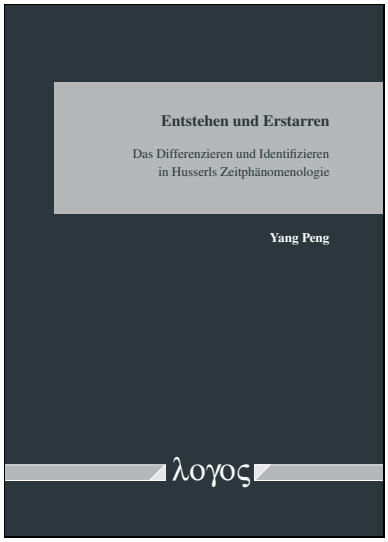


Entstehen und Erstarren

Das Differenzieren und Identifizieren in Husserls Zeitphänomenologie

Yang Peng

2021, 224 Seiten
ISBN 978-3-8325-5251-0
Preis: 40.00 €

Der Autor hat sich die Aufgabe gestellt, Husserls Phänomemologie der Zeit systematisch zu interpretieren und das Differenzieren und Identifizieren zu problematisieren. Er untersucht Husserls Zeitphänomenologie mit rein phänomenologischem Blick, damit folgende Fragen beantwortet werden können: Worin liegt die Bedeutung von Husserls Zeitforschung? Beschränken sich seine Zeitgedanken noch auf die Denkweise der Metaphysik, wie Natorp und Heidegger behaupten. Wenn ja, worin verkörpert sich die metaphysische Denkweise und inwiefern bewegen sie sich im Rahmen der Tradition?

Diese Untersuchung beginnt damit, Husserls Zeitphänomenologie systematisch zu rekonstruieren, weil sich Husserls Gedanken und Forschungen zur Zeit über zahlreiche Manuskripte und Werke verteilen. Nur anhand einer umfassenden, systematischen Rekonstruktion der Zeittheorie Husserls können die obigen Fragen angemessen beantwortet werden. Der Autor geht dann auf die Differenz- und Identitätsprobleme in Husserls Zeitphänomenologie ein. Er versucht Aporien, wie den unendlichen Regress, zu analysieren und zu beantworten.

Bestellung über den Buchhandel oder direkt beim Verlag, entweder online oder per Fax

Logos Verlag Berlin GmbH · Georg-Knorr-Str. 4, Geb. 10 · D-12681 Berlin

λογος

Tel.: +49 (30) 42 85 10 90 · Fax: +49 (30) 42 85 10 92 · Internet: http://www.logos-verlag.de

Der Autor hat sich die Aufgabe gestellt, Husserls Phänomemologie der Zeit systematisch zu interpretieren und das Differenzieren und Identifizieren zu problematisieren. Er untersucht Husserls Zeitphänomenologie mit rein phänomenologischem Blick, damit folgende Fragen beantwortet werden können: Worin liegt die Bedeutung von Husserls Zeitforschung? Beschränken sich seine Zeitgedanken noch auf die Denkweise der Metaphysik, wie Natorp und Heidegger behaupten. Wenn ja, worin verkörpert sich die metaphysische Denkweise und inwiefern bewegen sie sich im Rahmen der Tradition?

Diese Untersuchung beginnt damit, Husserls Zeitphänomenologie systematisch zu rekonstruieren, weil sich Husserls Gedanken und Forschungen zur Zeit über zahlreiche Manuskripte und Werke verteilen. Nur anhand einer umfassenden, systematischen Rekonstruktion der Zeittheorie Husserls können die obigen Fragen angemessen beantwortet werden. Der Autor geht dann auf die Differenz- und Identitätsprobleme in Husserls Zeitphänomenologie ein. Er versucht Aporien, wie den unendlichen Regress, zu analysieren und zu beantworten.

Dr. phil. Yang Peng aus der VR China, geboren 1983, hat an der Universität Freiburg promoviert. Seine Forschung konzentriert sich auf das Zeitphänomen und die Technikphilosophie.

Entstehen und Erstarren

Entstehen und Erstarren

Das Differenzieren und Identifizieren in Husserls Zeitphänomenologie

Yang Peng

Yang Peng

λογος

Logos Verlag Berlin ISBN 978-3-8325-5251-0

Yang Peng

Entstehen und Erstarren

Das Differenzieren und Identifizieren in Husserls Zeitphänomenologie

Logos Verlag Berlin

λογος

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

© Copyright Logos Verlag Berlin GmbH 2021

Alle Rechte vorbehalten.

ISBN 978-3-8325-5251-0

Logos Verlag Berlin GmbH
Georg-Knorr-Str. 4, Geb. 10,
D-12681 Berlin
Germany

Tel.: +49 (0)30 / 42 85 10 90
Fax: +49 (0)30 / 42 85 10 92
http://www.logos-verlag.de

Entstehen und Erstarren

Das Differenzieren und Identifizieren in Husserls Zeitphänomenologie

Yang Peng

Diese Untersuchung wird von China Scholarship Council (CSC) unterstützt.

Der originale Titel dieser Arbeit heißt „ ⋯ Ein doppeltes oder vielmehr dreifaches Gesicht‘: Beiträge Zur Zeitphänemenologie Edmund Husserls“ und sie wird als Dissertation an der Uni-Freiburg publiziert.

Einleitung

§ 1. Zur Themen- und Fragestellung 1

§ 2. Über die Kritik an Husserl 7

§ 3. Die Methode: Die radikalisierte Reduktion 10

§ 4. Der Aufbau und Aufriss der Dissertation 13

Kapitel I: Die Grundstruktur des Zeitbewusstseins und die Dimensionen des Bewusstseins 15

§ 5. Das lebendige Jetzt: Retention – Gegenwart – Protention 16

a) Retention 16

b) Protention 23

c) Das Doppelgesicht der Zeit: Entstehen und Erstarren 27

d) Die Zeit als die ursprüngliche Richtung und der ursprüngliche Abstand 30

§ 6. Die hervorragende Position und vielfache Rolle des Jetzt: Wahrnehmung, Wahrheit und Wirklichkeit 33

§ 7. Die Vergangenheit als die Notwendigkeit und die Zukunft als die Möglichkeit 42

a) Der Unterschied zwischen Retention und Protention 42

α) *Die Protention als die Unbestimmtheit* 43

β) *Die Retention als Bestimmtheit* 47

b) Die erweiterte Retention und Protention: Das Gedächtnis und die Phantasie 49

§ 8. Die radikalisierte Reduktion auf die drei Dimensionen des Bewusstseins 55

a) Das eindimensionale Bewusstsein 55

b) Das zweidimensionale Bewusstsein 57

c) Das dreidimensionale Bewusstsein 59

d) Der Unterschied und Zusammenhang zwischen der Dreidimensionalität des Zeitbewusstseins und der Dreidimensionalität des Raums im Alltagssinn 61

Kapitel II: Die Auflösung der Grenze anhand des phänomenologischen Prinzips 69

§ 9. Die phänomenologischen Prinzipien unter dem Aspekt der Zeit: Evidenz, Gebbarkeit und Erfüllbarkeit 69

§ 10. Die Auflösung der Grenze (Teil I): Der Traum und die Realität 72

§ 11. Die Auflösung der Grenze (Teil II): Die äußere und die innere Wahrnehmung 76

a) Die äußere und die innere Wahrnehmung in unterschiedlichen Phasen von Husserls Denken 76

b) Husserls Bestimmung von Adäquation, Immanenz und Transzendenz 79

c) Die phänomenologische Dekonstruktion der Unterscheidung zwischen der inneren und der äußeren Wahrnehmung in Husserls Zeitphänomenologie 84

α) *Die äußere und innere Wahrnehmung im psychologischen Sinn und ihre Gemeinsamkeit* 84

β) *Auffassung und Noema* 87

γ) *Noema und reelle Transzendenz* 91

δ) *Zweierlei Immanenz und Transzendenz* 96

ε) *Die Auflösung der Grenze zwischen Immanenz und Transzendenz* 102

d) Das absolute Bewusstsein bzw. transzendentale Ego und die Dingwelt 106

§ 12. Der Visiozentrismus im Denken Husserls und seine Konsequenzen 114

a) Die Herkunft der Grenzen 115

b) Die Besonderheit des Sehens 119

§ 13. Die phänomenologische Konstitution und das Bewusstseinsbild.....125

§ 14. Die Phänomene der Perspektive und des Abklangs im Zeitbewusstsein135

a) Die Perspektive im Alltagssinn.....135

b) Die zeitliche Perspektive.....140

Kapitel III: Das Differenzieren und Identifizieren von Sinneinheiten in Husserls Zeitphänomenologie 144

§ 15. Das originäre Zeitbewusstsein: Der heraklitische Fluß als das Sich-Differenzieren.....144

§ 16. Die Identität der Zeit: die Zeit als Form und die objektive Zeit 145

a) Was heißt Form?.....146

b) Die Unterteilung der lebendigen Zeit.....149

c) Die zu erfüllende Zeit als die starre und leere Form.....150

§ 17. Die lebendige Hyle als inhaltliche Füllung der starren Zeitform.....151

§ 18. Die Geburt der Identität: Das Entstehen und Erstarren des Sinns als Zeichen und die Assoziation 155

a) Die Bestimmung des Sinns und der Assoziation 155

b) Der Prozess der Assoziation und der Identifizierung 159

§ 19. Die Struktur und Möglichkeit der Auffassung „... als ...“: Zeichen und Idee 166

a) Zeichen 166

b) Idee 174

§ 20. Die Wiederholbarkeit der Idee und die Kommensurabilität des Sinns..177

§ 21. Die ursprüngliche Bedeutung der Transzendenz und der Objektivität: Zeichen und Stimme.....184

§ 22. Der Geltungsbereich der Identität aus dem zeitphänomenologischen Blickwinkel.....188

§ 23. Die Zeit und die Konstitution des Ich 190

Kapitel IV: Die Aporien in Husserls Zeitphänomenologie.....195

§ 24. Die immanente Spannung im inneren Zeitbewusstsein: Das Fließen und Erstarren 195

§ 25. Die Problematik des unendlichen Regresses und die starre Zeitform ...200

§ 26. Warum trifft Husserl auf diese Schwierigkeiten? 203

a) Husserls Raumverständnis 204

b) Der Raum als Identität.....206

c) Eine bündige Erörterung über den Ursprung der Zeit.....209

§ 27. Husserl und die Metaphysik.....212

§ 28. Schluss und Ausblick: Der Aufschluss von Husserls Zeitphänomenologie.....216

Abbildungsanhang.....220

Literatur i

I. Husserls Werke i

II. Konsultierte Forschungsliteratur iii

A) Werke anderer originaler Philosophen:.....iii

B) Forschungsliteratur.....iv

Sprüche des Konfuzius[1] (1795)

Dreifach ist der Schritt der Zeit.
Zögernd kommt die Zukunft hergezogen,
Pfeilschnell ist das Jetzt entflogen,
Ewig still steht die Vergangenheit.

Keine Ungeduld beflügelt
Ihren Schritt, wenn sie verweilt.
Keine Furcht, kein Zweifeln zügelt
Ihren Lauf, wenn sie enteilt.
Keine Reu, kein Zaubersegen
Kann die Stehende bewegen.

Möchtest du beglückt und weise
Endigen des Lebens Reise?
Nimm die Zögernde zum Rat,
Nicht zum Werkzeug deiner Tat.
Wähle nicht die Fliehende zum Freund,
Nicht die Bleibende zum Feind.

[1] Schiller, F.: *Sämtliche Werke: Gedichte*, Berlin 2005, S. 224.

Sprüche des Konfuzius[2] (1799)

Dreifach ist des Raumes Maß.
Rastlos fort ohn Unterlaß
Strebt die *Länge*, fort ins Weite
Endlos gießet sich die *Breite*,
Grundlos senkt die *Tiefe* sich.

Dir ein Bild sind sie gegeben.
Rastlos vorwärts mußt du streben,
Nie ermüdet stille stehn,
Willst du die Vollendung sehn,
Mußt ins Weite dich entfalten,
Mit allfassendem Gefühl,
Soll sich dir die Welt gestalten,
In die Tiefe mußt du steigen,
Soll sich dir das Wesen zeigen.

Nur Beharrung führt zum Ziel,
Nur die Fülle führt zur Klarheit,
Und im Abgrund wohnt die Wahrheit.

[2] Ebd., S. 474–475.

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“ [3]; 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“.[4] Mithin gehört für Husserl Zeit zu dem Phänomen des Bewusstseins, und sie ist einer der „schlichten, zuunterst liegenden intellektiven Akte“.[5] 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

[3] 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.

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

[5] 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)."[6] Wenn Husserl so denkt, verleiht er absichtlich oder absichtlos 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 Zeitbewusstseins 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."[7] "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."[8] „Und sehen wir von allen Transzendenzen ab, so verbleibt der Wahrnehmung nach ihren phänomenologischen Konstituentien ihre phänomenologische Zeitlichkeit, die zu ihrem unaufhebbaren Wesen gehört."[9] 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"[10] –, 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."[11] „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)."[12] 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

[6] Zahavi, D.: *Husserl's Phenomenology*, übers. v. dem Autor, Stanford in California 2003, S. 81.
[7] Hua X, S. 5.
[8] 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.
[9] Hua X, S. 22.
[10] Keiling, T.: das Stichwort „Zeitbewusstsein", in: *Husserl-Lexikon*, S. 324.
[11] Hua X, S. 252.
[12] 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“[13]. 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)[14], 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.[15]

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

[13] Zahavi, D.: *Husserl's Phenomenology*, S. 81.

[14] 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.

[15] 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.[16] 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*.[17]
> *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**.[18]

[16] Vgl. Hua III/1, § 40, 41, 42. Hua X, § 9.
[17] Hua X, S. 180.
[18] Ebd., S. 349 (fett: meine Hervorhebung).

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

Diese originäre Zeit ist ein beständig geschehendes und schöpferisches Jetzt: „Zum apriorischen Wesen der Zeit gehört es, [...], daß die Homogeneität der absoluten Zeit unaufhebbar sich konstituiert im Fluß der Vergangenheitsmodifikationen und im stetigen Hervorquellen eines Jetzt, des schöpferischen Zeitpunktes, des Quellpunktes der Zeitstellen überhaupt.“ [20] 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 [...][21]
> 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 **starren Identität**, während doch seine Gegebenheitsweisen dahinfließen.[22]
> 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 verteilen identischen Zeitfüllen.[23]
> Das aktuelle Jetzt ist notwendig und verbleibt ein Punktuelles, *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.[24]

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

[19] Ebd., S. 295.
[20] Hua X, S. 72.
[21] Hua XXXIII, S. 136 (meine Hervorhebung).
[22] Ebd., S. 182 (meine Hervorhebung).
[23] Ebd., S. 182–183 (meine Hervorhebung).
[24] 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 Punktuelles, 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.[25]

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“.[26] 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“.[27] 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

[25] Vgl. Hua Materialien VIII. Die C-Manuskripte, S. 73.
[26] Bernet, R. / Lohmar, D.: Hua XXXIII, Einleitung der Herausgeber, S. XXXVIII.
[27] 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«.[28]
> *Husserl* denkt doch den Erlebniszusammenhang als kontinuierlichen »*Strom*«. Die Erkenntnis von ihm aber muß den Storm 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.[29]
> 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 Konkrekta, *fließende*, und zwar *in allen Teilen fließende Konkreta* sind; da sei an begriffliche und terminologische *Fixierungen*, wie in der Mathematik, nicht zu denken (§ 75).[30]
> 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*.[31]

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“ [32] ist. „Aber man kennt *Husserl* als rastlos Vorwärtsstrebenden.“[33] 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.

[28] Natorp, P.: „Husserls ‚Ideen zu einer reinen Phänomenologie‘“, in: *Logos*, 7 (1917-18), S. 224-246, hier S. 230.
[29] Ebd., S. 237.
[30] Ebd., S. 239.
[31] Ebd., S. 240.
[32] Ebd., S. 232
[33] 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.[34]
> 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.*[35]

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[36], 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

[34] Heidegger, M.: GA 20, S. 147.
[35] Ebd., S. 178.
[36] Über Heideggers Rolle bei der Edition von Husserls Untersuchungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins vgl. Hua X, S. XXIII–XXV.

Nartorp 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 konkrekten 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[37] und seiner Abweichung[38] 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*.“ [39] Das reine Bewusstsein als das zuerst gegebene

[37] 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.

[38] 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.

[39] 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 kennzeichen.“[40] „Als Phänomenologe bin ich notwendig Solipsist, obschon nicht im gewöhnlichen lächerlichen Sinn, der in natürlichen Einstellung wurzelt, aber eben doch im transzendentalen.“ [41] „So erwächst als diese *Grundstufe* eine *merkwürdige transzendentale Disziplin* als die *an sich erste*, die wirklich *transzendental-solipsistisch* ist [...]“[42] 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.“ [43] 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.‘“[44] Wir werden in der vorliegenden Arbeit *die radikalisierte Reduktion* in diesem Sinn vollziehen und auf die Wahrnehmung und den ursprünglichen Sinn des *Seinssinns* eingehen.[45] 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. …“[46] Deswegen ist die von Klaus Held ausgefundene „radikalisierte Reduktion“ plausibel begründet. Um diese spezielle Methode in den C-Manuskripten von den früheren Reduktionen

[40] 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.
[41] Hua VIII, S. 174.
[42] Hua XVII, S. 276.
[43] Hua Materialien VIII. Die C-Manuskripte, S. 139.
[44] 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)“.
[45] Zur ausführlichen Erörterung der Bedeutung des Begriffes »Sinn« vgl. die §§ 18 und 19.
[46] 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.[47]
>
> [...] 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, Zweifelhaftigkeiten, Fragen, Scheine. Aber im *Miteinanderleben* kann jeder am Leben der Anderen teilhaben. So ist überhaupt die Welt nicht nur seiend für die vereinzelten Menschen, sondern für die Menschengemeinschaft, und zwar schon durch die Vergemeinschaftung des schlicht Wahrnehmungsmäßigen.[48]

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".[49] 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?" [50] Hinsichtlich des direkten Zusammenhangs zwischen Evidenz, Gebbarkeit, Erfüllbarkeit und Wahrnehmungen ist die Analyse der Wahrnehmungen, insbesondere die der üblicherweise vernachlässigten

[47] Hua XVII, S. 243–244.
[48] Hua VI, S. 166.
[49] Spiegelberg, H.: *The Phenomenological Movement*, Hague / Boston / London 1982, S. 81.
[50] 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.”[51] 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.’”[52] 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.“[53]

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

[51] Spiegelberg, H.: *The Phenomenological Movement*, S. 81.
[52] Ebd., S. 428.
[53] 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 versuchen uns 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 […]“.[54] Genauer gesagt hat das von Husserl hier gebrauchte Wort »Zeit« zweierlei Bedeutungen: erstens die zeitlichen Bestimmtheiten der zeitlichen Gegenstände als Ablaufskontinua; 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“.[55] 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.“[56] 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

[54] Hua X, S. 10.
[55] Ebd., S. 26.
[56] 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.“[57] Darüber spricht Husserl vielen Stellen (und stellt seine Gedanken ggfls. auch in differenzierten Diagrammen dar). [58] 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.“[59] Deswegen kann die Zeit von Grund auf als eine dreifache Ekstase gelten.[60] 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

[57] Ni, Liangkang: „Urbewußtsein und Unbewußtsein in Husserls Zeitverständnis“, in *Husserl Studies* 21 (2005), S. 17–33, hier S. 20.
[58] Vgl. Hua X, S. 28, 330, 331, 365. Hua XXXIII, S. 22, 44, 48, 78, 266. usw.
[59] 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.
[60] Vgl. dazu und zum Folgenden ausführlicher § 5 c.

das alteingewurzelte Vorurteil, die Zeit für einen „Fluss“ zu halten, von vornherein zu vermeiden.

Das Jetzt ist immer in der Wahrnehmung gegeben, und die Retention gehört zum Jetzt untrennbar dazu; deswegen ist die Retention auch ein unabtrennbarer Teil der Wahrnehmung. Dies ist der wesentliche Unterschied zwischen Retention und thematischer Erinnerung (bei Husserl heißt sie die sekundäre Erinnerung): Bei der Letzteren gibt es im Wesentlichen keine Wahrnehmung, so wie Rudolf Bernet betont: „Retention und Protention dürfen nicht mit der Erinnerung und Erwartung verwechselt werden, denn sie sind keine selbstständigen Akte der Vergegenwärtigung von Vergangenheit und Zukunft, sondern unselbstständige Momente der wahrnehmungsmäßigen Gegenwärtigung.“[61] Trotzdem ist die Retention noch eine Art Erinnerung – nämlich primäre Erinnerung, die sich dem intuitiven Jetzt unterordnet: „Was früher wahrgenommen war, ist jetzt nicht nur gegenwärtig als früher Wahrgenommenes, sondern es ist ins Jetzt hinübergenommen, es ist gesetzt als jetzt noch seiend. Als jetzt gesetzt ist nicht nur das soeben eigentlich Wahrgenommene, sondern zugleich auch das vorhin gegeben Gewesene.“[62] Die Retention eines Tones ist deshalb „primär anschaulich erinnerter Ton“.[63] Der Unterschied zwischen dem aktuellen Jetzt und der Retention besteht darin, dass die Retention eine schnelle Schwächung ist, so wie ein Verblassen: „Das verflossene Jetzt mit seiner Fülle verbleibt nicht aktuelles Jetzt, sondern stellt sich im neuen aktuellen Jetzt in einer gewissen *Abschattung* dar, und jede solche Abschattung vertritt sozusagen das Gewesene im aktuellen Jetzt.“[64] Gerade weil das Jetzt von Grund auf die Retention enthält, macht die Retention das Jetzt zur Extension anstatt eines stillen Punktes; deswegen kann dieses lebendige Jetzt (mit der Retention) analog zu einem Kometen verstanden werden: Das Jetzt als die Urimpression ist der Kern des Kometen; die Retention ist der Kometenschweif. Hier ist es auch bemerkenswert, dass Husserl selbst oft die Retention mit einem Phänomen des Gesichtssinnes (nämlich eben mit dem Bild des Kometen) interpretiert, obwohl er seine Erörterung der Zeit mit der Melodie anfängt und die Retention und Protention oft anhand der Melodie beschreibt.

Eigentlich kommt dieses „Kometenschweifphänomen“ oft im Bereich des Gesichtssinnes vor. Wenn z. B. ein Lichtpunkt sich vor unseren Augen bewegt, insbesondere auf dunklem Hintergrund, nehmen wir in der Tat eine Strecke, eine Lichtlinie, wahr, die schnell von einem Ende zum anderen hin verschwindet.

[61] Bernet, R.: „Die Frage nach dem Ursprung der Zeit bei Husserl und Heidegger“, in *Heidegger Studies*, S. 92.
[62] Hua X, S. 123.
[63] Ebd., S. 32.
[64] Ebd., S. 275–276.

Das von Husserl vielleicht unreflektiert angeführte Kometenbeispiel erweist eben auch, dass das Phänomen des Gesichtssinns genauso zeitlich ist wie die Stimme. Darauf wurde schon in der Einleitung hingewiesen. Diese Hervorhebung der Zeitlichkeit des Phänomens des Gesichtssinns zielt nicht darauf ab, den Unterschied zwischen dem Phänomen des Gehörsinns und dem Phänomen des Gesichtssinns auszulöschen, sondern darauf, die allgemeine Zeitlichkeit aller Bewusstseinsphänomene, zumal der Wahrnehmungen, aufzuzeigen. Beim Tastsinn gibt es ein ähnliches Phänomen ebenfalls.[65] Weil das Zeitbewusstsein als der „zuunterst liegende intellektive Akt" alle Phänomene konstituiert, präsentiert sich die Retention dementsprechend bei allen Wahrnehmungsphänomenen. Zugleich ist es, wie Husserl auch erwähnt, zu beachten, dass der Nachklang und das Nachbild nicht mit der Retention verwechselt werden dürfen. [66] Sie sind ebenfalls ganz gegenwärtige Empfindungen und haben ihre eigenen Retentionen. Die Retention als das Abklingen und Verblassen ist die grundlegende Funktionsweise unseres Wahrnehmungsbewusstseins; die Retention als die „primäre Erinnerung"[67] ist ein spontanes Zurückgreifen auf die Urimpression, mit der zusammen sie ein einheitliches und lebendiges Jetzt bildet.

Eben weil jedes Jetzt wesenhaft die Retention enthält und die anschaulichen Bewegungen bzw. Veränderungen (streng genommen: das Vergehen der Phänomene) in gewisser Weise unserer Retention entsprechen, können wir erst die kontinuierlichen Bewegungen und Veränderungen *anschaulich wahrnehmen*, wie Husserl sagt: „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."[68] Wenn das Phänomen mit einer zu langsamen oder zu schnellen Geschwindigkeit vergeht, kann sie unsere Retention nicht greifen; dann nehmen wir diese Bewegungen und Veränderungen nicht anschaulich wahr, z. B.: Ein Film muss mit einer gewissen Geschwindigkeit gespielt werden, dann erst können wir ein fließend bewegliches Bild auf der Filmleinwand sehen: "24 frames a second is good enough for us, but for many animals it would be like watching the very earliest flickering movies."[69] Wenn der Film zu langsam gespielt wird, sehen

[65] Vgl. Hua X, S. 21, Fußn. 3.
[66] Vgl. Hua X, S. 32. Aber andererseits führt Husserl später auch den Nachhall als Beispiel an. Dies widerspricht seiner anfänglichen Erläuterung und kann leicht Missvertändnisse verursachen. Vgl. Hua X, S. 111.
[67] Hua X, S. 30.
[68] Ebd., S. 22.
[69] Greenfield, S.: *Brain story: unlocking our inner world of emotions, memories, ideas and desires*, London 2000, S. 68.

wir nur ein starres Bild, und wenn zu schnell, sehen wir etwas blinken, aber wir können keinen Inhalt darin erkennen; ebenso können wir wegen der Retention das Blinken überhaupt anschaulich wahrnehmen, weil die soeben vergangene Dunkelheit der Filmleinwand noch in unserer Retention gehalten wird. Insofern ist die Zeitlichkeit der Phänomene des Gehörs im Prinzip identisch mit der Zeitlichkeit der Phänomene des Gesichtssinns. Das heißt: Wenn eine Serie von Tönen (etwa eine Melodie) zu langsam oder zu schnell gespielt wird, können wir die Veränderung der Töne bzw. der Melodie nicht direkt wahrnehmen.

Deswegen ist das Jetzt nicht so etwas wie ein eindimensionaler starrer Punkt auf dem Papier, sondern es gilt: „Beiderseits gehört es zum Wesen der Erlebnisse, daß sie in dieser Weise extendiert sein müssen, daß eine punktuelle Phase niemals für sich sein kann.“[70] Aber es ist ungenau, die fließende Zeit, das lebendige Jetzt als ein einfaches Dauern oder Vergehen wie das Ziehen einer Linie auf dem Papier oder einen Fluss (mit dem Husserl die Zeit oft vergleicht) zu betrachten, weil es beim Jetzt neben der anschaulichen Retention (der primären Erinnerung) noch eine weitere »Retention« (die sekundäre Erinnerung) gibt, die ein ständiges Herabsinken ist. Eigentlich zeigt Husserls eigenes Diagramm bereits das Herabsinken deutlich auf. Im Diagramm 1 (vgl. Abbildungsanhang) steht die schräge Linie für das Herabsinken. Demnach hat die lebendige Zeit tatsächlich drei Dimensionen,[71] d. h. jedes lebendige Jetzt erstreckt sich gleichzeitig in drei Richtungen: Die horizontale Linie steht für das evidenteste und erfüllteste Jetzt, worin sich das lebendige Bewusstsein tatsächlich immer befindet; die senkrechte Linie steht für die Modifikation der Retention und der Protention; und die schräge Linie steht für das beständige Herabsinken der modifizierten Urimpression.

Zahavi bietet uns eine bündigere Version desselben Diagramms an (vgl. Diagramm 2 im Abbildungsanhang). Darin werden die drei Dimensionen der Zeit deutlicher aufgezeigt. In der »x-y«-Richtung haben wir direkt die anschaulich erfüllten Wahrnehmungen. Angesichts der gewissen Zweideutigkeit des Worts »Wahrnehmung« in Husserls Manuskripten ist es allerdings nötig, die Konnotation dieses Worts hier deutlicher zu bestimmen: Der Ausdruck »Wahrnehmung« bedeutet in der vorliegenden Arbeit ausschließlich die Funktion des Sinnesorgans und die dadurch untrennbar dargebotenen Inhalte, die gegebene Urimpression im Sinn Husserls.[72] Um der deutlichen Formulierung

[70] Hua X, S. 47.
[71] Husserl selber sagt auch, das Zeitbewusstsein sei dreidimensional: „Hier haben wir ein zweidimensionales Kontinuum; bzw. dreidimensionales.“ Vgl. Hua X, S. 328.
[72] Vielleicht weil die kategoriale Anschauung für Husserl auch eine Art Wahrnehmung ist, beschreibt Husserl die sekundäre Erinnerung und die Erwartung oft mit dem Wort »Wahrnehmung« oder »anschaulich« (im gleichen

willen nennen wir in dieser Arbeit diese »x-y«-Richtung *Wahrnehmungsdimension* (im Folgenden abgekürzt als „W-Dimension"). In der z-Richtung erfahren wir eine weitere Erinnerung, die Husserl „Reproduktion, sekundäre Erinnerung, Vergegenwärtigung"[73] nennt. Unsere Unterscheidung der Bewusstseinsdimensionen entspricht prinzipiell derjenigen Husserls zwischen der ersten und der zweiten Stufe des Bewusstseins.[74] Auch wenn die Urimpression mit ihrer Retention ganz verschwindet, wir sie also nicht mehr wahrnehmen, können wir noch eine gewisse Vergegenwärtigung davon haben, z. B. können wir uns nun ein Lied, das wir gestern hörten, in gewisser Weise vergegenwärtigen. Gerade in dieser Richtung übersteigen wir die reinen Wahrnehmungen und haben eine besondere Art Intentionalität, die die unanschauliche Erinnerung (die sekundäre Erinnerung) konstituiert und repräsentiert. Dadurch erfahren wir sozusagen die richtige Zeit, indem wir die Tiefe der Zeit, ein reines Differenzieren, und die Bewegungen in einem weiteren Maße erleben. Dazu sagt Husserl:

> Sicherlich kann ich auf diese Weise über das ursprüngliche Gebiet der Evidenz hinauskommen.[75]
> [...], sondern wir haben *eine* Intention, die in sich Intention auf die Reihe von möglichen Erfüllungen ist. [...] Die Komponente „uneigentliche Wahrnehmung", die jeder transzendenten Wahrnehmung als wesentliches Bestandstück zugehört, ist eine „komplexe" Intention, die erfüllbar ist in Zusammenhängen bestimmter Art, in Zusammenhängen von Gegebenheiten.[76]
> **Dieses Zurücksinken ist eine eigentümliche phänomenologische Modifikation des Bewusstseins,** wodurch in Relation zu dem immer neu konstituierten aktuellen Jetzt vermöge der dahin führenden stetigen Änderungsreihe ein immer wachsender Abstand sich ausbildet.[77]

Deswegen können wir vom Wachsen der Pflanzen wissen, obwohl wir nicht wahrnehmen können, dass sich ein Blatt vergrößert; wenn wir kein Zeitbewusstsein der z-Richtung hätten, würden wir nie wahrnehmen, dass eine Pflanze wächst; wir könnten nicht einmal wahrnehmen, dass der heute vor dem

---

Sinn). Für Husserl gilt wahrscheinlich alles direkt Erscheinende als »Wahrnehmung« oder »anschaulich«. Vgl. Hua X, § 26, § 27, § 29, § 32. Aber in Wirklichkeit gibt es einen wesentlichen Unterschied zwischen der Wahrnehmung in primärer Erinnerung und Erwartung (Retention und Protention) und derjenigen in der sekundären Erinnerung und in der Erwartung. Darüber wird später in § 6 und § 7 ausführlich gesprochen.

[73] Vgl. Hua X, § 19. Wahrscheinlich weil Husserls Besinnungen über die Zeit in Form von Manuskripten, die selber keine systematische Monographie sind, vorliegen, präsentieren sich viele gleichbedeutende Begriffe durch verschiedene Ausdrücke. Neben dem oben angeführten Beispiel ist das der Fall bei: Urimpression, Urhyle, Urstorm, Urprozess usw.

[74] Vgl. Hua XXXIII, § 3.

[75] Hua X, S. 50.

[76] Ebd., S. 54–55.

[77] Ebd., S. 63 (meine Hervorhebung).

Hause stehende Baum derselbe ist wie vor einer Woche.[78] Und auch wenn wir keine Veränderung in unserer W-Dimension wahrnehmen, erfahren wir dennoch, dass die Zeit stets vergeht; „Mag der Ton völlig unverändert andauern, derart, daß nicht die leiseste Veränderung für uns sichtlich ist, mag also jedes neue Jetzt genau den gleichen Auffassungsinhalt besitzen nach Qualitätsmomenten, Intensitätsmomenten usw. und genau dieselbe Auffassung tragen – eine ursprüngliche Verschiedenheit liegt doch vor, eine Verschiedenheit, die einer neuen Dimension angehört.“[79] Deswegen stellen wir uns, wenn ein Ton eine Zeit lang unverändert erklingt, ihn bildlich als eine Strecke bzw. eine Linie vor anstatt nur als einen Punkt: „Ich höre soeben einen langen Pfiff. Er ist wie eine gedehnte Linie.“[80] Wenn wir einen ruhig daliegenden Stein anstarren, wissen wir dennoch, dass die Zeit fließt. In diesem Fall sind die wahrgenommenen Objekte in der W-Dimension unverändert, weil unsere Retention maximal erfüllt wird und deswegen die betreffende Bewegung oder Veränderung nicht greifen kann; aber das Zeitbewusstsein der z-Richtung erstreckt sich bzw. sinkt noch herab. Wenn die Retention und die Protention unserer W-Dimension die Bewegung der Urimpression wie eine Melodie kontinuierlich erfassen, nehmen wir sie als ein Kontinuum, als einen sich beständig verändernden Prozess wahr. Husserl zeigt einen Sonderfall dieses Kontinuums mit dem Diagramm 3 (vgl. Abbildungsanhang) auf, das als gutes Beispiel für den Akt »Ich klopfe zweimal auf den Tisch«[81] angeführt werden kann.

Das Diagramm 4 (vgl. Abbildungsanhang) zeigt durch die Querprofile bildlich den Prozess vom Kulminationspunkt bis zum Nullpunkt der anschaulichen Fülle und das darin bestehende Kontinuum der Retention. Wir verändern das Diagramm 4 zum Diagramm 5 (vgl. Abbildungsanhang), um den Prozess des Zeitbewusstseins deutlicher zu illustrieren, in dem die »x-y-z«-Richtungen gleich denen im Diagramm 2 (vgl. Abbildungsanhang) sind: Der größte j-Kreis steht für das maximal erfüllte und geschehende Jetzt; dementsprechend illustriert die y-Richtung den Prozess, der für das Abklingen und Verblassen der Retention steht; der p-Punkt steht für das Ende der Retention und den Beginn der sekundären Erinnerung des Prozesses von j zu p. Nach dem p-Punkt nehmen wir den »j-p«-Urprozess nicht mehr wahr; wir haben zwar eine

[78] Ein bekanntes Beispiel dafür ist der berühmte Amnesiespatient Henry Gustav Molaison, der kein langfristiges Gedächtnis hat. Er vergisst alles, was er gerade empfindet oder tut, sofort; und wenn er dem, was er gerade empfunden oder getan hat, wieder begegnet, hält er es für ganz neu. Er weiß nicht, dass dieses Jetzige mit dem soeben Vergangenen zu identifizieren ist. Vgl. Kapitel IV: „Thirty Seconds“ und den einschlägigen Bericht von Howard Eichenbaum auf S. 84 in *Permanent Present Tense: the man with no memory, and what he taught the world* by Corkin, S., London: Penguin Books 2013.
[79] Hua X, S. 65.
[80] Ebd., S. 112.
[81] Vgl. Ebd., S. 44.

sekundäre Erinnerung daran, die aber beständig nach der z-Richtung zurücksinkt. Während wir *wissen*, dass der »j-p«-Urprozess beständig nach der z-Richtung zurücksinkt, können wir doch in unserem jetzigen Bewusstsein in gewisser Weise den identischen »j-p«-Urprozess wiederholt repräsentieren. „Es ist eine allgemeine und grundwesentliche Tatsache, daß jedes Jetzt, indem es in die Vergangenheit zurücksinkt, seine strenge Identität festhält.“[82] Das Diagramm 4 (vgl. Abbildungsanhang) passt nur zu dem Fall, dass es ein isoliertes und sich gleichmäßig veränderndes Phänomen vorliegt (wie ein langsamer Glockenklang oder ein langsam blinkender Lichtpunkt). Wie oben schon gesagt, können wir nur dann die Veränderung des wahrgenommenen Phänomens *anschaulich wahrnehmen*, wenn die Geschwindigkeit dieser Veränderung gewissermaßen unserer Retention entspricht; sonst können wir den Prozess »von laut zu leise« des Glockenklangs oder den Prozess »von hell zu dunkel« des Lichtpunkts nicht wahrnehmen, sondern nehmen einen kurzen Klang wahr, der schnell erklingt und verschwindet, oder einen Lichtpunkt, der auf einmal an und auf einmal auch wieder aus ist; selbst in diesem Fall funktioniert aber die Retention der soeben vergangenen Stille und Dunkelheit noch (wie bereits gesagt). In der Wirklichkeit sind die von uns wahrgenommenen Veränderungen viel komplizierter als die durch das Diagramm 4 (vgl. Abbildungsanhang) illustrierten, sodass sie kaum illustriert werden können. Das Diagramm zielt nur darauf ab, durch ein bündiges Beispiel die zeitliche Dreidimensionalität des Bewusstseins zu erklären.

Hier ist es (um eventuelle Missverständnisse zu verhindern) nötig zu betonen, dass die Retention von j zu p zusammen mit dem größten j-Kreis bzw. dem absoluten Jetzt ein untrennbar wahrnehmbares lebendiges Kontinuum konstituiert. Husserl trennt nie die Urimpression von der Retention und versucht nie, sie voneinander zu trennen, obwohl er, wenn er das lebendige Jetzt analysiert, nicht umhinkann, sie getrennt zu erörtern. Das ist die unausbleibliche immanente Beschränkung der theoretischen Analyse und Beschreibung; aber das bedeutet nicht, dass Husserl tatsächlich die beiden für getrennt halten würde. Man muss dies in ausreichendem Maße beachten, sonst würde ein schweres Missverständnis entstehen, das schließlich zu der unsinnigen Schlussfolgerung führen würde, die David Wood zieht. Er denkt: “Husserl is quite aware that the distinction between impressional and retentional consciousness is hewn from what is actually a continuum, and a dynamic continuum at that.” [83] Und weiterhin interpretiert er Husserls einschlägige Gedanken derart: “And if, as he claims, the now is only an ideal limit, it is tempting to treat retention as the

[82] Ebd., S. 62.
[83] Wood, D.: *The Deconstruction of Time*, Evanston (Illinois) 2001, S. 95.

primal phenomenon, with impressional consciousness as extrapolated or derived from it, or perhaps as only one of its abstract phases."[84] "From this position, it is easy to take the next step and let the now-perception, and the now it would perceive, vanish entirely: 'Put more strongly,' Wood writes, ‚… there is no now-perception as such, and so nothing with which retention could be compared."[85]

Diese Interpretation und Schlussfolgerung sind offenbar falsch und entsprechen natürlich Husserls originären Gedanken nicht. Husserl hält nie die Urimpression (mit Woods Ausdruck die „impressional consciousness") für „extrapolated" oder „derived from retention", und Husserls lebendiges Jetzt ist keineswegs „an ideal limit". Husserls eigene Ausdrücke wie „Urimpression" und sein Kometengleichnis widerlegen eigentlich direkt eine solche Interpretation; und die Retention ist nicht „the primal phenomenon" in Woods Verständnis. Wood interpretiert hier „primal" als »früher, vorherig« oder den Anfangspunkt im Sinn der Reihenfolge; mithin meint er, dass die Urimpression sich aus der Retention ableite, und leugnet damit weiterhin die Existenz der Gegenwart. Aber das ist offenbar nicht das, was Husserl meint, so wie John B. Brough Husserl gegen Wood verteidigt: "Retention's role is to retain, in the mode of the past, what has just appeared in the mode of the now. If the content never appeared in its presence, there would be no content for retention to intend in its absence. Second, it is nonsense to deny that one experiences things, whether immanent acts or their transcendent objects, as now: 'The primal datum is already intended – specifically, in the original form of the 'now'. ' This is a matter of experiential fact."[86]

b) Protention

Im Vergleich zur Retention spricht Husserl in Hua X nur selten von der Protention; erst in den Bernauer Manuskripten wird die Protention, die im Diagramm 1 durch die punktierte Linie über der Horizontalen (vgl. Abbildungsanhang) vertreten wird, ausführlicher erörtert. „Husserl verbindet somit von vornherein die Herausstellung des intentionalen Charakters jedes Punktes des Wahrnehmungsflusses mit einer Aufwertung der *protentionalen* Intentionalität, die in den in Hua X versammelten Texten weitestgehend vernachlässigt wurde." [87] Weitgehend kann die Protention als „umgestülpte

[84] Ebd.
[85] Brough, J. B.: „Husserl and the Deconstruction of Time", in *The Review of Metaphysics*, 46 (1993), S. 503–536, S. 509.
[86] Ebd.
[87] Schnell, A.: „Das Problem der Zeit bei Husserl: Eine Untersuchung über die husserlschen Zeitdiagramme", in: *Husserl Studies* 18 (2002), S. 89–122, S. 102–103.

