

# Einleitung

## 1. Zur Themen- und Fragestellung

Die vorliegende Untersuchung stellt sich die Aufgabe, Husserls Phänomenologie der Zeit systematisch zu interpretieren und das Differenzieren und Identifizieren darin zu problematisieren. Husserl selbst bezeichnet das Zeitproblem als „das schwierigste aller phänomenologischen Probleme“<sup>3</sup>; demnach kann die Zeitphänomenologie nicht nur als das zentrale Thema der ganzen Phänomenologie angesehen werden, sondern ihr Erfolg oder Misserfolg hängt auch davon ab, ob sie das Zeitphänomen in der Sache erfolgreich erklären kann. Um diese Frage zu beantworten, ist es vor allem notwendig, Husserls Zeitphänomenologie systematisch zu rekonstruieren, weil sich Husserls Besinnungen und Forschungen zur Zeit über zahlreiche Manuskripte und Werke hin verteilen. Nur anhand einer umfassenden und systematischen Rekonstruktion der Zeittheorie Husserls kann die obige Frage angemessen beantwortet werden. Für die vorliegende Untersuchung werden hauptsächlich drei Manuskripte Husserls, nämlich »Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins«, »Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein: Texte aus dem Nachlass« und »Späte Texte über Zeitkonstitution«, herangezogen, wobei die Ersteren Husserls relativ konzentrierte und kontinuierliche Besinnungen über Zeit enthalten und das letzte Werk die letzten Besinnungen Husserls zu diesem Thema.

„Alles Bewusstsein ist zeitlich. Zeitbewusstsein ist somit kein abgetrennter Bereich des Bewusstseins, sondern gehört zur formalen Struktur aller Erlebnisse. [...] Zeit ist somit nur als Phänomen des Bewusstseins Gegenstand der PHÄNOMENOLOGIE“.<sup>4</sup> Mithin gehört für Husserl Zeit zu dem Phänomen des Bewusstseins, und sie ist einer der „schlichten, zuunterst liegenden intellektiven Akte“.<sup>5</sup> Aber wenn Husserl das Zeitphänomen analysiert, wählt er hauptsächlich eine spezielle Art Bewusstseinsphänomen – die Stimme – und konzentriert sich nur darauf: “In order to investigate the role and structure of time-consciousness, Husserl abandons his preferred examples of trees and

---

<sup>3</sup> Hua X, S. 276. – Anmerkung zu den Zitaten: 1) Der Sperrdruck des Originals wird dabei in die Kursive verwandelt. 2) Alle Hervorhebungen meinerseits sind in den Zitaten jeweils fett gedruckt. 3) Die Zitate ab einer Länge von fünf Zeilen werden als Einschaltung ohne Anführungszeichen abgesetzt.

<sup>4</sup> Keiling, T.: das Stichwort „Zeitbewusstsein“, in: *Husserl-Lexikon*, hrsg. v. H.-H. Gander, Darmstadt 2010, S. 324.

<sup>5</sup> Boehm, R.: Hua X, Einleitung des Herausgebers, S. XV.

tables in favor of what he calls temporal objects (Zeitobjekte), that is, objects that have a temporal extension and whose different aspects cannot exist simultaneously but only appear across time, for instance, melodies (Hua 10/23).”<sup>6</sup> Wenn Husserl so denkt, verleiht er absichtlich oder absichtslos der Stimme ein zeitliches Privileg; wahrscheinlich sind die Phänomene des Gehörs für ihn zeitlicher als die des Gesichtssinns. Dementsprechend bezieht Husserl am Anfang seiner Untersuchungen zum inneren Zeitbewusstsein den Gesichtssinn auf den Raum: „Öffnen wir die Augen, so sehen wir in den objektiven Raum hinein – das heißt (wie die reflektierende Betrachtung zeigt): wir haben visuelle Empfindungsinhalte, die eine Raumerscheinung fundieren, eine Erscheinung von bestimmten, räumlich so und so gelagerten Dingen.“<sup>7</sup> „But music is not uniquely temporal simply because the consciousness of time is necessary to our experiencing of it. For time-consciousness is equally necessary to the so-called spatial arts of sculpture and painting and architecture.”<sup>8</sup> „Und sehen wir von allen Transzendenzen ab, so verbleibt der Wahrnehmung nach ihren phänomenologischen Konstituentien ihre phänomenologische Zeitlichkeit, die zu ihrem unaufhebbaren Wesen gehört.“<sup>9</sup> Deswegen gibt es laut dem phänomenologischen Prinzip keinen ausreichenden Grund dafür, Melodien zeitlicher als Tische oder Bäume zu nehmen.

Insofern sie *Wahrnehmung*, also Phänomene des Bewusstseins, sind – und „[a]lles Bewusstsein ist zeitlich“<sup>10</sup> –, sollen die Phänomene des Gehörs- und Gesichtssinns beide gleichberechtigt sein. Die Tendenz, die Phänomene des Gehörs zeitlicher zu nehmen als die des Gesichtssinns, zieht sich durch Husserls Zeitphänomenologie bis zu den Bernauer Manuskripten hindurch, sodass er behauptet, dass der Ton ganz zeitlich sei und sogar nichts mit Raum zu tun habe: „Im *Tongebiet* gibt es keinen Raum.“<sup>11</sup> „Der Empfindungston, der nicht im Raum ist und in der Raumzeit seine Stelle hat; der Ton als ‚reines Erlebnis‘ dauernd bzw. ein Ereignis in der phänomenologischen Zeit (erster Stufe).“<sup>12</sup> Im Kontext dieser Zitate erklärt Husserl nicht, warum der Empfindungston nicht im Raum sei. Soweit ich weiß, sagt Husserl nie, dass der Tisch oder Baum nicht im Raum sei; und nach der Logik seines Gedankengangs und seinen Denkgewohnheiten ist es auch undenkbar, dass er dergleichen sagen

---

<sup>6</sup> Zahavi, D.: *Husserl's Phenomenology*, übers. v. dem Autor, Stanford in California 2003, S. 81.

<sup>7</sup> Hua X, S. 5.

<sup>8</sup> Brough, J. B.: „Plastic Time: Time and the Visual Arts“, in *The Many Faces of Time*, hrsg. v. J. B. Brough, Dordrecht / Boston / London 2000, S. 225.

<sup>9</sup> Hua X, S. 22.

<sup>10</sup> Keiling, T.: das Stichwort „Zeitbewusstsein“, in: *Husserl-Lexikon*, S. 324.

<sup>11</sup> Hua X, S. 252.

