren' Geschichte des Lesens. Tübingen: Niemeyer 1999
- Blänsdorf, Jürgen/Breckel Eberhard: Das Paradoxon der Zeit. Zeitbesitz und Zeitverlust in Senecas Epistulae morales und De brevitae vitae. Heft 13 der Heidelberger Texte, Didaktische Reihe. Freiburg, Würzburg: Ploetz 1983

- Blumenberg, Hans: *Lebenszeit und Weltzeit*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1986
- Bräunlein, Jürgen: *Ästhetik des Telefonierens. Kommunikationstechnik als literarische Form*. Berlin: Wiss.-Verl. Spiess 1997
- Briggs, John/Peat, F. David: *Die Entdeckung des Chaos. Eine Reise durch die Chaos-Theorie*. 5. Aufl. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1997
- Buber, Martin: *Ich und Du*. 9. Aufl. Heidelberg: Verlag Lambert Schneider 1977
- Burkart, Roland: *Kommunikationswissenschaft*. 3. erw. Auflage. Wien u.a.: Böhlau 1998
- Campbell, Joseph: *Der Heros in tausend Gestalten (The Hero with a Thousand Faces, 1949)*. Frankfurt a.M.: Insel Verlag 1999
- Cassirer, Ernst: *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur (An Essay on Man, 1944)*. Hamburg: Meiner 1996
- Charlton, Michael: *Medienrezeption und Identitätsbildung: Kulturpsychologische und kultursoziologische Befunde zum Gebrauch von Massenmedien im Vorschulalter*. Tübingen: Narr 1990
- Ciampi, Luc: *Außenwelt – Innenwelt: Die Entstehung von Zeit, Raum und psychischen Strukturen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1988
- Csikszentmihalyi, Mihaly/Csikszentmihalyi, Isabella S. (Hrsg.): *Die außergewöhnliche Erfahrung im Alltag: die Psychologie des flow-Erlebnisses (Optimal Experience – Psychological Studies of FLOW in Consciousness, 1988)*. 1. Aufl. 1991. Stuttgart: Klett-Cotta 1995
- Csikszentmihalyi, Mihaly: *Flow. Das Geheimnis des Glücks*. Stuttgart: Klett-Cotta 1992
- Csikszentmihalyi, Mihaly: *Das flow-Erlebnis und seine Bedeutung für die Psychologie des Menschen*. In: Csikszentmihalyi/Csikszentmihalyi (Hrsg.): *Die außergewöhnliche Erfahrung im Alltag: die Psychologie des flow-Erlebnisses*. Stuttgart: Klett-Cotta 1995, S. 28-49
- Csikszentmihalyi, Mihaly: *Das flow-Erlebnis. Jenseits von Angst und Langeweile: im Tun aufgehen (Beyond Boredom and Anxiety – The Experience of Play in Work and Games, 1975)*. 1. Aufl. 1985. Stuttgart: Klett-Cotta 1999
- Davies, Paul: *Die Unsterblichkeit der Zeit. Die moderne Physik zwischen Rationalität und Gott (About Time. Einstein's Unfinished Revolution, 1995)*. 1. Aufl. 1995. Bern u.a.: Scherz 1996
- Deleuze, Gilles: *Henri Bergson zur Einführung*. 2., überarb. Aufl. Hamburg: Junius 1997
- Der blaue Reiter. *Journal für Philosophie*. Nr. 5: Thema Zeit. Heft 1, Stuttgart 1997