Retention“[88] gelten: „Was die Protention und ihre ‚Bewegung‘ anbelangt, so geht es ähnlich wie bei den Retentionen.“[89] Im Unterschied zur Retention richtet sich die Protention zwar auf die Zukunft, aber als „*anschauliche Erwartungen*“[90] gehört sie auch zum Jetzt und zur Wahrnehmung: „Und ebenso hinsichtlich der Zukunft: Als jetzt gesetzt ist auch das in der Erwartung der weiteren Phasen eigentlicher Wahrnehmung Wahrgenommen-seinwerdende, es ist jetzt und es dauert und erfüllt dieselbe Zeit.“[91] Die zukünftige Protention unterscheidet sich von der vergangenen Retention im Wesentlichen durch ihre Unbestimmtheit, weil der Gehalt der soeben vergangenen Retention schon bestimmt ist.[92] „Im Ganzen ist doch ein großer Unterschied zwischen Retention und Protention, was die Bestimmtheit im intentionalen Gehalt anbelangt.“[93] Und diese ursprüngliche unbestimmte Protention ist eben die ursprüngliche anschauliche Erwartung. Und wenn Husserl zu Beginn der Erörterung der Protention sie oft anhand des Beispiels *bekannter* Melodien erläutert, bedeutet dies nicht, dass es die Protention nur bei etwas Bekanntem gibt; vielmehr weist das Gefühl des Mangels und der getäuschten Erwartung auf gegenteilige Weise auf den Sachverhalt der Protention hin, die selber die primäre Erwartung ist.[94]

Gerade weil diese primäre Erwartung eine zu erfüllende anschauliche Intention ist, sind wir enttäuscht, wenn sie in der Tat nicht erfüllt wird. Wenn wir beispielsweise zum ersten Mal von einer gewissen Distanz aus einen flüchtigen Blick auf die Wand im Bild 1 (vgl. Abbildungsanhang) werfen, sehen wir gleichzeitig die anderen mit ihr verbundenen Wände, die hinter ihr stehen, und würden sie dementsprechend spontan für ein ganzes Gebäude, wahrscheinlich für eine Kirche halten. Aber wenn wir näher herankommen und keine anderen Wände sehen (vgl. Bild 2 im Abbildungsanhang), obwohl sie von uns spontan erwartet werden, sind wir erstaunt und sogar enttäuscht; das Erstaunen und die Enttäuschung beweisen umgekehrt, dass der flüchtige, sogar unabsichtliche Blick eine spontane und ursprüngliche Erwartung in sich hat. Daraus ergibt sich, dass die Protention eine dem lebendigen Jetzt ursprünglich zugehörige Intention ist, also nichts Nachträgliches; solange wir bei Bewusstsein sind, richtet unser Bewusstsein sich immer auf den nächsten Moment, ist es für uns undenkbar, dass es nach diesem Augenblick keine Zeit mehr gibt. In diesem Sinn ist Helds Definition der Protention meiner Meinung nach deutlicher und

[88] Hua XXXIII, S. 17.
[89] Ebd., S. 15.
[90] Hua X, S. 167.
[91] Ebd, S. 123.
[92] Dazu vgl. § 7 a.
[93] Hua XXXIII, S. 38.
[94] Vgl. Hua X, S. 138–140.

zutreffender als diejenige Husserls: „Die Protention ist die ursprüngliche Ausspannung des Bewußtseins auf die möglichen in den kommenden Urimpressionen enthaltenen Erfüllungen.“[95]

Deswegen hat jedes lebendige Bewusstsein, also jedes lebendige Jetzt, eine dreifache Intention: die maximal erfüllte Urimpression als das absolute Jetzt, das in gewissem Sinne unbewegt ist, dann die sich stets entfüllende Retention, die sich auf das »Vorher« richtet, und die sich immer erfüllende Protention, die sich auf das »Nachher« richtet. Hier kann schließlich unser Diagramm 5 (vgl. Abbildungsanhang) durch das Diagramm 6 (vgl. Abbildungsanhang) ergänzt werden. Dem p-Punkt, der für das Ende der Wahrnehmung und der Erfüllung steht, gegenüber steht der p´-Punkt für den Anfangspunkt, wo die Wahrnehmung beginnt, wirklich erfüllt zu werden. Oder umgekehrt gesagt: Der p´-Punkt ist die Grenze, bis zu der unsere Wahrnehmung bzw. die Protention reichen kann. Ein anschaulich-reales Beispiel für den p´-Punkt ist der Kreuzungspunkt der zwei parallelen Eisenbahnen, denen wir mit unserem Blick folgen, oder der Horizont, wo der Himmel und die Erde zusammenkommen. Darüber hinaus erstreckt sich die frühere z-Linie im Diagramm 4 (vgl. Abbildungsanhang) mit der punktierten z´-Linie nach der x-Richtung. In der z´-Dimension ereignen sich die sekundären Erwartungen bzw. die Phantasien; z und z´ sind die gegensätzlichen Richtungen derselben einheitlichen Dimension und dürfen nicht getrennt behandelt werden, da die Retention und die Protention zu demselben lebendigen Jetzt gehören und es kein lebendiges Jetzt gibt, das entweder nur die Retention oder nur die Protention hat.

Indem Husserl mit der Analyse der Retention seine Forschungen zur Zeit begonnen und die Protention oft mithilfe einer bekannten Melodie erläutert hat, hat er damit (bewusst oder unbewusst) den wesenhaften Zusammenhang zwischen der Retention und Protention aufgewiesen. Im grundlegenden Sinn sind die Retention und Protention gleich und stammen aus dem gleichen Ursprung; deswegen nennt Husserl manchmal sogar die Protention die „Vorerinnerung“ – gegenüber der Retention als „Rückerinnerung“.[96] Während wir soeben die Vorderseite einer vorher nie gesehenen Wand sehen, wird ihre Rückseite zugleich spontan protendiert, weil die Erfahrung, dass jede Wand eine Vorder- und eine Rückseite hat, so tief in unserem Kopf verwurzelt ist, dass die Rückseite gewissermaßen gleichzeitig gegeben ist, also protendiert wird, selbst wenn sie in der Tat nicht gesehen wird. Bei dem von Husserl bevorzugten

[95] Held, K.: „Phänomenologie der ‚eigentlichen Zeit‘ bei Husserl und Heidegger“, in *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik* Bd. 4 (2005), hrsg. v. G. Figal, S. 251–273, hier S. 260.
[96] Vgl. Hua XXXIII, S. 16.

Melodiebeispiel heißt das: „Unsere musikalische Erfahrung läßt uns wohl verstehen, was ein abgeschlossenes melodisches Ganzes ist und was nicht. Die Ähnlichkeit ist es, die uns leitet.“ [97] Deswegen ist die Protention im Wesentlichen gewissermaßen eine ins Protentionale *projizierte* Folge von solchen retentionalen Strecken[98], also die umgestülpte Retention. In diesem Sinn kann man sagen: “Pretentional consciousness emerges out of retentional consciousness. Protention is dependent on retention, because protention only receives a content of its own on the basis of the content of retentional consciousness.”[99]

Gerade weil die Protention eine intentionale Projektion der Retention in die Wahrnehmung ist, kann man die Zukunft in gewisser Weise *sehen*. Dazu sagt Husserl: „Der Verlauf der retentionalen Zweige bzw. der jeweilige intentionale Gehalt des eben auftretenden retentionalen Zweiges wirkt auf die Protention inhaltsbestimmend ein und zeichnet ihr den Sinn mit vor. Dieses Vorzeichnen, die Motivation, ist etwas, das gesehen werden kann.“[100] Deswegen kann man die nächste Stelle eines sich bewegenden Gegenstandes ohne Weiteres vorhersehen, z. B.: Man kann die Stelle, an der ein sich bewegender Volleyball bald ankommt, vorhersehen und ihn erfolgreich auffangen. Das Vorhersehen ist in der Tat die gewissermaßen umgestülpte Projektion der vorherigen Bewegungsspur des Volleyballs, die von der Retention festgehalten wird und darin noch besteht. Einerseits gilt das Vorhersehen als spontan und intuitiv, anders als die Reflexion; andererseits muss man akzeptieren, dass diese Protention in einem wesentlichen Zusammenhang mit den primären und sekundären Erinnerungen steht, weil man durch Training das Vorhersehen verbessern kann. Dabei ist die z-Dimension gleich der W-Dimension, d. h.: Wenn wir eine sekundäre Erinnerung (das Gedächtnis) haben, haben wir gleichzeitig eine sekundäre Erwartung (Phantasie); das Gedächtnis und die Phantasie „agieren“ gleichzeitig und können nicht getrennt werden.[101] In einem normalen Wachbewusstsein funktionieren die z- und W-Dimensionen immer gleichzeitig und decken sich miteinander meistens in der Wahrnehmung bzw. dem lebendigen Jetzt – insbesondere in der Phase maximaler Erfüllung, die der größte j-Kreis vertritt. Ich schaue z. B. den Mond an. Dabei weiß ich, dass ich gerade den Mond anschaue, und ich kann mich auch daran erinnern, dass ich

[97] Hua X, S. 140.
[98] Vgl. Hua XXXIII, S. 20–21.
[99] Kortooms, T: *Phenomenology of Time: Edmund Husserl’s Analysis of Time-Consciousness*, Dordrecht 2002, S. 177–178.
[100] Hua XXXIII, S. 38.
[101] Vgl. § 7 b.

gestern den Mond angeschaut habe; außerdem kann ich gleichzeitig vorhaben, morgen den Mond wieder anzuschauen (oder nicht anzuschauen). Das Wissen, Erinnern und Vorhaben sind diejenigen Akte in der z-Dimension, die gleichzeitig mit dem Anschauen geschehen.

Eigentlich erklärt das deutsche Wort »Erinnern« diesen Verlauf und die Funktion zwischen W- und z-Dimension deutlich und anschaulich. Das Präfix »Er-« hat zwei Hauptbedeutungen: 1) einen Vorgang beginnen lassen, wie bei »erschauern«, »erblühen«, »erröten« usw.; 2) eine bestimmte Eigenschaft oder ein bestimmtes Ergebnis durch eine Handlung oder einen Denkprozess erhalten, wie »erkälten«, »erzeugen«, »erfreuen« usw. Das Wort »innerer« ist ein Adjektiv, das etwas innen oder auf der Innenseite Befindliches beschreibt. Es bedeutet immer etwas, was mit der Wahrnehmung zu tun hat, insbesondere beim Menschen, es betrifft immer die Gefühle und Gedanken; bei den Dingen betrifft es immer etwas, das nicht direkt wahrgenommen werden kann, z. B.: Die *inneren* Teile eines Radios sind die Teile, die sich hinter dem Gehäuse befindet und die wir meistens nicht direkt sehen können. Deswegen ist der wörtliche Sinn des Erinnerns »etwas zu etwas Innerem machen «. Der Übergang von »Ich schaue den Mond an« zu »Ich weiß, ich gerade den Mond anschaue« ist eben das »etwas zu etwas Innerem machen und beginnen«: Während der Handlung des Anschauens internalisiere ich sie als eine Erinnerung. Diese Internalisierung geschieht in der z-Dimension, die bloß zu *mir* gehört und welche die anderen nicht wahrnehmen können. Deswegen kann die Erinnerung weitgehend als ein Übergang vom Äußeren zum Inneren gelten, nämlich so, dass die Inhalte in W-Dimension in die z-Dimension hinein internalisiert werden. Die Retention ist die ursprüngliche Erinnerung; insofern bestehen das Wesen und die Wirkung der Erinnerung darin, das Vergangene zu halten.

c) Das Doppelgesicht der Zeit: Entstehen und Erstarren

„Jede mittlere Phase [...] hat also ein doppeltes oder vielmehr dreifaches Gesicht. Sie ist Retention in Hinsicht auf das abgelaufene System der Urdaten und zugleich Retention hinsichtlich der abgelaufenen Bewusstseinsauffassungen und damit verbunden erfüllte Erwartung und davon ausstrahlend unerfüllte Erwartung, (d. h.) ein ganzer linearer Horizont, also eine intentionale Streckenkontinuität, aber leer.“[102] Das ganze Zeitbewusstsein ist diese dreifache Bewegung, die zuerst immer etwas wahrnimmt und dann zugleich einerseits stets das Wahrgenommene er-innert und andererseits das Erinnerte stets nach

[102] Hua XXXIII, S. 7.

vorne projiziert. Selbst wenn die primäre Erinnerung (Retention) und die primäre Projektion (Protention) in gewisser Situation gänzlich aufhören (oder vielmehr maximal erfüllt werden), dann sind die sekundäre Erinnerung (Gedächtnis) und die sekundäre Projektion (Phantasie) trotzdem noch in Betrieb, z. B. in völliger Ruhe und wenn nichts sich vor Augen bewegt.[103] Ein einfacher Modus davon ist „eine Sukzession von wiedererinnernden Erlebnissen“.[104] Husserls Beispiel[105] (nämlich eine Folge zweier Töne A und B) kann uns dabei helfen, diesen Modus deutlicher zu erklären:

$$(A–B) – (A–B)´ – (A–B)´´...$$

Wegen der primären Erinnerung und Projektion haben wir in der Tat „ein modifiziertes Bewusstsein des ‚es folgt auf A das B‘“[106] und können einen möglichen Ton C protendieren, obwohl der Ton C in der Wahrnehmung tatsächlich nicht vorkommt; anhand der sekundären Erinnerung und Projektion können wir eine solche Wiedererinnerung *in infinitum* iterieren. Daraus kann man einen unveränderten Faktor (A–B) und den anderen, sich stets verändernden und anwachsenden Faktor »´ ´´...« ersehen. Das originär Wahrgenommene (A–B) wird bei der Handlung der Wahrnehmung sofort sekundär er-innert und sinkt nach der z-Dimension als ein *ganzes und erstarrtes* Stück zurück; diese Integration und Erstarrung ist ebenfalls eine Wirkung der Erinnerung.[107] Sie hebt ein abbildliches Stück aus dem kontinuierlichen, beständig fließenden Bewusstseinsstrom ab und macht es zum unveränderten Abbild[108] (Gedächtnis), anhand dessen wir überhaupt erst die spätere Folge (A–B) mit der früheren *identifizieren* können, wenn (A–B) nochmals gehört wird.[109]

---

[103] Vgl. Die Explikation der unveränderten Wahrnehmung auf S. 19–20.
[104] Hua X, S. 43.
[105] Vgl. ebd.
[106] Ebd.
[107] Vgl. § 7 b.
[108] Husserl nennt die Inhalte der Repräsentation als Wiedererinnerung oder Phantasieren häufig »Bild« (vgl. Hua X, S. 59, 165, 173, 180, 183–186, 191, 203–204, 306–310, 316 usw.). In unserer Untersuchung wird jedoch das Wort »Abbild« bewusst ausgewählt und gebraucht, um die Inhalte der z-Dimension zu bezeichnen und sie vom Bild im ursprünglichen Sinn der W-Dimension zu unterscheiden. Der Begriff »Bild« wird ausführlich in § 13 erörtert.
[109] Im Beispiel kann die Folge (A–B) ein kurzer Klang, der plötzlich in Ruhe erklingt, oder eine besondere Stimme, die im Lärm auffällt, usw. sein. Auf jeden Fall verschmilzt das originäre (A–B) mit dem Bewusstseinsstrom und vergeht augenblicklich mit dem Strom. Es kann von uns passiv oder aktiv intendiert werden, d. h.: Seine plötzliche Auffälligkeit zieht unsere Aufmerksamkeit an, obwohl uns das sogar unwillkommen sein kann wie das plötzliche Klingeln des Handys während einer Vorlesung; oder wir intendieren eine spezielle Stimme im Hintergrund des Lärms wie ein Gespräch an einem rauschenden Bach. Eigentlich nimmt unsere Wahrnehmung jederzeit viele Informationen auf, und sie gehen beständig mit unserem Bewusstseinsstrom vorbei, ohne intendiert zu werden. Nur die intendierten Informationen werden in die z-Dimension er-innert und hinterlassen ihre Eindrücke darin. Es ist hier darauf zu achten, dass die Intentionalität und Aufmerksamkeit nicht als etwas Punktuelles angesehen werden dürfen. Unsere Intentionalität und unsere Aufmerksamkeit verteilen sich gleichzeitig auf viele Gegenstände, denn jederzeit wird vieles gleichzeitig

Diese Funktion des Erstarrens in der z-Dimension ist die ursprüngliche Identität bzw. Identifizierung, durch welche die Objektivität erst konstruiert wird.[110] Auch wenn die Folge (A–B) nicht mehr vorkommt, kann ein Abbild dieses Stücks wiederholt nach vorne projiziert werden: Wir können nämlich erwarten, ein neues (A–B) wahrzunehmen. Hier kann ein »Ent-stehen«[111] als Differenzieren anschaulich gesehen werden, nämlich in dem stets anwachsenden Faktor »´ ´´...«. Das Zeitbewusstsein ergibt sich deswegen als *ein beständig vom identifizierenden Erstarren aus Ent-stehendes*; das Erstarren behält durch die Identifizierung die Vergangenheit, und das Ent-stehen weist auf die Zukunft hin. Diese Dualität der Zeit erinnert an den römischen Gott der Zeit, Ianus, von dessen beiden Gesichtern das eine in die Zukunft vorausblickt und das andere nach der Vergangenheit zurückblickt. Husserl fasst diesen Grundcharakter der Zeit folgendermaßen zusammen:

> Wir haben also zwei fundamentale Vorgänge, die aber zwei untrennbare Seiten eines und desselben konkreten Gesamtvorgangs sind:
> 1) das kontinuierliche Auftreten einer neuen punktuellen Gegenwart, in der das Seiende als Werdendes immer wieder in die Gegenwart tritt, mit immer neuem Inhalt auftritt;
> 2) das kontinuierliche Vergehen jedes Gegenwarts- oder Auftrittspunktes des Werdens, in dem aber identisch derselbe Zeitpunkt konstituiert ist.[112]

Dieser Gesamtvorgang aus Entstehen und Erstarren und zumal das Entstehen entspricht eben dem ursprünglichen und wörtlichen Sinn des altgriechischen Wortes ἐκστατικόν. Deswegen bezeichnet Heidegger diese Ekstase als die ursprüngliche Zeitlichkeit, die für ihn „*das ursprüngliche »Außer-sich« an und für sich selbst*“[113] ist, im Gegensatz zur vulgären Zeit. Die echte Zeit ist diese Bewegung als Ekstase, die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft einheitlich in sich enthält, genauer gesagt ein Wahrnehmungsstrom, in dem das vergangene erstarrte Abbild in einer modifizierten Weise im gegenwärtigen Wahrgenommenen projiziert wird. Das Zeitbewusstsein ist nämlich die Bewegung, die aus Wahrnehmung, Erinnerung und Projektion besteht, die sich miteinander verschmelzen. Deswegen sind Vergangenheit, Gegenwart und

---

intendiert und bemerkt (in verschiedenen Graden), sonst würde man sich nicht zu konzentrieren brauchen, wie Peter K. McInerney sagt: “Conscious life is extremely complicated, and reflection is attentive to preselected types of states and events, rather than being completely open to everything that exists and is going on.“ – McInerney, P. K.: „About the Future: What Phenomenology Can Reveal“, in: *The Many Faces of Time*, hrsg. v. J. B. Brough, Dordrecht / Boston / London 2000, S. 117.
Vgl. außerdem über die verschiedenen Grade der Intention Hua X, S. 144–148.

[110] Vgl. § 18 und § 21.

[111] Mit dem Verb »ent-stehen« bezeichne ich, über die übliche Bedeutung des deutschen Wortes »entstehen« hinaus, das »Sich-Differenzieren« oder »Zu-sich-selbst-in Differenz-Treten«.

[112] Hua XXXIII, S. 295.

[113] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, Tübingen 1967, S. 329.

Zukunft tatsächlich zugleich anwesend, trotz ihrer verschiedenen Seinsweisen. Es gibt kein Zeitbewusstsein, das nur aus einer isolierten Intention, Retention oder Protention besteht, und dementsprechend keine Zeit, die nur aus einer isolierten Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft besteht.

Es ist hier wichtig, zu beachten, dass, wenn wir die Zeit mit den Adjektiven wie »ganz, einheitlich« beschreiben, dies nicht bedeutet, dass die Zeit eine Grenze oder Grenzfläche hätte (wie etwa eine Strecke, eine Kugel usw.).[114] Die Zeit ist vielmehr (wie oben aufgezeigt) unendlich offen (divergent) nach Vergangenheit und Zukunft hin. Demzufolge ist die Analogie zwischen Zeit und Fluss in gewisser Weise unangemessen, weil die zeitliche Veränderung und Bewegung sich von der räumlichen Bewegung des Flusses unterscheidet, die im Wesentlichen ein lineares Fließen ist; vielmehr ähnelt sie dem Hervorquellen des Wassers aus einer Quelle. Ihre Spur ähnelt nicht der Spur des Kometen, sondern die Spur der Zeit kann im Prinzip unendlich ansteigen, und die Bewegungsrichtung der Zeit hat mannigfache Möglichkeiten. Aus der obigen Analyse ist leicht zu ersehen, dass das Zeitbewusstsein einerseits nach hinten ent-steht bzw. retentiert und erinnert, andererseits nach vorne ent-steht bzw. protentiert und erwartet.

d) Die Zeit als die ursprüngliche Richtung und der ursprüngliche Abstand

Aus dem ursprünglichen Erstarren und Entstehen des Zeitbewusstseins ergeben sich die ursprünglichen Richtungen, die dem in der z-Dimension stets geschehenden ursprünglichen Differenzieren entstammen, das sich (im obigen einfachsten Beispiel der Tonfolge (A–B)) im beständig differenzierenden Faktor »´ ´´...« verkörpert. Das in der z-Dimension beständig geschehende ursprüngliche Differenzieren ist die Urrichtung. Auch wenn die W-Dimension in höchstem Maße homogenisiert wird, nämlich wenn wir durch unsere Sinnesorgane nicht die geringste Differenz wahrnehmen können, z. B. in der absoluten Stille und Dunkelheit, vergeht unser Bewusstsein nach wie vor, d. h., das Differenzieren geschieht in der z-Dimension trotzdem noch, und wir wissen dennoch um die Sekunde davor und danach. Und dabei können wir auch etwas intendieren, d. h. wir wissen, was es ein Danach und ein Davor gibt. M. a. W. ist die Zeit die eigentliche Richtung: „Die Zeit hat nicht nur für uns und unsere Welt eine ‚Orientierung', sondern sie ist an sich orientiert."[115] Deswegen können alle Präpositionen, die gewöhnlich für räumliche Verhältnisse verwendet werden, auch für alle Zeitphänomene oder zeitlichen Beschreibungen gebraucht werden;

[114] Vgl. § 7 a.
[115] Hua XXXIII, S. 90.

vielmehr stammen sie sogar eigentlich aus den Zeitphänomenen, wie Heidegger es aufgezeigt hat: „Zukunft, Gewesenheit, Gegenwart zeigen die phänomenalen Charaktere des »Auf-sich-zu«, des »Zurück auf«, des »Begegnenlassens *von*«.“[116] Die Richtung und der eigene Bereich der Zeit, der sich in beide Richtungen auf die Einheit der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft erstreckt, weisen darauf hin, dass das Zeitbewusstsein einen wesentlichen Zusammenhang mit dem Raum im Alltagssinne hat.[117] Und der räumliche Abstand im Alltagssinn kann erst dadurch erklärt werden, dass man auf das Ent-stehen des Bewusstseins zurückgreift; denn wenn das Bewusstsein nicht von sich aus ent-stehen kann, dann kann von *Ab-stand* gar keine Rede sein. Beispielsweise ist es im Hinblick auf das obige Beispiel der Folge (A–B) so, dass, wenn das Bewusstsein für immer in der Phase (A–B) stehen bliebe und der differenzierende Faktor »´ ´´...« sich gar nicht ergäbe, wir uns der Zeit, der Differenz und des Abstands gar nicht bewusst würden. In diesem Fall bleibe das Bewusstsein als ein Ganzes in der Stille bzw. in der absoluten Gegenwart, so wie unser Bewusstsein, wenn wir uns an etwas berauschen, dadurch vollständig besetzt wird und sich mit ihm ganz identifiziert. Währenddessen fühlen wir oft keine Zeit, nicht einmal mehr ein Ego; das Bewusstsein ent-steht nicht mehr von sich aus, und demzufolge ergibt sich der Abstand nicht; nur nach der Ekstase bzw. dem Ent-stehen aus der Bezauberung heraus kann sich das jetzige Bewusstsein (Selbstbewusstsein) erst von dem soeben gewesenen Bewusstsein unterscheiden, und erst dann gibt es wieder den Abstand dazwischen.

Dieser ursprüngliche Abstand ist die Länge, die das Maß für das »Aus-sich-heraus-Ent-stehen« des Bewusstseins ist, d. h. der Abstand ist im Wesentlichen vom persönlichen Bewusstsein abhängig und mithin relativ; und gerade weil der zeitliche und räumliche Abstand im Alltagssinn in der Tat daraus entstammt, hat in jeweils verschiedenem Bewusstseinszustand dieselbe bestimmte Zeitspanne (z. B. eine Stunde) gefühlte Dauer. Wenn das Bewusstsein sich in einem Rauschzustand befindet, wird der Unterschied zwischen der z-Dimension und der W-Dimension und das Selbstbewusstsein dabei aufgehoben, d. h. das Bewusstsein ent-steht sich fast nicht aus sich heraus; somit schrumpft der ursprüngliche Abstand auf null, und wir fühlen dabei, dass die Stunde schnell vergeht; im anderen Fall, insbesondere im Fall des Leidens, wird das Bewusstsein sich dessen beständig bewusst und drängt sich sehr danach, aus sich heraus zu ent-stehen, und dieselbe Stunde vergeht für uns sehr *langsam*. Die gewöhnliche Wahrnehmung für den ursprünglichen Abstand bzw.

[116] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, Tübingen 1967, S. 328.
[117] Vgl. § 26 a.

die Länge ist die *Langeweile*, wie Heidegger ebenfalls aufgezeigt hat: „Langeweile – was immer ihr letztes Wesen sein mag – zeigt fast handgreiflich, und besonders in unserem deutschen Wort, ein Verhältnis zur Zeit, eine Art, wie wir zur Zeit stehen, ein Zeitgefühl.“[118] Insofern ist dieser ursprüngliche *Ab-stand* erst der eigentliche Grund für die Distanz und Länge im Alltagssinn des Raums.

Dadurch ist nun ersichtlich geworden, dass die Zeit mit dem Raum, der selbst im Alltagssinn in einem wesentlichen Zusammenhang mit Richtung und Distanz steht, eng zusammenhängt. Wenn die Zeit sich ergibt, ergibt der Raum sich untrennbar zusammen mit ihr; die Zeit und der Raum hängen wesenhaft zusammen. Bei Husserl verkörpert sich die Untrennbarkeit zwischen Zeit und Raum darin, dass er das gesamte Zeitphänomen oft „Zeithof“ [119] nennt. Die zeitliche Richtung und der zeitliche Abstand konstituieren unsere Erfahrung der Tiefe, d. h. die Erfahrung der okularen Perspektive in Alltagssinn. Dieser Zusammenhang zwischen Zeitbewusstsein und Raum im Alltagssinn wird in den folgenden Kapiteln im Zuge der Vertiefung unserer Untersuchung ausführlicher ausgelegt. Übrigens gibt Spengler als Zeitgenosse Husserls einige sehr prägnante Kommentare zu dem wesentlichen Zusammenhang zwischen Zeit und Raum, die uns dabei helfen können, die Zeit besser zu verstehen:

> Das eigne, fortschreitende, ständig sich erfüllende Leben wird, solange der Mensch wach ist, durch das Element des Werdens in seinem Wachsein dargestellt – *diese Tatsache heißt Gegenwart* – und es besitzt wie alles Werden das geheimnisvolle *Merkmal der Richtung*, das der Mensch in allen höheren Sprachen durch das Wort *Zeit* und die daran sich knüpfenden Probleme geistig zu bannen und – vergeblich – zu deuten versucht hat. Es folgt daraus eine tiefe Beziehung *des Gewordenen (Starren) zum Tode*.[120]
>
> Es besteht ein tiefer und früh gefühlter *Zusammenhang zwischen Raum und Tod*.[121]
>
> Das schicksalhaft gerichtete Leben erscheint, sobald wir erwachen, im Sinnenleben als *empfundene Tiefe*. Alles dehnt sich, aber es ist noch nicht „der Raum“, nichts in sich Verfestigtes, sondern ein beständiges Sich-dehnen vom bewegten Hier zum bewegten Dort. Das Welterlebnis knüpft sich ausschließlich an das Wesen der *Tiefe* – der Ferne oder Entfernung – [...][122]
>
> Die Zeit gebiert den Raum, der Raum aber tötet die Zeit.[123]

[118] Heidegger, M.: GA 29/30, S. 120.
[119] Vgl. Hua X, S. 35–36, 61, 105, 167, 310. Hua XXXIII, S. 351, S. 373.
[120] Spengler, O.: *Der Untergang des Abendlandes*, Düsseldorf 2007, S. 73.
[121] Ebd., S. 214.
[122] Ebd., S. 217.
[123] Ebd., S. 224.

6. Die hervorragende Position und vielfache Rolle des Jetzt: Wahrnehmung, Wahrheit und Wirklichkeit

Obwohl Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zusammen, gleichzeitig und untrennbar die lebendige Zeit konstituieren, unterscheiden sie sich dennoch voneinander. Das Jetzt als eine Phase davon nimmt die zentrale Position in Husserls Zeitphänomenologie ein. In gewissem Sinne ordnen sich die Vergangenheit (die primäre und sekundäre Erinnerung) und die Zukunft (die primäre und sekundäre Erwartung) dem Jetzt unter, weil die reine Wiedererinnerung und die Phantasie selbst aufgrund des Jetzt geschehen. Deswegen nennt Husserl diese beiden zusammen die „Vergegenwärtigung". Diese hervorragende Position des Jetzt ist schon seit Hua X etabliert und wird in Hua XXXIII ausdrücklich herausgestellt.[124] Die hervorragende Position des Jetzt in Husserls Zeitphänomenologie wird von Derrida ausdrücklich betont:

> Nicht nur, weil die reine Idealität stets die eines idealen »Gegen-standes« ist, der dem Akt der Wiederholung von Angesicht gegen-wärtig ist, so daß die *Vor-stellung* die allgemeine Form der Gegenwärtigkeit als Nähe für einen Blick ist, sondern auch, weil allein eine von der lebendigen Gegenwart als ihrer Quelle, vom Jetzt als »Quellpunkt« aus bestimmte Zeitlichkeit die Reinheit der Idealität, das heißt die Offenheit der Wiederholung des Selben ins Unendliche sicherstellen kann. Denn was bedeutet das »Prinzip aller Prinzipien« der Phänomenologie? Was bedeutet der Wert eines originären der Intuition Gegenwärtigseins als Quelle von Sinn und Evidenz, als Apriori aller Apriori? Er bedeutet als erstes die selbst ideale und absolute Gewißheit, daß die universale Form jeglicher Erfahrung (*Erlebnis*) und folglich jeglichen Lebens stets die *Gegenwart* gewesen ist und stets sein wird. Es gibt immer nur Gegenwärtiges, und es wird immer nur Gegenwärtiges geben.[125]

Das Jetzt hat zwei deutliche Eigenschaften, die es von der Vergangenheit und der Zukunft unterscheidet:

1) Das Jetzt ist die Phase, in der wir uns jederzeit aktuell und faktisch befinden. „Jetzt-Sein als Sein im Modus der Leibhaftigkeit, als Selbst-gegenwärtig-Haben, ist der Modus, auf den jeder andere zurückbezogen ist; das Vergangensein ist nicht Sein (Sein schlechthin, Jetzt-Sein), ‚sondern' Gewesen-Sein. Das Künftig-Sein ist allererst Sein-Werden. Jetzt-Sein ist allein ‚Wirklich-Sein', es ist das im Bewusstsein der Erfüllung Gegebene."[126]

[124] Vgl. Hua X, S. 72, 280, 427. Hua XXXIII, S. 35, 40–41, 181.
[125] Derrida, J.: *Die Stimme und das Phänomen: Einführung in das Problem des Zeichens in der Phänomenologie Husserls*, Frankfurt am Main 2003, S. 74–75.
[126] Hua XXXIII, S. 41.

2) Die Wahrnehmung gehört wesentlich und untrennbar zum Jetzt[127], oder besser gesagt: „Wahrnehmung konstituiert Gegenwart. Um ein Jetzt als solches *zu erleben*, damit mir ein Jetztsein evident dasteht, muß ich *wahrnehmen*.“[128] „Das Jetzt gehört wesentlich zur Wahrnehmung, das Nicht-Jetzt wesentlich zur ‚Vorstellung‘.“[129] Wahrnehmung ist „das Als-gegenwärtig = *jetzt*-gegeben-erfassen“.[130]

Anhand der obigen Explikation können die genannten zwei Eigenschaften eigentlich als ein und dieselbe gelten. Und ein Jetzt ohne Wahrnehmung ist grundsätzlich undenkbar; selbst wenn die Wahrnehmung in höchstem Maße beruhigt wird, z. B. in der absoluten Stille und Dunkelheit, haben wir noch die Wahrnehmung der Stille und Dunkelheit. Im Vergleich zu Vergangenheit und Zukunft hat das Jetzt eine gewisse Priorität:

1) Das Jetzt ist unmittelbar gegeben und verstanden und kann nicht mehr durch etwas anderes definiert oder nicht weiter hinterfragt werden. Denn hier handelt es sich um „Wahrnehmungen, die in sich selbst nichts mehr von möglichen Fraglichkeiten enthalten: auf sie werden wir bei allen Ursprungsfragen zurückgeleitet, aber sie selbst schließen eine weitere Frage nach dem Ursprung aus.“ [131] Dagegen können die Vergangenheit und die Zukunft durch das Jetzt bestimmt werden: Die Vergangenheit ist das »Nicht-mehr-Jetzt« (Gewesen-Sein = Wahrgenommen-gewesen-Sein), die Zukunft das »Noch-nicht-Jetzt« (Sein-Werden = Wahrgenommen-werden-Werden). In der Tat hat Augustinus dies längst erkannt: „Damit aber gewinnt *der Zeithorizont der Gegenwart* bei Augustinus eine ausgezeichnete Stellung, d. h. die Seinsweise (esse) des wahrgenommen Gegenwärtigen ebenso wie des erinnerten Vergangenen als auch des erwarteten Künftigen wird als *Praesens* bestimmt.“[132]

2) In einem bestimmten Sinne geht das Jetzt den beiden anderen voran, denn: „Dem gegenüber lehren wir die apriorische Notwendigkeit des Vorangehens einer entsprechenden Wahrnehmung bzw. Urimpression vor der Retention. [...] Und somit behaupten wir nicht etwa dies als Evidenz, daß, wenn wir eine Retention von A haben (vorausgesetzt, daß A ein transzendentes Objekt ist), A vorangegangen sein muß, aber wohl, daß A wahrgenommen gewesen sein

[127] Das Wort »Wahrnehmung« in dieser Arbeit bedeutet zuerst und hauptsächlich den Akt in W-Dimension, das aus fünf Arten Empfindung besteht, ausgenommen es gibt Sondererklärung.
[128] Hua X, S. 182.
[129] Ebd., S. 164.
[130] Ebd., S. 190.
[131] Ebd., S. 85.
[132] Gander, H-H.: „Zeit und Erkenntnis – Überlegungen zu Augustinus: ‚Confessiones XI‘“, in *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik* 1 (2002), S. 301-317, S. 306. Zugleich vgl.: Augustinus, A.: *Was ist Zeit? (Confessiones XI/Bekenntnisse 11)*, lateinisch-deutsch, übers. v. N. Fischer, Hamburg 2000, S. 35.

muß.“[133] Da die Protention als die „umgestülpte Retention“ aufzufassen ist, gilt dasselbe ebenfalls für die Protention. Erst auf dem Boden des Jetzt kann die Protention sich nach vorne erstrecken. Deswegen hat das Jetzt die logische Priorität, wenngleich Retention, Intention und Protention in Wirklichkeit gleichzeitig vollzogen werden.[134] M. a. W.: Das absolute Jetzt befindet sich als „Kulminationspunkt“[135] in der zentralen Position und dominiert alles andere, so wie es der größte j-Kreis im Diagramm 5 (vgl. Abbildungsanhang) aufzeigt. Umgekehrt gesprochen: Nur wenn sich Vergangenheit und Zukunft mit dem Jetzt verbinden, *sind* sie die echte Vergangenheit und Zukunft, sonst *sind* sie nicht. Die Retention und die Protention als „Franse“[136] sind immer zugehörig zum bestimmten lebendigen Jetzt; es gibt keine Vergangenheit oder Zukunft, die sich vom aktuellen Jetzt isolieren könnte.