<sup>12</sup> Hua XXXIII, S. 186.

würde. Aber selbst zu Husserls Zeit ist es schon wohlbekannt, dass sich die Stimme als Schallwelle durch ein Medium (Luft, Wasser usw.) verbreitet; wenn es kein Medium für Schallwellen gibt (z. B. im Vakuum), kann man keine Stimme hören. Wenn Husserl meint, dass der Tisch im Raum ist, dann gibt es keinen Grund dafür, zu vermuten, dass er meinen würde, dass die Luft oder das Wasser nicht im Raum sei; wenn man also meint, dass das Medium der Stimme im Raum ist, muss man mithin akzeptieren, dass die Stimme auch im Raum ist. Außerdem: Wenn der Raum seit Kant allgemein als die Form der äußeren Wahrnehmung oder die grundlegende Vorstellung, die alle anderen Vorstellungen fundiert, gilt, muss der Raum mithin an der Konstitution der Vorstellung des Tons teilnehmen. Dann gibt es überhaupt keinen Grund dafür, den Ton für raumlos zu halten.

Aber können wir an dieser Stelle anhand des Alltagsverständnisses des Raumes kurz und bündig analysieren, warum Husserl die Melodie für zeitlicher hält als einen Baum? Die drei folgenden Eigenschaften der Stimme sind wahrscheinlich seine Gründe dafür:

1) Die Melodie ist unsichtbar und unberührbar.

2) Die Melodie vergeht schneller als der Baum und ist deswegen nicht so beständig wie der Baum. Eine Melodie oder der Klang einer Stimme dauert normalerweise Minuten oder höchstens Stunden, aber ein Baum kann jahrelang, sogar tausend Jahre lang dauern oder, im gewöhnlichen Sinne gesagt, »sein«.

3) Die Reihenfolge der Töne wird üblicherweise als für eine Melodie entscheidend angesehen. Angenommen, „A-B-C“ ist eine Melodie. Dann gilt: Wenn B erklingt, erklingt A *nicht mehr* und erklingt C *noch nicht*. Alle Teile dieser Melodie können nicht gleichzeitig erklingen; sie müssen vielmehr nacheinander erklingen, bis ihr Ende erreicht ist, und dann gelten sie als eine ganze Melodie. (Dies kann auch erklären, dass „Melodie“ flüssiger als ‚Baum‘ ist.) Wenn die Reihenfolge der Töne sich verändert, z. B. zu C-B-A wird, meint man, dass C-B-A eine *andere* bzw. neue Melodie ist, nicht *identisch* mit der Melodie A-B-C. Aber man meint üblicherweise, dass es keine Reihenfolge für das Vorkommen des Baumphänomens gibt. Gewöhnlich meint man, dass alle Seiten eines Baums zugleich sind (dauern) – auch wenn man sie nie gleichzeitig sieht, weil man, während man die Vorderseite eines Baums sieht, nicht zugleich seine Rückseite sehen kann. Und auch wenn ein Baum von verschiedenen Perspektiven aus gesehen wird bzw. wenn seine verschiedenen Seiten in einer jeweils anderen Reihenfolge gesehen werden und er so jeweils unterschiedlich erscheint, hält man ihn für den einen identischen Baum.

Mit Zahavis Worten zusammengefasst, sind die Melodien „objects that have a temporal extension and whose different aspects cannot exist simultaneously but only appear across time“<sup>13</sup>. Aber in der Sache ist ein Baum gänzlich gleichwertig wie eine Melodie als ein Zeitobjekt. Wenn z. B. an die Stelle des Baumes ein Prisma tritt, das drei verschiedenfarbige Seiten hat (z. B. rot, gelb und blau)<sup>14</sup>, dann kann man in der Tat höchstens zwei seiner Seiten zugleich sehen, keineswegs aber alle drei Seiten gleichzeitig, das heißt, „different aspects cannot exist simultaneously“. Wenn man alle drei Seiten des Prismas sehen und sich die ganze Gestalt im Bewusstsein präsentieren möchte, muss man um das Prisma herumgehen oder es umdrehen, wenn dies möglich ist. Und das Darum-Herumgehen oder Umdrehen braucht immer noch eine Zeitstrecke, egal, wie kurz sie ist. Das heißt, die ganze Erscheinung des Prismas „appear[s] across time, [too]“. Wenn die Melodie »A-B-C« für von »C-B-A« verschieden gehalten wird, ist es im Hinblick darauf berechtigt, zu sagen, dass die beiden als Bewusstseinsphänomene gleichwertig sind, dass die Erscheinung des Prismas »rot-gelb-blau« also verschieden von der Erscheinung des Prismas »blau-gelb-rot« ist. Wenn ein Musikton »A« beständig erklingt, ist er als ein Bewusstseinsphänomen bezüglich seiner Zeitlichkeit ganz äquivalent zu der roten Seite des Prismas oder einem beständigen Lichtfleck, wie Wolfgang Kersting präzisiert:

Ist die Mannigfaltigkeit sukzessiv, existieren die einzelnen Elemente nicht kopräsent – as ja nicht nur beim Musikhören, sondern auch bei der gewöhnlichen Gegenstandswahrnehmung der – zumindest epistemologische – Fall ist, so daß Kant die Zeit nicht nur als Anschauungsform des inneren Sinnes, sondern auch als apriorische Formierung des äußeren Sinnes bestimmt hat –, dann müssen sie gleichwohl im Bewußtsein vom Bewußtsein zu einer Gesamtanschauung integriert werden, und das fortwährend und zu jedem Zeitpunkt der Dauer der Gegenstandswahrnehmung.<sup>15</sup>

Kurzum: Es gibt keinen richtigen Grund dafür, ein Phänomen des Gehörs für zeitlicher als ein solches des Gesichtssinns zu halten. Andererseits ist es erstaunlich, dass Husserl, obwohl er die unvollständige Erscheinungsweise des sogenannten Raumdings eigentlich bereits behandelt hat, er dies gar nicht auf

---

<sup>13</sup> Zahavi, D.: *Husserl's Phenomenology*, S. 81.

<sup>14</sup> Angesichts der physikalischen Gleichheit zwischen Baum und Prisma ist es berechtigt, hier einen Baum durch ein Prisma zu ersetzen. Eigentlich hat ein standardmäßiges Prisma fünf Seiten. Aber weil wir es mit einem hinreichend großen Baum vergleichen und um der Bündigkeit der Beschreibung willen diskutieren wir hier nur über seine drei größeren Seiten. Und selbst bei einem realen Prisma kann man keinesfalls seine fünf Seiten, sondern höchstens drei Seiten zugleich sehen.