- Derrida, Jacques: Die Schrift und die Differenz (L'Écriture et la Différance, 1967). Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1972
- Derrida, Jacques: Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen. In: Derrida, Jacques: Die Schrift und die Differenz (L'Écriture et la Différance, 1967). Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1972, S. 422-442
- Derrida, Jacques: Die Stimme und das Phänomen. Ein Essay über das Problem des Zeichens in der Philosophie Husserls (La voix et le phénomène, 1967). Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1979
- Derrida, Jacques. In: Rötzer, Florian: Französische Philosophen im Gespräch. München: Klaus Boer Verlag 1986, S. 67-87
- Derrida, Jacques: Randgänge der Philosophie. Hrsg. von Peter Engelmann. Wien: Passagen Verlag 1988
- Derrida, Jacques: Die différance. In: Derrida, Jacques: Randgänge der Philosophie. Herausgegeben von Peter Engelmann. Wien: Passagen Verlag 1988, S. 29-52
- Derrida, Jacques: Donner le temps (de la traduction). Die Zeit (der Übersetzung) geben. Protokolliert von Elisabeth Weber. In: Tholen, Georg Christoph/Scholl, Michael (Hrsg.): Zeit-Zeichen. Aufschübe und Interferenzen zwischen Endzeit und Echtzeit. Weinheim: VCH Acta Humaniora 1990, S. 37-56
- Derrida, Jacques: Falschgeld. Zeit geben I (Donner le temps 1: La fausse monnaie, 1991). München: Fink 1993
- Derrida, Jacques: Ousia und gramme. Notiz über eine Fußnote in 'Sein und Zeit' (1968/1988). In: Zimmerli, Walther Ch. und Sandbothe, Mike (Hrsg.): Klassiker der modernen Zeitphilosophie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1993, S. 239-280
- Diagonal. Zeitschrift der Universität Siegen. Thema: Zeit. Heft 3, Siegen 1998
- Diagonal. Zeitschrift der Universität Siegen. Thema: Netz. Heft 1, Siegen 2001
- Durzak, Manfred: Der Augenblick als strukturbildendes Element der Kurzgeschichte. In: Thomsen, Christian W./Holländer, Hans (Hrsg.): Augenblick und Zeitpunkt: Studien zur Zeitstruktur und Zeitmetaphorik in Kunst und Wissenschaft. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1984, S. 388-411
- Duwe, Claudia: Raum für Übergänge: zur Bedeutung des Lesens für die kindliche Ich-Findung. München: KoPäd Verlag 2001
- Duwe, Claudia: Literarisches Lesen in der Beschleunigungsgesellschaft. In: medien praktisch. Zeitschrift für Medienpädagogik. Heft 2/03, S. 17-19, Frankfurt 2003

- Eddington, Arthur S.: Der Ablauf des Weltgeschehens. "Werden" (1928/1931). In: Zimmerli, Walther Ch./Sandbothe, Mike (Hrsg.): Klassiker der modernen Zeitphilosophie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1993, S. 134-171
- Eggert, Hartmut/Garbe, Christine: Literarische Sozialisation. Stuttgart, Weimar: Metzler 1995
- Elias, Norbert: Über die Zeit. Hrsg. von Michael Schröter. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1984
- Erikson, Erik H.: Identität und Lebenszyklus. Drei Aufsätze. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1973
- Erlinger, Hans Dieter: Zeit – Zeitlichkeit und Zeiterleben bei Alfred Schütz. In: Feig, Rudolf/Erlinger, Hans Dieter (Hrsg.): Zeit - Zeitlichkeit - Zeiterleben. Essen: Die blaue Eule 1986, S. 41-55
- Fraisse, Paul: Psychologie der Zeit: Konditionierung, Wahrnehmung, Kontrolle, Zeitschätzung, Zeitbegriff. München, Basel: Ernst Reinhardt Verlag 1985
- Frenz, Dietmar: Fischernetze bei Visconti, Rossellini und Fellini. In: Diagonal. Zeitschrift der Universität Siegen. Thema: Netz. Heft 1, Siegen 2001, S. 93-99
- Fürstenberg, Friedrich/Mörth, Ingo (Hrsg.): Zeit als Strukturelement von Lebenswelt und Gesellschaft. Linz: Trauner 1986
- Gendolla, Peter: Punktzeit. Zur Zeiterfahrung in der Informationsgesellschaft. In: Wendorff, Rudolf (Hrsg.): Im Netz der Zeit. Menschliches Erleben interdisziplinär. Stuttgart: Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft 1989, S. 120-139
- Gendolla, Peter: Entropie,  $\Delta t$  und das Verschwinden der Maschinen. In: Tholen, Georg Christoph/Scholl, Michael O. (Hrsg.): Zeit-Zeichen. Aufschübe und Interferenzen zwischen Endzeit und Echtzeit. Weinheim: VCH, Acta Humaniora 1990, S. 339-349
- Gendolla, Peter: Zeit. Zur Geschichte der Zeiterfahrung. Vom Mythos zur Punktzeit. Köln: DuMont 1992
- Gendolla, Peter: Die Kunst, stehen zu bleiben. Zur Wahrnehmung von Zeit durch Literatur. In: Diagonal. Zeitschrift der Universität Siegen. Thema: Zeit. Heft 3, Siegen 1998, S. 59-73
- Gendolla, Peter: Abschweifen und Herumtrödeln. Zeitwahrnehmung durch Literatur. In: LiLi. Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik der Universität Siegen. Thema: Beschleunigung. Heft 123. Stuttgart/Weimar: Metzler 2001, S. 104-121
- Geißler, Karlheinz A.: Too Little Time. In: Sterz. Unabhängige Zeitschrift für Literatur, Kunst und Kulturpolitik. Nr. 48: Thema Zeit. Graz 1989, S. 5-9
- Geißler, Karlheinz A.: Zeit. "Verweile doch, du bist so schön!" Weinheim, Berlin: Quadriga 1996