Die im Jetzt direkt gegebenen Wahrnehmungen sind nicht nur „Gegebenheiten, deren Bezweiflung sinnlos wäre“[137], sondern es gilt auch: „[…] auf sie werden wir bei allen Ursprungsfragen zurückgeleitet, aber sie selbst schließen eine weitere Frage nach dem Ursprung aus.“[138] Jede originär gebende Anschauung ist eine Rechtsquelle der Erkenntnis.[139] Demnach ist die Wahrnehmung selber die zweifelsfreie Wahrheit, und umgekehrt bekommt die Wahrheit eine zeitliche Beschränkung – das Jetzt. Dementsprechend ist die Wahrheit zuerst relativ und persönlich, also sozusagen solipsistisch, insofern gilt: „Die Ich-Beziehung eignet der Wahrnehmung als Erlebnis, und sie finden wir in gleicher Weise bei jedem Exempel von Erlebnissen sonstiger Artungen.“ [140] Es gibt keineswegs eine kollektive Wahrnehmung im echten Sinn. Wir können den identischen Begriff für denselben Gegenstand haben, aber keineswegs eine identische Wahrnehmung. Die Wahrnehmung ist immer persönlich, genauso wie der Leib. Mithin ist die z-Dimension auch persönlich, weil sie der W-Dimension zugrunde liegt. Deswegen ist die Zeit zuerst persönlich. Eigentlich weist das deutsche Wort »Wahrnehmen« diese Tatsache schon deutlich auf. Wahrnehmen heißt »nehmen *als* wahr«, d. h.: Das hier Bemerkte ist für mich wahr. Auch das andere deutsche Wort »gewahr« kann diesen inhärenten Zusammenhang zwischen Wahrnehmung und Wahrheit aufweisen. „Wahrnehmung, ganz allgemein

[133] Hua X, S. 33–34.
[134] Einige Sonderfälle beweisen, dass das absolute Jetzt, nämlich, ein stilles Jetzt nicht nur die logische Priorität hat, sondern auch die tatsächliche Priorität. Vgl. der Punkt 1 in § 8.
[135] Vgl. Hua X, S. 176, 205, 207 usw.
[136] Ebd., S. 210.
[137] Ebd., S. 5.
[138] Ebd., S. 85.
[139] Vgl. Hua III/1, S. 51.
[140] Hua XVI, S. 10.

gesprochen, ist Originalbewusstsein.“[141] Das Wahrgenommene als die Wahrheit bedeutet dementsprechend, dass „*das Gegenständliche genau als das ist, als welches es intendiert ist, w i r k l i c h ‚g e g e n w ä r t i g‘* oder *‚g e g e b e n‘*“ [142]oder, wie Eugen Fink es klar zusammenfasst: „Originäres Bewußtsein im ursprünglichsten Sinne ist immer nur gegenwärtigendes Bewußtsein, also Bewußtsein, in dem die *Wirklichkeit* der erfahrenen Gegenstände sich mit ausweist.“[143]

Diese Wahrheit kann nicht weiter durch etwas anderes definiert werden und braucht zugleich keine Definition mehr, weil sie *direkt gegeben und aufgefasst ist*, weil sie eben der Grund für alle anderen Definitionen ist. „*Somit ist alles Aussagen gleichgültig*, wir haften ja doch nur am *Dies-da*!“[144] Wenn eine Wahrnehmung von ihrem Subjekt nicht verstanden wird, kann ihm keine Definition dabei helfen, weil ihm in diesem Fall die z-Dimension fehlt bzw. weil dieses Subjekt *weiß nicht* bzw. reflektiert, dass es gerade diese Wahrnehmung macht, obwohl es die Wahrnehmung in der Tat hat. Eine gleichbedeutende Meinung bringt Heidegger zum Ausdruck, wenn er anhand des griechischen Begriffs der ἀπόφανσις die Wahrheit als die Entdecktheit und das Entdeckendsein auffasst: „Die »Wahrheit« der αἴσθησις und des Sehens der »Ideen« ist das ursprüngliche Entdecken. Und nur weil νόησις primär entdeckt, kann auch der λογός als διανοεῖν Entdeckungsfunktion haben.“ [145] Wenn Heidegger von der Definition der Wahrheit spricht, wird das Wort »Definition« absichtlich mit Anführungszeichen markiert, um darauf hinzuweisen[146], dass es eigentlich keine Definition der Wahrheit gibt, weil die Wahrheit wesenhaft nicht definiert oder interpretiert werden kann, und dass die ursprüngliche Wahrheit das Wahrnehmen bzw. das in ihr Wahrgenommene ist, das an und für sich als das Selbstgegebene gelten muss. „Sofern das Dasein wesenhaft seine Erschlossenheit ist, als erschlossenes erschließt und entdeckt, ist es wesenhaft »wahr«. Dasein ist »in der Wahrheit«.“ [147] Und auch Bergson behauptet die Unbegründbarkeit der Wahrnehmung: „Was die Wahrnehmung selbst, als Bild, betrifft, so braucht man deren Genese nicht nachzuzeichnen, da man sie von

[141] Hua XI, S. 4.
[142] Hua XIX/2, S. 647.
[143] Fink, E.: *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Den Haag 1966, S. 58.
[144] Hua X, S. 341.
[145] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, S. 226.
[146] „Die »Definition« der Wahrheit als Entdecktheit und Entdeckendsein ist auch keine bloße Worterklärung, sondern sie erwächst aus der Analyse der Verhaltungen des Daseins, die wir zunächst »wahre« zu nennen pflegen.“ – Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, S. 220.
[147] Ebd., S. 221.

vornherein gesetzt hat und sie im übrigen gar nicht setzen konnte: [...]“[148] Die phänomenologische Bejahung der Wahrnehmung stürzt die diesbezügliche Frage der traditionellen Philosophie um: Da wir immer in der Wahrheit sind und da die Wahrheit zuerst und direkt durch Wahrnehmung gegeben ist, ist die Frage »Was ist Wahrheit?« von vornherein sinnlos und unnötig. Hingegen soll die gegensätzliche Frage gestellt werden: Warum gibt es die Falschheit, bzw.: Was ist die Falschheit? Die Antwort auf die erste Frage liegt eben darin, dass wir uns jederzeit in der Wahrheit befinden. „Daß es Irrtümer gibt, wissen wir nur, weil wir Wahrheit haben, in deren Namen wir die Irrtümer berichtigen und aufgrund deren wir diese als Irrtümer erkennen.“[149]

Diese Wahrheit als die Wahrnehmung bestimmt den ursprünglichen Sinn des Seins. »Hundert Taler sind« bedeutet, dass sie durch Augen und Hände wahrgenommen werden können. »Wahres Falschgeld« bedeutet, dass das entsprechende Ding wie Geld aussieht und wahrgenommen werden kann, aber es als ein leeres Zeichen, dem nichts entspricht. Berkeleys Satz »Esse est percipi« muss von der Phänomenologie prinzipiell akzeptiert und weiter vertieft werden; die Wahrnehmung ist eine von den beiden grundlegenden Bedeutung der Kopula »Sein«.[150] Aber wir brauchen, anders als Berkeley, keinen Gott, weil die Frage, ob ein Seiendes ist, während niemand es wahrnimmt, für die Phänomenologie unsinnig ist. Und streng genommen gibt es darauf *keine* Antwort. Wie vorher schon gesagt, ist die Wahrnehmung zuerst persönlich, und deswegen auch das Sein. Wenn ich etwas nicht wahrnehmen kann, ist es *für mich* nicht. “In other words: what cannot be experienced, *is* not.”[151] Und der strenge Sinn des Seins ist: gegenwärtig wahrgenommen. Der echte Sinn des Satzes »Mein Fernseher ist im Keller« besteht allein darin, dass ich jetzt meinen Fernseher im Keller wahrnehme; wenn ich so rede, während ich ihn nicht wahrnehme, besteht der Sinn dieses Satzes eigentlich nur im Gedächtnis oder in einer Erwartung, nämlich einer Art Einbildung, deren Sinn darin besteht, dass man den Fernseher im Keller wiederum wahrnehmen kann, während ich den Satz sage. Aber dies ist nur eine Möglichkeit anstatt einer Wirklichkeit: Denn solange ich den Fernseher im Keller nicht wahrnehme, habe ich kein Recht dazu, diese Tatsache im eigentlichen Sinne zu behaupten; der Fernseher könnte dazwischen gestohlen worden oder aus einer anderen Ursache verschwunden

[148] Bergson, H.: *Materie und Gedächtnis: Versuch über die Beziehung zwischen Körper und Geist*, übers. u. hrsg. v. M. Drewsen, Hamburg 2015, S. 42.
[149] Merleau-Ponty, M.: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, übers. v. R. Böhm, Berlin 1974, S. 343.
[150] Zur anderen grundlegenden Bedeutung des Seins vgl. S. 161.
[151] Mayzaud, Y.: „The Metaphor of the Stream: Critical Approaches“, in *On-Time – New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*, hrsg. v. D. Lohmar u. I. Yamaguchi, Heidelberg / London / New York 2010, S. 144.

sein, und ich wüsste nichts davon. Der Satz »Esse est percipi« drückt Folgendes aus: Der Satz »Eine Serie läuft über den Bildschirm« bedeutet, dass jemand gerade jetzt diesen Bildschirm sieht – denn wie sonst kann man diesen Sachverhalt behaupten? Das zunächst durch Wahrnehmung bestimmte Sein als Wahrheit ergibt sich als das gegenwärtige Bewusstsein, „und nur als gegenwärtiges Bewusstsein ist Bewusstsein ‚wirkliches', das also in seiner Wirklichkeit das Bewusstsein seiner Wirklichkeit oder Gegenwart einschließt. [...] Als gegenwärtiges ist es Wirklichkeit [...]"[152] „Das, was als wirklich gesetzt wird, muss sich auch als wirklich bzw. wahrhaft in der Anschauung bewähren (WAHRHEIT)."[153] Eigentlich hat Kant längst den Zusammenhang zwischen Wirklichkeit und Wahrnehmung aufgezeigt, wenn er sagt: „[...], so ist die Wirklichkeit zugleich eine Verknüpfung desselben mit der Wahrnehmung."[154]

Bisher wurde der Zusammenhang zwischen Jetzt, Wahrnehmung, Wahrheit und Wirklichkeit vorbereitend erläutert. Daraus ist leicht zu erkennen, dass sie von Grund auf dieselbe Sache sind, die aber ausgehend von unterschiedlichen Standpunkten unterschiedlich präsentiert und interpretiert wurde. Deswegen können wir das Wahrnehmen auch *Ergegenwärtigen*[155] nennen. Mit anderen Worten: Ein echtes Jetzt muss wahrgenommen werden, die Wahrheit muss wahrnehmbar sein, und umgekehrt: Wenn etwas das nun Wahrgenommenes ist, ist es gegenwärtig und wahr. Trotz der zentralen Position des Jetzt sind die folgenden Punkte zu betonen:

1) Das Jetzt ist nicht punkthaft, sondern strömend. „Das der Wahrnehmung ‚Gegebene' ist notwendig ein zeitlich *Ausgedehntes*, nicht ein bloß zeitlich Punktuelles."[156] Wie bereits erläutert, machen eben die primäre und sekundäre Erinnerung das Jetzt beweglich: „Man kann sagen: die Gegenwart ist immer aus der Vergangenheit geboren, natürlich eine bestimmte Gegenwart aus einer bestimmten Vergangenheit. Oder besser: Ein bestimmter Fluß spielt sich immer wieder ab, das aktuelle Jetzt sinkt und geht über in ein neues Jetzt usw."[157] Vergangenheit und Zukunft gehören untrennbar zum Jetzt. Deswegen sind das Gewesen-Sein und das Sein-Werden gleichzeitig mit dem Sein. „Also die Wahrnehmung hat jeweils ‚bewusstseinsmäßig' einen ihrem Gegenstand

[152] Hua XXXIII, S. 45.
[153] Palette, V.: Art. „Wirklichkeit", in: *Husserl-Lexikon*, S. 320.
[154] Kant, I.: *Kritik der reinen Vernunft: nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe* (mit Gegenüberstellung der erheblich von einander abweichenden Abschnitte) hrsg. v. R. Schmidt, Hamburg 1956, S. 282, s. Fußn.
[155] Ich präge das neue Wort, um es vom »Vergegenwärtigen«, das in Husserls Texten entweder Erinnerung oder Phantasie bedeutet, zu unterscheiden.
[156] Hua X, S. 168.
[157] Ebd., S. 106.

(dem jeweils in ihr gemeinten) zugehörigen *Horizont*.“ [158] Das Jetzt als Wahrnehmung ist nicht nur die einfache reine Anwesenheit, vielmehr enthält diese Anwesenheit in sich die Abwesenheit; gerade dadurch wird das Jetzt erst zum lebendigen und strömenden Jetzt: „Die Konstitution der Zeit wird geleistet durch das im Strom beständig als Erfüllung ausgezeichnete Kantenbewusstsein, aber dieses ist eben nur als Schnittgerade oder besser als Kanten gerade der beiden Ströme denkbar. In der Gegebenheitsweise der Zeit haben wir eine beständige Aufeinanderfolge, ein beständiges Strömen.“[159] Dementsprechend ist die Wahrnehmung strömend, wie auch Derrida sagt:

> Man wird dann sehr schnell gewahr, daß die Gegenwärtigkeit der wahrgenommenen Gegenwart als solche nur in dem Maße erscheinen kann, wie sie *kontinuierlich* mit einer Nicht-Gegenwärtigkeit und einer Nicht-Wahrnehmung, nämlich der primären Erinnerung und der primären Erwartung (Retention und Protention), *Verbindungen eingeht*. Diese Nicht-Wahrnehmungen schließen sich nicht an, begleiten nicht *eventuell* das aktuell wahrgenommene Jetzt, sondern haben unabdingbar und wesentlich ihren Anteil an seiner Möglichkeit.[160]

Solche Wahrnehmung ist die bewusste Wahrnehmung, also die mit der z-Dimension fungierende Wahrnehmung; die bewusste Wahrnehmung selbst enthält eine bestimmte Auffassung[161], die von individuellen Erfahrungen und kollektiven Traditionen zutiefst beeinflusst wird, wie das Beispiel der Täuschung im Bild 5 (vgl. Abbildungsanhang) zeigt – zumal wenn es sich um intuitive Vorahnungen oder Stimmungen handelt. Weil die bewusste Wahrnehmung mit der z-Dimension zusammen fungiert, wird das Wahrgenommene objektiviert (identifiziert), während die Wahrnehmung läuft: „*Jetzt überhaupt ist also = Selbst-da + Objektivierung: ‚gleichzeitig damit‘*.“[162]

2) Unsere Wahrnehmungen werden zunächst durch unsere Sinnesorgane vermittelt, aber unsere Besonderheit als Mensch besteht darin, dass wir den Bereich unserer Wahrnehmungen durch Technik erweitern können. Wir können die Bakterien nicht mit bloßen Augen sehen, aber mit dem Mikroskop; mithin sind auch die Bakterien wahr. Die Weisen unserer Wahrnehmungen beschränken sich nicht auf die Möglichkeiten unseres natürlichen Leibes. Das Sein besteht für uns in der *Wahrnehmbarkeit*. Solange etwas auf gewisse Weise von uns wahrgenommen werden kann, ist es für uns da und wahr.

3) Die kategoriale Anschauung bzw. kategoriale Wahrnehmung ist tatsächlich die Funktion und das Ergebnis der z-Dimension. Weil der Akt der z-

[158] Hua VI, S. 161.
[159] Hua XXXIII, S. 36.
[160] Derrida, J.: *Die Stimme und das Phänomen*, S. 88.
[161] Vgl. § 8 d (insbesondere Husserls „Außenhorizont“).
[162] Hua X, S. 212.

Dimension sich im absoluten Jetzt (also im Moment des j-Kreises im Diagramm 5 [vgl. Abbildungsanhang]) mit dem Akt der W-Dimension gänzlich deckt, präsentiert er sich gleichsam als eine rein sinnliche Wahrnehmung, ist es aber eigentlich nicht. Die kategoriale Wahrnehmung ist der Überschuss an der rein sinnlichen Wahrnehmung. Im Beispiel: „Äußere ich, ein weißes Papier wahrnehmend, den Aussagesatz ‚Dieses Papier ist weiß', so finden zwar die sachhaltigen generellen Termini ‚Papier' und ‚weiß' in Gegebenheiten der Wahrnehmung direkte anschauliche Erfüllung, nicht aber das in dem Satz vorkommende kategoriale Bedeutungsmoment ‚ist'. Diesem entspricht keine einzelne Wahrnehmungsgegebenheit."[163] Das »ist« ist nichts anderes als das »Bewusste« einer bewussten Wahrnehmung oder das »Ich weiß« im Satz »Ich weiß, dass ich gerade ein weißes Papier sehe «. Bloß lassen wir meistens diese überschüssig-tautologischen Ausdrücke wie »die bewusste Wahrnehmung« und »Ich weiß« weg. Nur weil die Intention im Moment des j-Kreises maximal erfüllt wird und die Aufmerksamkeit in der W-Dimension maximal ergriffen wird und weil wir uns an die natürliche Einstellung zu sehr gewöhnt haben, als dass wir dessen gewahr würden, dass die z-Dimension die W-Dimension so tief beeinflusst, erscheint die Kategorie fast *anschaulich*. Wir haben uns an die kategorialen Begriffe wie »oben, unten, und, oder usw.« oder den Begriff der Kausalität so sehr gewöhnt, dass wir sie ohne Weiteres für die Eigenschaften der Sachen selber halten, und vergessen so ihre Herkunft. Sie stammen eigentlich aus der z-Dimension, deretwegen wir erst „die Zeitempfindungen"[164] haben, nicht aus der W-Dimension, die uns nur reinen Sinn anbietet.

Deswegen können die Kategorien nur aufgrund der W-Dimension fungieren und nur für die aus der W-Dimension stammenden Gegenstände gelten, wie Dieter Lohmar es zutreffend zusammenfasst:

> Die kategoriale Anschauung ist dagegen in anderen, einstrahligen Akten **fundiert**. Sie bezieht sich jedoch auf ihren Gegenstand nicht einstrahlig-schlicht, sondern **mehrgliedrig-fundiert**. **In den fundierenden Akten** werden die Gegenstände intendiert, die dann im kategorialen Akt, z. B. in einer Prädikation, aufeinander bezogen werden. Das bedeutet, dass im kategorialen Akt neue, kategoriale Gegenständlichkeiten intendiert sind, die auch nur **in solchen fundierten Akten** gegeben sein können. Die erfüllende Funktion der kategorialen Anschauung kann nur **in einem Komplex mehrerer, aufeinander aufgebauter Akte** geleistet werden. Kategoriale Akte sind in diesen vorangehenden oder mit ihnen verschmolzenen Akten *einseitig fundiert*.[165]

[163] Sowa, R.: das Stichwort „Kategoriale Anschauung", in: *Husserl-Lexikon*, S. 164–165.
[164] Hua X, S. 124.
[165] Lohmar, D.: *Denken ohne Sprache: Phänomenologie des nicht-sprachlichen Denkens bei Mensch und Tier im Licht der Evolutionsforschung, Primatologie und Neurologie*, Cham (Schweiz) 2016, S. 26.

Wie wir bereits gezeigt haben: Wenn die z-Dimension aktiv ist, ist die W-Dimension unbedingt zugleich damit aktiv. Aber dies bedeutet durchaus nicht, dass die kategorialen Begriffe anschaulich wahrgenommen werden könnten wie die Begriffe »weiß« und »hart«. Deswegen ist der Ausdruck »kategoriale Wahrnehmung« gewissermaßen unangemessen. Die kategoriale Wahrnehmung zeigt nichts anderes als die fungierende z-Dimension auf; aber es ist, wie bereits früher gesagt, auch ein fungierendes Elementarbewusstsein ohne z-Dimension möglich (wie das des Kindes, das auch Wahrnehmung hat – und sogar eine elementare kategoriale Wahrnehmung wie z. B. »vorn/hinten« oder »groß/klein«).

4) Die Wahrheit ist nicht dasselbe wie die Richtigkeit. Bei der Richtigkeit geht es um ein Urteil, das selber von Grund auf eine Übereinstimmung verlangt. Die Übereinstimmung setzt die Trennung zwischen Aussage und Sache voraus. Aber bei der Wahrheit gibt es diese Trennung nicht, weil die ursprüngliche Wahrheit als Wahrnehmung die gegebene Sache selber ist. Man kann ein Urteil, das richtig sein kann oder nicht, über eine Sache fällen; aber man kann nicht von der Richtigkeit oder Falschheit der Sache selber reden, weil die Sache selber bloß in Selbstgegebenheit an sich ist – sie ist einfach da, unabhängig davon, ob ein Urteil über sie richtig ist oder nicht. Eine gleiche Sache kann durchaus richtig für ein Subjekt sein, aber falsch für ein anderes. Eine gleiche Sache kann sogar ganz gegensätzliche Wahrnehmungen bei verschiedenen Subjekten verursachen; trotzdem sind diese gegensätzlichen Wahrnehmungen jeweils für das sie erfahrende Subjekt wahr. Obwohl man einer Täuschung erliegen kann, ist die Täuschung als ein nachträglicher Begriff selber ein Urteil über die eigentliche Wahrnehmung, die selber für das wahrnehmende Subjekt noch wahr ist. „Gerade dadurch täuscht uns die Illusion, daß sie sich für echte Wahrnehmung ausgibt, deren Bedeutung dem Sinnlichen selbst entspringt und nirgendwo anders.“ [166] Beispielsweise nehmen wir in dem Bild 5 (vgl. Abbildungsanhang), selbst wenn wir wissen, dass die beiden Strecken ganz gleich lang sind, dennoch wahr, dass die obere Strecke länger ist als die untere. In Hinsicht auf die Täuschung selber ist sie zuerst die Wahrnehmung bzw. die *aufgefasste* Wahrnehmung, die von unserem persönlichen Gedächtnis und kulturellen Hintergrund bzw. der z-Dimension zutiefst durchtränkt ist, so wie Merleau-Ponty sagt:

> Die das Gesichtsfeld umgebende Region [...] steht in einer *unbestimmten Sicht*, der Sicht eines Je ne sais quoi, und **am Ende ist sogar das in meinem Rücken Gelegene nicht gänzlich ohne visuelle Gegenwart**. Die beiden Strecken der

[166] Merleau-Ponty, M.: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, S. 41.

> Müller-Lyerschen Täuschung [Figur 1] sind weder gleich noch ungleich lang; denn zwingend ist diese Alternative nur in der Welt der Objektivität. **Das Gesichtsfeld ist ein einzigartiges Mileu, in dem widersprüchliche Begriffe sich kreuzen**, da Gegenstände in ihm – die Müller-Lyerschen Geraden z. B. – nicht auf den Boden des Seins gesetzt sind, auf dem ein Vergleich erst möglich wird, sondern jeder in *seinem* Zusammenhang begegnet, als gehörten sie nicht zu derselben Welt.[167]

Hierbei muss die Richtigkeit der mathematischen Aussagen ausgeklammert werden, weil die Mathematik als rein formales Deduktionssystem auf dem Gesetz der Identität basiert. "The school of 'formalists', led by the great mathematician Hilbert, asserts that in mathematics 'existence' simply means 'freedom from contradiction'."[168] Insofern drücken all ihre deduktiven Thesen nichts mehr aus als »A = A«.[169] Aber aus dem phänomenologischer Blickwinkel fließen alle Wahrnehmungen mit dem Zeitbewusstsein, und das Jetzt ist lebendig und tritt aus demselben hervor (im Sinne des Ent-stehens). Das Bewusstsein als ein ewiger heraklitischer Fluss löst in der Tat stets die Identität auf: „Nichts kann wiederkehren und zum zweitenmal in Identität gegeben sein."[170] Mit anderen Worten ist das lebendige Jetzt »A ≠ A«. Darüber wird in § 11 weiter und tiefgreifender gesprochen werden.

7. Die Vergangenheit als die Notwendigkeit und die Zukunft als die Möglichkeit

In den bisherigen Paragraphen wurden das Jetzt und seine Konnotationen ausführlich erörtert. Im Anschluss daran werden in diesem Abschnitt nun die anderen beiden Phasen der Zeit – Vergangenheit und Zukunft – erörtert. Wir beginnen zunächst mit den Grundformen der Vergangenheit und Zukunft, nämlich mit Retention und Protention.

a) Der Unterschied zwischen Retention und Protention

Obwohl Retention und Protention als untrennbare Komponenten der Wahrnehmung zum lebendigen Jetzt gehören, gibt es nicht nur einen Formunterschied, sondern auch einen Wesensunterschied zwischen beiden. Einerseits ist in Hinsicht auf den Intentionsinhalt die Retention ein Prozess der

[167] Ebd., S. 24 (meine Hervorhebung).
[168] Courant R., Robbins H.: *What is Mathematics?* (Second Edition), New York / Oxford 1996, S. 88.
[169] Dergleichen mathematische Aussagen wie »3 > 2« sind nicht reflexiv und deduktiv, sondern gehören im Wesentlichen zur kategorialen Wahrnehumg vom Ganzen und den Teilen bzw. der Quantität. Darüber vgl. § 7 und § 8.
[170] Hua X, S. 349.

»Entfüllung«, die Protention dagegen ein Prozess der Erfüllung, d. h.: „Das Undifferenzierte wird differenziert, das Unklare wird klar, das Klare rückt in den *terminus ad quem*, der Terminus selbst aber rückt ins negative Gebiet, er erfährt Entfüllung und retentionale Modifikation.“[171] Mit anderen Worten ist die Protention der Prozess der Zunahme der Klarheit, die Retention dagegen der Prozess der Abnahme der Klarheit. Das Diagramm 6 (vgl. Abbildungsanhang) zeigt anschaulich diesen Prozess und die einschlägigen Termini. In diesem Sinn ist die Protention eine umgekehrte Retention, sozusagen eine »umgestülpte Retention«. Insofern besteht also ein Formunterschied zwischen Retention und Protention. Andererseits besteht der Wesensunterschied zwischen Retention und Protention in der Bestimmtheit, genauer gesagt der Bestimmtheit der Wahrnehmung, wie Peter K. McInerney resümiert: “Commonsensically, we think of the future as being open and at least partially indeterminate and the past as being fixed and fully determinate. […], protention cannot be just like retention, because there is not a fixed and fully determinate future mental life to be contacted.”[172] Dies bietet sich relativ konsequent an vielen Stellen in Husserls Texten dar:

> [...], und wenn die ursprüngliche Protention der Ereigniswahrnehmung unbestimmt war und das Anderssein oder Nichtsein offen ließ, so haben wir in der Wiedererinnerung eine vorgerichtete Erwartung, die all das nicht offen läßt, es sei denn in Form „unvollkommener“ Wiedererinnerung, die eine andere Struktur hat als die unbestimmte ursprüngliche Protention.[173]
>
> [...], während im Fall der Wahrnehmung die Zukunftsintentionen im allgemeinen der Materie nach unbestimmt sind und sich erst durch die faktische weitere Wahrnehmung bestimmen. (Bestimmt ist nur, daß überhaupt etwas kommen wird.) Was die Vergangenheitsintentionen anlangt, so sind sie in der Wahrnehmung ganz bestimmte, aber sozusagen verkehrte.[174]
>
> [...], eine Erwartung erfüllend oder eine leere Zukunftsintention ganz unbestimmter Art besetzend; […][175]
>
> [...], von einer endlosen Vergangenheitskontinuität und einer unbestimmten, aber im Vor-Blick liegenden, „kommenden“ Kontinuität.[176]

α) *Die Protention als die Unbestimmtheit*

Angesichts des Wesensunterschiedes zwischen beiden bzw. ihrer unvereinbaren Eigenschaften erkennt Husserl sogar an, dass die Protention von Anfang an nicht

[171] Hua XXXIII, S. 231.
[172] McInerney, P. K.: „What Is Still Valuable in Husserl’s Analyses of Inner Time-Consciousness“, in: *Journal of Philosophy* 85 (1988), S. 605–616, hier S. 615.
[173] Hua X, S. 53.
[174] Ebd., S. 106.
[175] Ebd., S. 168.
[176] Hua XXXIII, S. 274

mit der Retention gleichgesetzt werden soll: „[…] (während die Protention von vornherein nicht gleichzustellen ist der Retention, sofern sie als vage-unbestimmt angenommen worden ist (was auch ein Manko der Untersuchung noch ist)).“[177] Die Retention und die Protention als die primäre Vergangenheit und die primäre Zukunft ergeben bereits offenbar den Wesensunterschied zwischen Vergangenheit und Zukunft im allgemeinen Sinn. Das fasst Husserl ausdrücklich so zusammen: „Aber schon darin ist ein großer Unterschied, dass das Vergangene den Charakter des ‚Erledigten‘, Abgeschlossenen, Bestimmten hat, das Kommende den Charakter des Nicht-Erledigten, des Offen-Vorbehaltlichen, in gewisser Weise Unbestimmten.“[178] Nunmehr scheint es uns berechtigt, die Unbestimmtheit in Husserls Zeitphänomenologie als die Möglichkeit im strengen Sinn zu definieren, und das müssen wir auch deshalb tun, weil der Begriff »Möglichkeit« in Husserls zahlreichen Werken viele unklare Bedeutungen hat, sogar auch in seiner Zeitphänomenologie:

> Möglichkeit bezieht sich bei Husserl einerseits auf die Lösung von der faktischen Erfahrung hin zu einer Beschreibung ihrer allgemeinen Strukturen in Form der eidetischen Variation [...] Andererseits bezeichnet Möglichkeit die Potentialität, die jedem Bewusstsein aufgrund seiner zeitlichen Struktur inhärent ist: Jede äußere Wahrnehmung geht z. B. räumlich und zeitlich über das hinaus, was in ihr aktuell gegeben ist, und umfasst damit auch den Bereich möglicher (zukünftiger) und vergangener Wahrnehmungen.[179]

Auf jeden Fall ist es dennoch klar, dass sich die Möglichkeit direkt auf die Phantasie bezieht; genauer gesagt ist die Möglichkeit eben die Phantasie. Die Protention als die primäre Erwartung selbst ist die spontane Phantasie in der Wahrnehmung, d. h. die Zukunft besteht aus Möglichkeit und Phantasie; besser gesagt sind Zukunft, Möglichkeit und Phantasie im Wesentlichen dasselbe. Die Gemeinsamkeit zwischen Retention und Protention als primärer Vergangenheit und primärer Zukunft besteht darin, dass die beiden „Nicht-selbst-da“[180] sind bzw. etwas, was in der klarsten Wahrnehmung (mit Husserls Worten heißt diese auch Kulminationspunkt oder Nullpunkt) nicht aktuell gegeben ist. Insofern kann die Retention auch in gewisser Weise für eine Art Phantasie gehalten werden und somit eine Unbestimmtheit an sich haben. Deswegen beschreibt Husserl die beiden manchmal mit demselben Wort »unbestimmt«:

[177] Ebd., S. 74.
[178] Ebd., S. 148.
[179] de Gramont, J.: Art. „Möglichkeit“, in: *Husserl-Lexikon*, S. 200–201.
[180] Hua X, S. 211–212.

> Ferner ‹kann das Nicht-selbst-da› auch als zeitlich **unbestimmt**, nach der objektiven Zeit nicht orientiert, eine Zeit enthaltend, aber keine solche, die Einordnung in die objektive Zeitreihe gestattete, ‹aufgefaßt werden›.[181]
> Und es ist klar, daß jede Erinnerung schon eine gewisse „Intention" auf die Stellung ihres Erinnerten hat, sei es auch eine etwas **unbestimmte**; aber es ist dann eine Unbestimmtheit, die sich bestimmen läßt, und nicht willkürlich ‹zur Bestimmtheit› machen ‹läßt›.[182]
> Ferner, das Stück Strecke zum aktuellen Jetzt ist beiderseits **unbestimmt**, und kann mehr oder weniger **unbestimmt** sein (in der δύναμις).[183]
> […] (wo dann „Vergangenheit" der **unbestimmte** allgemeine Begriff dieser „Ferne" ist) […][184]
> In der Phantasie haben wir das Auftauchen eines Entstehens-Vergehens, aber mit **unbestimmtem** Horizont, und ebenso in der „einfallenden" Wiedererinnerung, wobei freilich zwischen beidem noch ein Unterschied besteht.[185]

Dabei ergibt sich wiederum das Fließende im Gebrauch der Termini bei Husserl. Wir müssen dies verdeutlichen und die betreffenden Begriffe streng definieren, sofern wir akzeptieren, dass es einen Wesensunterschied zwischen Vergangenheit und Zukunft gibt. Wenn es tatsächlich einen Wesensunterschied zwischen Vergangenheit und Zukunft gibt, darf das Wort »unbestimmt« die beiden nicht zugleich im gleichen Sinne beschreiben, ebenso wie man nicht mit dem Wort »Zukunft« die Vergangenheit bezeichnen darf. Obwohl die beiden gleichermaßen das Nichts-selbst-da sind, geht die Protention nicht durch die Bestimmung der echten Wahrnehmung hindurch, die Retention aber doch: „Das originäre Bewusstsein ist anschauliches Bewusstsein. [...] Alles unbestimmte Bewusstsein ist mittelbar: Das originäre Bewusstsein ist das vollkommener Bestimmtheit. Unanschaulichkeit und unvollkommene Anschaulichkeit sind unvollkommene Bestimmtheiten."[186] Das heißt: Die Protention ist das »noch nicht«, die Retention das »soeben gewesen«. Mit Husserls Worten heißt dieser Gegensatz: »Erledigtes/Nicht-Erledigtes« versus »Abgeschlossenes/Offen-Vorbehaltliches«. Die Retention ist also das Erledigte und Abgeschlossene. Wie kann aber das schon Erledigte und Abgeschlossene noch unbestimmt und möglich im strengen Sinn sein? Nachdem etwas durch den Nullpunkt hindurchgegangen ist, ist es schon durch das originäre Bewusstsein *bestimmt*, nämlich als »ist geschehen«. Es ist widersprüchlich, etwas bereits Bestimmtes als unbestimmt zu beschreiben; deswegen gehört die echte Unbestimmtheit nur zur Protention. Es ist ebenfalls unsinnig, das Erledigte und Abgeschlossene als

[181] Ebd., S. 211 (meine Hervorhebung).
[182] Ebd., S. 302 (meine Hervorhebung).
[183] Ebd., S. 306 (meine Hervorhebung).
[184] Hua XXXIII, S. 40–41 (meine Hervorhebung).
[185] Ebd., S. 138 (meine Hervorhebung).
[186] Ebd., S. 40, Fußn. 1.

möglich zu beschreiben, weil die echte *Tat*-sache zweifellos keine Möglichkeit mehr hat. Möglichkeit heißt, dass etwas so oder *nicht* so sein kann; aber das Erledigte ist schon so und nur so; wenn das Erledigte noch verändert werden und nicht mehr so sein kann, kommt es tatsächlich dem Nicht-Erledigten gleich. Deswegen gehört die echte Möglichkeit ebenso nur zur Protention, und Möglichkeit und Unbestimmtheit sind ebenfalls im ganz gleichen Sinne der Grundcharakter der Zukunft. Dabei ist es leicht zu erkennen, dass die Möglichkeit sich direkt auf das Nicht bezieht, vielmehr ist sie selber das Nicht.

Dieser inhärente Zusammenhang zwischen Möglichkeit und Nicht wird von Heidegger durch die Nichtigkeit der Sorge in gewisser Weise übertrieben;[187] dementsprechend verleiht er der Zukunft den Vorrang und nimmt sie als das primäre Phänomen der ursprünglichen und eigentlichen Zeitlichkeit.[188] Außerdem besteht der Wesensunterschied zwischen Protention und Retention in der Spur. Die Protention kann keineswegs irgendeine Spur hinterlassen; es ist undenkbar, dass etwas Zukünftiges als das noch nicht Geschehene schon seine Spur hinterlassen hat. Jedoch ist es bestimmend für die Retention, eine Spur zu hinterlassen. Obwohl Husserl nicht direkt das Wort »Spur« verwendet und diesen Grundcharakter der Retention dadurch auslegt, impliziert er sie in der Tat z. B. in seiner Kometenanalogie und zahlreichen Diagrammen – und überhaupt in der gesamten Darstellung seiner Zeitphänomenologie. Von Anfang bis Ende nimmt Husserl den Kometenschweif, der offensichtlich eine Art Spur ist, als Analogie zur Retention.[189] Die meisten Analysen in der Zeitphänomenologie Husserls (zumal in Hua X) erörtern hauptsächlich die Retention (und die meisten Diagramme stellen sie dar), sodass man früher manchmal meinte, dass Husserl mehr die Vergangenheit beachte im Gegensatz zu Heideggers Hervorhebung der Zukunft; Und sogar Husserl selbst erkennt an, dass die Diagramme in Hua X unvollständig waren.[190] Im Hinblick darauf, dass Husserl meistens Folgen von Tönen als Beispiel für das Phänomen der Zeit nimmt, ist es nicht schwierig zu verstehen, warum er seine Analyse der Zeit mit der Retention anfängt und die Retention mehr beachtet als die Protention: nämlich weil es offensichtlich ist, dass die Retention eines Tones viel wahrnehmbarer und deutlicher ist als seine Protention. Insbesondere für einen unbekannten Ton ist seine Protention wahrscheinlich ganz undenkbar; seine Retention ist dagegen so frisch, dass sie jemandem einfach nicht aus dem Kopf geht.

[187] Vgl. Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 284–285.
[188] Ebd., S. 329.
[189] Vgl. Hua X, S. 30; Hua XXXIII, S. 252.
[190] Vgl. Hua XXXIII, S. 7–8.

Akzeptieren wir die Gültigkeit der Kometschweif-Analogie, dann haben wir ebenfalls die Tatsache zu akzeptieren, dass die Retention die im Vergleich mit der Protention deutlichere und wahrnehmbarere Spur hat, weil es keine zur Kometenanalogie analoge Beschreibung für die Protention gibt. Die Retention ist bei der Wahrnehmung im Vergleich mit der Protention so offenbar, dass Husserl anfangs in der Tat anhand von bekannten oder wiederholten Melodien von Protention redet.[191] Dies akzeptiert tatsächlich stillschweigend, dass die Protention in gewisser Weise auf Retention beruht, dass die Vergangenheit die Zukunft bedingt, obwohl die Protention die Wahrnehmung eigentlich ebenso konstituiert wie die Retention. Aber diese Gleichberechtigung der Protention ist weit mehr logisch als wahrnehmbar, weil im Hinblick auf Wahrnehmbarkeit und die menschlichen Wahrnehmungsgewohnheiten die Protention wirklich schwächer ist als die Retention, zumal beim Hören, wie Husserls Texte (wohl unbeabsichtigt) zeigen. Und im Hinblick auf allgemeine Erfahrungen wird man normalerweise erst durch die wahrnehmbare Spur der Bewegung gewahr und nicht durch gewisse Erwartung; zudem ist wegen der Spur etwas bereits Geschehenes für uns immer wahrnehmbarer als etwas, was noch nicht wirklich passiert ist. Daher ist Husserls Bevorzugung der Retention zwar nicht ganz berechtigt, aber auch nicht ganz unberechtigt.

β) *Die Retention als Bestimmtheit*

Wenn die Wirklichkeit zum Jetzt gehört und die Möglichkeit zur Zukunft, dann muss die Notwendigkeit logischerweise zur Vergangenheit gehören. Die Notwendigkeit der Vergangenheit entspricht ihrer Bestimmtheit, weil Notwendigkeit eben »*nur so*« bedeutet. Darüber hinaus ist die Notwendigkeit nicht nur der aus abstrakter Logik abgeleitete Grundcharakter der Vergangenheit, sondern auch eine Tatsache in der Wahrnehmung, weil die Spur der Retention anschaulich aufzeigt, dass etwas schon erledigt und abgeschlossen ist; und das Erledigte hat in der Tat keine Möglichkeit mehr, d. h. es ist nur so, also notwendig. Notwendigkeit und Möglichkeit sind ein unvereinbares Begriffspaar, d. h., wenn etwas notwendig ist, ist es keinesfalls gleichzeitig auch möglich, so wie etwas nicht sowohl vergangen als auch zukünftig sein kann. Da die Notwendigkeit sich direkt auf die Vergangenheit bezieht, besser gesagt: die Vergangenheit selber ist, so wie die Zukunft eben die Möglichkeit ist, heißt die Notwendigkeit mithin auch erledigt und abgeschlossen. Deswegen sind aus zeitlichem Blickwinkel die Notwendigkeit, die Bestimmtheit und die

[191] Vgl. Hua X, S. 167–169.

Vergangenheit ganz gleichbedeutend. Daraus ist leicht zu erkennen, dass die Notwendigkeit und die Vergangenheit sich gleichzeitig direkt auf die Begriffe »Ganzes« und »Grenze« beziehen, weil was noch nicht erledigt und abgeschlossen ist, zweifellos kein Ganzes sein und keine bestimmte Grenze haben kann. Deswegen bezeichnet Husserl selber manchmal die Vergangenheit als „das All der Vergangenheiten".[192] Daher wird eine zeitliche Bestimmung in den kategorialen Begriff »Ganzheit« eingefügt, d. h.: Nur das Abgeschlossene fügt sich im strengen Sinn in die Ganzheit, und umgekehrt gilt das allgemeine Urteil nur für die Vergangenheit bzw. für das Abgeschlossene oder allenfalls für das *Abschließbare*. Die Kategorie »Ganzheit« passt zum Geschehenden und Offen-Vorbehaltlichen nicht, weil es nicht erledigt ist und keine endgültige Grenze es abschließt. Dasselbe gilt auch für die Unveränderlichkeit, weil die Vergangenheit als Bestimmtheit selbst eben die Unveränderlichkeit und auch wirklich unveränderbar ist; wenn die Vergangenheit noch veränderbar ist, kann sie sich tatsächlich nicht von der Zukunft unterscheiden.

Diese Unveränderlichkeit der Vergangenheit erscheint genauso *erstarrt* wie der Kometenschweif und verkörpert die Irreversibilität der Zeit, weil die Irreversibilität selbst eben die Unveränderlichkeit ist. Zusammengefasst gesagt: „Diese ‚frische' oder ‚primäre' (X, 30) Erinnerung der Retention schließt mit Notwendigkeit an die eigentliche Wahrnehmung an und bildet als das ‚ursprünglichste Vergangenheitsbewusstsein' (XI, 371) mit ihr eine derart feste Einheit, dass ihr ‚eine undurchstreichbare Gewißheit vom soeben Vergangenen' (XI, 370f.) zugesprochen werden kann."[193] Deswegen gilt die Kategorie »Ganzheit« auch nicht für das Veränderbare, zumindest nicht für das Sich-Verändernde. In diesem Sinn wird die Zeit bzw. das Zeitbewusstsein nie zu einem Ganzen, weil die echte Zeit bzw. das lebendige Zeitbewusstsein immer von Grund auf einen künftigen Horizont bzw. ein »noch nicht« in sich beschließt, sich immer verändert, immer *ent-steht*. Vielmehr ist die Ganzheit als das Vergangene ein »Anteil« an der Zeit, weil die Zeit neben der Vergangenheit noch die Gegenwart und Zukunft umfasst. Deswegen ist es auf jeden Fall widersprüchlich und unsinnig, die Zeit für das Ganze zu halten oder ihr eine endgültige Grenze zu setzen. Dies ist nicht nur eine logische Schlussfolgerung, sondern auch ein jederzeit geschehender Sachverhalt, denn solange das Zeitbewusstsein fungiert, gibt es zweifellos keine endgültige Grenze oder ein allerletztes Ende, und zwar sowohl bei der W- als auch bei der z-Dimension. Wir erfahren nie eine sachlich endgültige Grenze (wie ein absolut unteilbares

[192] Hua XXXIII, S. 293.
[193] Creutz, D.: Art. „Erinnerung", in: *Husserl-Lexikon*, S. 91.