<sup>15</sup> Kersting, W.: „Selbstbewußtsein, Zeitbewußtsein und zeitliche Wahrnehmung: Augustinus, Brentano und Husserl über das Hören von Melodien“, in: *Zeiterfahrung und Personalität, Zeiterfahrung und Personalität*, hrsg. v. B. Siegfried, R. K. Wolfgang u. R. Peter, Frankfurt am Main 1992, S. 67.

die Melodie als ein Zeitobjekt bezieht.<sup>16</sup> Aber wenn man die obige radikalere phänomenologische Einstellung annimmt, tauchen die folgenden Fragen auf: Muss ein Baum (und dergleichen) ebenfalls als gleichwertiges Zeitobjekt wie eine Melodie angesehen werden oder umgekehrt eine Melodie ebenfalls als ein gleichwertiges Raumobjekt wie ein Baum? Wenn es laut Husserl im Bereich der Töne keinen Raum gibt, wo und was ist der Raum für Husserl eigentlich? Und worin besteht der Unterschied zwischen Zeit und Raum? Wenn alles immer in der Zeit vergeht und nichts als Phänomen identisch mit ihm selbst ist, wie kann dann die echte Identität anhand der Phänomenologie konstruiert werden? Und wenn die Identität gar nicht konstruiert werden kann, worauf kann dann die Objektivität in der Phänomenologie beruhen? Die Identität, zumal die Identität des Begriffs (inklusive der Identität der Persönlichkeit), ist jedoch sowohl möglich als auch wirklich, sonst wären die Wissenschaft und die Kommunikation zwischen unterschiedlichen Trägern von Bewusstsein (unterschiedlichen Subjekten) ganz unmöglich. Da diese bereits wirklich und wirksam existieren, erweisen sie, dass es eine gültige Identität gibt. Aber weil die Phänomene selber stets in der Zeit vergehen und sich verändern und weil die Identität des Begriffs die wirklichen Phänomene prinzipiell nicht erfassen kann, stellt sich die *zentrale Frage*, der sich unsere Untersuchung widmet: Was bedeutet die Identität dann eigentlich in der Phänomenologie, und worauf gründen die Gültigkeit und die Legitimität der phänomenologischen Beschreibung, die ja unbedingt durch Wörter und Begriffe vollzogen werden muss?

Die obigen Fragen entstehen im wesentlichen Zusammenhang mit der phänomenologischen Zeit; deswegen muss die phänomenologische Zeit vor allem erklärt werden, erst dann können die Fragen hinreichend beantwortet werden. Natürlich bemerkt Husserl das unaufhörliche Fließen der Zeit:

Nach unserer Auffassung ist das *originäre* Zeitbewußtsein nur ein *stetig modifizierbares Bewußtsein* bestimmten Charakters (bestimmter Zeitmodi) *auf Grundlage einer Erscheinung*.<sup>17</sup>

*Aber alle Erlebnisse fließen dahin, Bewußtsein ist ein ewiger heraklitischer Fluß, was eben gegeben ist, sinkt in den Abgrund der phänomenologischen Vergangenheit, und ist nun für immer dahin. **Nichts kann wiederkehren und zum zweitenmal in Identität gegeben sein.***<sup>18</sup>

---

<sup>16</sup> Vgl. Hua III/1, § 40, 41, 42. Hua X, § 9.

<sup>17</sup> Hua X, S. 180.

<sup>18</sup> Ebd., S. 349 (fett: meine Hervorhebung).

In der Sphäre der Phänomene im absoluten Sinn (der phänomenologischen Mannigfaltigkeiten, der Erlebnissen [sic!] vor der Objektivierung) gibt es also nur Veränderungen, einen ewigen Fluß.<sup>19</sup>

Diese originäre Zeit ist ein beständig geschehendes und schöpferisches Jetzt: „Zum apriorischen Wesen der Zeit gehört es, [...], daß die Homogenität der absoluten Zeit unaufhebbar sich konstituiert im Fluß der Vergangenheitsmodifikationen und im stetigen Hervorquellen eines Jetzt, des schöpferischen Zeitpunktes, des Quellpunktes der Zeitstellen überhaupt.“<sup>20</sup> Demnach ist die originäre Zeit (das lebendige Jetzt) nie mit sich selbst identisch; es gibt dabei keine Identität. Andererseits beschreibt und analysiert Husserl die Zeit im Sinn der Starrheit:

Die Zeit als die umfassende Form der objektiven Zeitstrecke **ist starr** und **fließt nicht**; aber das Jetzt fließt, und die Zeitmodalitäten fließen [...]<sup>21</sup>

Der Zeitpunkt und die Zeitstrecke und das Zeitobjekt „erfüllte Dauer“ und „dauerndes Selbst“ – dem allem wird durch die Gegebenheitsweise nichts angetan, es verbleibt in seiner **starrten Identität**, während doch seine Gegebenheitsweisen dahinfließen.<sup>22</sup>

Die Zeit und ihre Gegenstände **fließen nicht**, sie sind und das **Sind ist starr**. [...] Die Erscheinung einer Veränderung ist ein ständiger „Fluss“, aber die objektive Veränderung ist **ein starres Sein, eine starre Zeitstrecke**, ausgefüllt mit so und so verteilten identischen Zeitfüllen.<sup>23</sup>

Das aktuelle Jetzt ist notwendig und verbleibt ein Punktuell, *eine verharrende Form für immer neue Materie*. Ebenso verhält es sich mit der Kontinuität der „*Soeben*“; es ist eine *Kontinuität von Formen* immer neuen Inhalts.<sup>24</sup>

Daraus ist leicht zu ersehen, dass Husserl das Wort »Zeit« in unterschiedlichen, gegensätzlichen Bedeutungen gebraucht: Einerseits fließt die Zeit stets und „[n]ichts kann wiederkehren und zum zweitenmal in Identität gegeben sein“. Andererseits fließt die Zeit nicht und ist „eine starre Zeitstrecke“, das Zeitobjekt „verbleibt in seiner starren Identität“. Daher ist die Identität des Begriffs bzw. Worts »Zeit« bereits zerstört, weil Husserl die Zeit mit den zwei in ihrem Sinn ganz unvereinbaren Wörtern „fließen“ und „starr“ beschreibt. Das ist widersprüchlich wie der Ausdruck »rundes Viereck« oder etwas »Heißes und Eisiges«. Und auch wenn eine Gestalt in diesem Augenblick rund und in jenem viereckig sein kann, wenn etwas in diesem Augenblick heiß und in jenem eisig sein kann – gilt diese Logik aber auch für die Zeit? Und was heißt es dann, dass

---

<sup>19</sup> Ebd., S. 295.

<sup>20</sup> Hua X, S. 72.

<sup>21</sup> Hua XXXIII, S. 136 (meine Hervorhebung).

<sup>22</sup> Ebd., S. 182 (meine Hervorhebung).

<sup>23</sup> Ebd., S. 182–183 (meine Hervorhebung).