- Gloy, Karen: Zyklische Zeit – Linearzeit – disperse Zeit. In: Hubig, Christoph u.a. (Hrsg.): Dialektik. Zeitschrift für Kulturphilosophie 2002/2. Hamburg: Meiner 2002
- Gondek, Hans-Dieter/Waldenfels, Bernhard (Hrsg.): Einsätze des Denkens: zur Philosophie von Jacques Derrida. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1997
- Göpfert, Herbert et. al. (Hrsg.): Lesen und Leben. Frankfurt a.M.: Buchhändler-Vereinigung GmbH 1975
- Graf, Werner: Die Erfahrung des Leseglücks. Zur lebensgeschichtlichen Entwicklung der Lesemotivation. In: Bellebaum, Alfred/Muth, Ludwig (Hrsg.): Leseglück. Eine vergessene Erfahrung? Opladen: Westdeutscher Verlag 1996, S. 181-212
- Groeben, Norbert/Vorderer, Peter: Leserpsychologie: Lesemotivation – Lektürewirkung. Münster: Aschendorff 1988
- Großklaus, Götz: Medien-Zeit, Medien-Raum: zum Wandel der raumzeitlichen Wahrnehmung in der Moderne. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1995
- Gross, Sabine: Lese-Zeichen: Kognition, Medium und Materialität im Leseprozeß. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994
- Gumin, Heinz/Meier, Heinrich (Hrsg.): Einführung in den Konstruktivismus. 1. Aufl. 1992. München: Piper 1998
- Habermas, Jürgen: Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz. In: Habermas, Jürgen/Luhmann, Niklas: Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung? Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1971, S. 101-141
- Habermas, Jürgen/Luhmann, Niklas: Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung? Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1971
- Habermas, Jürgen: Individuierung durch Vergesellschaftung. Zu G. H. Meads Theorie der Subjektivität. In: Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1988, S. 187-241
- Habermas, Jürgen: Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1988
- Haeffner, Gerd: Philosophische Anthropologie. Stuttgart u.a.: Verlag W. Kohlhammer 1982
- Hawking, Stephen W.: Einsteins Traum. Expeditionen an die Grenzen der Raumzeit. Reinbek: Rowohlt Taschenbuch Verlag 1993
- Hawking, Stephen W.: Eine kurze Geschichte der Zeit. Die Suche nach der Urkraft des Universums. Reinbek: Rowohlt Taschenbuch Verlag 1996