Atom oder das Ende des Kosmos). Es ist sehr schwierig oder sogar gänzlich unmöglich, sich eine solche Grenze auch nur vorzustellen, weil man, wenn man es versucht, man bestimmt auf die kantische Antinomie (erster Widerstreit) trifft. Hier ist es vielmehr einfacher, sich ein Überschreiten der Grenze vorzustellen als eine endgültige Grenze; beispielsweise ist es einfacher, sich vorzustellen, einen Stein unendlich zu teilen, als sich einen absolut unteilbaren Stein vorzustellen. M. a. W. ist die Unendlichkeit vorstellbarer und offenbarer als die Endlichkeit, weil die Endlichkeit eigentlich nur eine imaginär abgeschlossene Ganzheit bzw. eine Grenze ist, die nur der Vergangenheit entspricht. Aber unser wirkliches Bewusstsein mit seinem künftigen Horizont ist doch tatsächlich nie abgeschlossen, also unendlich.[194]

b) Die erweiterte Retention und Protention: Das Gedächtnis und die Phantasie

Husserl bezeichnet Retention und Protention als primäre Erinnerung bzw. Erwartung, das Gedächtnis und die Phantasie im Alltagssinn dagegen als sekundäre Erinnerung bzw. Erwartung. Das Gedächtnis und die Phantasie sind eigentlich die Erinnerung und die Erwartung, weil sie ebenfalls abwesend bzw. »nicht selbst da« sind wie die Retention und die Protention. Sie sind sekundär, weil sie nur zur z-Dimension gehören anstatt zur Wahrnehmung, der Reihenfolge nach und logischerweise nach der Wahrnehmung kommen und in hohem Maße bewusst sind anstatt spontan. Der Bereich des Gedächtnisses und der Phantasie ist viel größer und reicher als der Bereich der Retention und Protention, im Prinzip ist er geradezu unendlich; deswegen sind sie sozusagen die erweiterte Retention und Protention. Das Gedächtnis und die Phantasie entsprechen mehr dem Sinn der Vergangenheit und der Zukunft im Alltagssinn. Sie haben als die erweiterte Retention und Protention natürlich die gleiche logische Modalität wie die Vergangenheit und Zukunft, nämlich die Notwendigkeit und die Möglichkeit, die sich bei Gedächtnis und Phantasie aber offenbarer darbieten. Der Zusammenhang zwischen Phantasie und Möglichkeit ist sozusagen selbstverständlich; besser gesagt besteht die Zukunft eben in der Phantasie und der Möglichkeit. Angesichts der Mehrdeutigkeit des Begriffs »Phantasie« in Husserls Texten beschränkt sich der Begriff »Phantasie« in der vorliegenden Arbeit nur auf das Künftige, das denkbar, aber noch nicht wirklich ist.[195] Selbst das Lieblingsbeispiel Husserls für Phantasie, der Zentaur, entspricht

[194] Vgl. § 6.
[195] Über die verschiedenen Bedeutungen des Begriffs »Phantasie« in Husserls Texten vgl. Alloa, E.: Art. „Phantasie“, in: *Husserl-Lexikon*, S. 235–236.

dieser Definition, d. h. man kann sich widerspruchsfrei im Kopf einen Zentaur vorstellen, aber niemand nimmt in der Realität einen lebendigen Zentaur wahr, nicht einmal irgendeine Spur davon, z. B. ein Fossil; trotzdem hat man ebenfalls keinen Grund, die Möglichkeit, eines Tages so etwas wie einen echten Zentaur wahrnehmen zu können, gänzlich zu beseitigen, weil der Zentaur widerspruchsfrei vorstellbar ist, nämlich in gewisser Weise anschaulich bzw. wahrnehmbar, z. B. auf die Weise der Malerei oder des Kunsthandwerks. Der Zentaur *ist nicht*, aber nicht unmöglich; das »Nicht-Sein« des Zentaurs unterscheidet sich wesentlich von dem »Nicht-Sein« eines runden Viereckes, weil das runde Viereck auf keinen Fall vorstellbar und wahrnehmbar, nämlich (mit unserem Wort) prinzipiell unmöglich zu *ergegenwärtigen* ist. Alle Pläne, Entwürfe und Wünsche richten sich auf Zukunft und sind mithin im Wesentlichen Phantasien, weil sie sich vielleicht verwirklichen oder auch nicht, da sie *noch nicht sind*. – Im Folgenden konzentrieren wir uns nun auf die Erörterung des Gedächtnisses bzw. der Notwendigkeit.

Das Gedächtnis in seinem Charakter als Notwendigkeit verkörpert sich zunächst auch in seiner Spur, ebenso wie die Retention. Die Spur des Gedächtnisses ist normalerweise wahrnehmbarer und haltbarer als die der Retention. Beispielsweise erinnert eine tiefe und alte Narbe am Körper jemanden an den heftigen Kampf, woraus sie stammt; wegen seiner Haltbarkeit baut man Denkmäler normalerweise aus Granit statt aus Holz, um wichtiger Ereignisse zu gedenken, die meistens vor unserer Geburt geschahen, aber unser heutiges Leben bestimmen. Die Notwendigkeit des Gedächtnisses bedeutet nicht, dass sich unser Gedächtnis nie irrt; vielmehr brauchen wir gerade deswegen, weil unser Gedächtnis selber nur eine begrenzte Haltbarkeit hat und sich oft irrt, überhaupt erst »haltbare« Spuren, um uns an die wirkliche Vergangenheit, die einstmals wahrgenommen wurde, aber normalerweise nicht mehr wahrnehmbar ist, zu erinnern. Das Gedächtnis ist keine Wahrnehmung, aber es präsentiert *in gewisser Weise* die wahrgenommenen Phänomene: Es re-präsentiert sie[196], oder mit Husserls Worten: „Der Grundcharakter der Wiedererinnerung ist ‚Reproduktion'; darin ist ein Doppeltes und auch ein Doppelsinn beschlossen." [197] Das Wesensmerkmal des Gedächtnisses ist deswegen die Wiederholbarkeit, die sich durch die im Folgenden erläuterten beiden Merkmale von der sogenannten Wiederholbarkeit der Phantasie unterscheidet und eine echte Notwendigkeit verkörpert.

[196] Über *diese gewisse Weise* vgl. auch § 19.
[197] Hua XI, S. 371.

Das erste Merkmal ist die erstarrte Sukzessionsordnung des Zeitobjekts bzw. die Identität. Zwar haben wir in einem gewissen Ausmaß die Freiheit, die Zeitfolge und die Inhalte des Gedächtnisses bei der Wiedererinnerung zu wählen, aber durchaus keine Freiheit, die Sukzessionsordnung der Wiedererinnerten zu wählen. Bei der Phantasie kann man sich frei etwas vorstellen und die Ablaufordnung eines dauernden Zeitobjekts oder eines Plans beliebig entwerfen; aber das geht beim Gedächtnis nicht, die Sukzessionsordnung ist hier bereits bestimmt. Wenn man sich an das Vergangene erinnert, repräsentiert es sich *nur so*, nämlich in einer erstarrten Sukzessionsordnung, die wesenhaft unveränderbar ist. Obwohl man sich wegen der Schwäche des Gedächtnisses in Wirklichkeit oft in der Sukzessionsordnung irrt, verändert das die erstarrte Sukzessionsordnung des Vergangenen nicht, die immer durch allerlei Spuren aufgezeigt wird. Beispielsweise weist ein Haufen Asche auf einen vorherigen Brand hin; allerlei Dokumente, beispielsweise Audio- und Videoaufnahmen, zielen vor allem darauf ab, das Vergangene entsprechend seiner originären Sukzessionsordnung aufzunehmen. Diese erstarrte Ordnung garantiert die echte Wiederholbarkeit des Gedächtnisses. Denn wenn die Ordnung des Wiederinnerten beliebig verändert werden könnte, könnte nichts im richtigen Sinn wiederholt bzw. repräsentiert werden; und in diesem Fall gibt es keine Notwendigkeit mehr für die Vergangenheit. Insofern ist die Wiederholbarkeit gerade die Identität der Zeitobjekte:

> Dauernde Zeitobjekte sowie die Ordnung ihrer Sukzession lassen sich demnach nur in reproduzierenden Erinnerung-Akten identifizieren, in denen ein breiteres Zeitfeld zur Gegebenheit kommt und die Gegenstände sich darin als dieselben der verschiedenen Akte erweisen: „Identität von Zeitobjekten ist also ein konstitutives Einheitsprodukt gewisser möglicher Identifizierungsdeckungen von Wiedererinnerungen.“ (X, 108) Allein durch sie wird jedem reproduzierten Objekt eine feste Stelle im Zeitfluss zugewiesen und es konstituiert sich eine objektive Zeit, in der derselbe, an sich seiende Gegenstand beliebig oft ausfindig gemacht, durch Identitätssynthesen erkannt werden und sich „durch originäre Wiedererfahrung ausweisen“ (X, 109) kann.[198]

Das andere Merkmal ist der Glaubensmodus bzw. das *belief*-Bewusstsein. Husserl zeigt auf, dass das Gedächtnis einen bestimmten Glaubensmodus hat im Vergleich zur Phantasie: „Ich erinnere mich eines Vorganges: in der Erinnerung ist die imaginäre Apparenz des Vorgangs enthalten, der mit einem apparenziellen Hintergrund erscheint, zu dem ich selbst gehöre; diese gesamte Apparenz hat den Charakter einer imaginativen Apparenz, **aber einen**

[198] Creutz, D.: Art. „Erinnerung“, in: *Husserl-Lexikon*, S. 92.

Glaubensmodus, der die Erinnerung charakterisiert."[199] Außerdem erwähnt er trotz des Unterschieds auch einen Zusammenhang des *belief*-Bewusstseins mit dem Jetzt und der Vergangenheit: „Die Wahrnehmung hat nicht bloß die gleiche Erscheinung und das *belief*-Bewußtsein. Beides hat auch die klare Erinnerung. Aber das ist beiderseits ein anderes." [200] Deswegen ist der Glaubensmodus der Vergangenheit eine geistige Bestimmtheit des »Gewesen« des Vergangenen, also eine starke Bejahung des Wahrgenommenen bzw. der Erfahrungen. Das heißt, dass man an dem »Sein« bzw. dem »Gewesen« des Erinnerten nicht zweifelt, zumal bei einer klaren Erinnerung, und dass man normalerweise das Geschehene, zumal das von einem selbst Getane, nicht bezweifeln oder ableugnen kann, m. a. W.: Man kann nicht beliebig sein eigenes Gedächtnis verändern. Dieser Glaubensmodus verkörpert sich mithin oft in einem unangenehmen Zwang: Man kann z. B. peinliche Erfahrungen nicht beliebig vergessen; und eine vergangene Erfahrung kann jemandem auch jetzt noch peinlich sein oder ein schlechtes Gewissen verursachen, gerade weil die Betreffenden den Glauben daran haben, dass diese Dinge tatsächlich geschehen sind. Und die gesetzliche Kette der Beweisstücke zielt auf nichts anderes als darauf, die Möglichkeiten zu beseitigen und stattdessen den eindeutigen Glaubensmodus der Notwendigkeit des Sachverhaltes aufzurichten.

Zugleich muss man darauf achten, dass der Glaubensmodus wesentlich nur ein Modus des Zeitbewusstseins, eine geistige Bestimmtheit, ein Grundcharakter der Vergangenheit ist; der Glaubensmodus selber garantiert keine Tatsache. Streng genommen ist der Glaubensmodus wesenhaft persönlich wie die Wahrnehmung; deswegen kann man denselben Glaubensmodus auch bei Halluzinationen haben, und umgekehrt: Wenn man einen starken Glauben an etwas hat, was in Wirklichkeit nicht real ist, denkt man zweifellos, dass diese Sache tatsächlich geschehen ist.[201] Hingegen weist die Phantasie keineswegs denselben Glaubensmodus auf, weil sie jedenfalls noch nicht wahrgenommen wurde, also noch nicht *ist*; es ist widersprüchlich und sogar psychopathisch, einen entsprechenden Glauben in die Phantasie, die wesenhaft künftig ist und noch nicht geschieht, zu setzen. Denn wenn derselbe Glaubensmodus bzw. eine

[199] Hua X, S. 104.
[200] Ebd., S. 164.
[201] Die einschlägigen Beispiele dafür sind die zahlreichen irrigen Erinnerungen, deren Grundcharakter darin besteht, dass die betreffenden Personen ohne zu zweifeln daran glauben, dass sie bestimmte Dinge wirklich erfahren haben, obwohl die betreffenden Ereignisse nicht geschehen sind oder gar nicht geschehen können. Irrige Erinnerungen können durch Hypnose oder nur einfach wiederholte Aussagen und Erinnerungsakte zum Vorschein gebracht werden. Vgl. "Chapter Four: Reflections in a curved Mirror – Memory Distortion, § CUES THAT CONFUSE – Retrieval and Distortion, § The Woman Who Mistook a Psychologist for a Rapist – The Vagaries of Source Memory" in Schacter, D. L.**:** *Searching for memory: the brain, the mind, and the past,* New York 1996.

hohe Bestimmtheit in die Phantasie gesetzt würde, würde die Zukunft sich wiederum nicht von der Vergangenheit unterscheiden. Aber der Unterschied zwischen beiden kann von Grund auf nicht geleugnet werden, denn zwischen der Erinnerung an den Geschmack einer einstmals gegessenen Frucht und der Phantasie des Geschmacks einer nie gegessenen Frucht gähnt der Abgrund des Sinns.[202]

Obwohl Husserl allerdings von der Unbestimmtheit der Erinnerung redet, bedeutet diese Unbestimmtheit tatsächlich die Klarheit der Erinnerung, die eigentlich die Bestimmtheit in unserem Sinn ist. Je klarer die Erinnerung ist, desto bestimmter ist sie; die klarste bzw. bestimmteste Erinnerung erhält somit den höchsten Glaubensmodus. Husserls Unbestimmtheit der Erinnerung ist in der Tat der vom negativen Aspekt ausgehende Ausdruck der Bestimmtheit in unserem Sinn und richtet sich eigentlich darauf; deswegen erscheint seine Auslegung dafür ziemlich widersprüchlich:

> In der Erinnerung hat die Unbestimmtheit einen anderen Charakter. Sie indiziert eine Dimension möglicher Erfüllung, aber innerhalb dieser Dimension eine bestimmte Richtung, die nur noch nicht hervorgetreten ist. Das Erinnerte ist unbestimmt hinsichtlich der Farbe, aber „es hat in Wirklichkeit eine bestimmte Farbe“, und dieser „kann“ ich mich noch erinnern. Die Unbestimmtheit ist eine Bestimmbarkeit.[203]
>
> Die Erinnerungsintention im Gegensatz zur bloßen Phantasieintention ist aber eine Intention „mit gebundener Marschroute“, oder, ohne Bild, eine Intention, die nicht nur überhaupt ihren Sinn hat und durch ihren Sinn den Weg der Veranschaulichung und damit den der Näherbringung an das intendierte Wahre und Wirkliche vorzeichnet, sondern einen Sinn, der auch nach seinen offenen Stellen die Näherbestimmung zu genaueren Sinnen vorzeichnet, und so sehr, dass er bei aller Unbestimmtheit auf einen völlig bestimmten Klarheitspol gerichtet ist, auf das Gewesene als Wahrgenommen-Gewesenes.[204]

Daraus kann man wiederum ersehen, dass Husserl beim Gebrauch der Termini Verwirrung erzeugt. Er führt oft plötzlich neue Termini, sogar die von ihm selber geprägten, an, ohne im Kontext irgendeine Definition und Erklärung zu geben, z. B. im obigen Zitat: Näherbringung und Näherbestimmung.

Bisher ist klar geworden, dass die Vergangenheit der Bereich der Bestimmtheit bzw. Notwendigkeit ist, in dem es keine Freiheit gibt. Man hat wirklich gewissermaßen die Freiheit, wann und woran man sich erinnert; deswegen erwähnt Husserl manchmal „die ‚Freiheit‘ der Reproduktion“[205] und spricht

[202] Vgl. Hua III/1, S. 105.
[203] Hua XXXIII, S. 383.
[204] Ebd., S. 384.
[205] Hua X, S. 47–48.

sogar von „freie[n] Wiedererinnerungen“.[206] Aber diese Freiheit ist vielmehr der Charakter der Einbildungskraft anstatt des Erinnerten bzw. Vergangenen, so wie Husserls eigene Anführungszeichen das bereits andeuten. Die Gemeinsamkeit der Erinnerung und des Phantasierens besteht darin, das Abwesende gewissermaßen vorzustellen. Husserl fasst oft die beiden mit dem Wort »Vergegenwärtigen« zusammen. Anhand ihrer Gemeinsamkeit ist es berechtigt, zu meinen, dass die beiden eigentlich zu derselben Fähigkeit, nämlich zur Einbildungskraft, gehören. Der Begriff »Einbildungskraft« wird vor allem im Sinne Kants verwendet, bei dem „Einbildungskraft […] das Vermögen [ist], einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart in der Anschauung vorzustellen“.[207] Zugleich „ist die Einbildungskraft […] ein Vermögen, die Sinnlichkeit a priori zu bestimmen [...] Sofern die Einbildungskraft nun Spontaneität ist, nenne ich sie auch bisweilen die *produktive* Einbildungskraft [...]“.[208] Demnach ist die Einbildungskraft nicht nur ein Vergegenwärtigen, in dem es keine echte Wahrnehmung gibt, sondern sie beeinflusst auch spontan die echte Wahrnehmung bzw. die Gegenwart. Deswegen gehören die spontane Retention und die spontane Protention ebenfalls zur Einbildungskraft. Der weite Einflussbereich der Einbildungskraft verkörpert sich bei Kant in ihrer Grundfunktion, die reine Sinnlichkeit an die reinen Verstandesbegriffe anzuschließen, und das erläutert in unserem Kontext gerade, wodurch das Gedächtnis und die Phantasie sich auf unsere Wahrnehmungen auswirken. Die Produktionsfähigkeit der Einbildungskraft ist eben die Freiheit der Erinnerung und Phantasie, zumal sich diese Produktionsfähigkeit in der Letzteren klarer verkörpert. Im Hinblick darauf, dass die Wiedererinnerung eine Art Re-produktion ist, gehört sie ebenfalls wesentlich zur Einbildungskraft, so wie es bei Kant eine reproduktive Einbildungskraft gibt. Obwohl dieser Begriff sich in Husserls Texten nicht findet, drücken einige Worte Husserls dennoch den gleichen Gedanken aus.[209]

Das Wort »Einbildungskraft« kann genauer und deutlicher diese spezielle Fähigkeit des menschlichen Bewusstseins beschreiben, deswegen leihen wir sozusagen diesen Begriff von Kant und erweitern seine Bedeutung, um ihre synthetische Funktion bezüglich der Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft

[206] Hua XXXIII, S. 329.
[207] Kant, I.: *Kritik der reinen Vernunft*, S. 166, B151.
[208] Ebd., S. 167, B152.
[209] Zum Beispiel: „Aber wir haben beiderseits doch ‚wirkliche‘ Gegenstände und keine Fiktionen, beiderseits also eine wirkliche Zeit, und die eine und andere untrennbar verbunden und in der Verbindung sich ‚deckend‘, nicht sich deckend als identisch, sondern sich deckend (als) eine gleiche Form bei untrennbar miteinander verbundenen Seiten einer und derselben konstitutiven Einheit des innersten Bewusstseinsflusses.“ Hua XXXIII, S. 359–360.

herauszustellen. Damit wird der ursprüngliche Zusammenhang zwischen reinen Verstandesbegriffen und Zeit deutlicher. Sofern man akzeptiert, dass die Logik das Denkgesetz ist und auch für Phänomene gilt, besteht der Grund dafür darin, dass sie wesenhaft zum Zeitbewusstsein gehören. M. a. W. sind sie in der Zeit bzw. Zeitmodi, insbesondere die Negation, die keinem Wahrnehmungsphänomen entspricht und wesenhaft nur zur Zukunft gehört. Einerseits ist das Phänomen grundsätzlich das von unserem Bewusstsein erschaffene Bild; andererseits überschreitet unser Bewusstsein die W-Dimension nie und kann es auch aus Prinzip nicht. Deswegen ordnen sich alle Phänomene dem Zeitbewusstsein zu, genauer gesagt sind sie eben das Zeitbewusstsein. Eigentlich werden die Verstandesbegriffe nur auf die Bewusstseinsphänomene angewandt; demnach gelten die Verstandesbegriffe natürlich als Zeitmodi für sie. In der Tat ist die Möglichkeit sozusagen das »Pronomen« der Phantasie bzw. der Zukunft, die Wirklichkeit das »Pronomen« der Wahrnehmung bzw. der Gegenwart und die Notwendigkeit das der Vergangenheit. Diese Verstandesbegriffe repräsentieren nur die Grundcharaktere der unterschiedlichen Bewusstseinsphänomene. Wenn es von Grund auf keine solchen Bewusstseinsphänomene gäbe, wäre es ganz sinnlos, von ihnen zu reden.

8. Die radikalisierte Reduktion auf die drei Dimensionen des Bewusstseins

Das Wort »Reduktion« ist das Nomen zu dem lateinischen Wort »re-duco«, dessen ursprünglicher und wörtlicher Sinn »zurückführen« ist. In der Phänomenologie soll sich dieses »Zurückführen« darin verkörpern, rückblickend den Entstehungsprozess des Bewusstseins zu erklären, also die Geschichte der Bewusstseinsentwicklung zu erforschen. “This point can be put in terms of the fact that Husserl views the reduction as the reverse of constitution. Through constitution, we build up our world, layer by layer, by grasping the patterns of our experiences and positing their referents.”[210] Anhand des bereits Erarbeiteten versuchen wir im Folgenden eine radikalisierte Reduktion zu vollziehen, um die drei Dimensionen des Bewusstseins und den ihnen jeweils entsprechenden Seinssinn zu klären; eben in diesem Sinn trifft eine solche »radikalisierte Reduktion« erst sozusagen den ursprünglichen Sinn dieses Worts.

a) Das eindimensionale Bewusstsein

[210] Mensch, J.: „Retention and the Schema“, in: *On-Time – New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*, hrsg. v. D. Lohmar u. I. Yamaguchi, Heidelberg / London / New York 2010, S. 107.

Wenn unser Bewusstsein nur eine zeitliche Dimension wie die x-Richtung hat, nehmen wir nichts Bewegtes oder Sich-Veränderndes wahr. In diesem Fall erscheint es wahrscheinlich sinnlos, von einem Bewusstseinsakt oder Phänomen zu reden. Denn auch wenn unser Bewusstsein wirklich in eine Situation geraten kann, in der dies der Fall ist, machen wir uns das in einem solchen Augenblick gar nicht bewusst. In diesem Fall ist das Bewusstsein in der Tat eine *undifferenzierte* Masse, ein ganz *einfaches* Phänomen besetzt das ganze Bewusstsein; dabei gibt es eine echte, einheitliche Wahrnehmung, die wirklich noch undifferenziert ist, denn: „Die einheitliche Wahrnehmung ist dabei keine bloße Summe von Wahrnehmungen, sondern ein Ganzes ineinander geschmolzener Wahrnehmungen.“[211] Deswegen ist das einfache Phänomen in diesem Augenblick absolut *ganz und groß*, und es gibt noch keine kategoriale Anschauung, weil sogar die elementarsten Kategorien wie »groß/klein« oder »viel/wenig« nur für die differenzierten Wahrnehmungen gelten, d. h. die kategorialen Begriffe »groß/klein« oder »viel/wenig« machen erst einen Sinn beim Vergleich von mindestens zwei Phänomenen bzw. Objekten. Für ein undifferenziertes Bewusstsein bzw. eine absolut einheitliche Wahrnehmung machen alle Kategorien daher noch keinen Sinn; vielmehr ist dies die Situation des »Unbewusstseins«, ganz zu schweigen vom Zeitgefühl und echtem Denken.

Wir erleben dieses eindimensionale Bewusstsein nur im Extremfall: Wenn man von einem sinnlichen oder geistigen Ereignis in extremem Maße schockiert wird, z. B. wenn man einen schweren Schlag auf den Kopf bekommt oder man plötzlich eine völlig unerwartete Hiobsbotschaft erhält, dann hat man in diesem Augenblick nur eine relativ einfache Wahrnehmung – die heftigen körperlichen Schmerzen oder einen heftigen geistigen Schock. Nun ist das Bewusstsein nur eine Art reine Empfindung, etwas einfach Punktförmiges, wie Merleau-Ponty sagt: „Die reine Empfindung bezeichnete dann einen undifferenzierten, punktuell-augenblicklichen ‚Anstoß‘.“ [212] Diese einfache und punktförmige Empfindung kann kaum als die Wahrnehmung gelten, weil man in diesem Moment oft kurz die normalen Wahrnehmungen verliert, es einem z. B. ganz dunkel vor Augen wird usw.. Dabei erscheint uns alles still, und wir reagieren momentan auf allerlei Stimuli nicht; stattdessen erstarren wir kurz gänzlich, unser Kopf und unsere Augen werden für kurze Zeit leer. Und wenn wir nur die x-Richtung haben, *wissen* wir gar nicht, dass wir diese x-Richtung haben. Das heißt: Gerade weil unser Bewusstsein schon wirklich die Richtungen »x«, »y« und »z« enthält (zumal die z-Richtung) und die drei Dimensionen tatsächlich

[211] Hua XXXVIII, S. 63.
[212] Merleau-Ponty, M.: *Die Phänomenologie der Wahrnehmung*, S. 21.

gleichzeitig fungieren, können wir überhaupt erst die Situation, in der sozusagen nur die x-Richtung aktiv war, wissen und verstehen, genauso wie wir erst nach dem Schock wissen und reflektieren können, dass wir vorhin vor Schock erstarrt sind und wie das damalige Gefühl war. Wenn in diesem Fall (während des Schocks) die z-Richtung unseres Bewusstseins noch funktioniert hat, können wir uns nachher an den Schock erinnern, obwohl die W-Dimension des Bewusstseins damals nicht gut funktioniert hat, wir deswegen keine anschauliche Veränderung wahrgenommen und auf Stimuli nicht reagiert haben; und in dem Fall, dass die z-Richtung des Bewusstseins nicht gut funktioniert hat, wissen wir nachher nicht einmal mehr von dem Schock etwas.

b) Das zweidimensionale Bewusstsein

Wenn das Bewusstsein nur die Richtungen »x« und »y« hat, hat man die Wahrnehmung im allgemeinen Sinn, nämlich das Elementarbewusstsein bzw. Husserls Urbewusstsein [213] oder originäres Bewusstsein. „Das originäre Bewusstsein ist anschauliches Bewusstsein“[214], das die primäre Vergangenheit und Zukunft im Sinn der Retention und der Protention beinhaltet. Damit kann man die anschauliche Bewegung und Veränderung (wie das im Wind schwankende Gras oder einen laufenden Hund) wahrnehmen: „Die erlebte Gegenwart schließt Vergangenheit und Zukunft in ihre Dichtigkeit ein. Das Phänomen der Bewegung macht diese räumlich-zeitliche Implikation noch deutlicher.“[215] Aber das zweidimensionale Bewusstsein kann das Wachstum des Grases und des Hundes nicht wahrnehmen: Wenn ein gestern vor unseren Augen vorbeigelaufener Hund heute noch einmal vor uns wegläuft, würden wir einen neuen Hund wahrnehmen, anstatt den jetzigen Hund für *identisch* mit dem gestrigen zu halten, weil die z-Dimension, die die Identifizierung vollzieht, dem Bewusstsein dabei noch fehlt. In diesem Fall wissen wir in der Tat nicht, was am gestrigen Tag *war*; wir nehmen etwas wahr, aber wir *wissen* den Sachverhalt nicht, dass wir es gerade wahrnehmen. „„*Be*wußt heißt noch ‚*ge*wußt‘ (vgl. Hua III/1, 170 u. Hua VIII, 88).“[216] Wir können danach nicht über unser Verhalten reflektieren, weil Erinnerung und Objektivität, die der Identifizierung entstammen, dem Bewusstsein noch fehlen. Das Elementarbewusstsein ist

[213] Bei Husserl werden die Korrelate der W-Dimension oft mit dem Präfix »Ur-« versehen, wie »Urimpression«, »Urdaten«, »Urprozess« usw. Und mit seinen eigenen Worten gesagt: „Bewusstsein ist nichts ohne Impression.“ – Vgl. Hua X, S. 100.
[214] Hua XXXIII, S. 40.
[215] Merleau-Ponty, M.: *Die Phänomenologie der Wahrnehmung*, S. 320.
[216] Ni, Liangkang: „Urbewusstsein und Reflexion bei Husserl“, in *Husserl Studies* 15 (1998), S. 77–99, hier S. 80.

"precisely the nonobjectivating awareness of the *Erlebnisse*, including intentional acts. Experiencing is not an act of consciousness directed toward another act in the way in which perception or reflection, which is essentially self-perception, is directed toward or means its object (Hua X, 289)." [217] Einerseits fundiert das Elementarbewusstsein den höheren Bewusstseinsakt bzw. die Reflexion, weil "reflective acts are optional; the subject can freely undertake them or not. Experiencing, on the other hand, is not a matter of choice; it necessarily accompanies every act. […] Experiencing is the primal temporalization from which all time and all time-consciousness originally springs." [218] Das ist auch das eigentliche Motiv dafür, das zweidimensionale Bewusstsein das Elementarbewusstsein bzw. Urbewusstsein zu nennen. Andererseits ist das Elementarbewusstsein zwar noch ein unreifes Bewusstsein, aber dennoch bereits ein Bewusstsein bzw. ein präreflektiertes Bewusstsein: "Prereflexive consciousness is the sort of conscious state we are in when we are not consciously reflecting on our own mental states yet still conscious." [219] "Although I am not intentionally directed at the act (this only happens in the subsequent reflection, where the act is thematized), it is not unconscious but conscious (Hua III, 162, 168, 251, 349, IX, 29), that is, given in an implicit and pre-reflective manner (Hua IV, 118)." [220] Oder mit Husserls eigenen Worten gesagt: „Geradehin wahrnehmend, erfassen wir etwa das Haus, und nicht etwa das Wahrnehmen. In der Reflexion erst *richten* wir uns auf dieses selbst und sein wahrnehmungsmäßiges Gerichtet-sein auf das Haus." [221] Demnach kann man sagen: "Pre-reflexive consciousness is consciousness without the I." [222] „M. a. W., es handelt sich beim Urbewußtsein um *ein Bewußtsein sowohl ohne gegenständliche Beziehung als auch ohne ichliche Beteiligung*." [223] Somit kann durch dieses zweidimensionale Bewusstsein kaum Intersubjektivität bzw. eine intersubjektive Welt konstituiert werden. Das kann man bei Kindern sehen, wie Husserl sagt:

> Das Kind ahnt, „weiß" in seiner Art, dass der Erwachsene vieles kennt und weiß, was ihm selbst unbekannt ist. [...] Natürlich ist, wenn wir Erwachsenen sprechen,

[217] Brough, J. B.: „Notes on the absolute Time-Constituting Flow of Consciousness", in *On-Time – New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*, hrsg. v. D. Lohmar u. I. Yamaguchi, Heidelberg / London / New York 2010, S. 27.
[218] Ebd.
[219] Priest, S.: *The Subject in Question: Sartre's critique of Husserl in The Transcendence of the Ego*, London / New York 2000, S. 45.
[220] Zahavi, D.: „Inner (Time-)Consciousness", in *On-Time – New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*, hrsg. v. D. Lohmar u. I. Yamaguchi, Heidelberg / London / New York 2010, S. 326.
[221] Hua I, S. 72.
[222] Priest, S.: *The Subject in Question: Sartre's critique of Husserl in The Transcendence of the Ego*, S. 51.
[223] Ni, Liangkang: „Urbewusstsein und Reflexion bei Husserl", in *Husserl Studies* 15 (1998), S. 80.

> Welt immer gemeint als Welt für uns Erwachsene alle, Welt der „Intersubjektivität“, der vergemeinschafteten Erfahrung der Erwachsenen. Zu dieser Welt gehören die Kinder, aber nicht als Mitsubjekte, als durch ihr erfahrendes Leben diese Welt mitkonstituierende in ihrer Seinsstruktur, sondern, ähnlich wie die Tiere, in einer gewissen sekundären Weise, in gewisser Weise 〈als〉 Mitsubjekte und doch nicht mitrechnend. Kinder sind für die Erwachsenen und in ihrer Welt diejenigen Subjekte, die erst in die schon seiende Welt der Erwachsenen hineinwachsen, um später, reif werdend, ihren reifen Weltsinn mitzugestalten.[224]

Aber das zweidimensionale Bewusstsein hat bereits die elementare Wahrnehmung von Kategorien wie Quantität und Richtung: Auch Kinder können z. B. schon die Größe und Quantität der Dinge oder das »vorne« und »hinten« erkennen. Aber die komplizierteren bzw. höheren Kategorien fehlen Kindern noch, z. B. können sie die Kausalität und Modalität nicht gut verstehen, weil diese höheren Kategorien auf dem echten Zeitbewusstsein – der z-Richtung – beruhen. Aber das Bewusstsein nur mit den Richtungen »x« und »y« hat keine echte Zeit, wie sie vom erwachsenen Bewusstsein verstanden wird. Streng genommen hat das zweidimensionale Bewusstsein nur eine Phase der Zeit – nämlich die Gegenwart –, weil das zweidimensionale Bewusstsein schon die Wahrnehmungen im allgemeinen Sinne hat.[225]

c) Das dreidimensionale Bewusstsein

Das erwachsene Bewusstsein bzw. das normale Bewusstsein im allgemeinen Sinne ist das dreidimensionale Bewusstsein, d. h. die drei Richtungen »x«, »y« und »z« fungieren zusammen und gleichzeitig. In diesem Fall nehmen wir etwas wahr und sind uns zugleich dessen bewusst, dass wir gerade etwas wahrnehmen; d. h. erst aufgrund der z-Dimension können wir reflektieren und die Identität der Objekte erhalten. Dazu Husserl sagt:

> Nur vergangene Dauern kann ich in wiederholenden Akten „originär“ anschauen, wirklich anschauen, identifizieren und als identisches Objekt vieler Akte gegenständlich haben.[226]
> Nur in der Wiedererinnerung kann ich einen identischen Zeitgegenstand wiederholt haben, und ich kann auch in der Erinnerung konstatieren, daß das früher Wahrgenommene dasselbe ist wie das nachher Wiedererinnerte. [...] Identität von Zeitobjekten ist also ein konstitutives Einheitsprodukt gewisser möglicher Identifizierungsdeckungen von Wiedererinnerungen.[227]

[224] Hua Materialien VIII. Die C-Manuskripte, S. 243.
[225] Dazu vgl. § 5 a, b und § 6.
[226] Hua X, S. 43.
[227] Hua X, S. 107–108.

„Es ist in der Tat eine deutliche Einsicht, *daß man nur in der Phantasie im Sinne der Reproduktion (auch Erinnerung) reflektieren kann*. Das bedeutet nämlich, daß *jedes Erlebnis, auf das wir reflektieren, nicht mehr original ist. Es ist bereits ein modifiziertes Erlebnis, wenn es durch Reproduktion in der Reflexion wieder verlebendigt wird*.“[228] Das ist eben der Grund dafür, dass Husserl das Adverb »originär« im obigen Zitat eigens durch Anführungszeichen hervorhebt. Das reflektierte Objekt ist nicht mehr das lebendige Wahrgenommene, sondern dessen erstarrtes Abbild bzw. ein durch die Identifizierung reproduziertes Objekt.

Diese drei Dimensionen bauen sich nacheinander unumkehrbar Ebene für Ebene auf, d. h. die z-Dimension kann nicht unabhängig von den W-Dimensionen sein.[229] Die W-Dimension ist die notwendige Bedingung für die z-Dimension; wenn die z-Dimension funktioniert, funktioniert die W-Dimension unbedingt bereits mit ihr zusammen. Diese Beziehung zwischen W- und z-Dimension kann durch die folgenden Worte Liangkang Nis prägnant resümiert werden:

> Zunächst kann ich hier Husserl zufolge feststellen, daß die eine der Funktionen, die das Urbewußtsein im Zusammenhang mit der Reflexion und somit auch in der Reflexionsphilosophie ausübt, hier zur Geltung kommt: Das Urbewußtsein bedeutet, wie schon gesagt, eine Art Voraussetzung für die Reflexion, ja für die Vergegenwärtigung überhaupt; ohne Urbewußtsein könnte eine Reflexion als rückblickende Zuwendung überhaupt nicht zustande kommen. ‚Hätte ich es [das Selbstbewußtsein bzw. Urbewußtsein] nicht‘, sagt Husserl, ‚so könnte ich auch nicht reflektieren.‘“[230]

Aber diese Situation ist nicht unbedingt umkehrbar, denn die W-Dimension kann durchaus ohne die z-Dimension funktionieren (wie bereits gezeigt). Der progressive Zusammenhang zwischen den drei Dimensionen verkörpert die ursprüngliche Unumkehrbarkeit der Zeit; d. h., wenn das Bewusstsein schon die z-Dimension erreicht hat, kann es nicht mehr beliebig auf die Ebene, auf der es nur die Wahrnehmungsdimension gibt, zurückfallen. Wenn dieses Zurückfallen einem Bewusstsein wirklich passiert, kann es sich das nicht bewusst machen, weil dieses Bewusstsein bereits die Fähigkeit zur Reflexion verloren hat. Dieser Zusammenhang zwischen den drei Dimensionen des Bewusstseins ist in gewisser Weise analog zu den drei Dimensionen des Raums im Alltagssinn: Ein dreidimensionaler Körper enthält unbedingt das Eindimensionale wie den Punkt oder die Linie und das Zweidimensionale wie die Fläche – aber nicht umgekehrt.

---

[228] Ni, Liangkang: „Urbewusstsein und Reflexion bei Husserl“, in *Husserl Studies* 15 (1998), S. 83.
[229] Weil es (wie oben schon aufgezeigt) fast sinnlos ist, allein von der x-Dimension zu sprechen, werden die Dimensionen »x« und »y« fortan immer zusammen erörtert (als „W-Dimension“).
[230] Ni, Liangkang: „Urbewusstsein und Reflexion bei Husserl“, in *Husserl Studies* 15 (1998), S. 85.

d) Der Unterschied und Zusammenhang zwischen der Dreidimensionalität des Zeitbewusstseins und der Dreidimensionalität des Raums im Alltagssinn

Die Dreidimensionalität des Zeitbewusstseins unterscheidet sich wesentlich von der Dreidimensionalität des Raums im Alltagssinn, die üblicherweise mithilfe der Geometrie, die selber sozusagen aus unserem Gesichtssinn stammt und davon abhängt, definiert wird. Die Dreidimensionalität des alltäglichen Raums bedeutet das durch drei Maße (Länge, Breite, Höhe) gemessene Volumen oder die durch drei Zahlen (Längengrad, Breitengrad, Höhe) definierte Position eines Körpers. Genau genommen ist es aber gerade umgekehrt: Das letztere Bewusstsein (von der Dreidimensionalität des Raumes) hängt eigentlich von der Dreidimensionalität des Zeitbewusstseins ab. Gerade weil das ganze Bewusstsein von Grund auf dreidimensional ist, darum nehmen wir die Sachen als dreidimensional wahr; deswegen können wir bei Wahrnehmungen wie Hören und Tasten auch die dritte Dimension, nämlich die Tiefe, erfahren.[231] „Das Tiefenerlebnis in der unermeßlichen Fülle seiner Arten entzieht sich jeder zahlenmäßigen Bestimmung."[232] „Das Welterlebnis knüpft sich ausschließlich an das Wesen der *Tiefe* – der Ferne oder Entfernung –, deren Zug im abstrakten System der Mathematik neben Länge und Breite als ‚*dritte Dimension*' bezeichnet wird. Diese Dreizahl gleichgeordneter Elemente ist von vornherein irreführend. Ohne Zweifel sind sie im räumlichen Welteindruck *nicht* gleichwertig, geschweige denn gleichartig." [233] Aber dieser Sachverhalt verkörpert sich offensichtlich zuerst in okularen Perspektiven bzw. einer „Art zeitlicher Perspektive (innerhalb der originären zeitlichen Erscheinung) als Analogon zur räumlichen Perspektive. Indem das zeitliche Objekt in die Vergangenheit rückt, zieht es sich zusammen und wird dabei zugleich dunkel."[234] Vielmehr kann man gerade wegen der zeitlichen Perspektive des dreidimensionalen Bewusstseins die räumliche Perspektive überhaupt erst wahrnehmen; deswegen kann man den dreidimensionalen Effekt auch in der zweidimensionalen Fläche wie ein lebensechtes Bild wahrnehmen.

Wir erklären das Phänomen hier bündig anhand vom Merleau-Pontys Beispiel: Nur wenn man seinen Blick nach *einer bestimmten Richtung* bzw. *Reihenfolge*, nämlich *von vorne nach hinten* leitet, genauer gesagt, von der Vorderseite EFGH nach der Hinterseite ABCD im Bild 3 (vgl.

[231] Darüber wird in § 14 mehr und ausführlicher erörtert.
[232] Spengler, O.: *Der Untergang des Abendlandes*, S. 221.
[233] Ebd., S. 218.
[234] Hua X, S. 26.