<sup>24</sup> Hua III/1, S. 183.

die Zeit in diesem Augenblick fließt und in jenem erstarrt ist? Wenn das originäre Zeitbewusstsein „ein ewiger heraklitischer Fluß“ ist, „[n]ichts wiederkehren und zum zweitenmal in Identität gegeben sein [kann]“, was bedeuten dann die Sätze: „es verbleibt in seiner starren Identität, während doch seine Gegebenheitsweisen dahinfließen“ und „[d]as aktuelle Jetzt ist notwendig und verbleibt ein Punktuell, eine verharrende Form für immer neue Materie“ eigentlich? In welchem Sinn kann ein Zeitobjekt sowohl eine fließende Strecke des ewigen heraklitischen Flusses sein als auch in seiner starren Identität verbleiben? Diese widersprüchliche Problematik verwirrt Husserl bis in seine späten Überlegungen zur Zeit – bloß dass dort das Wort »Zeit« durch das Wort »Ich« ersetzt wird.<sup>25</sup>

Dementsprechend hält sich eine andere heikle Schwierigkeit durch – der unendliche Regress – eine Schwierigkeit, „die Husserls Phänomenologie des Zeitbewusstseins sowohl in den frühen Texten als auch noch in den Bernauer Manuskripten und in den späten Zeitmanuskripten der C-Gruppe wie ein unheimlicher Schatten verfolgt“.<sup>26</sup> Und dieses Problem darf nicht ohne Weiteres übergangen werden, weil „[e]s [...] sich dabei um ein viel prinzipielleres Problem handeln [könnte], das die Systematik von Husserls Ansatz zu einer Phänomenologie der Zeit insgesamt betrifft“.<sup>27</sup> Angesichts der großen Menge und der langen zeitlichen Spannweite von Husserls Manuskripten über die Zeit können die folgenden Fragen nur anhand einer systematischen Rekonstruktion seiner Zeittheorie zutreffend beantwortet werden: Gibt es bei Husserl eine richtige Lösung dafür? Oder gibt es in seinen Texten mindestens nützliche Besinnungen und Hinweise, die uns dabei helfen können, diese Schwierigkeit aufzulösen? Wenn ja, worin bestehen sie? Wenn es solche Hinweise bei Husserl nicht gibt, soll die folgende Frage anhand seiner Zeittheorie erörtert werden: Warum taucht diese Schwierigkeit darin immer wieder auf, und ist sie überhaupt auflösbar?

## 2. Über die Kritik an Husserl

Wenn man auf die Gedanken eines Philosophen näher eingeht, ist es nötig, gleichzeitig auch die Kritik an ihm zu erwägen, damit seine Gedanken aus einem anderen Blickwinkel umfassender und eingehender erkannt und beurteilt werden können. Während Husserl noch lebte, gab es bereits viel Kritik an seiner

---

<sup>25</sup> Vgl. Hua Materialien VIII. Die C-Manuskripte, S. 73.

<sup>26</sup> Bernet, R. / Lohmar, D.: Hua XXXIII, Einleitung der Herausgeber, S. XXXVIII.

<sup>27</sup> Ebd., S. XLIV.

Phänomenologie. Zwei wichtige Kritiker waren Natorp und Heidegger. Natorp kritisiert Husserl folgendermaßen:

So darf keine »synthetische« Denksetzung je als *absolut letzt* gegeben angesehen werden, sondern stets nur »gegeben« im Prozeß des Denkens und durch ihn. *Der Prozeß selbst ist das »Gebende«* für die (*stets* nur relativ, nie absolut zu verstehenden) »Prinzipien«.<sup>28</sup>

*Husserl* denkt doch den Erlebniszusammenhang als kontinuierlichen »Strom«. Die Erkenntnis von ihm aber muß den Strom gleichsam aufhalten, in einem bestimmten Punkte ihn *festzuhalten* versuchen; dann ist es aber nicht mehr der *strömende* Strom, auch ist der Unterschied nicht bloß ein solcher der »Vollständigkeit«, sondern durch das »Erfassen« wird das Erfaßte *in seinem Charakter verändert*; der Strom im Strömen ist etwas anderes, als was von ihm in der Reflexion erfaßt und festgehalten wird.<sup>29</sup>

Indessen die Mathematik ist zwar eidetische Wissenschaft, aber hat es mit abstrakten Eide zu tun, die Phänomenologie dagegen mit »Erlebniswesen« (§ 73), die nicht Abstrakta, sondern Konkreta, *fließende*, und zwar *in allen Teilen fließende Konkreta* sind; da sei an begriffliche und terminologische *Fixierungen*, wie in der Mathematik, nicht zu denken (§ 75).<sup>30</sup>

Es sind somit »reflektiv *erfahrende*« Akte (§ 78, S. 150), durch die allein wir etwas vom Erlebnisstrom *wissen*. — Aber wird damit nicht der *flutende Strom* des Bewußtseins, gegen seine Natur, *stillgestellt*, seine Konkretion in eine Summe von *Abstraktionen* aufgelöst; besonders wenn dabei (nach *Husserl*) das einzeln Erlebte sofort in »*eidetischer Allgemeinheit*« erfaßt wird? — Es ist im Grunde der alte Einwurf: ob nicht die »Selbstbeobachtung« als solche das Beobachtete *verändere*.<sup>31</sup>

Obwohl Natorp hier nicht direkt auf das Zeitproblem abzielt, gilt diese Kritik angesichts der Untrennbarkeit zwischen Zeit und Bewusstsein und der im obenstehenden Paragraphen dargestellten Fragen ebenfalls für Husserls Zeittheorie. Zudem wies Natorp auf, dass Husserl „über die *Aristoteles* nicht hinausgekommen“<sup>32</sup> ist. „Aber man kennt *Husserl* als rastlos Vorwärtstrebenden.“<sup>33</sup> Deshalb wird man erst nachdem man Husserls ganze Zeittheorie berücksichtigt und überprüft hat, angemessen feststellen können, ob Natorps Kritik noch gültig ist und ob Husserl diese Kritik doch erfolgreich beantwortet hat. Weil Natorp 1924 starb, war es ihm unmöglich, Husserls spätere Untersuchungen zur Zeit bis 1934 zu kennen. Deswegen muss das Urteil über Natorps Kritik hier offenbleiben.

---

<sup>28</sup> Natorp, P.: „Husserls ‚Ideen zu einer reinen Phänomenologie‘“, in: *Logos*, 7 (1917-18), S. 224-246, hier S. 230.

<sup>29</sup> Ebd., S. 237.

<sup>30</sup> Ebd., S. 239.

<sup>31</sup> Ebd., S. 240.

<sup>32</sup> Ebd., S. 232

<sup>33</sup> Ebd.