- Heimann, Hans: Zeitstrukturen in der Psychopathologie. In: Aschoff, Jürgen u.a.: Die Zeit. Dauer und Augenblick. München: Piper 1989, S. 59-78
- Heintel, Peter: Innehalten. Gegen die Beschleunigung – für eine andere Zeitkultur. Freiburg: Herder 2000
- Hejl, Peter: Kultur als sozial konstruierte Wirklichkeiten: Zur Analytik der 'dritten Ebene' aus systemtheoretischer Sicht. In: SPIEL 12, 1993, S. 81-104
- Hejl, Peter: Die Entwicklung der Organisation von Sozialsystemen und ihr Beitrag zum Systemverhalten. In: Rusch, Gebhard und Schmidt, Siegfried J. (Hrsg.): Konstruktivismus und Sozialtheorie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1993, S. 107-130
- Hejl, Peter: Konstruktion der sozialen Konstruktion. Grundlinien einer konstruktivistischen Sozialtheorie. In: Gumin, H./Meier, H. (Hrsg.): Einführung in den Konstruktivismus. 1. Aufl. 1992. München: Piper 1998, S. 109-146
- Henckmann, Wolfhart/Lotter, Konrad (Hrsg.): Lexikon der Ästhetik. München: Beck 1992
- Hesper, Stefan: Kristalle der Zeit. Zur Anachronie der Wahrnehmung bei David Hockney und Gilles Deleuze. In: Stöhr, Jürgen (Hrsg.): Ästhetische Erfahrung heute. Köln: DuMont 1996, S. 126-147
- Hickethier, Knut: Film- und Fernsehanalyse. Stuttgart u.a.: Metzler 1993
- Horn, Christoph: Augustinus. Über das Glück, die Bedeutung der Philosophie und die Subjektivität der Zeit. In: Der blaue Reiter. Journal für Philosophie. Nr. 5: Thema Zeit. Heft 1, Stuttgart 1997, S. 98-102
- Hurrelmann, Klaus/Ulich, Dieter (Hrsg.): Handbuch der Sozialisationsforschung. 5. Aufl. Weinheim, Basel: Beltz Verlag 1998
- Husserl, Edmund: Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins. Hrsg. von Martin Heidegger (unveränderter Nachdruck der 1. Aufl. 1928). 2. Aufl. Tübingen: Niemeyer 1980
- Iser, Wolfgang: Die Appellstruktur der Texte. In: Warning, Rainer (Hrsg.): Rezeptionsästhetik: Theorie und Praxis. München: Fink 1975, S. 228-252
- Iser, Wolfgang: Der Lesevorgang. In: Warning, Rainer (Hrsg.): Rezeptionsästhetik: Theorie und Praxis. München: Fink 1975, S. 253-276
- Iser, Wolfgang: Die Wirklichkeit der Fiktion – Elemente eines funktionsgeschichtlichen Textmodells. In: Warning, Rainer (Hrsg.): Rezeptionsästhetik: Theorie und Praxis. München: Fink 1975, S. 277-324
- Iser, Wolfgang: Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung. 1. Aufl. 1976. München: Fink 1984

- Iser, Wolfgang: Das Fiktive und das Imaginäre: Perspektiven literarischer Anthropologie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1991
- Iser, Wolfgang: Die Gegenwärtigkeit des Ästhetischen. Vortrag an der Universität Siegen im Rahmen der Eröffnung des Forschungskollegs "Medienumbrüche" am 27.06.2002
- James, William: Die Wahrnehmung der Zeit (1886). In: Zimmerli, Walther Ch./Sandbothe, Mike (Hrsg.): Klassiker der modernen Zeitphilosophie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1993, S. 31-66
- Jaspers, Karl: Drei Gründer des Philosophierens: Plato, Augustin, Kant. München: Piper 1957
- Jauß, Hans Robert: Negativität und Identifikation. Versuch zur Theorie der ästhetischen Erfahrung. In: Weinrich, Harald (Hrsg.): Positionen der Negativität. München: Fink 1975, S. 263-339
- Jauß, Hans Robert: Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik. 1. Aufl. 1982. München: Fink 1984
- Jauß, Hans Robert: Kleine Apologie der ästhetischen Erfahrung. In: Stöhr, Jürgen (Hrsg.): Ästhetische Erfahrung heute. Köln: DuMont 1996, S. 15-41
- Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft (1781). Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1994
- Kirchmann, Kay: Eine kurze Geschichte des Netzes. In: Diagonal. Zeitschrift der Universität Siegen. Thema: Netz. Heft 1, Siegen 2001, S. 113-127
- Kittler, Udo/Munzel, Friedhelm: Lesen ist wie Wasser in der Wüste. Das Buch als Begleiter auf dem Lebensweg. Freiburg: Herder 1989
- Krawitz, Nobert: Unternehmensnetzwerke. In: Diagonal. Zeitschrift der Universität Siegen. Thema: Netz. Heft 1, Siegen 2001, S. 83-90
- Krempien, Herbert (Hrsg.): Fenster zur Unendlichkeit. 16 Begegnungen mit der Zeit. Anthologie sowjetischer Phantastik. Berlin: Verlag das Neue Berlin o.J. (um 1974)
- Lämmert, Eberhard: Bauformen des Erzählens. 1. Aufl. 1955. Stuttgart: J.B. Metzlerische Verlagsbuchhandlung 1972
- Lehnert-Rodiek, Gertrud: Zeitreisen. Untersuchungen zu einem Motiv der erzählenden Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts. Rheinbach-Marzbach: CMZ-Verlag 1987
- Lévi-Strauss, Claude: Strukturele Anthropologie (Anthropologie Structurale, 1958). Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1967
- Lévi-Strauss, Claude: Mythologica I. Das Rohe und das Gekochte (Mythologique I. Le cru et le cuit, 1964). Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1971