Abbildungsanhang), kann man überhaupt erst einen dreidimensionalen Würfel sehen, „nur dann tritt eine der Seiten des Würfels an die vordere Stelle, wenn ich sie zuerst betrachte und mein Blick von ihr ausgeht, den Kanten nachfolgt und die andere Seite als unbestimmten Hintergrund findet“. [235] Wenn diese Reihenfolge des Blicks gestört wird, z. B. wenn man alle Linien bzw. alle Seiten im Bild 4 (vgl. Abbildungsanhang) auf einmal erblickt, kann man diese Figur kaum als einen dreidimensionalen Würfel erkennen. „Die Figur 5 kann ich nur dann als Küchenmosaik sehen, wenn ich meinen Blick zunächst auf ihre Mitte richte, alsdann ihn gleichmäßig über die ganze Figur zumal verteile.“[236] Hier ist es notwendig, zu beachten, dass der Raum selber keine Richtung hat, weil er immer als homogen bzw. undifferenziert gilt – mit Husserls Worten gesagt: „Die durch alle Sukzession identisch hindurchgehende Form der **simultanen Koexistenz** ist das Raumkontinuum.“[237] Dies bedeutet, dass der Raum selber die Eigenschaft »vorne« – »hinten« bzw. die Tiefe nicht in sich einschließt, weil das »vorne« – »hinten« selber eine Differenz ist und die Tiefe darauf beruhen muss. Deswegen ist die Richtung bzw. das »vorne« – »hinten« von Grund auf ein zeitlicher Begriff.

Das obige Argument gilt für das Phänomen des Gehörs, das nämlich auch dreidimensional ist; z. B. gibt es auch beim Phänomen des Gehörs einen Perspektiveneffekt: Wir können die verschiedenen Ebenen der Stimmen wahrnehmen, das Thema von der Hintergrundmusik unterscheiden, die jeweilige Entfernung der Stimmen beurteilen usw. Der Dopplereffekt bei der Stimme kann gut die Dreidimensionalität des Phänomens des Gehörs erweisen und zum Diagramm 4 (vgl. Abbildungsanhang) passen, d. h. die Frequenz der Stimme bzw. die Intensität des Phänomens ist höher in der Nähe des Subjektes als in der Ferne. Und deswegen gelten alle kategorialen Adjektiv wie »hoch« – »niedrig«, »groß« – »klein«, »lang« – »kurz«, »entfernt« – »nah«, »scharf« – »stumpf« usw., die üblicherweise für aus dem sogenannten räumlichen Phänomen stammend gehalten werden, für das Phänomen des Gehörs ebenfalls, wie Spengler ebenfalls sagt: „In Wirklichkeit sind Töne etwas Ausgedehntes, Begrenztes, Zahlenmäßiges so gut wie Linien und Farben; Harmonie, Melodie, Reim, Rhythmus so gut wie Perspektive, Proportion, Schatten und Kontur. [...] Ihre *innere* Formensprache ist in dem Grade identisch, daß der Unterschied optischer und akustischer Mittel dagegen verschwindet.“[238]

[235] Merleau-Ponty, M.: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, S. 307.
[236] Ebd.
[237] Hua XXXIX, S. 180 (meine Hervorhebung).
[238] Spengler, O.: *Der Untergang des Abendlandes*, Düsseldorf 2007, S. 284.

In der Wirklichkeit gibt es keinen eindimensionalen Punkt und keine zweidimensionale Fläche an sich; sie können nur in gewisser Weise, meistens in der abstrakten Vorstellung, präsentiert werden. Alle wirklich seienden Gegenstände, zumal die räumlichen Dinge im Alltagssinn, sind dreidimensional; deswegen kann in der Dreidimensionalität des Zeitbewusstseins keine der drei Dimensionen isoliert werden, und das wache Bewusstsein ist immer aus den drei Dimensionen zusammengesetzt. So wie unser Bewusstsein unter gewissen Bedingungen bloß in einer Dimension oder zwei Dimensionen funktionieren kann, kommt es normalerweise auf die Art der Präsentation der Sache an, dass diese Sache von uns für ein-, zwei- oder dreidimensional gehalten wird. Zum Beispiel: Wenn man nah genug an einem Haus steht, sieht man es dreidimensional; wenn man in größerer Entfernung steht, sieht man es zweidimensional wie ein Bild; wenn man es noch weiter weg sieht, sieht man als eindimensional wie einen Punkt. Dieses Phänomen hängt natürlich von der Distanz zwischen dem betrachtenden Menschen und dem betrachteten Haus ab. Aber die Distanz ist eigentlich eher das zeitliche Maß statt des räumlichen Maßes im Alltagssinn.[239] Wenn jemand z. B. mit dem Fahrrad von Freiburg nach Berlin fährt, beträgt für ihn die Distanz ungefähr eine Woche; wenn mit dem Auto, beträgt die Distanz zehn Stunden; und wenn mit dem Flugzeug, wird sie zu zwei Stunden. Genau genommen hat die Dreidimensionalität der Dinge in gewisser Weise nichts mit dem Gesichtssinn und dem Raum im Alltagssinn zu tun (wie etwa ein Behälter oder eine Gestalt); umgekehrt ist ein Phänomen des Gehörs nicht zeitlicher als ein Phänomen des Gesichtssinns, sonst würden die von Geburt aus Blinden die Idee von Raum gar nicht haben und die Gehörlosen könnten die Zeit nicht wirklich erleben. Dies ist offenbar unsinnig. Alle Phänomene als Bewusstseinsphänomene sind gleich zeitlich. Obwohl wir als Menschen fünf verschiedene Sinnesorgane haben, die uns verschiedene Arten von Informationen anbieten, haben wir aber eigentlich nur ein Organ – das Gehirn, das die verschiedenen Arten von Informationen zu den bewussten Phänomenen verarbeitet. Alle bewussten Phänomene sind nämlich bereits *verzeitlicht*, wenn sie uns bewusst werden.

Demnach hat Husserl recht, die Retention die primäre Erinnerung zu nennen. Gerade wegen der primären und sekundären Erinnerung ist unsere gegenwärtige Wahrnehmung nicht so einfach wie ein unbewegter eindimensionaler Punkt, sondern vielmehr eine einheitlich-*zweifache* Bewegung (W-Dimension und z-Dimension). Eigentlich haben wir keine reine Wahrnehmung ohne den Einfluss der z-Dimension, mit anderen Worten: Unsere

[239] Vgl. § 5 d.

Wahrnehmung ist von unseren persönlichen Erinnerungen und unserem kulturellen Hintergrund zutiefst durchtränkt; selbst eine einfache Wahrnehmung wie ein flüchtiger Blick schließt unsere Vergangenheit in sich ein.[240] In den C-Manuskripten fasst Husserl diese auf die Wahrnehmungsgegenwart einwirkenden persönlichen Erinnerungen und kulturellen Hintergrund als Außenhorizent zusammen. Der Außenhorizent bildet ein Wahrnehmungsfeld für die Wahrnehmungsgegenwart:

> Das Wahrnehmungsfeld ist transzendental in sich charakterisiert als Gegebenheitsweise der Welt und nicht bloß als 〈Gegebenheitsweise〉 des im Feld in eins Wahrgenommenen. Das Feld weist über sich hinaus, es ist bewusst sozusagen als wahrnehmungsmäßiger Ausschnitt aus der Welt, es hat einen „Horizont" des *plus ultra*, der nicht wahrgenommen, der überhaupt nicht *explicite* bewusst ist. Jede Einzelheit, jedes Sonderfeld, das eventuell nachträglich bewusst wird für das transzendentale Ich, hat dann einen ebensolchen Charakter, seinen „Horizont" – einen **Außenhorizont**, wie wir sagen wollen.[241]

"Later on in the same section, Husserl identifies the 'inner' horizon as focusing solely on the immediate present, a 'horizon' that includes a core of absolute presence as well as the just-was and just-coming surrounding the immediate now. Thus the 'inner' horizon is that of the living present – primordial impression, retention, and protention – and including the objects that are immediately perceived in that now." [242] Demnach sind diese Innen- und Außenhorizonte eigentlich identisch mit unserer W- und z-Dimension; und "[t]hese two horizons are interconnected as that which is lived in the 'inner' horizon of the living present soon **passes into** the 'darkness' of the 'outer' horizon of recollection. (Hua Mat VIII, 24–29)"[243] Das »pass into« vom Innen- zum Außenhorizont ist eben die ursprüngliche Bedeutung des Er-innerns, das vorher schon erklärt wurde.[244] "Thus my present experience is never just present consciousness. Instead, all of temporalizing consciousness – both its activity and its content – is always in play, whether actively or passively."[245] Deswegen sagt Husserl: „Im Grunde ist nichts im Wahrgenommenen rein und adäquat

[240] Vgl. das Bild 5 im Abbildungsanhang.
[241] Hua Materialien VIII. Die C-Manuskripte, S. 26 (fett: meine Hervorhebung).
[242] Rodemeyer, L. M.: „A Return to Retention and Recollection: An Analysis of the possible mutual Influence of Consciousness and its Content", in *On-Time – New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*, hrsg. v. D. Lohmar u. I. Yamaguchi, Heidelberg / London / New York 2010, S. 246.
[243] Ebd. (meine Hervorhebung).
[244] Vgl. S. 24–26.
[245] Rodemeyer, L. M..: „A Return to Retention and Recollection: An Analysis of the Possible Mutual Influence of Consciousness and its Content", S. 248.

Wahrgenommenes.“ [246] „Jede Urpräsenz ist also nicht nur Inhalt, sondern ‚aufgefasster‘ Inhalt.“[247]

Außerdem sagt Heidegger gleichbedeutend: „Faktisch ist es auch so, daß unsere schlichtesten Wahrnehmungen und Verfassungen schon *ausgedrückte*, mehr noch, in bestimmter Weise *interpretierte* sind.“[248] Deshalb enthält alles Wahrgenommene in sich die primäre und sekundäre Erinnerung, die das Wahrgenommene als die intendierten Objekte zugleich und zusammen ausbildet. “Husserl argues that the ‘outer’ horizons and the levels of recollection are ‘dark’ or even ‘sleeping’ or ‘dead’, it seems that these areas are very much alive, maintaining essential horizons and contexts for every present situation – even if we are not presently aware of this activity.”[249] Dazu sagt Husserl: „Im Strömen ist stetig ein Außenhorizont mit da [...] Wir finden an der Weltwahrnehmung den Außenhorizont als eine strömende Mitmeinung, die selbst als Erlebnismoment zur Wahrnehmungsgegenwart gehört, aber nicht hinsichtlich des darin vermeinten Weltlichen.“[250] Gerade weil unsere Wahrnehmung immer aufgefasst und interpretiert ist, gibt es überhaupt erst die Täuschung. Bezüglich der Wahrnehmung selber steht die Richtigkeit jedoch nicht in Frage, weil jede Wahrnehmung durch Selbstgegebenheit charakterisiert, also wahr ist; nur bei der Auffassung und Interpretation kann man erst von Richtigkeit reden.[251] Bergson fasst diesen Sachverhalt prägnant zusammen:

> Tatsächlich gibt es keine Wahrnehmung, die nicht von Erinnerungen durchtränkt ist. Unter die unmittelbaren und gegenwärtigen Daten unserer Sinne mischen wir tausend und abertausend Einzelheiten unserer vergangenen Erfahrung. Zumeist verdrängen diese Erinnerungen unsere realen Wahrnehmungen, von denen wir dann nur einige Andeutungen zurückbehalten, schlichte »Zeichen«, die dazu bestimmt sind, uns alte Bilder in Erinnerung zu rufen. Dies ist der Preis für die Bequemlichkeit und die Schnelligkeit der Wahrnehmung; doch daraus werden auch die Illusionen aller Arten geboren.[252]

Die z-Dimension, die wesentlich sowohl von unseren persönlichen Erlebnissen als auch von den durch die jeweilige Sprache überlieferten kollektiven

[246] Hua VIII, S. 45.
[247] Hua XXXIII, S. 7.
[248] Heidegger, M.: GA 20, S. 75.
[249] Rodemeyer, L. M.: „A Return to Retention and Recollection: An Analysis of the possible mutual Influence of Consciousness and its Content“, S. 247.
[250] Hua Materialien VIII. Die C-Manuskripte, S. 110.
[251] Dazu vgl. § 6, S. 39–40.
[252] Bergson, H.: *Materie und Gedächtnis: Versuch über die Beziehung zwischen Körper und Geist*, übers. u. hrsg. v. M. Drewsen, Hamburg 2015, S. 33.

Erinnerungen ausgebildet wird[253], beeinflusst in der Tat die W-Dimension so tief und wesentlich, dass wir meistens diesen Einfluss überhaupt nicht bemerken können. Ein typisches Beispiel dafür ist wiederum das Phänomen der räumlichen Perspektive: Einerseits ist dies so selbstverständlich für uns als die Erwachsenen, dass es uns kaum bewusst ist, dass das scheinbar „natürliche" Wahrnehmungsphänomen eigentlich aus unserer Wachstumserfahrung und dem kulturellen Hintergrund entstammt; andererseits ist es wohlbekannt, dass es auf den Bildern der Kinder keine räumliche Perspektive gibt. Der Grund dafür liegt nicht darin, dass sie die Welt nicht sorgfältig genug beobachten würden oder keine entwickelte Kunstfertigkeit hätten, sondern darin, dass ihnen die Tiefe der z-Dimension bzw. die Fähigkeit des Zurückgreifens auf den zurücksinkenden Horizont noch fehlt, genauso wie sie Ereignisse, die vor einigen Tagen geschehen sind, schnell vergessen und eine anhand der sekundären Erinnerung sich vollziehende Reflexion nicht gut vollziehen können. Sie malen vielmehr deswegen keine räumliche Perspektive, weil sie diese gar nicht sehen; und sie sehen sie nicht, weil die zeitliche Perspektive und Tiefe ihrem Bewusstsein noch fehlen, genauso wie ihnen eine lange Geschichte noch fehlt und ihre Welt noch flach ist. „Denn die wahllose Deutung der Tiefe, die mit der Wucht eines elementaren Ereignisses das Wachsein beherrscht, bezeichnet *zugleich mit dem Erwachen des Innenlebens* die Grenze von Kind und Mensch. Das symbolische Erlebnis der Tiefe ist es, welches dem Kind fehlt [...]" [254] Und Spengler gibt noch den folgenden prägnanten Kommentar zu dem Zusammenhang zwischen räumlicher Perspektive und dem Zeitbewusstsein:

> [...] so ist die Richtung der Ausdehnung. Das mit dem Worte Zeit berührte Geheimnis des sich vollendenden Lebens bildet die Grundlage dessen, was als vollendet durch das Wort Raum weniger verstanden als für ein inneres Gefühl angedeutet wird. Jede wirkliche Ausgedehntheit wird in und mit dem Erlebnis der Tiefe erst vollzogen; und eben jene Dehnung in die Tiefe und Ferne – zuerst für das Empfinden, vor allem das Auge, dann für das Denken –, der Schritt vom tiefenlosen Sinneneindruck zum makrokosmisch geordneten Weltbilde mit der geheimnisvoll in ihm sich andeutenden Bewegtheit ist das, was zunächst durch das Wort Zeit bezeichnet wird. Der Mensch empfindet sich, und das ist der Zustand wirklichen, auseinanderspannenden Wachseins, „in" einer ihn rings umgebenden Ausgedehntheit. Man braucht diesen Ureindruck des Weltmäßigen nur zu verfolgen, um zu sehen, daß es in Wirklichkeit nur eine wahre Dimension des Raumes gibt, die Richtung nämlich von sich aus in die Ferne, das Dort, die Zukunft, und daß das abstrakte System dreier Dimensionen eine mechanische

[253] "Husserl also claims that certain types of self-and world-apprehension are only made possible by a linguistically sedimented and traditionally handed-down *normality*." – Zahavi, D.: *Husserl's Phenomenology*, S. 120.
[254] Spengler, O.: *Der Untergang des Abendlandes*, S. 225.

> Vorstellung, keine Tatsache des Lebens ist. Das Tiefenerlebnis dehnt die Empfindung zur Welt. Das Gerichtetsein des Lebens war mit Bedeutung als Nichtumkehrbarkeit bezeichnet worden und ein Rest dieses entscheidenden Merkmals der Zeit liegt in dem Zwang, auch die Tiefe der Welt stets von sich aus, nie vom Horizont aus zu sich hin empfinden zu können.[255]
> Wenn man die Grundform des Verstandenen, die Kausalität, als *erstarrtes Schicksal* bezeichnet, so darf die Raumtiefe eine *erstarrte Zeit* genannt werden.[256]

Das von Spengler oft erwähnte Wachsein ist eben das dreidimensionale Zeitbewusstsein in unserem Sinn, das selber eine reine Dauer und ein beständiges Zurücksinken in sich hat, in dem sich die sekundäre Erinnerung und Reflexion vollziehen. Dies kann durch seine folgenden Worte erwiesen werden:

> Der Zug im Bilde der Natur, durch den sie nicht nur „ist", von Augenblick zu Augenblick, sondern in einem ununterbrochenen Strome *rings um uns und mit uns „wird"*, ist das Zeichen der Zusammengehörigkeit eines **wachen** Wesens und seiner Welt. Dieser Zug *heißt* Bewegung, und er widerspricht der Natur als *einem Bilde*. Er repräsentiert die *Geschichte* dieses Bildes [...][257]
> Es ist also ein mittelst der Wortklänge vom Sehen abgezogenes, *abstraktes*, Begreifen, das, so selten es in dieser Selbstständigkeit ursprünglich unter Menschen vorkommen mag, dennoch eine scharfe Grenze zwischen der allgemein tierischen und einer dazukommenden, rein menschlichen Art des **Wachseins** zieht.[258]
> Indem zum Namen der Satz, zum Wortzeichen die Wortverbindung tritt, wird das Nachdenken – das Denken in Wortbeziehungen, nachdem man etwas wahrgenommen hat, wofür es Wortbezeichnungen gibt – für den Charakter **des menschlichen Wachseins** bestimmend.[259]

In der Tat beschreibt Husserl oft auch mit dem Wort »wach« den Ichpol bzw. das Selbstbewusstsein, z. B.: „Das Ich als waches übt Akte im spezifischen Sinn."[260] „Im wachen Leben ist das Ich wach als Ich, als identischer Pol der Affektionen und Aktionen, die im wachen Leben auftreten als wechselnde immanente Daten, als Erlebnisse."[261] „Das konkrete Ich-Sein (das des wachen Ich) ist die lebendige Zeitigung mit dem Ichpol, dem Zentrum der Affektionen und Aktionen […]"[262] usw.

Am Schluss dieses Kapitels ist es nötig, einige häufige und typische Fragen nach Retention und Protention zu erwähnen. Diese Fragen werden von Rudolf Bernet folgendermaßen zusammengefasst: „Wie kann Husserl die Retention

[255] Ebd., S. 223.
[256] Ebd.
[257] Ebd., S. 497 (meine Hervorhebung).
[258] Ebd., S. 566 (meine Hervorhebung).
[259] Ebd., S. 725 (meine Hervorhebung).
[260] Hua IX, S. 209.
[261] Hua Materialien VIII. Die C-Manuskripte, S. 42.
[262] Ebd., S. 49.

noch als Wahrnehmung bezeichnen, wenn die Retention gegenwärtiges Bewußtsein einer vergangenen Bewußtseinsgegenwart ist? Und wie kann die Retention wiederum als ‚Empfindung' bezeichnet werden, wenn sie sich doch intentional auf ein ihr nicht reell einwohnendes Bewußtseinsmoment beziehen soll?"[263] Dieselbe Fragen können auch auf im Hinblick auf die Protention gestellt werden. Obgleich unsere obige Interpretation zum Zeitbewusstsein Husserls alle diese Fragen weitgehend schon beantwortet hat, muss man zugestehen, dass sie bis zu einem gewissen Grade berechtigt sind. Eigentlich können diese Fragen erst aus dem metaphysischen Blickwinkel ihr Recht erhalten; und ihre Berechtigung ergibt sich nicht aus unserer Interpretation, sondern aus Husserls Zeitphänomenologie selbst, weil diese eigentlich noch ziemlich vom metaphysischen Schatten eingehüllt wird. Dieser metaphysische Schatten in Husserls Zeitphänomenologie wird im Laufe unserer Untersuchung schrittweise, insbesondere bei der Analyse der Probleme der äußeren Wahrnehmung und des unendlichen Regresses darin[264], aufgezeigt werden. Im Zuge dieser Analysen werden diese Fragen somit beantwortet werden – wobei wirklich zureichende Antworten darauf erst am Schluss dieser Arbeit gegeben werden können. Andererseits gilt: „Husserls Aussagen zur Zeit sind aber nicht immer metaphysisch, sondern zuweilen ganz unmetaphysisch."[265] Demzufolge legt unsere Untersuchung mehr das Gewicht darauf, das Unmetaphysische in Husserls Zeitphänomenologie auszulegen. Zusammen damit kann dann auch ans Licht gehoben werden, wie es zu diesen Fragen kommt.

[263] Bernet, R.: „Die ungegenwärtige Gegenwart. Anwesenheit und Abwesenheit in Husserls Analyse des Zeitbewußtseins", in: *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*, hrsg. v. E. W. Orth, Freiburg im Br./München 1983, S. 43.
[264] Vgl. § 13 und § 25.
[265] Bernet, R.: „Die ungegenwärtige Gegenwart. Anwesenheit und Abwesenheit in Husserls Analyse des Zeitbewußtseins", in: *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*, S. 41.

Kapitel II: Die Auflösung der Grenze anhand des phänomenologischen Prinzips

9. Die phänomenologischen Prinzipien unter dem Aspekt der Zeit: Evidenz, Gebbarkeit und Erfüllbarkeit

Für Husserl ist die Evidenz das Kriterium im Hinblick auf die Phänomenologie als strenge Wissenschaft: „Es ist offenbar, daß ich als philosophisch Anfangender in Konsequenz davon, daß ich auf das präsumtive Ziel echter Wissenschaft hinstrebe, kein Urteil fällen oder in Geltung lassen darf, das ich nicht aus der Evidenz geschöpft habe, aus *Erfahrungen*, in denen mir die betreffenden Sachen und Sachverhalte als *sie selbst* gegenwärtig sind.“[266] Diese Aussage Husserls zeigt den Zusammenhang zwischen Evidenz, Gegebenheit, Erfüllung und Zeit schon ziemlich deutlich auf. Und Zahavi fasst den wesentlichen Inhalt von Husserls Begriff der »Evidenz« noch deutlicher zusammen:

> On the contrary, for Husserl evidence in the strict sense of the term designates the ideal of a perfect synthesis of fulfillment where a signitive existence-positing intention (typically a claim) is adequately fulfilled by a corresponding perception, thus providing us with the very self-givenness of the object. Thus, when the object is no longer merely intended but also given intuitively (just as it is intended), it is given evidentially (Hua 19/651, 17/166).[267]
>
> In the work *Formale und Transzendentale Logik* (1929) Husserl makes use of a clarifying distinction between two different concepts of evidence. On the one hand, the term ‘evidence’ is used to designate the *originary*, that is original and optimal, givenness of the intended object. On the other hand, it is used to designate the existence of an actual synthesis of coincidence: A claim is evidently justified when it coincides with the first type of evidence (Hua 17/151–152).[268]

Daraus ergibt sich, dass die Evidenz aus Gegebenheit und Erfüllung besteht, oder besser gesagt, dass die Evidenz zuerst die Gegebenheit ist. Das Gegebene als das »Füllmaterial« eines Intentionsaktes vollendet die Erfüllung. Die echte Gegebenheit im absoluten Sinne findet sich nur im Jetzt der Wahrnehmung. „Evidenz = Gegebensein = Gegebensein in der Weise der ‚Immanenz‘, ‚Adäquat-gegeben-sein‘.“[269] Wenn man ein Buch intendiert und eben nur seine Außenseite sieht und sie sogar zugleich mit der Hand berührt, dann ist einem

[266] Hua I, S. 54.
[267] Zahavi, D.: *Husserl’s Phenomenology*, S. 32.
[268] Ebd., S. 33.
[269] Hua X, S. 294.

normalerweise das ganze Buch mit allen inneren Seiten gegeben und evident. Aber: "We never perceive the object in its full totality, but always from a specific perspective (which obviously not only holds for three-dimensional objects, but for two-dimensional planes as well). But although, strictly speaking, we are presented with the profiles of the object, these are not what we intend. On the contrary, we intend the object itself."[270] Das bezeichnet Husserl als die Abschattung der Evidenz. "Husserl makes a distinction between different types of evidence: *apodictic* (indubitable), *adequate* (exhaustive), and inadequate (partial) evidence."[271] „Im Falle einer adäquaten Evidenz sind alle Momente einer Gesamtintention vollständig anschaulich erfüllt; sie sind leibhaft als sie selbst gegeben." [272] Deswegen ist im radikalen Sinne nur der gegenwärtig wahrgenommene Teil des Buches apodiktisch und adäquat evident. Aber wenn man das Buch intendiert, intendiert man »the object itself« – das ganze Buch inklusive der noch nicht wahrgenommenen Teile des Buches. Obwohl die Intention auf das wahrgenommene Buch immer notwendig partiell unerfüllt bleibt, denken wir nicht, dass die Evidenz des gesamten Buches dadurch reduziert wird. Der Grund dafür liegt darin, dass wir jederzeit leicht die anderen Teile des Buches wahrnehmen *können*. Das heißt, die echte Evidenz ist die *Wahrnehmbarkeit*, m. a. W. die *Ergegenwärtigbarkeit*. Mithin bezieht sich die Evidenz direkt auf die Wahrheit: „Evidenz ist vielmehr nichts anderes als das ‚Erlebnis' der Wahrheit."[273] „Die jeweilige Auffassung der Evidenz hängt unmittelbar mit dem Verständnis von Wahrheit zusammen."[274] „Für Husserl ist Wahrheit in erster Linie an Evidenz gebunden."[275]

„Wenn man Wahrheit an Evidenz und anschauliche Selbstgegebenheit bindet, dann führt die sinnliche Anschauung uns zunächst zu einem Begriff der Wahrheit sinnlich gegebener einzelner Gegenstände." [276] Demnach ist die Evidenz zunächst persönlich bzw. solipsistisch wie die Wahrheit als die Wahrnehmung. „Der phänomenologische Wahrheitsbegriff schließt die Möglichkeit aus, Evidenz in Bezug auf etwas anderes als auf neue Evidenz zu relativieren. Die Evidenz im Sinn des ‚ich sehe es' bleibt also der einzige und letzte Rechtsgrund (Ideen 44)."[277] Als Beispiel: Ein lästiges Ohrensausen ist überhaupt nicht evident für einen normalen Menschen, aber für einen

[270] Zahavi, D.: *Husserl's Phenomenology*, S. 33.
[271] Ebd., S. 34.
[272] Mlinar, I. A.: Art. „Evidenz", in: *Husserl-Lexikon*, S. 105.
[273] Hua XVIII, S. 193.
[274] Tugendhat, E.: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin 1970, S. 102.
[275] Lohmar, D.: *Erfahrung und kategoriales Denken: Hume, Kant und Husserl über vorprädikative Erfahrung und prädikative Erkenntnis*, Dordrecht 1998, S. 161.
[276] Ebd., S. 162.
[277] Tugendhat, E.: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, S. 106.

Ohrensausenpatienten höchst evident. Mein Schmerz ist für mich selbstgegeben und evident, aber niemals evident für die anderen. Aber auch eine intersubjektive Evidenz ist sowohl möglich als auch wirklich; dies liegt daran, dass die verschiedenen Subjekte die gleiche Wahrnehmungsweise bzw. dasselbe Sinnesorgan benutzen.[278] Das Buch ist evident sowohl für mich als auch für die anderen, weil wir es gleichermaßen wahrnehmen *können* und das Wahrgenommene für uns fast ganz gleich ist – vorläufig ungeachtet des Zeitabstands zwischen den unterschiedlichen Wahrnehmungsakten der verschiedenen Subjekte, weil die beständige physische Beschaffenheit des Buches relativ lange fast keinen Unterschied bezüglich des Warhnehmungsinhalts zwischen verschiedenen Subjekten verursacht. Bakterien sind für die Menschen der Antike nicht evident, sie können sich im Gegenteil nicht vorstellen, dass es dergleichen wie Bakterien gibt, weil ihnen das betreffende Gerät fehlt, das ihre Wahrnehmung erweitern kann. In diesem Sinne *sind* für sie die Bakterien aus phänomenologischer Sicht nicht. Die Evidenz eines Prozesses besteht darin, dass er von Anfang bis Ende wahrgenommen werden *kann*.

Bis hierher ist damit die Basis und die Bedeutung der Evidenz grundsätzlich aufgewiesen. Es ist offenbar, dass die Evidenz wesenhaft zur Gegenwart gehört. Obwohl die Gegenwart im strengen und radikalen Sinn zuerst solipsistisch ist, strebt Husserl mit dem Begriff »Evidenz« hauptsächlich nach einer allgemeinen Gültigkeit nach Art der naturwissenschaftlichen Objektivität, m. a. W. nach einer phänomenologischen Idealität. Im ziemlich genauen Sinne ist dies auch Husserls Anspruch an den Begriff »Wahrheit«. Wie oben gesagt, kann diese allgemeine Evidenz in der Tat als etwas Intersubjektives gelten. Die Individualität der gegenwärtigen Evidenz im radikalen Sinne bedeutet nicht, dass diese Art Wahrnehmung nur zu mir gehört und ganz inkommensurabel ist. Diese intersubjektive Evidenz liegt einerseits darin, dass die meisten Gegenstände (zumal ihre beständige physische Beschaffenheit, wenn sie diese haben) von den verschiedenen Subjekten ebenfalls *wiederholt* wahrgenommen werden können. Hierbei verursacht der Zeitabstand keinen Unterschied in der W-Dimension: In diesem Sinn befinden sie sich immer in einer Gegenwart, weil sie uns ungeachtet der Differenzierung in der z-Dimension immer die gleiche Wahrnehmung geben; andererseits gründet diese Evidenz darin, dass wir die Wahrnehmung mit Zeichen, die wesenhaft aus der Identifizierungsfunktion der z-Dimension stammen, gewissermaßen bewahren.

[278] Vgl. § 20.

Und nur diese Zeichen, die die einfache Wahrnehmung überschreiten, können wir gewissermaßen untereinander transferieren.

Diese Transferierbarkeit ist eigentlich die originäre Bedeutung des Worts »transzendental«;[279] darauf kann die intersubjektive Evidenz und Wahrheit aufgebaut werden. Auf diese Weise ist unsere persönliche bzw. phänomenologisch-solipsistische Evidenz und Wahrheit zugleich auch die intersubjektive Evidenz und Wahrheit. In gewissem Sinn haben wir die Idee der Evidenz und Wahrheit erst dadurch, wie Merleau-Ponty sagt: „In Wahrheit aber erfordert jeder Besitz einer wahren Idee das Vermögen, kraft des Gedächtnisses die gegenwärtige Evidenz mit der vorangegangenen zu verknüpfen und kraft der Sprache die meinige mit der anderer zu konfrontieren […]“[280] „*Andererseits* ist nicht etwa die Wahrnehmung selbst *evident*, sondern nur das Urteil.“[281] Das heißt: Die Evidenz als phänomenologisches Prinzip ist auch ein Anspruch, der sich auf das Urteil bezieht, das aus Zeichen besteht. Selbst wenn jemand ein Urteil nur im Kopf fällt, kann er auch nicht umhin, die lautlose Sprache zu benutzen. Deswegen besteht die Evidenz eines Urteils oder Thesensystems darin, dass ihre Inhalte schließlich wahrnehmbar sind. Wenn sich ein Urteil mit der Wahrnehmung deckt oder zumindest schließlich durch Wahrnehmung nachgewiesen werden kann, heißt es evident (also richtig im traditionellen Sinn), sonst falsch. Mithin ergibt sich die Falschheit allein daraus, dass wir für den Transfer auf Zeichen angewiesen sind: Denn die Wahrnehmung selbst kann nicht falsch sein, sondern nur das Urteil, das selber aus Zeichen besteht und nur in der z-Dimension geschieht.

10. Die Auflösung der Grenze (Teil I): Der Traum und die Realität

Wenn die Grundtatsache, dass in Bezug auf die Wahrheit letztendlich auf die Wahrnehmung zurückgegriffen werden kann und muss, erklärt wird, dann muss man sich mit dieser Tatsache auch ernsthaft konfrontieren: Es gibt keine klare bzw. absolute Grenze zwischen dem Traum und der sogenannten Realität im Alltagssinn, weil man selbst im Traum noch etwas wahrnimmt, noch eine Wahrnehmung hat. Eigentlich ist die Wahrnehmung die Basis für den Traum und liefert seine Komponenten, „die ‚nicht-objektivierenden Akte‘, mit Husserl

[279] Vgl. § 21.
[280] Merleau-Ponty, M.: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, S. 62.
[281] Hua X, S. 356.

zu reden, als aufgebaut auf die ‚objektivierenden Akte'."[282] Kant sagt ebenfalls, dass „ohne Wahrnehmung selbst die Erdichtung und der Traum nicht möglich sind".[283] Ein wahrer Traum bedeutet, dass der Träumende wirklich im Schlaf den Inhalt des von ihm geschilderten Traums wahrgenommen hat; nur die in diesem Sinne wahren Träume ergeben für Psychoanalytiker einen Sinn. Die erdichteten bzw. gefälschten Träume helfen dem Psychoanalytiker gar nicht dabei, das Unterbewusstsein und die tief innerliche Welt des Patienten zu erkennen. Merleau-Ponty hat dies längst zugestanden: „Die Welt ist das, was wir wahrnehmen."[284] „Auch während des Träumens selbst verlassen wir nicht die Welt: der Raum des Traumes zieht sich aus dem hellen Raume zurück, doch verwendet dessen sämtliche Artikulation: bis in den Schlaf hinein sind wir besessen von der Welt, wir träumen von der Welt." [285] Außerdem ist es wohlbekannt, dass der Traum dem Mythos weitgehend ähnelt und in einem engen Zusammenhang mit ihm steht. Dazu sagt Merleau-Ponty:

> Den Mythus verstehen, heißt noch nicht, an den Mythus glauben, und wenn alle Mythen **wahr sind**, so gerade nur insofern, als sie ihren Ort zu finden vermögen in einer Phänomenologie des Geistes, die ihre Funktion in der Bewußtwerdung anzeigt und endlich ihren eigenen Sinn gründet in ihrem Sinn für den Philosophen. Ebenso ist es freilich der Träumer, der ich diese Nacht war, von dem allein ich die Erzählung des Traumes verlangen kann, doch der Träumende selbst erzählt nichts, sondern der Erwachte.[286]

Und in der Tat setzt Merleau-Ponty den Mythos stets mit dem Traum gleich.[287] Deswegen kann sich die Realität prinzipiell nicht klar vom Traum unterscheiden, insbesondere im Sinne der phänomenologischen Einstellung, weil der Traum als eine Art Wahrnehmungsphänomen auch eine selbstgegebene Bewusstseinsbewegung ist.

In der Tat bezweifeln Philosophen seit langer Zeit immer wieder die absolute Grenze zwischen dem Traum bzw. der Illusion und der Realität: Platons Höhlengleichnis, Descartes' „genius malignus" (böser Geist), Putnams „Gehirn im Tank" und Zhuang Zhous Schmetterlingstraum sind im Wesentlichen die Bezweifelung, sogar die Leugnung des absoluten Unterschiedes zwischen dem Traum und der Realität. Vielleicht ist Zhuang Zhous Schmetterlingstraum das beste Beispiel dafür: „Einst träumte Zhuang Zhou, er sei ein Schmetterling – ein Schmetterling, der glücklich und fröhlich

[282] Merleau-Ponty, M.: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, S. 341.
[283] Kant, I.: *Kritik der reinen Vernunft*, S. 405, A377.
[284] Ebd., S. 13.
[285] Merleau-Ponty, M.: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, S. 340.
[286] Ebd., S. 340 (meine Hervorhebung).
[287] Vgl. Merleau-Ponty, M.: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Zweiter Teil, § 32.

umherflatterte. Er wußte nicht, daß er Zhuang Zhou war. Plötzlich erwachte er und war ganz handgreiflich Zhou. Nun wußte er nicht, ob er Zhou war, der geträumt hatte, ein Schmetterling zu sein, oder ein Schmetterling, der gerade träumte, Zhou zu sein. Es muß aber einen Unterschied zwischen Zhou und dem Schmetterling geben. Dies nennt man die Transformation der Dinge.“[288] Im Übrigen vermischt auch die heutige Technik der virtuellen Realität in gewisser Weise den Traum und die Realität im traditionellen Sinn und verändert die Bedeutung der Realität im Alltagssinn weitgehend.

Normalerweise beurteilen wir die Tatsache, ob wir in der Realität sind oder nur träumen, durch eine heftige und kontinuierliche Wahrnehmung (z. B. sich stark kneifen), und umgekehrt: Wenn die Wahrnehmung in Traum zu heftig ist, wachen wir sofort auf, z. B. wenn wir davon träumen, dass wir von einem hohen Gebäude herabfallen oder stark geschlagen werden, oder wenn wir im Traum sehr heftige Emotionen wie Zorn und Freude erfahren. Da der Traum von Grund auf aus Wahrnehmung besteht, ist er auch ebenso wahr und sinnvoll wie die Realität. Der Traum ist auch eine Art Realität, es gibt keine klare Grenze zwischen Realität und Traum. Insofern sind der Traum und die Realität im Alltagssinn ein einheitliches Kontinuum; zwischen ihnen gibt es nur einen graduellen Unterschied anstatt eines Wesensunterschieds. Dieser graduelle Unterschied verkörpert sich in folgenden Aspekten:

1) Kontinuität. Die Wahrnehmungen im Traum sind nicht so kontinuierlich wie in der Realität. Die Inhalte des Traums sind im Vergleich mit der Realität diskontinuierlich, chaotisch und unsinnig, sodass man normalerweise in verschiedenen Träumen nicht von einem kontinuierlichen Prozess träumen kann, sondern jedes Mal in einem neuen Traum eine ganz andere Geschichte erlebt. Die Identität fehlt dem Traum noch, weil er *der spontane und unkontrollierte Akt der W-Dimension* ist und die z-Dimension im Traum noch fast völlig außer Funktion gesetzt ist. Deswegen „[beschreibt] Kant [...] den Traum als unwillkürliches Spiel der Einbildungskraft, welches im Schlaf an die Stelle der ‚animalischen Bewegungen‘ tritt“.[289]

2) Reflexion. Man kann im Traum keine Reflexion vollziehen – mit Husserls Worten gesagt: „Das schlafende Ich in seiner Eigenart enthüllt sich natürlich nur vom wachen her durch eine rückgreifende Reflexion eigener Art.“[290] Wenn man träumt, kann man sich nicht fragen, ob man jetzt eben träumt.

[288] Zhuangzi: *Das klassische Buch daoistischer Weisheit*, übers. v. S. Schuhmacher, hrsg. u. komm. v. V. H. Mair, Frankfurt am Main 1998, S. 86.
[289] Lohmar, D.: *Phänomenologie der schwachen Phantasie. Untersuchungen der Psychologie, Cognitive Science, Neurologie und Phänomenologie zur Funktion der Phantasie in der Wahrnehmung*, Dordrecht 2008, S. 42.
[290] Hua IX, S. 209.

Der Träumende befindet sich in der *einfachen* Gegenwart, also *in der Wahrnehmung ohne die z-Dimension*. Deswegen vergisst man den gerade geträumten Traum sehr leicht und schnell – es sei denn, dass man ihn nach dem Aufwachen sofort in irgendeiner Weise festhält. Während des Träumens kann man Stimmungen fühlen, aber Logik und Argumentation fehlen ihm noch. Der Grund dafür liegt darin, dass das echte Zeitbewusstsein – die z-Dimension – im Traum nicht aktiv ist; die Identität als die Basis der Logik, Zeitempfindungen und die ursprüngliche Richtung[291] ergeben sich nur im Zusammenhang mit der z-Dimension. Nur mit klarem Verstand kann man über den gerade erlebten Traum reflektieren, genauso wie man die Frage »Was ist Zeit?« erst stellen kann, wenn man sich schon in der Zeit befindet.

3) Unwiederholbarkeit und Untransferierbarkeit. Aus den beiden genannten Gründen ist der Traum wirklich unwiederholbar und nicht zwischen verschiedenen Subjekten transferierbar. Der Sinn eines Traums gilt nur für den Träumenden, weil derselbe Traum auf keine Weise erneut erfahren (oder mit unserem Wort: *ergegenwärtigt*) werden kann. Streng genommen ist der Ausdruck »derselbe Traum« unsinnig, weil die Identität, wie schon erwähnt, dem Traum noch fehlt; und die Identität eines Gegenstandes gewinnt erst dadurch einen Sinn, dass er wiederholbar ist, d. h. wiederum ergegenwärtigt werden kann.[292] Und die Wiederholbarkeit des Sinns ist entscheidend für das Realitätsgefühl im allgemeinen Sinn, weil man normalerweise die flüchtige und unwiederholbare Wahrnehmung für eine Halluzination hält. Dies ist auch der wichtigste Grund dafür, warum der Traum immer als irreal gilt.