Schon vor der von »*Sein und Zeit*« verursachten Spaltung zwischen Husserl und Heidegger kritisiert Heidegger seinen Lehrer bereits öffentlich in seiner Vorlesung von 1925:

Die Herausarbeitung des reinen Bewußtseins als thematisches Feld der Phänomenologie ist *nicht phänomenologisch im Rückgang auf die Sachen selbst* gewonnen, sondern im Rückgang auf eine traditionelle Idee der Philosophie.<sup>34</sup>  
Die Phänomenologie bestimmt *gegen* ihr eigenstes Prinzip ihre eigenste thematische Sache, nicht aus den Sachen selbst, sondern aus einer traditionellen, obzwar sehr selbstverständlich gewordenen Vormeinung darüber, in deren Sinn es liegt, den ursprünglichen Sprung zum intendierten thematischen Seienden gerade zu verleugnen. Phänomenologie ist daher in der Grundaufgabe der Bestimmung ihres eigensten Feldes *unphänomenologisch!* – das heißt *vermeintlich phänomenologisch!* Sie ist das aber noch in einem grundsätzlicheren Sinne. *Nicht nur das Sein des Intentionalen*, also das Sein eines bestimmten Seienden, *bleibt unbestimmt, sondern es werden kategoriale Urscheidungen im Seienden gegeben* (Bewußtsein und Realität), *ohne daß die leitende Hinsicht*, das, wonach unterschieden wird, *eben das Sein, seinem Sinne nach geklärt oder auch nur nach ihm gefragt wäre.*<sup>35</sup>

Heideggers Kritik an Husserl ist bruchstückhaft und zu allgemein, sogar ein bisschen unscharf, weil Heidegger die konkreten Argumente gegen Husserl im einschlägigen Kontext nicht weiter auslegt; aber seine Kritik ist offenbar härter und negativer als Natorps Kritik. Laut den obigen Zitaten negiert Heidegger Husserls Ansatz in seiner Phänomenologie gänzlich. Deswegen ist es berechtigt, anzunehmen, dass Heideggers Kritik seine Haltung zu Husserls Phänomenologie der Zeit einschließt. Einerseits wirft er, auch wegen der Untrennbarkeit von Zeit und Bewusstsein, in der Tat Husserl die Vernachlässigung der Zeit vor, d. h. in seinem Seminar »Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs« wirft er Husserl die Vernachlässigung des Seins des Intentionalen vor. Andererseits kehrt er, obwohl er später von Husserls Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins weiß<sup>36</sup>, nie wieder zum Husserl'schen Weg der Phänomenologie zurück. Aber wegen seiner Trennung von Husserl weiß Heidegger dabei genauso wie Natorp nicht um Husserls gesamte Untersuchungen zur Zeit bis 1934. Insofern muss die Richtigkeit der Kritik Heideggers an Husserl hier ebenfalls in „Epoché“ gestellt werden.

Natorps und Heideggers Kritik an Husserl ähneln sich insofern, dass ihr Hauptpunkt darauf zielt, dass sich Husserls Gedanken im Rahmen der Tradition und d.h. der Metaphysik bewegen. Diese Ähnlichkeit im Ansatz der Kritik von

---

<sup>34</sup> Heidegger, M.: GA 20, S. 147.

<sup>35</sup> Ebd., S. 178.

<sup>36</sup> Über Heideggers Rolle bei der Edition von Husserls Untersuchungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins vgl. Hua X, S. XXIII–XXV.

Natorp und Heidegger fordert dazu heraus, zu prüfen, ob sich diese Kritik an Husserls tatsächlichen Gedanken bewähren lässt? Wenn ja, welche konkreten Inhalte in Husserls Gedanken wären dann im kritisierten Sinne traditionell? Zu berücksichtigen wäre weiterhin, dass Natorps Kritik nicht direkt auf Husserls Zeitphänomenologie abzielt; und Heidegger bietet in der Tat keine konkreten Argumente für seine Kritik an Husserl an. Um aber Husserls Gedanken gerecht werden zu können, besteht eine der Aufgaben unserer vorliegenden Untersuchung darin, zunächst zu prüfen, ob die von Heidegger bzw. Natorp kritisch vermerkten Punkte sich in Husserls Texten der Zeitphänomenologie so überhaupt finden lassen.

Außerdem gibt es noch neuere Kritik an Husserls Reflexionsmethode<sup>37</sup> und seiner Abweichung<sup>38</sup> von seinen eigenen phänomenologischen Prinzipien. Diese Vorwürfe gegen Husserl können aber erst anhand der systematischen Rekonstruktion und Interpretation seiner Zeitphänomenologie angemessen überprüft werden, damit beurteilt werden kann, ob sie zutreffen.

### 3. Die Methode: Die radikalisierte Reduktion

„Phänomenologie bezeichnet aber zugleich und vor allem eine Methode und Denkhaltung: die spezifisch *philosophische Denkhaltung*, die spezifisch *philosophische Methode*.“<sup>39</sup> Das reine Bewusstsein als das zuerst gegebene

---

<sup>37</sup> Zur Kritik an Husserls Reflexionsmethode vgl. die folgenden Texte:

Held sagt dazu: „Es bleibt also die offene Frage, wie über das urpassive Strömen überhaupt etwas ausgesagt werden soll; wäre es selbst eine Zeitigung, die irgendwie nach Art der aktiven reflexiven Selbstgegenwärtigung und damit -zeitigung gedacht werden könnte, so würde dies auf den unendlichen Regreß in der Zeitigung führen.“ Vgl. Held, K.: *Lebendige Gegenwart: Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, Den Haag 1966, S. 102.

Landgrebe kommentiert: „the depth-dimensions of the process of constitution cannot be attained by phenomenological reflection. [...] the primal streaming flow (Geschehen) of ‚transcendental subjectivity‘ is to be understood as a creative process. The precise meaning of creation is gained from the phenomenological analysis of this process.“ Vgl. Landgrebe, L.: „The Problem of Passive Constitution“, in: *The human being in action: investigations at the intersection of philosophy and psychiatry*, hrsg. v. A.-T. Tymieniecka, Dordrecht 1978, S. 24.

Alexei Chernyakov zeigt (verschärfend) dieses Problem bei Husserl folgendermaßen an: „Here we encounter a paradoxical form of self-consciousness which Husserl’s phenomenology (and Cartesian philosophy in general) prefers to pass over in silence: the subjectivity appears not as ‘the re-establishment of the self-identity in other-being’ (Hegel), not as ‘positing one’s Self as positing instance (*sich Setzen als setzend*)’ (Fichte), but as an inescapable difference, an absence of coincidence with one’s self, a missing of one’s self. In reflection the self-identity cannot be re-established. [...] Of course, this difference is one of the aspects of time: the reflection is always too late. *Cogito, ergo eram*.“ Vgl. Chernyakov, A.: *The ontology of time: Being and Time in the philosophies of Aristotle, Husserl and Heidegger*, Dordrecht 2002, S. 154.