- Lévi-Strauss, Claude: Das wilde Denken (La pensée sauvage, 1962). 1. dt. Aufl. 1973. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1989
- Link, Franz H.: Dramaturgie der Zeit. Freiburg: Rombach Verlag 1977
- Lobsien, Eckhard: Wörtlichkeit und Wiederholung. Phänomenologie poetischer Sprache. München: Fink 1995
- Lübbe, Hermann: Zivilisationsdynamik. Über die Aufdringlichkeit der Zeit im Fortschritt. In: Zimmerli, Walther Ch./Sandbothe, Mike (Hrsg.): Zeit – Medien – Wahrnehmung. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994, S. 29-35
- Luckmann, Thomas: Zeit und Identität: Innere, soziale und historische Zeit. In: Fürstenberg, Friedrich/Mörth, Ingo (Hrsg.): Zeit als Strukturelement von Lebenswelt und Gesellschaft. Linz: Trauner 1986, S. 135-174
- Maier, Georg: Stufen der Zeit. In: Kniebe, Georg (Hrsg.): Was ist Zeit? Die Welt zwischen Wesen und Erscheinung. Stuttgart: Verlag Freies Geistesleben 1993, S. 114-137
- Massimini, Fausto/Carli, Massimo: Die systematische Erfassung des flow-Erlebens im Alltag. In: Csikszentmihalyi/Csikszentmihalyi (Hrsg.): Die außergewöhnliche Erfahrung im Alltag: die Psychologie des flow-Erlebnisses. Stuttgart: Klett-Cotta 1995, S. 290-312
- Mattern, Jens: Ricœur zur Einführung. Hamburg: Junius 1996
- Mead, George H.: Sozialpsychologie. Eingeleitet und herausgegeben von Anselm Strauss (The Social Psychology of George Herbert Mead, 1956). Neuwied/Rhein: Hermann Luchterhand Verlag 1969
- Mecke, Jochen: Kritik narrativer Vernunft. Implosionen der Zeit im nouveau roman. In: Tholen, Georg Christoph/Scholl, Michael (Hrsg.): Zeit-Zeichen. Aufschiebe und Interferenzen zwischen Endzeit und Echtzeit. Weinheim: VCH Acta Humaniora 1990, S. 157-176
- Merten, Klaus/Schmidt, Siegfried J./Weischenberg, Siegfried (Hrsg.): Die Wirklichkeit der Medien. Opladen: Westdeutscher Verlag 1994
- Merten, Klaus: Konstruktivismus in der Wirkungsforschung. In: Schmidt, Siegfried J. (Hrsg.): Empirische Literatur- und Medienforschung. LUMIS, Universität Siegen 1995, S. 72-84
- Michelmann, Rotraut/Michelmann, Walter: Effizient lesen: das Know-How für Zeit- und Informationsgewinn. Wiesbaden: Gabler 1995
- Mitchell, Jr., Richard G.: Soziologische Implikationen des flow-Erlebnisses. In: Csikszentmihalyi/Csikszentmihalyi (Hrsg.): Die außergewöhnliche Erfahrung im Alltag: die Psychologie des flow-Erlebnisses. Stuttgart: Klett-Cotta 1995, S. 50-76