Schließlich können wir diesen graduellen Unterschied zwischen Traum und Realität im Alltagssinn mit Dieter Lohmars Worten präzisieren: „Offenbar ist der minimale gegenständliche Sinn in den Typen enthalten, aber im nächtlichen Traum sind nicht die darüber hinausgehenden, mundanen Sinn-Forderungen eingehalten (Kausalität, Zeitordnung, Identität). Es könnte also sein, dass im nächtlichen Traum die Typen ‚ihr eigenes Leben leben' und sich nicht nach den weitergehenden Sinnforderungen der Welt richten."[293]

Zusammengefasst ist der Traum der Übergang vom unbewussten Zustand ins Bewusstsein, in die elementare Phase des Bewusstseins. Der Übergang vom Traum zum Wachsein ist ein untrennbares Kontinuum des Bewusstseins von der Elementarstufe zur Hochstufe. Deswegen können die Subjekte, die sich noch in der elementaren Bewusstseinsphase befinden, den Traum von der Realität im

[291] Vgl. § 5 d.
[292] Zur ausführlichen Bestimmung des Sinns der Wiederholbarkeit vgl. die §§ 18–20.
[293] Lohmar, D.: *Phänomenologie der schwachen Phantasie: Untersuchungen der Psychologie, Cognitive Science, Neurologie und Phänomenologie zur Funktion der Phantasie in der Wahrnehmung*, S. 161–162.

üblichen Sinn nicht scharf unterscheiden, z. B. die Kinder. Obwohl die Inhalte des Traums für den klaren Verstand ganz absurd und unlogisch sind, ist der Traum für den Träumenden doch wahr. Dasselbe Argument gilt für die Mythen: Obwohl die Mythen der heutigen Einsicht sehr absurd und unlogisch erscheinen, sind sie für die früheren Menschen wahr. Die Mythen als die frühesten kollektiven Erinnerungen des Menschen spiegeln wider, wie die Wahrnehmungen der früheren Menschen waren und wie sie ihre Welt sahen. Die Mythen sind die Träume vor dem Wachzustand des kollektiven menschlichen Bewusstseins, die Erinnerungen aus der Kindheit der Menschheit, so wie die Kindheit die frühere Phase im Leben eines Erwachsenen ist.

11. Die Auflösung der Grenze (Teil II): Die äußere und die innere Wahrnehmung

a) Die äußere und die innere Wahrnehmung in unterschiedlichen Phasen von Husserls Denken

Wenn die Grenze zwischen Traum und Realität schon unscharf wird, dann erscheint folglich auch die Unterscheidung zwischen äußerer und innerer Wahrnehmung als sehr fraglich. Weil gemäß dem phänomenologischen Prinzip alle Wahrnehmungen bewusst, nämlich *innerhalb des Zeitbewusstseins* sind, ist es nicht sinnvoll, von einer Wahrnehmung außerhalb des Zeitbewusstseins zu sprechen. Deswegen ist das Phänomen des Gesichtssinns nicht äußerlicher als das des Gehörsinns; die beiden sind innerhalb des Bewusstseins ganz gleichwertig. Eigentlich akzeptiert Husserl im Prinzip diese Gleichwertigkeit der äußeren und der inneren Wahrnehmung:

> Es ist jetzt eine gute Definition zu sagen: die psychischen Phänomene sind die Phänomene der inneren, die physischen diejenigen der äußeren Wahrnehmung.[294]
> Die physischen Phänomene sind nun nicht mehr als die Erscheinungen definiert, welche aus der Einwirkung der Körper auf unsere Seele mittels der Sinnesorgane herrühren: die psychischen Phänomene nicht mehr als die Erscheinungen, welche wir in der Wahrnehmung der Betätigungen unserer Seele vorfinden. Beiderseits ist jetzt einzig und allein der deskriptive Charakter der Phänomene, so wie wir sie erleben, maßgebend.[295]
> Demgegenüber will es mir scheinen, daß innere und äußere Wahrnehmung, wofern man diese Termini naturgemäß versteht, von ganz gleichem erkenntnistheoretischen Charakter sind.[296]

[294] Hua XIX/2, S. 756.
[295] Ebd.
[296] Ebd., S. 760.

> Indessen sollte man denken, daß, was für die innere Wahrnehmung recht, auch für die äußere billig sein müsse.[297]

Diese Definition der äußeren und der inneren Wahrnehmung, wie sie Husserl seit den *Logischen Untersuchungen* von 1901 gibt, bleibt auch noch in *Ding und Raum* von 1907 unverändert: „Wir gehen also von Beispielen aus, und zwar zunächst von Beispielen sogenannter äußerer Wahrnehmungen, oder sagen wir deutlicher: Wahrnehmungen von Dingen im engeren Sinn, physischen Dingen. Sehen, Hören, Tasten, Riechen, Schmecken sind Titel, die uns Beispiele für Dingwahrnehmungen vor Augen führen.“[298] Hier setzt Husserl das Sehen und das Hören als äußere Wahrnehmungen gleich; deswegen sollen die beiden ganz gleichberechtigt sein.

Aber in den Untersuchungen zur Zeit behandelt sie Husserl sehr unterschiedlich und verleiht ihnen sogar ganz verschiedene philosophische Bedeutungen auf unterschiedlichen Stufen. Zuerst unterscheidet Husserl die Objekte: „Wir haben überall zu scheiden: *Bewußtsein* (Fluß), *Erscheinung* (immanentes Objekt), transzendenter *Gegenstand* (wenn nicht ein primärer Inhalt immanentes Objekt ist). Nicht alles Bewußtsein hat Beziehung auf ‚objektiv‘ (nämlich transzendentes) Zeitliches, auf objektive Individualität, wie z. B. das der äußeren Wahrnehmung.“[299] Hier kommen zwei unterschiedliche Objekte, nämlich das immanente und das transzendente Objekt, vor; und es ist offenbar, dass sich das Adjektiv „transzendent“ nur auf das Objekt der äußeren Wahrnehmung bezieht.Damit kehrt das Transzendente, das in der Phänomenologie von vornherein inhibiert wird, nicht nur wieder zurück, sondern es steht auch in einem unmittelbaren Zusammenhang mit der äußeren Wahrnehmung. Die innere und die äußere Wahrnehmung erklärt Husserl eigens im § 44 (Innere und äußere Wahrnehmung) in Hua X. Dort spricht er ausdrücklich vom Zusammenhang zwischen der inneren Wahrnehmung und dem Ton, nämlich dem Hören:

> Sprechen wir von innerer Wahrnehmung, so kann darunter nur verstanden werden: entweder 1. das innere Bewußtsein des einheitlichen immanenten Objekts, das auch ohne Zuwendung vorhanden ist, nämlich als das Zeitliche konstituierendes; oder 2. das innere Bewußtsein mit der Zuwendung. Dabei ist leicht zu sehen, daß das Zuwenden, das Erfassen ein immanenter Vorgang ist, der seine immanente Dauer hat, die sich deckt mit der Dauer **des immanenten Tones** während der Zuwendung zu ihm.[300]

[297] Ebd., S. 762.
[298] Hua XVI, S. 9.
[299] Hua X, S. 76.
[300] Ebd., S. 95 (meine Hervorhebung).

Anders als bei der inneren Wahrnehmung, erwähnt Husserl kein konkretes Phänomen, wenn er die äußere Wahrnehmung erörtert. Aber in dem folgenden Text kann man unschwer identifizieren, welches Phänomen Husserl mit äußerer Wahrnehmung meint und welchen Charakter diese äußere Wahrnehmung hat:

> In der Tat, äußere Wahrnehmungen sind ebenfalls Wahrnehmungen von Dingen oder Akzidentien von Dingen, und der Charakter dieser Wahrnehmungen ist ein analoger wie der Charakter der Wahrnehmungen von immanent phänomenologischer Substanz. Wenn wir **ein Haus** wahrnehmen, so hat dieser Gegenstand, und das gehört zu seinem Wesen (also zum Wesen des Sinnes der Wahrnehmung), seine Zeitausbreitung, erscheint als unverändert fortdauernd, als Identisches in dieser Dauer, als in der Zeitextension verharrend. **Nehmen wir ein Sich-veränderndes in der äußeren Wahrnehmung, einen Vogel im Flug oder eine Flamme, ihre Lichtintensität ändernd, so gilt dasselbe.** Das äußere Ding hat seine phänomenale Zeit und erscheint als das Identische dieser Zeit, und zwar als das Identische der Bewegung und der Veränderung. Aber freilich sind alle diese Wahrnehmungen inadäquat, die Zeit mit ihrer Fülle ist nicht adäquat gegeben, ist nicht aufweisbar, als Empfindung. Und ebenso ist die Identität des Dinges und der Eigenschaften nicht adäquat zu realisieren, nicht so wie die Identität des Tones in seinem Tönen, im Fluß des Abklingens und Wiederanschwellens und dgl.[301]
>
> Als Beispiel: Die Wahrnehmung eines Realen ist selbst ein Reales, und ihre Zeiten decken sich. Das Jetzt der Wahrnehmung ist identisch dasselbe wie das Jetzt des Wahrgenommenen, die Dauer der Wahrnehmung identisch mit der Dauer des Wahrgenommenen, usw. Ist das Wahrgenommene ein *Transzendentes*, *so erscheint* es eben, **auch wenn es nicht reell gegeben ist**, in demselben Jetzt, in dem die Wahrnehmung ist, die selbst zur reellen Gegebenheit kommt. Reflektieren wir und erfassen wir die Wahrnehmung als ein Eben-gewesenes, so erscheint ihr Wahrgenommenes in demselben Zeitpunkt des Gewesenseins. Ist das Wahrgenommene ein *Immanentes* und somit auch nach seiner Existenz Gegebenes, so *decken sich* die beiden realen Individuen: Wahrnehmung und Wahrgenommenes (z. B. **der Empfindungston**) in ihrem — ebenfalls adäquat gegebenen — zeitlichen Modus, in ihrer Dauer und in den Punkten dieser Dauer.[302]

Aus diesen Zitaten ist leicht zu ersehen, dass Husserl das Phänomen des Gehörsinns als innere Wahrnehmung für adäquat und immanent, das des Gesichtssinns hingegen als äußere Wahrnehmung für inadäquat und transzendent hält. Es ist offenbar, dass die Bestimmung der inneren Wahrnehmung hier nicht mit derjenigen in den *Logischen Untersuchungen* und in *Ding und Raum* übereinstimmt: Das Hören gehört nach der Definition in den beiden genannten Werken zur äußeren Wahrnehmung, aber hier gehört es zur inneren. Jedoch stimmt diese neue Unterscheidung mit der von uns in der Einleitung aufgestellten These, dass Husserl der Stimme eine Art zeitliches

[301] Ebd., S. 125–126 (meine Hervorhebung).
[302] Ebd., S. 274 (fett: meine Hervorhebung).

Privileg verleihe, und mit seiner eigenen Behauptung überein: „Im *Tongebiet* gibt es keinen Raum.“[303] Weiterhin setzt Husserl die äußere Wahrnehmung mit dem Objektiven und Transzendenten gleich, als ob die Phänomene des Gesichtssinns wie Haus und Flamme mehr auf die metaphysischen Substanzen an sich außerhalb des Bewusstseins verweisen würden und nicht ebenso als sie selbst selbstgegeben wären; und laut Husserl ist dies eben der Wesensunterschied zwischen der inneren und der äußeren Wahrnehmung:

> In dem Sinn wie bei der äußeren Wahrnehmung erscheint eben das Objekt nicht. Während also „Wahrnehmung“ im Falle des Bewußtseins von einem äußeren Objekt die äußere Erscheinung als immanentes Objekt bezeichnen kann, wobei dann Wahrnehmung und Wahrgenommenes ein selbstverständlich Verschiedenes ist, kann, wenn wir von innerer Wahrnehmung sprechen und dabei auch Wahrnehmung und Wahrgenommenes verschieden bleiben soll, unter Wahrnehmung nicht das Immanente, d. i. eben das Objekt selbst, verstanden werden.[304]

Gerade weil „bei der äußeren Wahrnehmung [...] eben das Objekt nicht [erscheint]“, d. h. Wahrnehmung und Wahrgenommenes hier noch verschieden bleiben, ist die äußere Wahrnehmung inadäquat und transzendent. Hingegen ist die innere Wahrnehmung adäquat und immanent, weil Wahrnehmung und Wahrgenommenes bei der inneren Wahrnehmung identisch bleiben. Anders als das Phänomen des Gehörsinns ist das des Gesichtssinns inadäquat, weil es immer unvollkommen, nicht in sich geschlossen und nicht voll dargestellt ist, weil man beispielsweise alle Seiten eines Hauses nicht gleichzeitig sehen kann, sondern seine uns zugewandte Seite immer auf die jetzt noch nicht dargestellte, aber zu erfüllende Seite verweist. Für Husserl gilt aber andererseits: „Der Ton ist adäquat wahrgenommen.“[305]

b) Husserls Bestimmung von Adäquation, Immanenz und Transzendenz

„Nun *Adäquation* kann nur bedeuten: Die Einheit wird so erfaßt, ‚wie sie ist‘, und das wird sie, wenn sie in einer Wahrnehmung gefaßt wird, die keine Intention in sich enthält, welche noch erfüllungsbedürftig ist. Die Einheit ist eine geschlossene Einheit, geschlossen, sofern sie in einem Bewußtsein voll und ganz zu geben ist.“[306] Das konkrete Beispiel dafür ist immer noch der Ton, und Husserl sagt: „Der Ton ist adäquat wahrgenommen. Was besagt das? Der Ton bedeutet nichts anderes als <sich> selbst. Aber der Ton ist schon *Einheit*.“[307] Mit

[303] Ebd., S. 252.
[304] Ebd., S. 95.
[305] Ebd., S. 354.
[306] Ebd., S. 356.
[307] Ebd., S. 354.

dem Ausdruck »immanent« meint Husserl hauptsächlich: „Unter *immanent gerichteten Akten*, allgemeiner gefaßt, unter *immanent bezogenen intentionalen Erlebnissen* verstehen wir solche, zu deren *Wesen* es gehört, daß *ihre intentionalen Gegenstände, wenn sie überhaupt existieren, zu demselben Erlebnisstrom gehören wie sie selbst.* [...] Im Falle einer immanent gerichteten oder, kurz ausgedrückt, einer *immanenten Wahrnehmung* (der sog. ‚inneren') bilden *Wahrnehmung und Wahrgenommenes wesensmäßig eine unvermittelte Einheit, die einer einzigen konkreten cogitatio.*"[308] Anhand dieser beiden Zitate ist leicht zu erkennen, dass die Bedeutung des Adjektivs »immanent« fast identisch ist mit der des Adjektivs »adäquat«; und diese Bedeutung deckt sich mit dem Grundcharakter der inneren Wahrnehmung, wie sie in dem Zitat bei Anm. 302 beschrieben wird. Konkret gesagt, bedeutet diese Adäquation/Immanenz: „[...] statt in einseitiger Darstellung, gehört es zum Wesen der **immanenten Gegebenheit**, eben ein Absolutes zu geben, das sich gar nicht in Seiten darstellen und abschatten kann."[309]

Dagegen bedeutet das bloß phänomenale Sein des Transzendenten: „Während es zum Wesen der Gegebenheit **durch Erscheinungen** gehört, daß keine die Sache als ‚Absolutes' gibt [...]"[310] Diese beiden Zitate stammen aus Hua III/1, und die Bedeutung der Immanenz ist hier die gleiche wie die in Husserls Zeitphänomenologie. Aber es ist sehr merkwürdig, dass Husserl auf derselben Seite auch Folgendes sagt: „Ein Geigenton dagegen mit seiner objektiven Identität ist durch **Abschattung** gegeben, er hat seine wechselnden Erscheinungsweisen. Sie sind andere, je nachdem ich mich der Geige nähere oder von ihr entferne, je nachdem ich im Konzertsaal selbst bin oder durch die geschlossenen Türen hindurch höre usw."[311] Offensichtlich hält Husserl hier das Hören konsequenterweise wiederum für eine äußere Wahrnehmung; dagegen sagt er in demselben Paragraphen: „Ein Gefühlserlebnis schattet sich nicht ab."[312] Hier deckt sich Husserls Unterscheidung zwischen der inneren und der äußeren Wahrnehmung mit der Unterscheidung in den *Logischen Untersuchungen*, d. h., „die psychischen Phänomene sind die Phänomene der inneren, die physischen diejenigen der äußeren Wahrnehmung".[313] Dies erweist nochmals, dass Husserl dem Hören den beschriebenen gewissen Vorrang nur in seiner Zeitphänomenologie gewährt. Er tut das fast unbewusst, weil er in seiner

[308] Hua III/1, S. 78.
[309] Hua III/1, S. 93 (meine Hervorhebung).
[310] Ebd., (meine Hervorhebung).
[311] Ebd., (meine Hervorhebung).
[312] Ebd., S. 92.
[313] Hua XIX/2, S. 756.

Zeitphänomenologie nie darüber reflektiert. Er scheint hier nicht zu bemerken, dass es dabei durchaus ein Problem gibt.

Die Phänomene des Gesichtssinns sind für Husserl also immer äußere Wahrnehmung und transzendenter als diejenigen des Gehörs, trotz der Unschärfe beim Wort »Transzendenz«[314], zumal in der Zeitphänomenologie. Mit dem Adjektiv »transzendent« meint Husserl: „*Transzendent gerichtet* sind intentionale Erlebnisse, für die das [nämlich dass „das Bewußtsein und sein Objekt“ „eine individuelle rein durch Erlebnisse hergestellte Einheit“ bilden] *nicht* statthat; wie z. B. alle auf Wesen gerichteten Akte, oder auf intentionale Erlebnisse anderer Ich mit anderen Erlebnisströmen; ebenso alle auf Dinge gerichteten Akte, auf Realitäten überhaupt, wie sich noch zeigen wird.“[315] Drei Paragraphen weiter nach diesem Zitat führt Husserl den Tisch – ein typisches Phänomen des Gesichtssinns – als Beispiel für eine transzendente Wahrnehmung und ein transzendentes Objekt an.[316] Der Grundcharakter des Dinges, auf das sich die transzendente Wahrnehmung direkt bezieht, besteht in seiner Gegebenheitsweise, d. h.: „Das Ding nehmen wir dadurch wahr, daß es sich ‚abschattet‘ nach allen gegebenenfalls ‚wirklich‘ und eigentlich in die Wahrnehmung ‚fallenden‘ Bestimmtheiten.“[317] Und diese Abschattung steht in einem wesentlichen Zusammenhang mit dem Raum:

> Vielmehr ist es evident und aus dem Wesen der Raumdinglichkeit zu entnehmen (sogar im weitesten, die „Sehdinge“ umspannenden Sinne), daß so geartetes Sein prinzipiell in Wahrnehmungen nur durch Abschattung zu geben ist; [...] Wo kein räumliches Sein, da hat eben die Rede von einem Sehen von verschiedenen Standpunkten aus, in einer wechselnden Orientierung, nach verschiedenen, sich dabei darbietenden Seiten, nach verschiedenen Perspektiven, Erscheinungen, Abschattungen keinen Sinn.[318]

Hierbei meint Husserl mit dem Ausdruck »Abschattung« Folgendes: Ein Haus kann nie in einem Augenblick allseitig wahrgenommen werden, sondern es können höchstens drei Seiten eines Hauses gesehen werden (angenommen, das Haus hätte insgesamt sechs Seiten). Die Erscheinung der Seite eines Hauses verändert sich immer nach der jeweils verschiedenen Perspektive und dem verschiedenen Betrachtungsabstand. Aber wenn man eine Seite eines Hauses sieht oder mit dem Finger darauf zeigt, *intendiert* man das *allseitige* Haus als

[314] Über die Zweideutigkeit und Verworrenheit des Wortes »Transzendenz«, vgl. Boehm, R.: „Immanenz und Transzendenz“, in: *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Band 1, Husserl-Studien*, Den Haag 1968, S. 141–185, und Costa, V.: Art. „Immanenz/Transzendenz“, in: *Husserl-Lexikon*, S. 150–151.
[315] Hua III/1, S. 78.
[316] Vgl. Hua III/1, § 41.
[317] Ebd., S. 88.
[318] Ebd.

Ganzes, sogar inklusive der elementaren Haushaltsgeräte darin. Das heißt eben: „*Transzendent gerichtet* sind intentionale Erlebnisse, für die das [nämlich dass „das Bewußtsein und sein Objekt“ „eine individuelle rein durch Erlebnisse hergestellte Einheit“ bilden] *nicht* statthat“,[319] weil nicht alle sechs Seiten in diesem Blick *erscheinen*. Das heißt auch:

> In dem Sinn wie bei der äußeren Wahrnehmung erscheint eben das Objekt nicht. Während also ‚Wahrnehmung‘ im Falle des Bewußtseins von einem äußeren Objekt die äußere Erscheinung als immanentes Objekt bezeichnen kann, wobei dann Wahrnehmung und Wahrgenommenes ein selbstverständlich Verschiedenes ist, kann, wenn wir von innerer Wahrnehmung sprechen und dabei auch Wahrnehmung und Wahrgenommenes verschieden bleiben soll, unter Wahrnehmung nicht das Immanente, d.i. eben das Objekt selbst, verstanden werden.[320]

Denn das hier intendierte Objekt ist das allseitige Haus, also das *wesentliche* Haus anstatt bloß der Vorderseite oder der Rückseite eines Hauses. Gerade in diesem Sinn bleiben Wahrnehmung und Wahrgenommenes bei der äußeren Wahrnehmung verschieden. Im Vergleich mit dem Haus als dem Objekt einer Intention ist die Erscheinung des Hauses immer partiell, d. h. „das innere Bewusstsein mit der Zuwendung“[321] deckt sich nicht mit der Dauer des Hauses, weil diese Wahrnehmung inadäquat ist, weil die Zeit mit ihrer Fülle nicht adäquat gegeben ist wie bei einem Ton. Dazu gibt Rudolf Bernet die folgende zutreffende Interpretation:

> Hinsichtlich der zweiten Dimension – dem Verhältnis zwischen transzendenten individuellen Gegenständen und den Akten der äußeren Wahrnehmung, in denen sie gegeben sind – liegt nicht mehr dieselbe „Deckung“ von Objektzeit und Gegebenheitszeit vor, die wir bei den Gegenständen der inneren Wahrnehmung festgestellt haben. Husserl erklärt diesen Unterschied dadurch, daß in der äußeren Wahrnehmung der Bezug zwischen dem Akt und seinem Gegenstand nicht mehr ein unmittelbarer, sondern vielmehr ein „mittelbarer“ ist.[322]

Somit bietet sich uns das Phänomen eines Hauses immer relativ, partiell und inadäquat dar; hingegen bietet ein Ton sich uns als »eine unvermittelte Einheit« absolut, völlig und adäquat gegeben dar, weil ein Ton seiner Natur nach keine Rückseite hat, auf die eine Vorderseite immer unvermeidlich verweist, wie das bei einem räumlich-realen Ding der Fall ist; deswegen schattet ein Ton sich nicht ab. Daher kann man verstehen, warum Husserl sagt: „Im Tongebiet gibt es

[319] Ebd., S. 78.
[320] Hua X, S. 95.
[321] Vgl. Anm. 300.
[322] Bernet, R.: „Wirkliche Zeit und Phantasiezeit. Zu Husserls Begriff der zeitlichen Individuation“, in *Phänomenologische Forschungen* (2004), S. 37–56, hier S. 47.

keinen Raum.“ [323] Denn die Rede von Abschattungen hat überhaupt nur bezüglich des räumlichen Seins einen Sinn. Aber wenn die Abschattung in einem solchen Zusammenhang mit dem Raum steht, muss man dabei insbesondere auf die Bedeutung der Transzendenz achten, so wie Ulrich Claesges in Erinnerung ruft: „Ist Abschattung in ontologischer Einstellung eine Folge der räumlichen Transzendenz der res extensa, so ist transzendental gesehen die Transzendenz nichts anderes als der Modus, in dem **das natürliche Bewußtsein** seinen in der Gegebenheitsweise der ‚Abschattung‘ erscheinenden Gegenstand immer schon gesetzt hat.“[324]

Da ein Ton keine Seiten hat wie ein Haus und mithin sich gar nicht abschattet, gibt es natürlich „im Tongebiet“ keinen Raum. Wenn man einen Ton hört, gehört der intentionale Gegenstand zu demselben Erlebnisstrom wie der Ton selbst – mit Husserls Worten gesagt: „Der Ton ist adäquat wahrgenommen. Was besagt das? Der Ton bedeutet nichts anderes als <sich> selbst. Aber der Ton ist schon *Einheit*.“[325] Insofern deckt sich die Dauer der Zuwendung des inneren Bewusstseins „mit der Dauer des immanenten Tones während der Zuwendung zu ihm“[326], denn: „Im Falle einer immanent gerichteten oder, kurz ausgedrückt, einer *immanenten Wahrnehmung* (der sog. ‚inneren‘) bilden *Wahrnehmung und Wahrgenommenes wesensmäßig eine unvermittelte Einheit, die einer einzigen konkreten cogitatio*.“ [327] Deswegen ist die innere Wahrnehmung adäquat, absolut und vollständig; dagegen ist die äußere Wahrnehmung inadäquat, relativ und partiell. „*Inadäquat* heißt hier, die Wahrnehmung geht auf eine Einheit, die *ungeschlossen* ist, die Wahrnehmung meint die Einheit, aber sie ist nicht voll dargestellt.“[328] Ebenso fasst es Rudolf Bernet zusammen: „Inadäquat ist jede Erscheinung, weil sie in ihrem Leerhorizont immer auf andere mögliche Erscheinungen desselben Gegenstands verweist.“[329] Dies ist tatsächlich auch der Unterschied zwischen »Immanenz« und »Transzendenz«. Und in Husserls Zeitphänomenologie steht das Adjektiv »immanent« immer im Zusammenhang mit der inneren Wahrnehmung, also dem Hören, Adjektiv »transzendent« dagegen immer im Zusammenhang mit der äußeren Wahrnehmung, also dem Sehen. Deswegen fasst Rudolf Boehm diese Problematik folgendermaßen zusammen:

---

[323] Ebd., S. 252.
[324] Claesges, U.: *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*, Den Haag 1964, S. 49 (meine Hervorhebung).
[325] Hua X, S. 354.
[326] Vgl. Anm. 300.
[327] Hua III/1, S. 78.
[328] Hua X, S. 356.
[329] Bernet, R.: „Endlichkeit und Unendlichkeit in Husserls Phaenomenologie der Wahrnehmung“, in: *Tijdschrift voor Filosofie*, 40 (1978), S. 251–269, hier S. 258.

> Nun wissen wir, daß die Erlebniswahrnehmung (oder immanente Wahrnehmung) sich dadurch auszeichnet, daß sie ihren intentionalen Gegenstand reell in sich beschließt. Wenn mithin Husserl ein wenig weiter im Text sagt, es gehöre „zum Wesen der immanenten Gegebenheit, eben ein Absolutes zu geben", wird der Leser sich nicht genötigt fühlen, dies so zu verstehen, daß absolute Gegebenheit wesentlich allein die Späre [sic!] reeller Immanenz charakterisiert?[330]
> Dahingegen charakterisiert eine *reelle* Transzendenz des intentionalen Gegenstandes bezüglich des auf ihn gerichteten Aktes sämtliche intentionalen Erlebnisse außer der immanenten Wahrnehmung, mögen sie übrigens „immanent" oder „transzendent" gerichtet sein, also „was für Objekte immer es im übrigen sein mögen"; nach „Objekte" hat Husserl um 1923 noch eigens eingefügt: „auch immanente".[331]

c) Die phänomenologische Dekonstruktion der Unterscheidung zwischen der inneren und der äußeren Wahrnehmung in Husserls Zeitphänomenologie

α) *Die äußere und die innere Wahrnehmung im psychologischen Sinn und ihre Gemeinsamkeit*

Dass das Phänomen des Gesichtssinns etwas Äußeres und Transzendentes ist, bildet einen starken Kontrast dazu, dass das Phänomen des Gehörs ein Inneres und Immanentes darstellt. Das Wort »Transzendenz« hat damit bei Husserl eine ziemlich metaphysische Bedeutung angenommen – so, als ob das Phänomen des Gesichtssinns nicht genauso immanent und zeitlich wie das des Gehörs wäre und als ob es hinter dem Phänomen des Gesichtssinns noch etwas gäbe, das starrer und beständiger wäre als das Phänomen des Gehörs. Dan Zahavi bemerkt dazu: „Jeder erfahrbare Gegenstand besitzt somit den mannigfaltigen zeitlich individuierten Akten gegenüber eine gewisse Idealität; seine Transzendenz als ein Reales ist eine besondere Gestalt der Idealität (17/174), und Husserl bezeichnet gelegentlich die Realität (d. h. die **raum**-zeitliche Existenzweise) als eine empirische *Idealität* (14/278)."[332] Selbst wenn wir die psychologische Bedeutung der Immanenz annehmen, gibt es kein Recht dazu, die inneren Wahrnehmungen im traditionellen Sinn (wie Freude oder Angst) für zeitlicher oder immanenter zu halten als die äußeren Wahrnehmungen im traditionellen Sinn (wie Sehen oder Hören). Die sogenannten inneren Wahrnehmungen sind schließlich auch Wahrnehmung, die sich dem Zeitbewusstsein darbietet und dasselbe Zeitgesetz befolgt wie die äußeren, und

[330] Boehm, R.: „Immanenz und Transzendenz", in: *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Band 1: Husserl-Studien*, S. 162.
[331] Ebd., S. 158.
[332] Zahavi, D.: *Husserl und die transzendentale Intersubjektivität*, Dordrecht / Boston / London 1996, S. 25 (fett: meine Hervorhebung).

somit haben sie die gleichen phänomenologischen Charaktere wie die äußeren. Daher zielt unsere Untersuchung nicht darauf, die jeweiligen Eigenschaften der verschiedenen Wahrnehmungen auszulöschen, sondern darauf, die Grenze zwischen dem Äußeren und dem Inneren im allgemeinen Sinn, wie es Husserl bei der Unterscheidung der Wahrnehmungen verwendet, aufzuheben. Selbstverständlich bieten uns die verschiedenen Wahrnehmungen verschiedene Gegenstände an; aber dies bedeutet nicht, dass manche Wahrnehmungen immanenter sind als andere, zumal nicht im Bereich der äußeren Wahrnehmungen im traditionellen Sinn, den Husserl selbst in den *Logischen Untersuchungen* und in *Ding und Raum* auch anerkennt.

Die sogenannten äußeren Wahrnehmungen werden anhand der fünf elementaren Sinnesorgane von den inneren unterschieden. Die Legitimität dieser Unterscheidung besteht vor allem in der relativ einfachen Wahrnehmbarkeit der von den fünf elementaren Sinnesorganen angebotenen Gegenstände, oder anders gesagt: Die fünf elementaren Sinnesorgane funktionieren bei den allermeisten Menschen annähernd gleich; verschiedene Menschen können, solange das betreffende Organ bei ihnen normal funktioniert, die annähernd gleiche Wahrnehmung desselben Gegenstands erfahren – abgesehen von dem vernachlässigbaren Zeitabstand. Aber es ist bestimmt einfacher für einen Blinden, einen Ton wahrzunehmen, als eine Farbe; insofern ist die Unterscheidung zwischen äußeren und inneren Wahrnehmungen selber sehr fraglich, ganz zu schweigen davon, unter den sogenannten äußeren Wahrnehmungen eine immanentere oder eine weniger immanente Wahrnehmung auszuzeichnen. Trotzdem darf man füglich im psychologischen Sinn die äußeren Wahrnehmungen von den inneren unterscheiden, weil die inneren Wahrnehmungen meistens durch die äußeren fundiert und verursacht werden: Z. B. verursacht ein Lärm den Zorn. Dies erkennt auch Merleau-Ponty: „Allein in meinem Bezug zu den ‚Dingen' kenne ich mich, alle innere Wahrnehmung ist und bleibt diesem nachträglich und wäre nicht möglich, hätte ich nicht zuvor den Zweifel wirklich auf mich genommen und bis zu seinem Gegenstande hin durchlebt. **Von der inneren Wahrnehmung gilt, was wir von der äußeren sagten** […]"[333]

In diesem Sinn gilt:

1) Alle Stimmungen als innere Wahrnehmungen können ebenfalls mit den gleichen quantitativen Kategorien beschrieben werden wie die Wahrnehmungdes Gesichtssinns.

[333] Merleau-Ponty: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, S. 436 (meine Hervorhebung).

2) Die Quantität der inneren Wahrnehmungen schwindet allmählich mit zunehmendem Zeitabstand, und damit zeigt sich hier genauso ein Perspektiveneffekt wie bei der räumlichen Perspektive im Alltagssinn, die selbst letztendlich und wesentlich das Zeitphänomen ist.[334] Husserl bezeichnet das als »Abschattung«, »Abklang« oder »verblassen«, und der Begriff »Abstand« ist überhaupt erst vom Ent-stehen der Zeit her verständlich.[335] Als Beispiel: Wenn ich im Lotto gewinne, bin ich zu diesem Moment sehr fröhlich; die vom Gewinn verursachte Fröhlichkeit ist in diesem Augenblick maximal und schwindet allmählich mit dem Vergehen der Zeit; schließlich verschwindet diese Fröhlichkeit, und auch wenn ich mich wiederum an den Gewinn erinnere, kann er in mir kaum dieselbe Fröhlichkeit erzeugen wie damals. Dieses psychologische Phänomen entspricht der räumlichen Perspektive im Alltagssinn. Die Quantität des Gegenstands der äußeren Wahrnehmung ist ja abhängig vom Abstand im Raum: Wenn der Gegenstand des Hörens oder Sehens dem Subjekt näher ist, erscheint er größer, als wenn er in der Ferne ist.

3) Alle Stimmungen als innere Wahrnehmungen weisen ebenso eine gewisse Selbstständigkeit und Unkontrollierbarkeit auf wie die äußeren Wahrnehmungen. Diese Selbstständigkeit und Unkontrollierbarkeit besteht darin, dass die Erscheinung des Gegenstandes von gewissen Bedingungen oder Situationen abhängig ist und nicht nach dem Wunsch oder Willen des Subjekts beliebig aufgerufen werden kann. Beispielsweise kann man ein Buch, ein Parfüm oder einen Ton nicht nur dadurch wahrnehmen, dass man sie sich vorstellt oder sich daran erinnert. Und umgekehrt: Während man eben eine lästige äußere Wahrnehmung erfährt, kann man sie nicht einfach mit dem Willen beseitigen. Dasselbe gilt auch für die inneren Wahrnehmungen: Man kann sich nicht beliebig freuen – oder einfach nur durch den Willen eine negative Stimmung wie Angst beseitigen. Diese Selbstständigkeit und Unkontrollierbarkeit ergibt sich aus der W-Dimension. Die Erscheinungen der inneren Wahrnehmung brauchen ebenso wie die der äußeren gewisse Bedingungen, Motivationen und Stimuli, die sich oft der subjektiven Kontrolle entziehen. Gemäß der natürlichen Einstellung werden diese Bedingungen, Motivationen und Stimuli – beispielsweise ein plötzlicher, lauter Lärm oder eine ekelhafte Sache – als die metaphysische Substanz bezeichnet: etwas Transzendentes im metaphysischen Sinne, was außerhalb des Bewusstseins an sich besteht, aber unsere inneren Wahrnehmungen (wie etwa Zorn oder Angst) verursacht. Aber diese metaphysische *Ursache* gehört nicht zum Bereich der

[334] Vgl. § 14 b.
[335] Vgl. § 5 d.

phänomenologischen Erforschung. Andererseits können innere Wahrnehmungen wie Schwermut oder Angst auch ganz selbstständig und unkontrolliert aufkommen, ohne direkte und konkrete Ursache. Deswegen weisen die äußere Wahrnehmung wie die innere – beide als Phänomene in der W-Dimension – die gleiche Selbstständigkeit und Unkontrollierbarkeit auf.

β) *Auffassung und Noema*

Andererseits bleiben Husserls Thesen für mich nicht nachvollziehbar, insbesondere der angebliche Zusammenhang zwischen Immanenz und Ton.

1) Ein Haus als ein Objekt ist eine Bestimmung bzw. Interpretation bzw. Auffassung (oder Apperzeption) einer Serie von diesen betreffenden Wahrnehmungen, ebenso wie eine Melodie als ein Objekt eine Interpretation oder Apperzeption einer Serie von vielen Tönen ist, nicht eine vereinzelte bzw. isolierte Wahrnehmung wie ein einzelner Ton, der für Husserl eine reine Empfindung im engeren Sinn der Immanenz ist. Ein Haus oder eine Melodie ist ein Objekt im Sinne dessen, was Husserl »Noema« nennt, wobei „unser Bewusstsein jedoch [über diese einzelnen Empfindungen] in *mehrerlei Hinsicht* hinaus[geht]“. [336] „Diesen Vorgang – also im Ausgang von der bloßen Empfindung *zu etwas anderem* hinzugelangen, das an der Empfindung *orientiert* ist, aber sie weder materiell aufzehrt noch bloß kopiert – nennt Husserl *Auffassung*. Das Wort *Apperzeption* verwendet Husserl zumeist synonym.“[337] Gerade in diesem Sinne ist ein Haus als Objekt der äußeren Wahrnehmung in Hua X überhaupt erst ein transzendenter Gegenstand; prinzipiell kann eine Melodie ebenfalls als ein solcher transzendenter Gegenstand gelten.

In der Tat sieht man nie »ein Haus«, sondern nur die Farbe und Gestalt; demnach scheint Husserl hier die einfache optische Wahrnehmung zu pauschalisieren. Sogar Husserl selbst redet zunächst ebenfalls so und hebt eigens die Apperzeption hervor: „Das Haus erscheint mir – wodurch anders, als daß ich die wirklich erlebten Sinnesinhalte in gewisser Weise ‚apperzipiere‘. Ich höre einen *Leierkasten* – die empfundenen Töne deute ich eben *als Leierkastentöne*. Ebenso nehme ich ‚apperzipierend‘ meine psychischen Erscheinungen wahr, die *‚mich‘ durchschauernde Seligkeit, den Kummer im Herzen* usw. Sie heißen ‚Erscheinungen‘, oder besser erscheinende Inhalte, eben als Inhalte ‚der Apperzeption‘.“[338] Der Begriff »Haus« ist also abstrakt, genauso wie »Staat«; das Haus als ein allgemeines Objekt, die Idee bzw. ein Noema ist im

[336] Gutland, C.: *Denk-Erfahrung: Eine phänomenologisch orientierte Untersuchung der Erfahrbarkeit des Denkens und der Gedanken*, Freiburg u. München 2018, S. 37.
[337] Ebd.
[338] Hua XIX/1, S. 762.