<sup>38</sup> Zur Kritik an dieser Abweichung vgl.: „Wenn man Husserl an seinen eigenen Ansprüchen mißt, dann muß man konstatieren, daß er das propagierte ‚Prinzip der Voraussetzungslosigkeit‘ gerade an den zentralen Gegenständen seines Philosophies nicht befolgt.“ Vgl. Großheim, M.: „Phänomenologie des Bewußtseins oder Phänomenologie des ‚Lebens‘?“, in: *Heidegger und Husserl – Neue Perspektiven*, hrsg. v. G. Figal u. H.-H. Gander, Frankfurt am Main 2009, S. 113.

<sup>39</sup> Hua II, S. 23.

individuelle Bewusstsein – Ego, Ich – ist das unvermeidliche Resultat der phänomenologischen Reduktion. „ Diese Sphäre letztfungierender transzendentaler Subjektivität läßt sich als eine solipsistische Sphäre kennzeichnen.“<sup>40</sup> „Als Phänomenologe bin ich notwendig Solipsist, obschon nicht im gewöhnlichen lächerlichen Sinn, der in natürlichen Einstellung wurzelt, aber eben doch im transzendentalen.“<sup>41</sup> „So erwächst als diese *Grundstufe* eine *merkwürdige transzendente Disziplin* als die *an sich erste*, die wirklich *transzendental-solipsistisch* ist [...]“<sup>42</sup> Deswegen ist die Zeit vor allem immer die von mir zuerst erlebte, solipsistische Zeit. Dieser phänomenologische Solipsismus wird als der Grundstein und der Ausgangspunkt unserer Untersuchung angenommen. Insofern versucht unsere Arbeit die radikalisierte Reduktion auf die reine Selbstwahrnehmung vollzuziehen. „In den Rahmen solcher reiner Selbstbesinnung gehört eine Reduktion auf reine Selbstwahrnehmung, durch sie reduziert sich das Erkenntnisziel des reinen Selbst auf meine reine Selbstgegenwart, meine urtümlich strömende lebendige Gegenwart.“<sup>43</sup> Nach Klaus Helds Textkritik definiert Husserl „[a]n anderer Stelle [...] es ebenso eindeutig: ‚Die Reduktion auf die lebendige Gegenwart ist die radikalisierte Reduktion auf diejenige Subjektivität, in der alles mir-Gelten ursprünglich sich vollzieht, in der aller Seinssinn für mich Sinn ist als mir erlebnismäßig bewußter, geltender Sinn.‘“<sup>44</sup> Wir werden in der vorliegenden Arbeit *die radikalisierte Reduktion* in diesem Sinn vollziehen und auf die Wahrnehmung und den ursprünglichen Sinn des *Seinssinns* eingehen.<sup>45</sup> In der vorliegenden Edition der C-Manuskripte von 2006 (Husserliana Materialien VIII) findet sich das letzte Zitat allerdings nicht; aber es gibt darin jedoch einen gleichbedeutenden Abschnitt: „Reduktion auf mich selbst als das ‚reine‘ Ich des reinen Ichlebens, als worin all mein Bewussthaben, wahrnehmendes, erinnerndes etc. von allem und jedem liegt, das für mich in irgendeinem Sinn und irgendeinem Modus des Mir-Geltens ist. ...“<sup>46</sup> Deswegen ist die von Klaus Held ausgefundene „radikalisierte Reduktion“ plausibel begründet. Um diese spezielle Methode in den C-Manuskripten von den früheren Reduktionen

---

<sup>40</sup> Gander, H.-H.: „Phänomenologie der Lebenswelt: Husserl und Heidegger“, in: *Heidegger und Husserl – Neue Perspektiven*, hrsg. v. G. Figal u. H.-H. Gander, Frankfurt am Main 2009, S. 143.

<sup>41</sup> Hua VIII, S. 174.

<sup>42</sup> Hua XVII, S. 276.

<sup>43</sup> Hua Materialien VIII. Die C-Manuskripte, S. 139.

<sup>44</sup> Held, K.: *Lebendige Gegenwart: die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, Den Haag 1966, S. 66. – Held gibt als Fundstellen an: „Ms. C 3 I, S. 3 (1930)“.

<sup>45</sup> Zur ausführlichen Erörterung der Bedeutung des Begriffes »Sinn« vgl. die §§ 18 und 19.

<sup>46</sup> Hua Materialien VIII. Die C-Manuskripte, S. 152.

Husserls zu unterscheiden, folgen wir in unserer Untersuchung der von Held genannten radikalisierten Reduktion.

Aber das bedeutet nicht, dass wir einem negativen Solipsismus verfallen und alle Objektivität leugnen werden. Vielmehr versuchen wir, die ursprüngliche Bedeutung von Transzendenz und Objektivität zu erklären und auf einem stabileren Boden die wahrhaft transzendentalen Objekte und die wahrhaftige Objektivität zu konstruieren, wie Husserl selbst sagt:

Zuerst und allem Erdenklichen voran bin *Ich*. Dieses „*Ich bin*“ ist für mich, der ich das sage und in rechtem Verstande sage, der *intentionale Urgrund für meine Welt*, wobei ich nicht übersehen darf, daß auch die „objektive“ Welt, die „Welt für uns alle“ als mir in diesem Sinn geltende, „meine“ Welt ist. Intentionaler Urgrund ist aber das „Ich bin“; für „die“ Welt nicht nur, die ich als reale anspreche, sondern auch für die mir je geltenden „idealen Welten“ und so überhaupt für alles und jedes, das ich in irgendeinem für mich verständlichen oder geltenden Sinne als seiend bewußt habe – als das bald rechtmäßig, bald unrechtmäßig ausweise usw. – mich selbst, mein Leben, mein Meinen, all dieses Bewußthaben eingeschlossen.<sup>47</sup>

[...] daß wir in unserem kontinuierlich strömenden Weltwahrnehmen nicht isoliert sind, sondern in diesem zugleich mit anderen Menschen Konnex haben. Jeder hat seine Wahrnehmungen, seine Vergegenwärtigungen, seine Einstimmigkeiten, Entwertungen seiner Gewißheiten in bloße Möglichkeiten, Zweifelhaflichkeiten, Fragen, Scheine. Aber im *Miteinanderleben* kann jeder am Leben der Anderen teilhaben. So ist überhaupt die Welt nicht nur seiend für die vereinzelt Menschen, sondern für die Menschengemeinschaft, und zwar schon durch die Vergemeinschaftung des schlicht Wahrnehmungsmäßigen.<sup>48</sup>

Dieses Thema wird in Kapitel III (§ 21) ausführlicher diskutiert. Außerdem sind Evidenz, Gebbarkeit und Erfüllbarkeit als die Grundcharaktere der Phänomene sowohl die Kriterien für diese Untersuchung als auch für Husserls Phänomenologie, denn sie ist immerhin „a phenomenology whose basic principle is the unflinching acceptance of the verdict of the phenomena“.<sup>49</sup> Nur anhand von Husserls eigenen Prinzipien kann angemessen konstatiert werden, ob er sich an seine eigenen Prinzipien hält oder nicht. Zugleich kann die zur Debatte stehende Theorie damit überprüft werden, um die Frage zu beantworten: „Beschreibt diese Theorie menschliche Lebenserfahrung, oder schiebt sie ihr ein Konstrukt unter?“<sup>50</sup> Hinsichtlich des direkten Zusammenhangs zwischen Evidenz, Gebbarkeit, Erfüllbarkeit und Wahrnehmungen ist die Analyse der Wahrnehmungen, insbesondere die der üblicherweise vernachlässigten

---

<sup>47</sup> Hua XVII, S. 243–244.