- Mittelstrass, Jürgen: Versuch über den Sokratischen Dialog. In: Stierle, Karlheinz/Warning, Rainer (Hrsg.): Das Gespräch. München: Fink 1984, S. 11-27
- Müller, Günther: Morphologische Poetik. Gesammelte Aufsätze. 1. Aufl. Darmstadt 1968. Tübingen: Niemeyer 1974
- Müller, Günther: Die Bedeutung der Zeit in der Erzählkunst. Bonner Antrittsvorlesung 1946. In: Ders.: Morphologische Poetik. Gesammelte Aufsätze. 1. Aufl. Darmstadt 1968. Tübingen: Niemeyer 1974, S. 247-268
- Müller, Günther: Erzählzeit und erzählte Zeit (1948). In: Ders.: Morphologische Poetik. Gesammelte Aufsätze. 1. Aufl. Darmstadt 1968. Tübingen: Niemeyer 1974, S. 269-286
- Muth, Adam/Pfeil Hans-Dieter: Die historische Entwicklung des physikalischen Begriffs "Zeit". In: Feig/Erlinger (Hrsg.): Zeit – Zeitlichkeit – Zeiterleben. Essen: Die blaue Eule 1986, S. 71-113
- Muth, Ludwig: Leseglück als Flow-Erlebnis. Ein Deutungsversuch. In: Bellebaum, Alfred/Muth, Ludwig (Hrsg.): Leseglück. Eine vergessene Erfahrung? Opladen: Westdeutscher Verlag 1996, S. 57-85
- Nassehi, Armin: Die Zeit der Gesellschaft. Auf dem Weg zu einer soziologischen Theorie der Zeit. Opladen: Westdeutscher Verlag 1993
- Noelle-Neumann, Elisabeth: Stationen der Glücksforschung. Ein autobiographischer Beitrag. In: Bellebaum, Alfred/Muth, Ludwig (Hrsg.): Leseglück. Eine vergessene Erfahrung? Opladen: Westdeutscher Verlag 1996, S. 15-41
- Nowotny, Helga: Eigenzeit. Entstehung und Strukturierung eines Zeitgefühls. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1989
- Novotny, Helga: Das Sichtbare und das Unsichtbare: die Zeitdimension in den Medien. In: Zimmerli, Walther Ch./Sandbothe, Mike (Hrsg.): Zeit – Medien – Wahrnehmung. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994, S. 14-28
- Paefgen, Elisabeth K.: Schreiben und Lesen. Ästhetisches Arbeiten und literarisches Lernen. Opladen: Westdeutscher Verlag 1996
- Paetzold, Heinz: Ästhetik der neueren Moderne: Sinnlichkeit und Reflexion in der konzeptionellen Kunst der Gegenwart. Stuttgart: Steiner 1990
- Piaget, Jean: Die Bildung des Zeitbegriffs beim Kinde. Zürich: Rascher Verlag 1955
- Pieper, Hans-Joachim: Zeitbewußtsein und Zeitlichkeit. Vergleichende Analysen zu Edmund Husserls Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1905) und Maurice Merleaus-Pontys Phänomenologie der Wahrnehmung (1945). Frankfurt a.M.: Peter Lang Verlag 1993

- Pöppel, Ernst: Lust und Schmerz. Grundlagen menschlichen Erlebens und Verhaltens. Berlin: Severin und Siedler 1982
- Pöppel, Ernst: Gegenwart – psychologisch gesehen. In: Wendorff, Rudolf (Hrsg.): Im Netz der Zeit. Menschliches Erleben interdisziplinär. Stuttgart: Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft 1989, S. 11-16
- Pöppel, Ernst: Grenzen des Bewußtseins. Wie kommen wir zur Zeit, und wie entsteht Wirklichkeit? Frankfurt a.M., Leipzig: Insel Verlag 2000
- Prechtel, Peter: Husserl zur Einführung. Hamburg: Junius Verlag 1991
- Reheis, Fritz: Die Kreativität der Langsamkeit. Neuer Wohlstand durch Entschleunigung. Darmstadt: Primus Verlag 1998
- Ricœur, Paul: Zeit und Erzählung. Band I: Zeit und historische Erzählung (Temps et récit, tome I, 1983). München: Fink 1988
- Ricœur, Paul: Zeit und Erzählung. Band II: Zeit und literarische Erzählung (Temps et récit, tome II, 1984). München: Fink 1989
- Ricœur, Paul: Zeit und Erzählung. Band III: Die erzählte Zeit (Temps et récit, tome III, 1985). München: Fink 1991
- Ritter, Alexander (Hrsg.): Zeitgestaltung in der Erzählkunst. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1978
- Roloff, Volker: Der Begriff der Lektüre in kommunikationstheoretischer und literaturwissenschaftlicher Sicht. In: Romanistisches Jahrbuch 29/1978, S. 33-57
- Roth, Gerhard: Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2001
- Rötzer, Florian: Französische Philosophen im Gespräch. München: Klaus Boer Verlag 1986
- Rüegg, Walter: Die kulturelle Funktion des Buches. Bonn: H. Bouvier u. Co. Verlag 1965
- Rusch, Gebhard und Schmidt, Siegfried J. (Hrsg.): Konstruktivismus und Sozialtheorie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1993
- Schaltenbrand, Georges: Bewußtsein und Zeit (1969). In: Zoll, Rainer (Hrsg.): Zerstörung und Wiederaneignung von Zeit. Frankfurt: Suhrkamp 1988, S. 37-58
- Scheer, Brigitte: Einführung in die philosophische Ästhetik. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1997
- Schiwy, Günter: Der französische Strukturalismus. Reinbek: Rowohlt 1969