Wesentlichen nur ein unausgedrücktes Zeichen bzw. ein *Eindruck* in unserem Sinn,[339] dessen Sinn nur noch durch die entsprechenden Wahrnehmungen verkörpert zu werden braucht. Ein solches Noema ist eben „the noematic sense belonging to the ‚pre-expressive' layer"[340] bzw. der „noematic sense of the kind belonging to the layer of pre-expressive intentionality".[341] Das Haus in diesem noematischen Sinn kann nur durch die Vernunft in der z-Dimension verstanden, aber nie im realen Sinn adäquat wahrgenommen werden. Ein Extrembeispiel für ein Noema ist der Begriff »rundes Viereck«: „Bei logischen Bedeutungen sehen wir nun, daß das Gedachte als solches (logische Bedeutung im noematischen Sinn) ‚widersinnig' sein kann, es, das doch innerhalb der Seinskategorie ‚logische Bedeutung' und, allgemeiner, ‚Noema' ‚existiert', sein wirkliches Sein hat wie z. B. die Denkbedeutung ‚rundes Viereck'."[342]

Aber solange man sich an den strengen Sinn der Wörter »wirklich« und »Sein« hält, den wir oben schon strikt definiert haben[343], hat ein Noema zweifellos kein *wirkliches Sein*. Ein solches Noema ist nur „das Bedeutete"[344] bzw. eine Idee und ein Zeichen in unserem Sinn. Deswegen markiert Husserl eigens das Wort »existiert« im obigen Zitat mit Anführungszeichen und ergänzt anschließend dazu: „Das Wesen ‚rundes Viereck' gibt es nicht; aber um das urteilen zu können, ist vorausgesetzt, daß ‚rundes Viereck' eine in dieser Einheitlichkeit seiende Bedeutung ist."[345] Insofern hat das allgemeine Objekt bzw. der allgemeine Begriff im ideellen Sinn kein reales »Sein« im strengen Sinn, weil man nur dieses oder jenes konkrete Haus wahrnehmen kann, aber nie ein allgemeines Haus im ideellen Sinn, wie Merleau-Ponty sagt: „Das Haus selbst ist nicht das von nirgendwoher gesehene, sondern das von überallher gesehene Haus. Der vollkommene Gegenstand ist gänzlich durchsichtig, allseitig durchdrungen von einer aktuellen Unendlichkeit von Blicken, die sich in seinem Innersten überschneiden und nichts an ihm verborgen lassen."[346]

Husserls Problem liegt darin, das Noema für etwas *in der* Noesis (nämlich für das Wahrgenommene als solches) zu halten, und oft überschneiden sich sogar beide: „Die Wahrnehmung z. B. hat ihr Noema, zu unterst ihren Wahrnehmungssinn, d. h. *das Wahrgenomene als solches*." [347] „[…] *was*

[339] Über Zeichen vgl. § 18 und § 19.
[340] Weigelt, K.: *The Signified World: The Problem of Occasionality in Husserl's Phenomenology of Meaning*, Stockholm 2008, S. 229.
[341] Ebd., S. 232.
[342] Hua V, S. 87.
[343] Vgl. § 9.
[344] Hua V, S. 87.
[345] Ebd.
[346] Merleau-Ponty: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, S. 93.
[347] Hua III/1, S. 203.

das ‚Wahrgenommene als solches' sei, welche Wesensmomente es in sich selbst, als dieses Wahrnehmung-Noema, berge […]".[348] „Denn *kein noetisches Moment ohne ein ihm spezifisch zugehöriges noematisches Moment*, so lautet das sich überall bewährende Wesensgesetz."[349] Dazu konstatiert Heidegger: „Dieselbe Scheidung [nämlich zwischen intentio und intentum] findet sich bei *Husserl* unter dem Titel *‚Noesis'*, die spezifische Struktur des Sichtens-auf, und *‚Noema'*, die Sache, sofern sie in der Intention vermeint ist. Für ihn gibt es keine besondere Korrelation, weil sie in Noema und Noesis mitgegeben und beschlossen ist."[350] Heideggers Hinweis deutet auf eine Unklarheit in Husserls Gedanken, die wir in den folgenden Abschnitten schrittweise ausführlich aufzeigen werden und die zu einer heftigen Kontroverse bei der Interpretation von Husserls Gedanken geführt hat.[351]

Nur das Haus im Sinn des Noema bzw. der Idee ist das von überallher gesehene Haus; nur weil es von Grund auf eine Idee ist, ist es überhaupt erst ein vollkommener Gegenstand, der durchsichtig und von einem Intentionsakt allseitig durchdrungen ist. Dieser Intentionsakt in der z-Dimension bzw. eine bewusste Wahrnehmung, ein interpretierender Blick ist eben die „aktuelle Unendlichkeit" (oder das, was Husserl selbst mit »alle auf Wesen gerichteten Akte«[352] meint), weil ein einfaches Blicken, nämlich ein Blicken ohne die z-Dimension, immer konkret und endlich ist – so wie man zwar in die unendliche Ferne sehen kann, unsere sinnliche Sicht aber immer einen konkreten Horizont hat. Wenn Husserl ein Haus erwähnt, meint er immer das allgemeine Haus im Sinn der Idee; deswegen denkt er immer, dass das Phänomen bzw. die Erscheinung eines Hauses inadäquat, unvollkommen sei und sich abschatte. Hier verwechselt Husserl wahrscheinlich einen abstrakten Begriff mit einer konkreten Wahrnehmung, d. h. Husserl verwechselt vielleicht in der Tat einen mehrdeutigen alltäglichen Ausdruck mit dem strengen Wahrnehmungsphänomen. Aber wenn Husserl den Ton erwähnt, meint er meistens doch einen einzelnen? kurzen, konkreten Ton. Insofern ist es nicht einzusehen, wie…gleichgesetzt werden kann im Prinzip ganz unangemessen, das Haus im noematischen Sinne als ein Beispiel für die äußere Wahrnehmung mit einem konkreten Empfindungston im noetischen Sinne als einem Beispiel für die innere Wahrnehmung gleichzusetzen. Dasselbe gilt auch für einen Vogel

[348] Ebd., S. 205.
[349] Ebd., S. 215.
[350] Heidegger. M: GA 20, S. 129.
[351] Vgl. Zahavi, D.: „Husserl's noema and the internalism - externalism debate", in *Inquiry 47*, No. 1 (2004), S. 42–66.
[352] Vgl. Hua III/1, S. 78.

im Flug oder eine Flamme. Streng genommen sieht man „ein Haus“ nie, sondern nur die Farbe und die Gestalt; und man erfährt ein Haus auf keinen Fall nur durch Sehen, sondern auch durch Tasten u. a. Eigentlich enthält der optische Inhalt eines Hauses nur einen kleinen Anteil des Begriffes »Haus«; man definiert ein Haus hauptsächlich durch seine Funktion und weniger durch sein Aussehen.

2) Der Begriff »Melodie« ist auch eine Auffassung einer Serie von vielen verschiedenen Tönen bzw. ein Noema; insofern ist er auch ein abstrakter Begriff wie der Begriff »Haus«. Eine Melodie ist keineswegs ein einfacher, kurzer Ton; selbst eine Kette von eintönigen Tönen (etwa eine Kette von Telegrammtönen) gilt nicht als eine Melodie. Wenn Husserl Melodie und Ton erwähnt, setzt er sie immer gleich und unterscheidet sie nicht voneinander, so wie er das optische Aussehen eines Hauses von dem Begriff »Haus« im allgemeinen Sinn nicht unterscheidet. Außerdem bietet sich uns ein Stück einer Melodie tatsächlich auch nur in relativer, partieller und inadäquater Weise dar, ebenso wie das Aussehen eines Hauses. Das heißt: Wenn die früheren Töne der Melodie erklingen, erklingen die späteren noch nicht, das heißt, sie noch werden nicht wahrgenommen; wenn die späteren Töne der Melodie erklingen, erklingen die früheren schon nicht mehr, das heißt, sie werden noch nicht mehr wahrgenommen. In einem konkreten Moment hört man nur einen Teil der Melodie, alle ihre Teile als ein Ganzes können sich uns nie in einem Moment darbieten, genauso wie im Fall eines Hauses. Dasselbe gilt für einen Ton, der lange genug dauert, z. B. zehn Sekunden.

3) Wenn Husserl den Ton als Beispiel für innere Wahrnehmung und Immanenz anführt, meint er wahrscheinlich vor allem einen kurzen und isolierten Ton, der also nicht daran teilnimmt, eine Melodie zu bilden, wie z. B. ein einziger, kurzer und plötzlicher Geigenton in einer völliger Stille. In diesem Fall heißt der Ton für Husserl: „[...] eine Einheit adäquat wahrgenommen, nichts anderes als sich selbst, geschlossen, voll und ganz gegeben“.[353] Aber es kommt zuerst auf die Interpretation an, ob ein Ton wirklich so erscheint: Wenn die Zeitdauer des Tons den gewöhnlichen Abstand außerordentlich stark überschreitet, z. B. fünf Minuten, bietet der Ton sich gleichsam »nichts anderes als sich selbst, geschlossen, voll und ganz gegeben« dar; aber in der Tat nimmt man diesen überlangen Ton nie voll und ganz im echten Sinn wahr, weil man in einem Moment nur eine Teilstrecke eines fünf Minuten langen Tons wirklich wahrnimmt; insofern ist dieser überlange Ton auch *transzendent* in Sinne Husserls. Ein fünf Minuten langer Ton kann nur ein Begriff bzw. eine Idee sein,

[353] Vgl. Hua X, S. 354 und S. 356.

die anhand der Erinnerung hergestellt wird. Normalerweise kann man über einen gewissen Zeitabstand hinweg auch den Zusammenhang zwischen jeweils allein erklingenden Tönen bemerken, und dann hält man sie zusammen natürlich für eine Melodie. Hierbei ist es unangemessen, jeden dieser Tönefür eine geschlossene Einheit zu halten, weil jeder Ton nur ein Teil der Melodie ist und weil der Sinn bzw. die Bedeutung jedes Tons erst anhand der anderen Töne erscheinen kann und dadurch verstanden wird. In diesem Fall sind die einzelnen Töne auch „über sich hinaus weisende und in immer neuen Akten sich entfaltende Einheiten“[354], so wie eine Wand über sich hinaus auf ein Haus als Objekt verweist. Deswegen sagt Merleau-Ponty: „Jede innere Wahrnehmung ist inadäquat: [...] sie umschließt ein Unendliches, eine niemals vollendete Synthesis, die aber als unvollendete doch ihr Sein behauptet.“[355] In der Tat kann sich ein einfacher Ton selbst auch abschatten, und Husserls eigenes Beispiel des Geigentons erweist eben dies.[356] Darüber hinaus gibt es streng genommen eigentlich überhaupt keinen isolierten Ton als eine geschlossene Einheit, auch wenn ein Ton plötzlich in einer völligen und absoluten Stille erklingt und gar nicht an irgendeiner Melodie teilnimmt; im radikalen Sinn ist er auch nicht »isoliert, nichts anderes als sich selbst, geschlossen«, weil diese durch das Pausenzeichen in der Notenschrift bezeichnete Stille auch eine Art Stimme ist, genauso wie die Null auch eine Zahl ist, Ausdruckslosigkeit ein Ausdruck, Farblosigkeit eine Farbe, und im grundlegenden Sinn kann Letztere jeweils nur aufgrund der Ersteren überhaupt erst erscheinen. Der Fall, dass ein Ton in einer völligen und absoluten Stille erklingt, kommt im Wesentlichen bzw. aus dem Blickwinkel des Bewusstseinsphänomens gänzlich dem Fall gleich, dass ein Lichtfleck in einer völligen und absoluten Dunkelheit aufscheint.

γ) *Noema und reelle Transzendenz*

Obwohl Husserl manchmal auch ein Phänomen des Gesichtssinns wie etwa eine Farbe für ein Zeitobjekt hält und es sogar als ein Beispiel für das innere Zeitbewusstsein mit einem Ton auf die gleiche Stufe setzt[357], entfaltet sich seine Zeitinterpretation hauptsächlich anhand des Tones bzw. der Melodie, weil Husserl ohne Weiteres meint, dass der Ton immanenter und zeitlicher sei als das Ding im Alltagssinn. Wenn die vermeinte Immanenz und das zeitliche Privileg des Tones dekonstruiert werden, wird die Plausibilität seiner Zeittheorie somit erheblich geschwächt. Eigentlich ist jede Wahrnehmung als das Selbstgegebene

[354] Hua X, S. 356.
[355] Merleau-Ponty: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, S. 436.
[356] Vgl. Hua III/1, S. 93.
[357] Vgl. Hua X, S. 78, S. 244 und S. 259.

immanent und adäquat, und Husserl akzeptiert dies im Prinzip auch: „*Ein Erlebnis schattet sich nicht ab*.“ [358] Es kommt auf die Interpretation und Auffassung an, was eine Wahrnehmung ist und ob sie über sich hinausweist oder sich nur als ein geschlossenes Absolutes darstellt, z. B.: Wir sehen nie eine Wand, sondern nur gewisse Farben und Gestalten, aber der Begriff »Wand« beschließt normalerweise in sich die Härte, die nur durch Tastsinn erfahren wird, und die Funktion eines Objekts, die davon abhängig ist, wie ein Objekt auf die anderen einwirkt. Einerseits ist die Wahrnehmung adäquat, wenn wir nur von den Farben und Gestalten reden; andererseits ist dieselbe Wahrnehmung nicht adäquat und kann in der W-Dimension nie adäquat werden, wenn wir von einer Wand im umfassenden Sinn reden, weil die Wand wesentlich ein von der z-Dimension konstituiertes abstraktes Seiendes bzw. ein Begriff ist.

Man kann also sagen, dass die Farbe, die Härte und der Ton als die Wahrnehmungen selbst die im echten Sinne selbstgegebenden, evidenten und adäquaten Phänomene sind; die sogenannten Phänomene wie »Wand«, »Haus« oder »Melodie« sind eigentlich die Noemata, die aufgrund jener Wahrnehmungen konstituiert und intendiert werden. Die Wahrnehmungen von Farbe, Härte und Ton als primäre Phänomene ergeben sich unmittelbar, evident und adäquat, weil sie immer wahr und an sich sind und nicht definiert werden können. „So gilt das, was wir über die Einheit der zeitlichen Form des Bewusstseins bei der inneren Wahrnehmung gesagt haben, auch für die äußere Wahrnehmung.“ [359] Die Noemata wie »Wand«, »Haus« oder »Melodie« als sekundäre Phänomene müssen sich erst aufgrund der primären Phänomene ergeben und werden durch jene definiert und verstanden. „Überall entspricht den mannigfaltigen Daten des reellen, noetischen Gehaltes eine Mannigfaltigkeit in wirklich reiner Intuition aufweisbarer Daten in einem korrelativen ‚*noematischen Gehalt*‘, oder kurzweg im ‚Noema‘.“ [360] Aber, wie schon gezeigt, hat das Noema streng genommen kein wirkliches Sein; das Noema als ein *Korrelat* ist nicht direkt gegeben bzw. nicht noetisch, sondern nur untergeordnet bzw. sekundär. Die echte Funktion und der echte Sinn des Noema besteht darin, den mannigfaltigen Daten des reellen, noetischen Gehaltes zu entsprechen und „eine Mannigfaltigkeit in wirklich reiner Intuition aufweisbarer Daten“ zu *bedeuten*. Insofern ist das sogenannte Noema eigentlich nur ein Zeichen.

[358] Hua III/1, S. 88.
[359] Bernet, R.: „Wirkliche Zeit und Phantasiezeit. Zu Husserls Begriff der zeitlichen Individuation“, in *Phänomenologische Forschungen* (2004), S. 37–56, S. 46.
[360] Hua III/1, S. 203.

Deswegen ist es nichts anderes, als das Pferd vom Schwanz her aufzuzäumen, wenn man aufgrund von sekundären Phänomenen die primären Phänomene für inadäquat hält. Sogar die sogenannte »Rückseite« einer Wand ist lediglich eine Komponente des Noema »Wand«, aber nicht (und nie) ein wirkliches Phänomen im richtigen Sinn. Denn man nimmt im konkreten Augenblick nur die Farbe und Härte einer Wand durch Sehen und Tasten wahr, das Seiende namens »Seite« nimmt man dagegen niemals wirklich wahr; die sogenannte »Seite« ist eine Abstraktion bzw. eine Auffassung wie das rein geometrische Dreieck, das als es selbst in der Natur nicht existiert. Wenn man unbedingt von »Seiten« zu reden will und die Vorderseite im Alltagssinn die sich dem Sehenden darbietende Seite heißt, kann man streng genommen immer nur die »Vorderseite« als gewisse Farbe und Gestalt wahrnehmen; man kann nie die sogenannte Rückseite im wörtlichen Sinn wahrnehmen. Denn wenn man die Rückseite sieht, bietet sie sich jetzt als das schlichte Wahrgenommene dar und wird damit zur sich dem Sehenden darbietenden Seite. Deswegen ist die Rückseite eine zusätzliche Komponente mit einer gewissen Farbe, Härte und Gestalt, die die durch Wahrnehmung angebotenen primären Phänomene sind und *zu dem Begriff »Wand«* zusammengefasst werden. Außerdem ist der Begriff »Rückseite« nicht dergleichen wie ein aus der direkten Wahrnehmung entstammender Begriff; vielmehr entstammt er aus einer Art »primärer Erinnerung«, weil man das »rück« nicht sieht, sondern dieser Begriff nur aus dem Zeitbewusstsein stammt. Das heißt: Nur wenn man die soeben gewesene Impression einer Seite eines Dings noch festhält, während man jetzt die andere Seite des gleichen Dings wahrnimmt, kann man überhaupt erst wissen, dass das Ding noch andere Seiten hat, und damit ergibt sich der Sinn des Ausdrucks »rück«. Wie bereits gezeigt, ist die Zeit überhaupt erst der Ursprung dieser Richtungsbegriffe.[361]

Aber diese elementarste primäre Erfahrung lagert sich längst als unbewusster Hintergrund ab und verschmilzt mit unseren allgemeinen Wahrnehmungsakten, sodass man normalerweise nicht bemerkt, dass die lebendige Wahrnehmung als die Anwesenheit im absoluten Sinneigentlich schon viele abwesende Erinnerungen in sich beschließt und sogar zutiefst von ihnen beeinflusst wird. Dazu ein Beispiel: Natürlich hat jede Münze eine Vorderseite und eine Rückseite, aber man muss beachten, dass diese beiden Seiten nie gleichzeitig wahrgenommen werden können. Deswegen wird nach unserem radikalen phänomenologischen Prinzip nur die wahrgenommene Seite akzeptiert, die sogenannte Rückseite ist immer etwas Erinnertes, eine abwesende

[361] Vgl. § 5 d.

Impression, „die immer Möglichkeiten der Nichtgeltung offen läßt“.[362] Die Legitimität dieses alltäglichen Ausdrucks besteht nur darin, dass die zwei Seiten einer Münze als eines Noema sehr leicht wahrzunehmen sind, sodass sie „den mannigfaltigen Daten des reellen, noetischen Gehaltes“ entsprechen und „eine Mannigfaltigkeit in wirklich reiner Intuition aufweisbarer Daten“ *bedeuten* oder (mit unserem Wort) »ergegenwärtigt« werden können.[363]

In der Tat ist jede Wahrnehmung immer schon mit einer gewissen Interpretation und Auffassung behaftet, solange diese Wahrnehmung bewusst ist – wie das frühere Beispiel der Täuschung bereits gezeigt hat.[364] Insbesondere das Sehen schließt schon zahlreiche Interpretationen und Auffassungen, zumal die vom Tastsinn gelieferten Informationen[365], in sich ein, sodass das Phänomen des Gesichtssinns einen andersartigen Status hat als andere Wahrnehmungsphänomene, obgleich es schließlich auch nur eine Art Phänomen ist, genauso wie die anderen, die sich ebenfalls in das Zeitbewusstsein einordnen. Bei Husserl verkörpert sich dieses Privileg des Sehens im Zusammenhang zwischen den Wörtern »Transzendenz«, »äußerer« und »real«. Obwohl Husserl das Wort »Transzendenz« meistens im Sinne der *reellen* Transzendenz gebraucht[366], ist es dennoch auch deutlich mit einer metaphysischen Bedeutung behaftet.

Diese reelle Transzendenz ist eben das Noema, das in einem inhärenten Zusammenhang mit dem *ontischen* Wesen steht, wie aus den folgenden Zitaten hervorgeht: „[…] obschon hier wesensmäßig eine Änderung der Einstellung und der Erfassungsrichtung möglich ist, durch welche die Erfassung des Noema

---

[362] Hua X, S. 345.

[363] Über das Wort »ergegenwärtigen« vgl. S. 36.

[364] Zur Täuschung vgl. S. 39. Die Auffassung wird in § 19 im Einzelnen erörtert werden.

[365] Wenn man ein Ding (z. B. ein Kleid, ein Brot usw.) sieht, kann man sich beim Sehen meistens zugleich die Tastempfindung des Dings vorstellen, als ob das Sehen uns auch die betreffende Tastempfindung anböte. In der Tat leistet das Sehen das natürlich nicht. Man hat dieses Gefühl, weil jedes Ding, das wir sehen, in den meisten Fällen auch ertastet werden kann. Es beschließt nämlich das Sehen so viele vom Tastsinn gelieferte Erfahrungen in sich, dass sich diese Erfahrungen dem Sehen so spontan und unmittelbar darbieten, dass man oft unbewusst ihre Herkunft vernachlässigt, sodass Husserl sagen kann: „Man sagt […] mitunter ‚das Auge, über das Objekt hinblickend, **tastet** es gleichsam ab.‘“ Husserl nennt den engen Zusammenhang zwischen Sehen und Tasten „Komplexion visuell-taktueller Auffassungen“. Trotzdem unterscheidet sich das Sehen als eine Art Wahrnehmung wesentlich vom Tasten, und viele Phänomene des Gesichtssinns haben nichts mit dem Tasten zu tun, z. B. der Regenbogen, die Luftspiegelung, das Hologramm usw. Die Komplexion visuell-taktueller Auffassung stammt aus der alteingewurzelten Kognitionsgewohnheit und Apperzeption. (Zu den Zitaten in dieser Fußnote vgl. Hua IV, § 37; meine Hervorhebung.)

[366] Boehm fasst den Unterschied zwischen »real« und »reell« folgendermaßen zusammen: „‚Real‘ nennt Husserl, was in der Seinsweise des Dinges (*res*), insbesondere des Naturdinges existiert. Die Bedeutung des Wortes ‚reell‘ ist, wie die des französischen *réel*, weiter und unbestimmter. ‚Reell‘ ist alles, was in einem weiteren Sinne, insbesondere als räumlich-zeitlich Bestimmtes, ‚wirklich‘ ist, ohne doch notwendigerweise die spezifische Art der ‚Realität‘ von ‚Dingen‘ zu teilen.“ Vgl. Boehm, R.: „Immanenz und Transzendenz“, in: *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Band 1, Husserl-Studien*, S. 145.

jeweils in die des entsprechenden **ontischen** Wesens übergehen kann“[367] und „[…] ein wichtiges Wesensverhältnis zwischen Anschauungsnoema und Wesen des Angeschauten besteht, (so)daß, wo das erstere erfaßt werden kann, auch das letztere und umgekehrt“. [368] Insofern gibt es in der Tat keinen Wesensunterschied zwischen Noema und ontischem Wesen; vielmehr ist das sogenannte Noema nur ein anderer Name des ontischen Wesens. Das Adjektiv »ontisch« ist ein Derivativ des metaphysischen Zentralbegriffs »ὄν«, der als »seiend«, »unabhängig vom Bewusstsein existierend« verstanden wird. Und das Wort »Noema« ist die lateinische Umschrift des »νόημα«, dessen altgriechische philosophische Bedeutung eben »Idee« bzw. »ὄν« ist; außerdem stammt »νόημα« von dem Verb »νοέω«, dessen grundlegender Sinn das Sehen ist.

Aber das ontische Wesen ist eben das Ding im metaphysischen Sinn hinter dem Phänomen und die transzendente Setzung, die die Phänomenologie von vornherein ausschaltet. Dazu sagt Heidegger zutreffend:

> Es ist phänomenologisch widersinnig, vom Phänomen zu sprechen als von etwas, als von Dingen, hinter denen noch etwas wäre, wovon sie Phänomen im Sinne darstellender, ausdrückender Erscheinungen wären. Phänomen ist nichts, wohinter noch etwas wäre, genauer: bezüglich des Phänomens kann überhaupt nicht nach einem Dahinter gefragt werden, weil das, was es gibt, gerade das Etwas an ihm selbst ist.[369]
>
> Diese phänomenologische Ausschaltung der transzendenten Thesis hat einzig nur die Funktion, das Seiende hinsichtlich seines Seins präsent zu machen.[370]

Aus dem phänomenologischen Blickwinkel ist das ontische Wesen nur ein hypothetisch Seiendes, das in der traditionellen Philosophie als die unbewegliche metaphysische Substanz die Wahrheit des Urteils und die Identität garantiert. Und die Bedeutung und Funktion des Noema ist beinahe dieselbe: Sie besteht darin, die Gegenständlichkeit zu bedeuten. „Es ist dabei zu beachten, daß diese Gegenständlichkeit im Noemata auftritt als ein Einheitsmoment, das *verschiedene* Noemata als, Identisches‘ haben können, aber freilich so, daß die Einheit oder Gegenständlichkeit in Anführungszeichen ist, ebensogut wie das Identische von uns soeben mit Grund in Anführungszeichen gesetzt wurde.“[371] Insofern ist diese Gegenständlichkeit in Anführungszeichen die Identität im Sinne des ontischen Wesens, d. h. diese Gegenständlichkeit ist eben die transzendente Setzung, die die Phänomenologie von vornherein ausschaltet; deswegen werden „das Identische“ und „diese Gegenständlichkeit“ „mit Grund

[367] Hua V, S. 87 (meine Hervorhebung).
[368] Ebd., S. 88.
[369] Heidegger, M.: GA 20, S. 118.
[370] Ebd., S. 136.
[371] Hua V, S. 85.

in Anführungszeichen gesetzt“. Aber wenn „die Erfassung des Noema jeweils in die des entsprechenden **ontischen** Wesens übergehen kann“, wo liegt dann eigentlich der echte Unterschied zwischen dem Noema und dem ontischen Wesen? Deswegen kann Husserls Noema den metaphysischen Schatten sowohl etymologisch als auch seinem Sinne nach keineswegs abschütteln.

Andererseits ist das Noema als „das Bedeutete schlechthin (das nur ist, wenn die Bedeutung eine gültige ist)“ „etwas anderes als die Bedeutung, so wie auch das *Wesen* des Bedeuteten etwas anderes ist als die Bedeutung“.[372] Insofern ist, wenn die Bedeutung eine ungültige ist, das Bedeutete nichts anderes als die Bedeutung selbst. Wenn nämlich das Bedeutete kein Wesen bzw. keine Gegenständlichkeit hat, ist das Noema als das Bedeutete nur eine vermeintliche Bedeutung, wie Husserl selbst anschließend sagt: „Das Wesen ‚rundes Viereck‘ gibt es nicht; aber um das urteilen zu können, ist vorausgesetzt, daß ‚rundes Viereck‘ eine in dieser Einheitlichkeit seiende Bedeutung ist.“[373] Was kann das Noema also anderes sein als ein Zeichen? Ein „rundes Viereck“ ist nichts anderes als ein „symbolisch-leeres“[374] Zeichen bzw ein reines Wort, das keinen „mannigfaltigen Daten des reellen, noetischen Gehaltes“ in der W-Dimension entspricht oder sie bedeutet.

δ) *Zweierlei Immanenz und Transzendenz*

Gegenüber der Immanenz bedeutet die Transzendenz im strengen phänomenologischen Sinn, insbesondere in Hua X, etwas, das im Augenblick nicht direkt erscheint, aber durch das Erscheinende zusammen mit diesem aufgewiesen wird und im Prinzip später erscheinen kann, z. B. die Rückseite des Hauses, der eben erklungene oder bald erklingende Ton.[375] Diese Bedeutung des Wortes »Transzendenz« ist fast identisch mit derjenigen in Hua III/1, wo Husserl die Bedeutung der Transzendenz relativ eindeutig bestimmt: Sie steht immer in einem wesenhaften Zusammenhang mit Dingwahrnehmung, Inadäquatheit und Zweifelhaftigkeit.[376] Diese Transzendenz ist Husserls Transzendenz „im zweiten Sinn“: „Alle nicht evidente, das Gegenständliche zwar meinende oder setzende, aber *nicht selbst schauende* Erkenntnis ist im zweiten Sinn transzendent.“[377] Eine transzendente bzw. äußere Wahrnehmung

[372] Ebd., S. 87.
[373] Ebd., S. 87–88.
[374] Dazu vgl. § 19.
[375] Zu diesem Gebrauch des Wortes »Transzendenz« vgl. die in den Anm. 301, 302 und 310 zitierten Passagen sowie Hua X, S. 6, 55, 91, 122, 274 (u. v. m.)
[376] Vgl. Hua III/1, § 44 und § 46.
[377] Hua II, S. 35.

ist „unwahrgenommenes Erlebnis, unwahrgenommene Realität“ [378] wie die Rückseite des Hauses usw., die nach dem strengen phänomenologischen Evidenzprinzip keine *wirkliche* Wahrnehmung und eigentlich widersprüchlich ist. Deswegen fehlt der äußeren Wahrnehmung eine apodiktische Evidenz, und dies macht offenbar die Evidenz der Wahrnehmung im allgemeinen Sinn inkonsequent; somit kann Husserl nicht umhin, eine Einschränkung auf die Evidenz der äußeren Wahrnehmung zu machen: „Aber *jede Art von Gegenständen hat **ihre** Art der Selbstgebung = Evidenz*; und nicht für jede, z. B. nicht für raum-dingliche Gegenstände äußerer Wahrnehmung ist eine apodiktische Evidenz möglich.“ [379] Eigentlich ist diese Transzendenz der äußeren Wahrnehmung „eine völlig grundlose Annahme“ [380], die Husserls Phänomenologie angeblich von vornherein suspendieren will:

> In der natürlichen Einstellung ist uns der Apfelbaum ein Daseiendes in **der transzendenten Raumwirklichkeit** [...] Nun gehen wir in die phänomenologische Einstellung über. **Die transzendente Welt** erhält ihre „Klammer“, wir üben in Beziehung auf ihr Wirklichsein ἐποχή.[381]

Und in der Tat gebraucht Husserl in Hua X das Wort »Transzendenz« oft in diesem metaphysischen Sinn:

> Wie aber, wenn wir phänomenologische Reduktion vollziehen, und unter Ausschaltung der Natur sowie aller problematischen **transzendenten Setzung** uns auf die absolute Gegebenheit der cogitatio zurückziehen?[382]
>
> Die *cogitatio* ist eine absolute Gegebenheit, die nicht mit dem Problem der **Transzendenz** behaftet ist.[383]
>
> Aber ist nicht jeder Schluß, der vom Gegebenen auf Nicht-Gegebenes führt, wieder mit dem Problem der **Transzendenz** behaftet? Der Schluß als *cogitatio* mag in der Reflexion absolute Gegebenheit sein, aber daß das Erschlossene und Nicht-Gegebene wirklich ist, das gibt wieder ein Rätsel, wie Bewußtsein triftig <sich> selbst transzendieren kann.[384]
>
> Nur freilich, daß sich bei näherer Betrachtung zeigt, daß das empirische Wahrnehmen kein *absolut* selbstgebender Akt ist und seinerseits wieder mit dem Problem der **Transzendenz** behaftet ist.[385]

Die Verworrenheit der Termini spiegelt die Unklarheit des Husserls Gedankengangs wider; genauer gesagt verursachen diese Termini »Immanenz / Transzendenz«, die selber als eine traditionelle Unterscheidung

[378] Vgl. Hua III/1, S. 95.
[379] Husserl, E.: *Erfahrung und Urteil*, hrsg. v. L. Landgrebe, Prag 1939, S. 12 (Hervorhebung im Original).
[380] Hua III/1, S. 96.
[381] Ebd., S. 203–204 (meine Hervorhebung).
[382] Hua X, S. 338 (fett: meine Hervorhebung).
[383] Ebd., S. 346 (fett: meine Hervorhebung).
[384] Ebd., S. 351 (fett: meine Hervorhebung).
[385] Ebd., S. 352–353 (fett: meine Hervorhebung).

aus der Metaphysik stammen, die Verworrenheit von Husserls Gedankengang. Dies soll hier durch ein typisches Beispiel aufgezeigt werden:

> Gehen wir von einer gewöhnlichen äußeren Wahrnehmung zu einer immanenten Wahrnehmung ihres Empfindungsinhalts über, so ist das ein Übergang, dessen Möglichkeit *a priori* im Wesen der äußeren Wahrnehmung gründet. Z. B. wir nehmen das Heranfahren eines Postwagens wahr und achten auf das Geräusch des Rollens oder auf den Klang des Posthorns, unter Abstraktion von allem, was es transzendent bedeutet. Wir sagen dann von diesem Inhalt, er sei ein immanentes Objekt; der Vorgang des Rollens, der Klang des Posthorns, das sind hier adäquate Gegebenheiten. *Was besagt hier die Immanenz*? Besagt es, daß das Objekt nicht außerhalb, sondern *im Bewußtsein* ist und daß das Bewußtsein gleichsam ein Sack ist, in dem das einheitliche immanente Objekt darinsteckt? Natürlich haben wir die Lehren phänomenologischer Reduktion zu beachten. Der Klang des Posthorns ist in äußerer Wahrnehmung ein **transzendentes Reales**, in der wesentlich geänderten Einstellung der immanenten Wahrnehmung ist er nichts Transzendentes, sondern Immanentes, und darin liegt wie der erste Aspekt zu lehren scheint — in der Tat ein reales Enthaltensein des Objekts in der Wahrnehmung.[386]

Hier verbinden sich die drei Ausdrücke »transzendent«, »äußerer« und»real« sehr eng miteinander. Das Hören ist anfangs noch die äußere Wahrnehmung im traditionellen Sinn; nach der phänomenologischen Reduktion wird es zur immanenten; der Ausdruck »ein transzendentes Reales« ist ziemlich weitgehend im traditionell metaphysischen Sinn gebraucht. Dementsprechend stellt sich dann die Frage: Warum kann das Sehen als die äußere Wahrnehmung im traditionellen Sinn nicht ebenfalls auf die innere reduziert werden und bleibt in der Zeitphänomenologie noch ziemlich transzendent, während das beim Hören durchaus möglich ist? Der jeweilige Klang ist noch derselbe Klang, ob vor oder nach der Reduktion; als ein Phänomen verändert er sich nicht. Was hier verändert ist, ist die Einstellung. Und dann stellt sich die andere Frage: Woher kann die Transzendenz desselben Klangs eigentlich kommen, außer man sie vorher ohne Weiteres imaginär zu dem Phänomen hinzugefügt hat? Mit Husserls eigenem Ausdruck heißt diese Transzendenz eben „eine hinzunehmende Existenz“[387], und: „In ihr gehen wir über das jeweils *im wahren Sinne Gegebene*, über das *direkt zu Schauende* und *zu Fassende hinaus*.“[388] „Es ist ein Sein, das das Bewußtsein in seinen Erfahrungen setzt, das prinzipiell nur als Identisches von motivierten Erscheinungsmannigfaltigkeiten anschaubar und bestimmbar —

[386] Ebd., S. 279 (fett: meine Hervorhebung).
[387] Vgl. Hua II, S. 9: „[…] sondern Ausschluss des Transzendenten überhaupt als einer hinzunehmenden Existenz, d. h. alles dessen, was nicht evidente Gegebenheit ist im echten Sinn, absolute Gegebenheit des reinen Schauens.“
[388] Hua II, S. 35.

darüber hinaus aber ein Nichts ist.“[389] Was kann diese hinzunehmende Existenz etwas anderes sein als eine metaphysische Substanz oder (mit Husserls Ausdruck) „ein ontisches Wesen“?

Aus phänomenologischer Sicht ist es sinnlos, von dieser metaphysischen Transzendenz zu reden – oder mit anderen Worten: Die Unterscheidung zwischen Transzendenz und Immanenz selber ist das Erzeugnis der Metaphysik, weil die Metaphysik das Seiende an und für sich zuerst außerhalb des Bewusstseins annimmt. Deswegen ist es aus dem streng phänomenologischen Blickwinkel gesehen ebenfalls sinnlos, das Sehen transzendenter als das Hören zu nehmen, weil es in der Phänomenologie nichts Transzendentes im metaphysischen Sinn gibt; alle Phänomene sind in gleicher Weise immanent. Demnach ist die sogenannte »reelle Transzendenz« auch immanent, sogar immanenter als die sogenannte innere Wahrnehmung, weil „*reelle Immanenz* (bzw. Transzendenz) nur ein Spezialfall des *weiteren Begriffes der Immanenz überhaupt* ist“.[390] Insofern ist die sogenannte reelle Transzendenz eigentlich gleichbedeutend mit Immanenz oder reeller Immanenz. Aber laut Ockhams Rasiermesser dürfen Wesenheiten nicht über das Notwendige hinaus vermehrt werden (*Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem* oder *sine necessitate*). Da diese reelle Transzendenz im Wesentlichen gleichbedeutend mit Immanenz ist, warum braucht es hier noch den Terminus »Transzendenz«? Wenn die Bedeutung der Transzendenz nicht im Gegensatz steht zu derjenigen der Immanenz, worin besteht dann die Bedeutung des Begriffspaars »Immanenz / Transzendenz«? In diesem Fall ist der Unterschied zwischen Immanenz und Transzendenz ganz unnötig. Husserl müsste Ockhams Rasiermesser kennen; für einen Philosophen wie Husserl, der lebenslang nach Evidenz, logischer Klarheit und begrifflicher Gewissheit strebt, gibt es keinen logischen und sprachlichen Grund dafür, einen solchen zweideutigen und unnötigen Terminus beizubehalten, es sei denn, dieser Terminus ist für ihn nötig und bedeutsam. Dieser Terminus spielt in Husserls transzendentaler Phänomenologie jedoch eine beinahe zentrale Rolle. Und dann muss man sagen: Wenn Husserl den Terminus »Transzendenz« gebraucht, was anderes kann er damit (bewusst oder unbewusst) bezeichnen als ein ontisches Wesen?

Eigentlich bezieht sich die reelle Transzendenz in Husserls Kontext immer auf das ontische Wesen bzw. auf die Wesensobjektivität[391], also ein Allgemeines im noematischen Sinn, z. B. auf ein Haus oder einen Baum. „Bewußtsein kann

[389] Hua III/1, S. 106.
[390] Hua II, S. 9.
[391] Vgl. dazu Hua II, S. 8 und Boehm, R.: „Immanenz und Transzendenz“, in: *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Band 1, Husserl-Studien*, S. 149.

eben neben Singulärem auch Allgemeines zum Gegenstand haben, und soweit das Allgemeine Gegenstand ist, muß es ebenfalls als noematische Transzendenz angesehen werden."[392] Aber wie bereits erläutert, ist sowohl ein Haus als auch ein Baum als Wesensobjektivität im Wesentlichen gleichfalls eine Interpretation bzw. Auffassung der Serie der betreffenden Phänomene und damit eine Abstraktion bzw. ein Begriff anstatt einer echten Wahrnehmung – ein Begriff, der selber von der z-Dimension sozusagen erzeugt wird und seinen eigenen Sinn nur dadurch erhält, dass die wahrnehmbaren Inhalte bzw. Sinnelemente darin letztendlich auf die W-Dimension zurückgreifen, nämlich wahrgenommen werden, so wie Karl Bernhard Beils dazu kommentiert: „Das Allgemeine transzendiert das reelle Bewußtsein nicht nur, insofern es Gegenstand sein kann, sondern auch an sich selbst durch seine Allgemeinheit. Dies ist ein Moment, das bei den singulären Gegenständen nicht statthat […]" [393] Und die singulären Gegenstände bzw. das konkrete Wahrgenommene ist das Seiende innerhalb des Bewusstseins, also das Immanente. Deswegen hat Husserl „nach ‚Objekte' [...] um 1923 noch eigens eingefügt: ‚auch immanente'".[394] Überdies verkörpert sich dieser metaphysische Unterschied unübersehbar auch im § 46 der *Ideen*, dessen Titel lautet: „Zweifellosigkeit der immanenten, Zweifelhaftigkeit der transzendenten Wahrnehmung". [395] Darin werden die immanente und die transzendente Wahrnehmung folgendermaßen erläutert:

> Jede immanente Wahrnehmung verbürgt notwendig die Existenz ihres Gegenstandes. Richtet sich das reflektierende Erfassen auf mein Erlebnis, so habe ich ein absolutes Selbst erfaßt, dessen Dasein prinzipiell nicht negierbar ist, d. h. die Einsicht, daß es nicht sei, ist prinzipiell unmöglich; es wäre ein Widersinn, es für möglich zu halten, daß ein *so gegebenes* Erlebnis in Wahrheit *nicht* sei.[396]
> Demgegenüber gehört es, wie wir wissen, zum Wesen der Dingwelt, daß keine noch so vollkommene Wahrnehmung in ihrem Bereiche ein Absolutes gibt, und damit hängt wesentlich zusammen, daß jede noch so weitreichende Erfahrung die Möglichkeit offen läßt, daß das Gegebene, trotz des beständigen Bewußtseins von seiner leibhaftigen Selbstgegenwart, nicht existiert. Wesensgesetzlich gilt: *Dingliche Existenz ist nie eine durch die Gegebenheit als notwendig geforderte*, sondern in gewisser Art immer *zufällige*.[397]

Hier ist es offenbar, dass die transzendente Wahrnehmung, auch wenn sie trotz des beständigen Bewusstseins von der leibhaftigen Selbstgegenwart des

[392] Beils, K. B.: *Transzendenz und Zeitbewußtsein: Zur Grenzproblematik des transzendental-phänomenologischen Idealismus*, Bonn 1987, S. 63.
[393] Ebd.
[394] Vgl. Boehm, R.: „Immanenz und Transzendenz", in: *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Band 1, Husserl-Studien*, S. 158 (ausführlicher zitiert bei Anm. 331).
[395] Hua III/1, S. 96.
[396] Ebd.
[397] Ebd., S. 97.

Wahrgenommenen keine vollkommene Wahrnehmung ist, noch auf eine Dingwelt hinweist, nämlich eine metaphysische Welt hinter oder außerhalb der Phänomene, die längst durch die Epoché ausgeschlossen ist und in der Phänomenologie nicht mehr erwähnt werden sollte. Umgekehrt gesagt: Wenn die Dingwelt schon beiseitegelassen wird, ist es unnötig und sinnlos, die immanente Wahrnehmung von der transzendenten zu unterscheiden. Die strenge Phänomenologie akzeptiert und erörtert nur den Bereich „des beständigen Bewußtseins von seiner leibhaftigen Selbstgegenwart". In der Zeitphänomenologie gibt es ebenfalls einen ähnlichen Ausdruck: „Aber was hier zu lernen ist, ist dies, daß innerhalb der Sphäre absoluter Selbstgegebenheit eine transzendente Geltung auftritt, die unbestritten ist und bleiben muß, sofern sie das ihr reell Transzendente nicht nur meint, sondern in offenbar gültiger Weise setzt, in absolut gültiger Weise, **und nicht, wie es bei der äußeren Wahrnehmung statthat, in einer Weise, die immer Möglichkeiten der Nichtgeltung offen läßt.**"[398] Und wie bereits gezeigt, meint die sogenannte äußere Wahrnehmung in Husserls Zeitphänomenologie vor allem das Sehen.