<sup>48</sup> Hua VI, S. 166.

<sup>49</sup> Spiegelberg, H.: *The Phenomenological Movement*, Hague / Boston / London 1982, S. 81.

<sup>50</sup> Großheim, M.: „Phänomenologie des Bewußtseins oder Phänomenologie des ‚Lebens‘?“, in: *Heidegger und Husserl – Neue Perspektiven*, hrsg. v. G. Figal u. H.-H. Gander, Frankfurt am Main 2009, S. 104.

Wahrnehmungsphänomene, eine der wichtigen Komponenten unserer Arbeit. Genauso hat es Spiegelberg zusammengefasst: “Phenomenology in general may be characterized as a philosophy which has learned to wonder again and to respect wonders for what they are in themselves, where others see only trivialities or occasions to employ the cleaning brush.”<sup>51</sup> Dieser Zusammenhang wird in einer späteren Untersuchung (Kapitel II, § 9) deutlicher aufgezeigt werden; erst dadurch kann das Zeitphänomen angemessen erklärt werden.

In unserer Untersuchung werden oft auch Texte Bergsons zitiert, um unsere Interpretationen zu Husserl zu belegen, weil Husserl selber Bergsons Legitimität bestätigt: “When Alexandre Koyré brought word of Bergson’s philosophy of intuition to the Göttingen Circle in 1911, Husserl exclaimed: ‘We are the true Bergsonians.’”<sup>52</sup> Hinsichtlich des letztendlichen Zurückgreifens auf die Wahrnehmung bzw. Selbstgebung und ihrer Analyse ist unsere Untersuchung in gewisser Weise der radikale Positivismus, so wie Husserl selbst behauptet: „Sagt ‚*Positivismus*‘ soviel wie absolut vorurteilsfreie Gründung aller Wissenschaften auf das ‚Positive‘, d. i. originär zu Erfassende, dann sind wir die echten Positivisten.“<sup>53</sup>

#### **4. Der Aufbau und Aufriss der Dissertation**

Das Kapitel I widmet sich der systematischen Rekonstruktion und Interpretation des fundamentalen Zeitphänomens in Husserls Phänomenologie der Zeit. Zuerst wird die Grundstruktur des Zeitbewusstseins (Retention – Gegenwart – Protention) ausführlich analysiert, um den Grundcharakter der Zeitphänomenologie Husserls – das lebendige Jetzt – auszulegen. Dann wird die herausragende Position und vielfache Rolle des Jetzt in Husserls Zeitphänomenologie aufgezeigt. Danach widmen wir uns der Freilegung einer verborgenen Leistung in Husserls Zeitphänomenologie – der Herausarbeitung des logischen Sinnes der Zeit: Wirklichkeit, Notwendigkeit und Möglichkeit. Am Ende des Kapitels werden wir anhand der bis dahin geleisteten Arbeit die radikalisierte Reduktion vollziehen, um die drei Dimensionen des Bewusstseins jeweils für sich auszulegen.

Im Kapitel II erörtern wir zuerst aus dem zeitlichen Blickwinkel das phänomenologische Prinzip der Evidenz und den Begriff »Wahrheit«. Dann werden wir anhand dieses Prinzips die traditionelle Scheidung zwischen Traum

---

<sup>51</sup> Spiegelberg, H.: *The Phenomenological Movement*, S. 81.

<sup>52</sup> Ebd., S. 428.

<sup>53</sup> Hua III/1, S. 45.

und Realität sowie zwischen der inneren und der äußeren Wahrnehmung analysieren. Dadurch wird der Sachverhalt, dass es keine klare absolute Grenze zwischen Traum und Realität, zwischen der inneren Wahrnehmung und der äußeren gibt, erklärt. Dazwischen wird die originäre Bedeutung der Reduktion aufgezeigt. Und schließlich kommen wir aufgrund unserer Analyse zu der Schlussfolgerung, dass unser Bewusstsein von vornherein an der Konstitution der Realität teilnimmt, m. a. W.: dass das, was wir wahrnehmen, eigentlich unser Bewusstseinsbild ist. Danach wird das individuelle Bewusstseinsbild weiter begründet, indem das Phänomen der Perspektive aus dem allseitigen, tiefen, zeitlichen Blickwinkel heraus ausführlich analysiert wird.

Auf der Grundlage der Kapitel I und II widmet sich das Kapitel III der Aufgabe, die Differenz- und Identitätsprobleme in Husserls Zeitphänomenologie aufzuzeigen. Zuerst wird die widersprüchliche Doppelbedeutung des Wortes »Zeit« ausführlich erörtert. Dann versuchen wir aufgrund dieser Doppelbedeutung der Zeit die Doppelbedeutung der Kopula »sein« klarzumachen und die alten philosophischen Begriffe wie Idee, Transzendenz und Objektivität zu reinterpretieren. Am Ende dieses Kapitels wird der Zusammenhang zwischen der persönlichen Individuation und der Zeit erörtert, um unseren phänomenologischen Solipsismus im positiven Sinne zu verstärken. Am Ende dieses Kapitel wird gezeigt, dass die Persönlichkeit bzw. die Identität im Alltagssinn durch die Zeit gezeitigt wird.

Im Kapitel IV werden zwei Hauptprobleme in Husserls Zeitphänomenologie analysiert: erstens die Spannung, ja sogar der immanente Widerspruch zwischen der Zeit als heraklitischem Fluss und der Zeit als starrer Form und zweitens der unendliche Regress. Dabei widmen wir uns hauptsächlich der Erörterung des wesentlichen Zusammenhangs zwischen diesen beiden Aporien in Husserls Zeitphänomenologie und der Möglichkeit ihrer Auflösung. Im Zuge dieser Erörterung wird Husserls eigene Anstrengung, diese zwei Aporien, insbesondere den unendlichen Regress, aufzulösen, präsentiert. Dementsprechend werden wir uns die Frage: »Warum trifft Husserl auf dergleichen Aporien?« stellen und sie zu beantworten versuchen.