- Schmidt, Siegfried J. (Hrsg.): Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1987
- Schmidt, Siegfried J. (Hrsg.): Kognition und Gesellschaft. Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus 2. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1992
- Schmidt, Siegfried J. (Hrsg.): Empirische Literatur- und Medienforschung. LUMIS/ Universität Siegen 1995
- Schneider, Norbert: Geschichte der Ästhetik von der Aufklärung bis zur Postmoderne. Stuttgart: Reclam 1997
- Schön, Erich: Die Entwicklung literarischer Rezeptionskompetenz. Ergebnisse einer Untersuchung zum Lesen bei Kindern und Jugendlichen. In: SPIEL 9, 1990, S. 229-276
- Schorch, Günther: Kind und Zeit: Entwicklung und schulische Förderung des Zeitbewußtseins. Bad Heilbrunn/Obb.: Klinkhardt 1982
- Serres, Michel. In: Rötzer, Florian: Französische Philosophen im Gespräch. München: Klaus Boer Verlag 1986, S. 131-145
- Serres, Michel: Hermes I. Kommunikation (Hermès I – La communication, 1968). Berlin: Merve Verlag 1991
- Serres, Michel: Das Kommunikationsnetz: Penelope (1964). In: Serres, Michel: Hermes I. Kommunikation. Berlin: Merve Verlag 1991, S. 9-23
- Serres, Michel: Struktur und Übernahme: Von der Mathematik zu den Mythen (1961). In: Serres, Michel: Hermes I. Kommunikation. Berlin: Merve Verlag 1991, S. 25-44
- Serres, Michel: Die fünf Sinne: eine Philosophie der Gemenge und Gemische (Les cinq sens. Philosophie des corps mêlés I, 1985). 1. Aufl. 1993. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1994a
- Serres, Michel: Hermes V. Die Nordwest-Passage (Hermès V – Le passage du Nord-Ouest, 1980). Berlin: Merve Verlag 1994b
- Simsa, Ruth: Wem gehört die Zeit? Hierarchie und Zeit in Gesellschaft und Organisationen. Frankfurt: Campus 1996
- Sommer, Manfred: Edmund Husserls Phänomenologie des Zeitbewußtseins. In: Der blaue Reiter. Journal für Philosophie. Nr. 5: Thema Zeit. Stuttgart: 1/1997, S. 13-16
- Stanko, Lucia/Ritsert, Jürgen: Zeit als Kategorie der Sozialwissenschaften: eine Einführung. Münster: Westfälisches Dampfboot 1994
- Sterz. Unabhängige Zeitschrift für Literatur, Kunst und Kulturpolitik. Nr. 48: Thema Zeit. Graz 1989

- Stierle, Karlheinz/Warning, Rainer (Hrsg.): Das Gespräch. München: Fink 1984
- Stöhr, Jürgen (Hrsg.): Ästhetische Erfahrung heute. Köln: DuMont 1996
- Sturm, Hertha: Wahrnehmung und Fernsehen: Die fehlende Halbsekunde. Plädoyer für eine zuschauerfreundliche Mediendramaturgie. In: Media Perspektiven. Heft 1/1984, S. 58-65
- Taylor, Charles: Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1994
- Tholen, Georg Christoph/Scholl, Michael (Hrsg.): Zeit-Zeichen. Aufschiebe und Interferenzen zwischen Endzeit und Echtzeit. Weinheim: VCH Acta Humaniora 1990
- Tholen, Georg Christoph/Scholl, Michael/Heller, Martin (Hrsg.): Zeitreise: Bilder, Maschinen, Strategien, Rätsel. Basel und Frankfurt a.M.: Stroemfeld/Roter Stern 1993
- Thomsen, Christian W./Holländer, Hans (Hrsg.): Augenblick und Zeitpunkt: Studien zur Zeitstruktur und Zeitmetaphorik in Kunst und Wissenschaft. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1984
- Vaas, Rüdiger: Gehirn und Zeit. Ein Streifzug durch die Dimension unseres Erlebens. In: Der blaue Reiter. Journal für Philosophie. Nr. 5: Thema Zeit. Heft 1, Stuttgart 1997, S. 17-23
- Warning, Rainer (Hrsg.): Rezeptionsästhetik: Theorie und Praxis. München: Fink 1975
- Weis, Kurt (Hrsg.): Was ist Zeit?: Entwicklung und Herrschaft der Zeit in Wissenschaft, Technik und Religion. München: Akademischer Verlag 1997
- Weinrich, Harald (Hrsg.): Positionen der Negativität. München: Fink 1975
- Wellershoff, Dieter: Die Verneinung als Kategorie des Werdens. In: Weinrich, Harald (Hrsg.): Positionen der Negativität. München: Fink 1975, S. 219-233
- Wellershoff, Dieter: Identifikation und Distanz. In: Weinrich, Harald (Hrsg.): Positionen der Negativität. München: Fink 1975, S. 549-551
- Wendorff, Rudolf: Der Mensch und die Zeit. Ein Essay. Opladen: Westdeutscher Verlag 1988
- Wendorff, Rudolf (Hrsg.): Im Netz der Zeit. Menschliches Erleben interdisziplinär. Stuttgart: Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft 1989
- Wills, Jörg M.: Kartographische Netze. In: Diagonal. Zeitschrift der Universität Siegen. Thema: Netz. Heft 1, Siegen 2001, S. 63-69
- Wohlfart, Günter: Der Punkt: ästhetische Meditationen. Freiburg, München: Alber 1986

Zima, Peter v.: Literarische Ästhetik. Methoden und Modelle der Literaturwissenschaft. 1. Aufl. 1991. Tübingen und Basel: Francke Verlag 1995

Zimmerli, Walther Ch./Sandbothe, Mike (Hrsg.): Klassiker der modernen Zeitphilosophie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1993

Zimmerli, Walther Ch./Sandbothe, Mike (Hrsg.): Zeit – Medien – Wahrnehmung. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994

Zoll, Rainer (Hrsg.): Zerstörung und Wiederaneignung von Zeit. Frankfurt: Suhrkamp 1988

### **Primärtexte**

Allen, Woody: Wie du dir, so ich mir (Getting Even, 1966). München: Rogner & Bernhard 1978

Auster, Paul: Mond über Manhattan (Moon Palace, 1989). Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1993

Auster, Paul: Mein New York (Paul Auster's New York, 1997). Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2001

Auster, Paul: Das Buch der Illusionen (The Book of Illusions, 2002). Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2002

Coelho, Paulo: Der Alchimist (O Alquimista, 1988). Zürich: Diogenes 1996

Ende, Michael: Die unendliche Geschichte. Stuttgart: Thienemann 1979

Kundera, Milan: Die Unsterblichkeit (L'Immortalité, 1990). München, Wien: Carl Hanser Verlag 1990

Nadolny, Sten: Die Entdeckung der Langsamkeit (1. Aufl. 1987). München: Piper 2001

Proust, Marcel: Tage des Lesens (Journées de Lecture, 1925). Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1974

Timm, Uwe: Rot. Köln: Kiepenheuer & Witsch 2001

## **Erklärung**

Ich erkläre hiermit, daß ich die vorliegende Arbeit selbständig verfaßt und keine anderen als die angegebenen Hilfsmittel und Quellen benutzt habe. Alle Stellen, die dem genauen Wortlaut oder dem Sinn nach anderen Werken entnommen sind, wurden als solche kenntlich gemacht.

(Die Rechtschreibung dieser Arbeit richtet sich nach der 'alten' Regelung.)

Siegen, im Februar 2003

Claudia Duwe