Am Schluss werden die konstruktiven und aufklärenden Leistungen der Zeitphänomenologie Husserls zusammengefasst. Wir hoffen, dass unsere Arbeit erweisen kann, dass die tiefgehenden Besinnungen und sorgfältigen Analysen Husserls zur Zeit einen weiten Horizont erschließen und einen bedeutenden Einfluss auf die wichtigen nachkommenden Zeitdenker wie Heidegger, Ricoeur und Stiegler ausüben.

# Kapitel I: Die Grundstruktur des Zeitbewusstseins und die Dimensionen des Bewusstseins

Am Anfang seiner Untersuchungen zur Zeit setzt Husserl sich das Ziel dieser Forschung: „*Das Apriori der Zeit* suchen wir zur *Klarheit* zu bringen [...]“.<sup>54</sup> Genauer gesagt hat das von Husserl hier gebrauchte Wort »Zeit« zweierlei Bedeutungen: erstens die zeitlichen Bestimmtheiten der zeitlichen Gegenstände als Ablaufkontinua; und zweitens das, „was wir hier als Phänomen des zeitkonstituierenden Bewußtseins, desjenigen, in dem sich die zeitlichen Gegenstände mit ihren zeitlichen Bestimmtheiten konstituieren, vorfinden und beschreiben können“.<sup>55</sup> Für Husserl können die zeitlichen Bestimmtheiten der zeitlichen Gegenstände und das zeitkonstituierende Bewusstsein beide als Zeit bezeichnet werden; er trennt sie voneinander nicht streng und behandelt die beiden oft als ein und dasselbe. Zugleich formuliert er einige selbstverständliche Zeitgesetze: „daß die feste zeitliche Ordnung eine zweidimensionale unendliche Reihe ist, daß zwei verschiedene Zeiten nie zugleich sein können, daß ihr Verhältnis ein ungleichseitiges ist, daß Transitivität besteht, daß zu jeder Zeit eine frühere und eine spätere gehört usw.“<sup>56</sup> Diese Gesetze beschreiben die uns alltäglich bekannten grundlegenden Zeitphänomene und das elementare Zeitverständnis im Alltagssinn. Sie zeigen drei Grundcharaktere der Zeit auf: Erstens: Zeit ist unendlich nach zwei Richtungen. Zweitens: Zeit ist unumkehrbar. Drittens: Zeit verharrt nie.

Da Husserl sie für die selbstverständlichen Zeitgesetze hält und wir die Zeit tatsächlich derart erleben, können sie als Kriterien gelten, um eine Zeittheorie zu überprüfen. Eine zutreffende Zeittheorie soll diese selbstverständlichen Zeitgesetze als fundamentale Zeitphänomene interpretieren und nicht gegen sie verstoßen. Einige der genannten Ausdrücke Husserls sind zwar noch zweideutig, und die drei davon abgeleiteten Zeitgesetze erscheinen vorläufig noch skizzenhaft und leer, sie werden aber im Verlauf unserer Untersuchung allmählich ausführlicher ausgelegt werden, und wir werden oft im Zuge unserer Arbeit auf sie zurückzugreifen haben. Aus dem phänomenologischen Blickwinkel ist die Zeit immer zuerst die vom wirklichen Bewusstsein erfahrene Zeit, d. h. die Zeit ist zunächst meine Zeit – genauso wie

---

<sup>54</sup> Hua X, S. 10.

<sup>55</sup> Ebd., S. 26.

<sup>56</sup> Ebd., S. 10.

das Bewusstsein zuerst mein eigenes Bewusstsein ist. Die Phänomene sind immer zuerst die Phänomene in *meinem Bewusstsein*; die Zeit verharrt nie, so wie mein Bewusstsein immer „in Betrieb“ ist; mir wird immer etwas bewusst, und ich erlebe mithin immer das Vergehen der Zeit; solange ich „bei Bewusstsein“ bin, kann ich tatsächlich meine Bewusstseinsbewegung nicht stoppen, die selber eigentlich das Vergehen der Zeit ist. Und mein Bewusstsein ist immer das jetzige Bewusstsein, d. h. mein Bewusstsein befindet sich immer zuerst in der Phase des Jetzt. Dementsprechend ist mir die Zeit immer zuerst als Jetzt gegeben. An dieser Stelle setzt Husserls Untersuchung an.

## **5. Das lebendige Jetzt: Retention – Gegenwart – Protention**

### **a) Retention**

Das echte Jetzt, mit dem das Bewusstsein sich bewegt, ist immer die Urimpression. Das Jetzt differenziert sich immer oder (mit Husserls Worten) modifiziert sich stets. Das Jetzt ist eine sich erstreckende Dauer und hat eine dynamische Struktur: Retention – Gegenwart – Protention. „Demgemäß können wir Retention, Urimpression (Urbewußtsein) und Protention als drei eigentümliche Intentionalitäten bezeichnen. D. h. also, im Zeitbewußtsein werden die drei Arten von Zeitlichem in folgenden Weisen intendiert: in der Weise des Retinierens, des Impressionierens und des Protenierens.“<sup>57</sup> Darüber spricht Husserl vielen Stellen (und stellt seine Gedanken ggfls. auch in differenzierten Diagrammen dar).<sup>58</sup> Andererseits gilt auch: „Urimpression, Retention und Protention können zu Recht ‚Ekstasen‘ genannt werden, weil sie fließend aus sich heraustretend aufeinander bezogen sind und so den Horizont eröffnen, in dem ein Zeitgegenstand als ‚jetzt‘, ‚damals‘ oder ‚dann‘ erscheint.“<sup>59</sup> Deswegen kann die Zeit von Grund auf als eine dreifache Ekstase gelten.<sup>60</sup> Aber dies ist nur die oberflächliche Bedeutung von „Ekstase“, weil das Urbewusstsein noch ein unreifes Elementarbewusstsein ist und man beim Bewusstsein auf dieser Stufe kaum von einem echten Zeitbewusstsein sprechen kann. Die wirkliche Ekstase liegt in der tieferen Dimension des Bewusstseins, wie in unseren folgenden Untersuchungen allmählich klarer werden wird. Hier, ganz am Anfang unserer Untersuchung, wird der Begriff der „Ekstase“ eingeführt, um

---

<sup>57</sup> Ni, Liangkang: „Urbewußtsein und Unbewußtsein in Husserls Zeitverständnis“, in *Husserl Studies* 21 (2005), S. 17–33, hier S. 20.

<sup>58</sup> Vgl. Hua X, S. 28, 330, 331, 365. Hua XXXIII, S. 22, 44, 48, 78, 266. usw.

<sup>59</sup> Bernet, R.: „Die Frage nach dem Ursprung der Zeit bei Husserl und Heidegger“, in *Heidegger Studies* 3/4 (1987/88), S. 89–104, hier S. 101.

<sup>60</sup> Vgl. dazu und zum Folgenden ausführlicher § 5 c.