Nach dem Bisherigen ist es leicht, die Inkonsequenz in Husserls Theorie und die Tatsache zu erkennen, dass Husserl sich in der Tat nicht ganz an das phänomenologische Prinzip hält – wie auch Michael Großheim konstatiert: „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 Philosophierens nicht befolgt."[399] Einerseits ist es nach den phänomenologischen Prinzipien nicht nur unzulässig, sondern auch gegen Husserls eigene Unterscheidung von äußerer und innerer Wahrnehmung gerichtet, das Hören für immanenter zu nehmen als das Sehen. Und andererseits beruhen Husserls Erörterungen über das Sehen in Wirklichkeit nicht auf dem echten Phänomen des Gesichtssinns, sondern auf einer Interpretation zu einer Serie von Phänomenen des Gesichtssinns bzw. zu einer Idee wie Haus oder Baum. M. a. W.: Husserl führt die phänomenologische Reduktion beim Sehen nicht voll und radikal durch. Deswegen ist das nur die Farben und Gestalten anbietende Sehen für Husserl inadäquat, partiell und transzendent im Verhältnis zur vollkommenen und immanenten Idee. Hier schleicht sich das alte erkenntnistheoretische Problem: „Wie kann Erkenntnis etwas als seiend setzen, das in ihr nicht direkt und wahrhaft gegeben ist?"[400] wiederum in Husserls

[398] Hua X, S. 344–345 (meine Hervorhebung).
[399] 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.
[400] Hua II, S. 35.

Zeitphänomenologie ein, und damit wird ein transzendentes Seiendes im metaphysischen Sinn zwar heimlich modifiziert, aber zugleich unausbleiblich vorausgesetzt. Aber die Phänomenologie begrenzt von vornherein durch Epoché ihr eigenes Gebiet auf das Bewusstseinsphänomen. Und auch wenn es letztendlich kein Bewusstseinsphänomen gibt ohne ein transzendentes Seiendes als den äußeren Stimulus im metaphysischen Sinn, gehört dieser transzendente Stimulus dennoch nicht zum Gebiet der Phänomenologie. Und die Phänomenologie braucht ihn als eine Voraussetzung prinzipiell gar nicht, weil das Phänomen, zumal das Wahrnehmungsphänomen als Grundphänomen, immer schon gegeben ist. Es geht die Phänomenologie nichts an, ob ein Gott, die Materie außerhalb des Bewusstseins oder ein omnipotenter Computer wie Matrix das Phänomen verursacht. Insofern besteht die phänomenologische Einstellung eben darin, das Phänomen für das Selbstgegebene zu halten, ungeachtet der metaphysischen Substanz. Bezüglich des Phänomens sind alle Wahrnehmungsphänomene ganz gleichberechtigt als Bewusstseinsphänomene, also zuerst als *meine* Phänomene, selbstgegeben. Gerade weil das Phänomen von Grund auf solipsistisch ist, sind alle Phänomene, insbesondere die Wahrnehmungsphänomene, gleichberechtigt immanent und adäquat; sogar Halluzinationen sind für den, der sie hat, genauso wahr wie die anderen Wahrnehmungsphänomene. Wie wir schon gezeigt haben, ist es berechtigt, aufgrund der fünf elementaren Sinnesorgane die äußere Wahrnehmung von den inneren im psychologischen Sinne zu unterscheiden. Aber es gibt keinen Grund dafür, unter den äußeren Wahrnehmungen weiterhin das Hören für ein Inneres bzw. Immanentes zu halten im Gegensatz zum Sehen als einem Äußeren bzw. Transzendenten.

ε) *Die Auflösung der Grenze zwischen Immanenz und Transzendenz*

Husserl bemerkt später bis zu einem gewissen Grade auch selbst das Problem und erkennt unsere Ansicht prinzipiell an: „[…] äußere Wahrnehmung ist ihrem Wesen nach **ein gewisser kontinuierlicher Verlauf von ‚inneren' Wahrnehmungen**, und d. h. hier, Wahrnehmungen von immanenten Zeitlichkeiten, und durch diesen immanenten Wahrnehmungsverlauf hindurch geht eine zweite Intentionalität, in der das äußere Objekt in seiner Transzendenz und seiner objektiven Zeit durch ‚Darstellung' zu ursprünglicher Gegebenheit kommt."[401] Manchmal wird Husserl sogar durch das Phänomen gezwungen, die folgenden zweideutigen

[401] Hua XXXIII, S. 165 (meine Hervorhebung).

Worte zu äußern: „Wesensnotwendig ist offenbar die Stufenfolge: **‚äußerer'** Gegenstand, immanenter Gegenstand erster Stufe, urkonstituierender Prozess des Immanenten – im Fall der Wahrnehmung des äußeren Gegenstandes." [402] Diese epistemologische Stufenfolge Husserls entspricht tatsächlich den Dimensionen unseres Bewusstseins: Der sogenannte äußere Gegenstand gehört zur W-Dimension, eigentlich ist er bereits ein innerer; der immanente Gegenstand erster Stufe gehört zur z-Dimension, er ist kein echtes Wahrnehmungsobjekt, sondern das allgemeine Objekt bzw. etwas Ideelles, oder genauer gesagt ein Zeichen, das das Erzeugnis der z-Dimension ist; und der »urkonstituierende Prozess des Immanenten« ist in der Tat der Akt der z-Dimension. Außerdem müssen wir Husserl hier fragen: Da die äußere Wahrnehmung ihrem Wesen nach ein kontinuierlicher Verlauf der inneren Wahrnehmung ist, worin besteht dann der Grund für die Scheidung zwischen der äußeren und der inneren Wahrnehmung? Warum wird das Adjektiv »äußerer« in »äußerer Gegenstand« eigens in Anführungszeichen gesetzt? Die Antwort darauf lautet: „Was sich in einer Subjektivität ursprünglich wahrnehmungsmäßig konstituiert bzw. wahrmehmungsmäßig konstituieren kann, gehört auch ursprünglich als Korrelat zu ihr, ist ihr also in gewisser Weise **immanent**, wenn auch nicht reell immanent (8/495)." [403] Wenn es eine klare Grenze zwischen Innerem und Äußerem gäbe, d. h. wenn ein Seiendes im Verhältnis zu einem anderen nur entweder innerhalb oder außerhalb dieses anderen sein kann, wenn es also nicht gleichzeitig sowohl innerhalb als auch außerhalb desselben sein darf, wie kann dann ein kontinuierlicher Verlauf von etwas Innerem gleichzeitig auch derjenige von etwas Äußerem sein? Wenn sich die äußere Wahrnehmung auf etwas Transzendentes, das sogenannte räumliche Ding, bzw. auf etwas außerhalb des Bewusstseins bezieht, wie kann man von einer Konstitution durch das Bewusstsein im strengen phänomenologischen Sinne reden? Auch Ullrich Melle erkennt diese heiklen Probleme und kommt zu der gleichen Schlussfolgerung wie wir. Er resümiert sehr zutreffend folgendermaßen:

> Die Wahrnehmung als dasjenige Bewusstsein, in dem uns die Welt und ihre Gegenstände ursprünglich und leibhaft zugänglich sind, ist so ein komplexes erlebnismässiges **Gebilde**, in dessen Mannigfaltigkeiten ein weltlicher Gegenstand zur originären Gegebenheit kommt. Diese gegenstandsgebende Leistung nennt Husserl Konstitution: „Die Gegenständlichkeit konstituiert sich in den Erlebnissen."

[402] Ebd., S. 191 (meine Hervorhebung).
[403] Zahavi, D.: *Husserl und die transzendentale Intersubjektivität*, Dordrecht / Boston / London 1996, S. 27.

> Das Verständnis von der Intentionalität des Bewusstseins als einer blossen Binnenstruktur der Immanenz, die noch nicht den erfolgreichen Transgressus von der Immanenz zur Transzendenz garantiert, ist dem phänomenologischer Reflexion entzogenen Vorurteil der objektiven Welt zuzuschreiben. In phänomenologischer Reflexion lasse ich keine anderen Gegenstände gelten als solche, die Gegenstände wirklichen oder möglichen Bewusstseins sind, und zwar eines die Gegenstände selbst gebenden Bewusstseins. Eine Transzendenz als dem Bewusstsein in seinen Akten schlechterdings unerreichbare kann sich nicht bewusstseinsmässig konstituieren, denn der Begriff der Konstitution macht gerade den Begriff einer Beziehung schlechthinniger Unbezogenheit unmöglich. **In diesem Sinne ist dem Bewusstsein in der Tat alles immanent.** Aber hier noch von Immanenz zu sprechen ist sinnlos geworden, da es nicht nur faktisch zu ihr keine Transzendenz mehr gibt, sondern schon der blosse Begriff einer Transzendenz gegenüber dieser Immanenz ein unmöglicher ist.[404]

Die oben erwähnte objektive Welt, der die Transzendenz entspricht, ist eigentlich die metaphysische Substanzwelt in unserem Sinn, die in der traditionellen Philosophie die Identität garantiert. Warum sonst heißt sie eine *objektive* Welt, warum ist diese Transzendenz eine „dem Bewusstsein in seinen Akten schlechterdings unerreichbare“ und „kann sich nicht bewusstseinsmässig konstituieren“? „‚Konstitution‘ besagt demnach ‚alles zunächst Transzendente immanent erfaßbar‘ zu machen, heißt ‚nichts anderes als das dem Seienden Entgegenkommen, dergestalt, daß‘ das Seiende ‚in diesem Entgegenkommen sich zu bekunden vermag.‘“[405] Auch Heideggers „In-Sein“ negiert eben die Grenze zwischen Innerem und Äußerem, und wir können unter seinem Aspekt die Auflösung dieser Grenze besser verstehen:

> Das In-der-Welt-sein des Daseins hat sich mit dessen Faktizität je schon in bestimmte Weisen des In-Seins zerstreut oder gar zersplittert.[406]
> *Auf dem Grunde* dieser Seinsart zur Welt, die das innerweltlich begegnende Seiende nur noch in seinem puren *Aussehen* (εἶδος) begegnen läßt, und *als* Modus dieser Seinsart ist ein ausdrückliches Hinsehen auf das so Begegnende möglich. **Dieses Hinsehen ist jeweils eine bestimmte Richtungnahme auf** …, ein Anvisieren des Vorhandenen.[407]
> Im Sichrichten auf … und Erfassen geht das Dasein **nicht etwa erst aus seiner Innensphäre hinaus**, in die es zunächst verkapselt ist, sondern es ist seiner primären Seinsart nach immer schon »draußen« bei einem begegnenden Seienden der je schon entdeckten Welt. Und das bestimmende Sichaufhalten bei dem zu erkennenden Seienden ist **nicht etwa ein Verlassen der inneren Sphäre**, sondern

[404] Melle, U.: *Das Wahrnehmungsproblem und seine Verwandlung in phänomenologischer Einstellung: Untersuchungen zu den phänomenologischen Wahrnehmungstheorien von Husserl, Gurwitsch und Merleau-Ponty*, The Hague 1983, S. 56 (meine Hervorhebung).
[405] Pieper, H.-J.: *Zeitbewußtsein und Zeitlichkeit: Vergleichende Analysen zu Edmund Husserls Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1905) und Maurice Merleau-Pontys Phänomenologie der Wahrnehmung (1945)*, Frankfurt am Main 1993, S. 47.
[406] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, S. 56.
[407] Ebd., S. 61 (fett: meine Hervorhebung).

> auch in diesem »Draußen-sein« beim Gegenstand ist das Dasein im rechtverstandenen Sinne »drinnen«, d. h. es selbst ist es als In-der-Welt-sein, das erkennt.[408]

In der Tat kann man nur aufgrund einer Grenze überhaupt erst von einem Inneren und einem Äußeren reden. Auf welcher Basis definiert Husserl dann die äußere und die innere Wahrnehmung? Wenn die innere Wahrnehmung nach Husserls Meinung immer adäquat und immanent ist, warum wird die daraus bestehende äußere Wahrnehmung dann inadäquat und transzendent genannt? Obgleich Husserl des Risses, der hier entsteht, bis zu einem gewissen Grade gewahr wird und prinzipiell die Einheitlichkeit der äußeren und der inneren Wahrnehmung anerkennt, bedenkt er die wichtige Bedeutung nicht mehr, die diesem Riss zukommt, sondern hält selbst in den Bernauer Manuskripten noch im Wesentlichen (ziemlich unbewusst) an der Unterscheidung zwischen äußerer und innerer Wahrnehmung fest und nimmt das Hören für immanenter als das Sehen.[409] Auch wenn das Sehen im menschlichen Erkennen dominiert, bedeutet dies überhaupt nicht, dass das Phänomen des Gesichtssinns *transzendenter* oder *realer* als das des Gehörs wäre. Sogar der Ausdruck »das *innere* Zeitbewusstsein« ist schon unangemessen, weil es überhaupt kein äußeres Zeitbewusstsein gibt und es aus phänomenologischer Sicht ganz widersinnig ist, ein solches äußeres Zeitbewusstsein vorauszusetzen.

Das Innere bekommt nämlich seinen eigenen Sinn erst im Verhältnis zum Äußeren; wenn man vom Inneren redet, setzt man faktisch zugleich das Äußere voraus. Nur in Abgrenzung zu dem metaphysischen Äußeren bzw. dem transzendenten Seienden außerhalb des Bewusstseins kann man überhaupt erst vom inneren Zeitbewusstsein reden. Aber in diesem Fall wirkt nicht nur die metaphysische Denkweise auf Husserls Gedankengang ein, sondern es muss sogar eine metaphysische Substanz als eine apriorische Voraussetzung für seine Zeitanalyse vorausgesetzt werden. Wie kann man dann eigentlich von einer voraussetzungslosen Forschung sprechen? Immanenz und Transzendenz bzw. absolutes und relatives Sein scheinen auf den ersten Blick ganz gegensätzlich – mit Husserls Worten gesprochen: „Zwischen Bewußtsein und Realität gähnt ein wahrer Abgrund des Sinnes. Hier ein sich abschattendes, nie absolut zu gebendes bloß zufälliges und relatives Sein; dort ein notwendiges und absolutes Sein, prinzipiell nicht durch Abschattung und Erscheinung zu geben.“[410] Aber tatsächlich sind die beiden ganz untrennbar und voneinander abhängig; wenn

[408] Ebd., S. 62 (fett: meine Hervorhebung).
[409] Vgl. Hua XXXIII, Nr. 6, § 1, § 2, § 3. Nr. 9, § 1, § 2, § 3.
[410] Hua III/1, S. 105.

eins davon angesprochen wird, ist das andere unausbleiblich implizit oder explizit betroffen, wie auch Rudolf Boehm feststellt: „[…] daß der ‚Wesensunterschied' der Seinsweisen von Bewußtsein und Realität, von Immanentem und Transzendentem, kein anderer als der Unterschied von absolutem Sein und bloß auf dieses relativem Sein ist; d. h.: reales Sein ‚ist, was es ist, nur in Beziehung zum' absoluten Sein des Bewußtseins. Diese ‚Beziehung ist nicht ein gelegentliches Vorkommnis, sondern selbst eine Wesensnotwendigkeit – für das Sein des Realen.'"[411]

Der Zusammenhang zwischen Immanenz und Transzendenz ist mit demjenigen zwischen der Vorderseite und der Rückseite einer Münze zu vergleichen. Und auch Boehm stellt die entsprechenden Fragen: Bilden die beiden nicht in Wirklichkeit ein einziges Ganzes? Sind sie nicht eigentlich eins?[412] Und Husserl selber sagt unmittelbar vor den eben zitierten Sätzen: „Wir sehen also, daß Bewußtsein (Erlebnis) und reales Sein nichts weniger als gleichgeordnete Seinsarten sind, die friedlich nebeneinander wohnen, sich gelegentlich aufeinander ‚beziehen' oder miteinander ‚verknüpfen'. Im wahren Sinne sich verknüpfen, ein Ganzes bilden, kann nur, was wesensmäßig verwandt ist, was eins wie das andere ein eigenes Wesen im gleichen Sinne hat."[413] Aber zugleich ist die andere Sache sehr merkwürdig, wie Rudolf Boehm auch bemerkt:„Doch müssen wir überrascht feststellen, daß Husserl gerade diese Bildung eines Ganzen absoluten Seins aus Bewußtsein und Realität *verneint* – und somit weiterhin jede ‚Wesensgemeinschaft' zwischen Bewußtsein und Realität [...]" [414] Husserls Insistieren auf der Unterscheidung zwischen Immanenz und Transzendenz beweist eben, dass die Metaphysik seine Denkweise noch grundlegend prägt, obwohl er den jeweiligen Sinn der metaphysischen Immanenz und Transzendenz und den Zusammenhang zwischen ihnen in gewisser Weise umkehrt. In der Metaphysik ist die Transzendenz absolut, selbstgegeben und eigenständig; das Transzendente als absolutes Sein besteht ohne Bewusstsein, vielmehr ist es gegenüber dem Bewusstsein an und für sich – wie Platons Idee, das Atom, der Gott usw. Demgegenüber ist das Bewusstsein bzw. der Bewusstseinsinhalt als die Immanenz relativ, untergeordnet und abhängig von jenem.

d) Das absolute Bewusstsein bzw. transzendentale Ego und die Dingwelt

[411] Boehm, R.: „Das Absolute und die Realität", in: *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Band 1, Husserl-Studien*, S. 93.
[412] Vgl. ebd., S. 94.
[413] Hua III/1, S. 105.
[414] Boehm, R.: „Das Absolute und die Realität", in: *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Band 1, Husserl-Studien*, S. 94.

Im Gegensatz dazu wird das Bewusstsein als Immanenz bei Husserl zum absoluten Sein, d. h.: „Daß Bewusstsein zu seiner Existenz keines anderen Seins bedarf, bedeutet, daß es zu seiner Existenz keines realen Seins (im Sinne von Husserls Terminologie) bedarf.“[415] Hingegen wird das vorherige Transzendente in metaphysischen Sinn zum relativen Sein, weil „alles Sein außer dem Bewusstsein reales Sein ist“. [416] „Aber die Umkehrung eines metaphysischen Satzes bleibt ein metaphysischer Satz.“[417] Dieses absolute Bewusstsein Husserls bzw. das transzendentale Ego wird nie vom Menschen wirklich erfahren, ebenso wenig wie die metaphysisch-transzendente Substanz. „Denn die Annahme der Idee einer solch absolut angesetzten Vernunft überschreitet bereits den Möglichkeitsspielraum menschlichen Existierens.“ [418] Deswegen kann das absolute Bewusstsein im Wesentlichen nur als eine leere imaginäre Voraussetzung und ein abstrakter logischer Ausgangspunkt für die Deduktion oder – mit Husserls Ausdruck – Konstitution, fungieren. “Finally, the attempt to clarify the status of the transzendental ego is completely pointless. One cannot speak of it as an ego proper precisely because this transcendental ego as world-consitituting *cannot in itself* be part of this world and hence cannot *be* in the sense of *existence*.”[419] Deswegen wird Husserls absolutes Bewusstsein häufig zur Zielscheibe der Kritik vonseiten anderer Philosophen, zumal Heideggers. In gewisser Weise wendet sich *Sein und Zeit* als Ganzes stillschweigend gegen Husserls transzendentales Ego. In einem Brief an Jaspers vom 26.12.1926 schreibt Heidegger: „Wenn die Abhandlung ‚gegen‘ jemanden geschrieben ist, dann gegen Husserl, der das auch sofort sah, aber sich von Anfang an zum Positiven hielt.“ [420] Nach Heideggers Meinung gilt: “Husserl’s doctrine of ‘constitution of world’ by a transzendental subject leaps over the *factum* that this constitution is actually *carried out* by a factical *Dasein*.”[421] Sebastian Luft fasst Heideggers Kritik an Husserls transzendentalem Ego zutreffend folgendermaßen zusammen:

> If […], as Heidegger further claims, transcendental constitution is merely a possibility of the factical ego, then this amounts to saying that the transcendental

[415] Boehm, R.: „Zum Begriff des ‚Absoluten‘ bei Husserl“, in *Zeitschrift für philosophische Forschung* 13 (1959), S. 214–242, hier S. 224.
[416] Ebd.
[417] Heidegger, M.: GA 9, S. 328.
[418] Gander, H.-H.: *Selbstverständnis und Lebenswelt: Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger*, Frankfurt am Main 2001, S. 74.
[419] Luft, S.: „Husserl’s Concept of the ‚Transcendental Person‘: Another Look at the Husserl–Heidegger Relationship“, in *International Journal of Philosophical Studies* 13 (2005), S. 141–177, S. 158.
[420] Heidegger, M. / Jaspers, K.: Briefwechsel (*1920–1963*), hrsg. v. W. Biemel u. H. Saner, München / Frankfurt am Main 1992, S. 71.
[421] Luft, S.: „Husserl’s Concept of the ‚Transcendental Person‘: Another Look at the Husserl–Heidegger Relationship“, in *International Journal of Philosophical Studies*, S. 157.

> ego in fact cannot have the 'ability' to constitute the world through its own 'power'.[422]
> Husserl's problem is that he does not address the question of the being of the transcendental, a question that poses itself naturally if one considers the world-constituting agency not itself an entity of this world.[423]
> In other words, 'transcendental ego' is, for Heidegger, merely an *abstract moment* of the full concept of *Dasein* as factically existing in a factical world.[424]

Auch Jean-Paul Sartre stellt Husserls absolutes Bewusstsein in Frage: „[I]st dieses psychische und psychophysische ICH nicht ausreichend? Muß man es durch ein transzendentales Ich ergänzen, jener [sic!] Struktur des absoluten Bewußtsein? Man sieht die Konsequenzen der Antwort. Ist sie negativ, so resultiert daraus: 1. [D]aß das transzendentale Feld unpersönlich wird oder, wenn man lieber will, ‚präpersonell', es ist *ohne Ich* [...]"[425] Und Sartre weist eindringlich auf Folgendes hin: „Die Bewußtseine müßten ständige Synthesen der vergangenen Bewusstseine und des gegenwärtigen Bewußtseins sein. Das ist richtig. Aber es ist typisch, daß Husserl, der in *Das innere Zeitbewußtsein* diese subjektive Vereinigung der Bewußtseine untersucht hat, zu einer synthetischen Fähigkeit des Ich *niemals Zuflucht genommen hat*."[426] Schließlich behauptet Sartre ausdrücklich: „Wir können also ohne zu zögern, antworten: die phänomenologische Konzeption des Bewußtseins macht die vereinigende und individualisierende Rolle des Ich total überflüssig. Im Gegenteil, es ist das Bewußtsein, das die Einheit und die Personalität meines Ich ermöglicht. Das transzendentale Ich hat also keine Existenzberechtigung [*raison d'être*]."[427]

Andererseits meint Husserl, dass das absolute Bewusstsein als solcher Grund „*durch eine Vernichtung der Dingwelt*"[428] gewonnen werden muss. Aber wenn es dessen bedarf, um das absolute Bewusstsein zu gewinnen, ist das absolute Bewusstsein gerade *nicht unbedingt*, sondern vielmehr eben *bedingt*. Postuliert man außerdem in diesem Fall nicht schon vorher stillschweigend eine solche Dingwelt? Verwickelt sich das absolute Bewusstsein nicht von vornherein in die Dingwelt? Denn das absolute Bewusstsein ist nicht absolut-umittelbar gegeben, sondern muss erst *durch* die Vernichtung der Dingwelt gewonnen werden. Daher ist dann die Dingwelt tatsächlich – als das Erste vor dem absoluten Bewusstsein – zuerst und mindestens im logischen Sinn vor dem

[422] Ebd.
[423] Ebd., S. 158.
[424] Ebd.
[425] Sartre, J.-P.: *Die Transzendenz des Ego*, hrsg. v. B. Schuppener, übers. v. U. Aumüller, T. König u. B. Schuppener, Hamburg 1982, S. 43.
[426] Ebd., S. 44.
[427] Ebd., S. 45.
[428] Hua III/1, S. 104.

absoluten Bewusstsein gegeben. Andererseits, wann hat man diese Dingwelt als „*transzendente ‚res'*“[429] (fast gleichbedeutend mit dem Ding an sich Kants) tatsächlich erfahren? Was wir wirklich erfahren, sind nur die Phänomene in unserem Bewusstsein. Sogar alle Wahrnehmungsobjekte sind schon durch unseren Leib und unser Bewusstsein bestimmt, wenn wir sie uns bewusst machen. Denn wir berühren niemals, den Bereich des Phänomens überschreitend, unmittelbar die Dingwelt, ganz zu schweigen davon, dass wir sie vernichten würden. Wenn die Vernichtung der Dingwelt von Grund auf unvollziehbar und unnötig ist, wird somit auch das absolute Bewusstsein als das Residuum der Weltvernichtung fragwürdig. Wenn die Dingwelt von uns niemals erfahren wird, hat man ein Recht, zu fragen, wann wir solches absolute Bewusstsein, das erst durch die Weltvernichtung gewonnen werden muss, erfahren haben. Das Bewusstsein, zumal das Selbstbewusstsein (die z-Dimension), fungiert immer aufgrund der durch den Leib angebotenen Wahrnehmung, die wiederum immer auf etwas außerhalb des Phänomens verweist, weil die Wahrnehmung nie eigenständig, sondern von etwas Nicht-Bewusstseinsmäßigem abhängig ist, d. h.: Bei der Entstehung der Wahrnehmung kommt es nicht nur auf die menschlichen Fähigkeiten und Sinnesorgane an, sondern auch auf andere Bedingungen, z. B.: Es ist nicht genug für das Phänomen des Gesichtssinns, funktionsfähige Augen zu haben, es braucht noch ausreichendes Licht und das Gesehene. Im Übrigen kann man seine Wahrnehmung nie beliebig steuern wie die sekundäre Erinnerung und Phantasie; bei dieser hat man viel mehr Freiheit und Autonomie als bei der Wahrnehmung, d. h. man kann nicht beliebig wahrnehmen, was man wahrnehmen will.

Deswegen ist es offensichtlich, dass die Wahrnehmung *bedingt* ist, d. h. sie hat immer etwas mit einem *Ding* zu tun. In diesem Sinn ist es berechtigt, die Wahrnehmung als etwas Gegebenes zu bezeichnen und nicht als etwas Erschaffenes, weil sie nicht nur eine reine Schöpfung unseres Bewusstseins ist, sondern zugleich auch von einem Ding außerhalb des Bewusstseins abhängt. Aber dies heißt nicht, dass das Bewusstsein direkt das Ding erreichen könnte, weil die Wahrnehmung als das Elementarphänomen schon nicht mehr das Ding an sich ist. Es muss also betont werden, dass wir nicht verleugnen, dass es etwas außerhalb des Bewusstseins, nämlich Husserls „Dingwelt“ gibt. Und umgekehrt konstatieren wir, dass diese Dingwelt gerade die Basis für das Bewusstsein ist. Aber andererseits haben wir diese Dingwelt nie direkt im echten Sinn *erfahren und können es auch nie*, d. h. die Dingwelt erscheint nie unmittelbar. Unser Bewusstsein kann diese Dingwelt nie direkt berühren; normalerweise

[429] Vgl. ebd.

bekommen wir durch Wahrnehmungen gewisse Informationen über die Dingwelt und können umgekehrt nach diesen Informationen durch unseren Leib die entsprechenden Teile der Dingwelt beeinflussen; dies ist auch der eigentliche Sinn des Leibs, obwohl die wirkliche Situation nicht immer so ist und es immer Ausnahmen gibt, z. B. die Halluzinationen. Und diese uns durch Wahrnehmungen gegebenen Informationen werden zunächst in der Tat durch unsere Sinnesorgane aus der Dingwelt ausgewählt und sind gleichzeitig von unseren persönlichen Erfahrungen und Erinnerungen durchtränkt – deswegen sind sie keinesfalls die unmittelbaren Dinge. Und was wir uns bewusst machen, sind nur die partiellen Bilder der Dingwelt, nämlich die Phänomene.[430] Obwohl die Dingwelt *ex-istiert*[431], kann sie nie direkt zum Phänomen werden; was wir über die Dingwelt wissen, sind nur die uns durch Wahrnehmungen gegebenen partiellen Informationen als die Phänomene der Dingwelt. Insofern ist die Dingwelt gerade das absolute Äußere in einem berechtigten Sinne.[432] Deswegen ist es richtig, zu sagen, dass die Dingwelt *nicht ist*, wenn die Kopula »sein« streng im Sinn der Wahrnehmbarkeit gebraucht wird, weil die Dingwelt nie wahrnehmbar ist. Insofern ist es ebenfalls berechtigt, sie das Nichts zu nennen. Und deswegen ist es ganz *sinnlos*[433], von ihr zu reden oder sie zu vernichten, weil der Dingwelt überhaupt kein Sinn bzw. keine Wahrnehmbarkeit zukommt.

Wenn irgendein Ding wahrgenommen wird, wird es sofort zum von Leib und Bewusstsein verarbeiteten Phänomen, und damit ist es nicht mehr das Ding an sich. Nur von diesem phänomenologischen Blickwinkel ausgehend ist Husserls Satz »Zwischen Bewußtsein und Realität gähnt ein wahrer **Abgrund des Sinnes**« überhaupt erst berechtigt.[434] Tatsächlich verbindet sich der Leib mit der Dingwelt. Deswegen können wir durch die Hinweise der Wahrnehmung bestätigen, dass es unbedingt eine Dingwelt gibt, aber zugleich *nur so und nichts mehr*. (In der folgenden Argumentation wird dies schrittweise deutlicher werden.) Das Nichts heißt nicht, dass es ganz leer ist. Eigentlich ist eine absolute Leere im Übrigen ganz undenkbar, weil, auch wenn sie lediglich vorgestellt wird, das Bewusstsein vorher bereits funktioniert. In der Tat ist es vielmehr umgekehrt: *Es gibt* wohl alles; aber für uns ist es das Nichts, weil es nie zum

[430] Über das Bewusstseinsbild vgl. § 13.
[431] Dabei wird das Verb »existieren« in seinem ursprünglichen bzw. wörtlichen Sinn gebraucht. Der Sinn des lateinischen Verbs »exsisto« lautet »sich hinaus-stellen«, also »sich außerhalb (von etwas) stellen«. Wir benutzen diesen ursprünglichen Sinn, um auszudrücken, dass die Dingwelt außerhalb des Bewusstseins steht.
[432] Bergson äußert ebenfalls die gleiche Meinung, wie wir sie vertreten: „[…] sie vergessen nur, daß ein unpersönlicher Boden bestehenbleibt, wo die Wahrnehmung mit dem wahrgenommenen Gegenstand zusammenfällt, und daß dieser Boden die Äußerlichkeit selbst ist.“ Vgl. Bergson, H.: *Materie und Gedächtnis: Versuch über die Beziehung zwischen Körper und Geist*, S. 72–74.
[433] Zur ausführlichen Erörterung des Sinns vgl. § 18.
[434] Vgl. Hua III/1, S. 105.

Phänomen wird und sich nicht sagen lässt. Was sich überhaupt durch Phänomenologie sagen lässt, lässt sich in seinem Sein als Phänomen klar sagen. Und wovon die Phänomenologie nicht reden kann, darüber muss sie schweigen.

Daraus ist leicht zu ersehen, dass das Bewusstsein nicht *unbedingt*, nämlich nicht absolut, ist, sondern *bedingt* oder, mit Husserls Worten, »fundiert«. In der Tat wird ein absolutes Bewusstsein in Husserls Sinn nie erfahren, ebenso wenig wie die Dingwelt, weil jedes Bewusstsein erst aufgrund der Wahrnehmung bzw. des Leibes fungieren kann. Ein Bewusstsein ohne Leib ist prinzipiell undenkbar. Das Verhältnis zwischen Dingwelt und Bewusstsein ist nicht gegensätzlich, sondern »progressiv«: Die Dingwelt fundiert das Bewusstsein. So kann z. B. ein Leib noch existieren ohne Bewusstsein, aber ein Bewusstsein kann nie allein existieren ohne Leib. Wenn ein Bewusstsein erwacht, macht sich dieses Bewusstsein seinem Leib bereits unbedingt bewusst, d. h.: Wenn die z-Dimension fungiert, fungiert die W-Dimension schon vorher. Deswegen kann es ein absolutes Bewusstsein als Residuum einer Vernichtung der Welt prinzipiell nicht geben. Denn wenn die Dingwelt wirklich vernichtet würde, würde das Bewusstsein zugleich damit vernichtet, ebenso wie das Bewusstsein, wenn der zu ihm gehörende Leib vernichtet würde, gleichzeitig damit auch vernichtet würde. In der Tat kann das von Husserl angenommene Urgesetz nur so überhaupt erst einen Sinn ergeben und seine phänomenologische Legitimität erhalten, sonst wäre Husserls Zeitphänomenologie auf einer unphänomenologischen Voraussetzung aufgebaut. Dieses Urgesetz lautet: „Jedes Empfinden, jedes Auffassen, alles Hyletische und Noetische ist im letzten Grund eine Folge von unbewussten Prozessen, aufgrund deren App‹erzeptionen› möglich sind, durch ‹die› Bewusstsein von Folgen und dauernden Gegenständen möglich wird.“ [435] Der hier erwähnte unbewusste Prozess muss von der Dingwelt ausgehend verstanden werden, sonst wäre der unbewusste Prozess bloß eine vermeintliche Voraussetzung, die selbst nie evident sein kann – was gegen Husserls Prinzip der Voraussetzungslosigkeit stünde.

Aber die Dingwelt ist in unserer phänomenologischen Analyse das Endergebnis anstatt einer Voraussetzung als des Ausgangspunkts der Argumentation, d. h.: Damit die Phänomene angemessen interpretiert werden können, haben wir letztendlich die *Ex-istenz* der Dingwelt zu akzeptieren, wenngleich die Phänomenologie auf keinen Fall von der Dingwelt redet. Obwohl die Dingwelt nie unmittelbar zum Phänomen wird und auch nie evident in streng phänomenologischem Sinn ist, kann ihre Existenz durch

[435] Hua XXXIII, S. 201.

phänomenologische Wahrnehmungsanalyse und indirekte Argumentation *nachgewiesen*[436] werden, weil unsere Wahrnehmung nicht unabhängig ist. Es ist unsinnig, die Existenz der Dingwelt zu negieren, sonst müsste man einen absurden Solipsismus akzeptieren, d. h. ein Bewusstsein vor dem Leib oder ein vom Leib unabhängiges Bewusstsein voraussetzen und dann daraus den Leib und alle anderen Phänomene ableiten. Aber dies widerspricht nicht nur allen bis dato bekannten Tatsachen bzw. Phänomenen, sondern kann auch von Grund auf nicht überprüft werden, weil streng genommen das Bewusstsein immer *mein persönliches* Bewusstsein ist und mein Bewusstsein zuerst auf meinem Leib beruht und davon immer untrennbar ist; d. h. ein Bewusstsein vor dem Leib oder ohne Leib ist für mich im Prinzip ganz unerfahrbar und undenkbar. Deswegen ist es ebenso unsinnig, zu glauben, dass das Ding an sich oder das *unbedingte* Bewusstsein durch eine Reduktion im Gebiet der Phänomene gewonnen werden kann.

Die richtige phänomenologische Reduktion besteht darin, durch die Beseitigung der an den Phänomenen haftenden Bedeutungen oder Interpretationen (die durch allerlei Traditionen, insbesondere durch die Metaphysik, überliefert werden, jedoch einer phänomenologischen Überprüfung nicht standhalten) „die Sachen selbst“ nur im Hinblick auf das Phänomen selbst zu erörtern, um den Entstehungsprozess und die Verfassung des Bewusstseins zu erklären. Und unsere radikalisierte Reduktion kann gerade den ursprünglichen und wörtlichen Sinn des lateinischen Worts »Reduktion« erneuern. [437] Es ist offenbar, dass diese ursprüngliche Reduktion als das Zurückführen nichts mit irgendeiner Vernichtung oder Abnahme zu tun hat, die nur übertragene Bedeutungen des Worts »re-duco« sind. Deswegen besteht das Zurückführen in der Phänomenologie keineswegs darin, durch einen Akt der »Vernichtung« ein absolutes Bewusstsein ohne Leib als das allerletzte unerschütterliche Fundament bzw. einen abstrakten logischen Ausgangspunkt aufzufinden und dann daraus den Leib und sogar die gesamte Dingwelt abzuleiten.

Bisher haben wir den Bereich des Phänomens in einem fast kantischen Sinn aufgefasst. Wir haben die Existenz der Dingwelt akzeptiert, sogar ihre Fundierungsfunktion für das Bewusstsein, und leugnen folglich den Gegensatz

[436] Hier wird das Verb »nachweisen« auch vor allem in seinem ursprünglichen und wörtlichen Sinn gebraucht, weil die Dingwelt vor unserem Bewusstsein existiert sowie unser Leib vor unserem Selbstbewusstsein. Die Bejahung der Dingwelt ist auf jeden Fall ein wesenhaft nachträglicher Akt, und weil wir die Dingwelt nie unmittelbar berühren, können wir sie somit nie direkt beweisen, aufweisen oder ausweisen, sondern nur *nachweisen*.

[437] Vgl. § 8.

zwischen der Dingwelt und dem Bewusstsein als „das Prinzip der neueren Philosophie“ [438], obwohl sich Husserls Gedankengang (wie oben gezeigt) faktisch noch ziemlich an diesem Prinzip orientiert. Damit kann die grundlegende metaphysische Frage »Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?« gewissermaßen beantwortet werden: Während diese Frage gestellt werden kann, fungiert die entwickelte z-Dimension bzw. das Bewusstsein im allgemeinen Sinn längst aufgrund des Leibes und weiterhin aufgrund der W-Dimension; deshalb gibt es immer das Seiende als Wahrnehmungsphänomen anstatt des Nichts. Eben weil das Bewusstsein selbst ein aufgrund einer Reihe von vorausgesetzten Grundlagen fungierendes, zusammengesetztes Phänomen ist und nicht ein einzelnes und isoliertes Phänomen, kann es nie das Nichts erfahren. Es ist ganz sinnlos, nach dem Nichts zu fragen, weil das Nichts sich nie wahrnehmen lässt. „Es ist phänomenologisch widersinnig, vom Phänomen zu sprechen als von etwas, als von Dingen, hinter denen noch etwas wäre, wovon sie Phänomen im Sinne darstellender, ausdrückender Erscheinungen wären. Phänomen ist nichts, wohinter noch etwas wäre, genauer: bezüglich des Phänomens kann überhaupt nicht nach einem Dahinter gefragt werden, weil das, was es gibt, gerade das Etwas an ihm selbst ist.“ [439] Es ist sogar gänzlich undenkbar und widersinnig, sich lediglich das Nichts vorzustellen – ebenso, wie es sinnlos ist, einen ohnmächtigen Menschen zu fragen, was er unterdessen erfahren oder gedacht hat. Insofern kann die Metaphysik gewissermaßen als ein Versuch interpretiert werden, eins der beiden (Bewusstsein und Dingwelt) als den allerletzten Grund nehmen und daraus das andere abzuleiten.

Im Allgemeinen gesprochen, wird es als Realismus bezeichnet, das Ding an sich zu bevorzugen, und als Idealismus, das unbedingte Bewusstsein zu bevorzugen. Aber wie auch immer man eins davon als den absoluten Grund bevorzugt, es wird nach einer gründlichen Untersuchung dieses ausgewählten Grundes schließlich herausgefunden werden, dass das jeweils andere schon immer unausbleiblich mit darin liegt. Die Physik z. B. kennt die Heisenbergsche Unschärferelation und Schrödingers Katze. Diese Beispiele zeigen, dass man niemals das absolute Ding an sich erfahren kann – und dass die subjektive Beobachtung selber das Objekt verändern kann. Insbesondere Schrödingers Katze erläutert, dass es ganz sinnlos ist, von einer Wirklichkeit außerhalb der Wahrnehmung zu reden, weil erst durch wirkliche Beobachtung bestätigt

[438] Hegel, G. W. F.: *Werke 20, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, Frankfurt am Main 1971, S. 65.
[439] Heidegger, M.: GA 20, S. 118.

werden kann, ob die Katze lebt oder tot ist. Vorher ist der Zustand der Katze nur die Möglichkeit. Die Gottheit kann den Schatten der Persönlichkeit niemals völlig abschütteln. Die Intentionalität ist immer die Intention von etwas, das absolute Bewusstsein verbindet sich immer mit dem relativen Sein, im absoluten Ich gibt es immer ein Nicht-Ich als „affizierende Kraft".[440] Der Grund für das Dilemma liegt darin, *dass versucht wird, im Phänomen das Unphänomen herauszufinden*, wie Bergson sagt: „Doch bei dieser Ableitung können weder Realismus noch Idealismus zum Ziel gelangen, da keines der beiden System von Bildern im anderen impliziert ist und jedes von ihnen sich selbst genügt."[441] Deswegen hat Heidegger recht, wenn er Kritik an Husserls Abweichung vom phänomenologischen Prinzip übt und seinen Rückgang auf eine traditionelle Idee der Philosophie feststellt.[442] Und Derrida kommentiert: „Zudem beschreibt Husserl der Genauigkeit, Strenge und absoluten Neuartigkeit seiner Analysen zum Trotz alle diese Bewegungen stets in metaphysischer Begrifflichkeit. Die absolute Differenz zwischen Seele und Körper ist bestimmend."[443] Und Ricœur richtet sogar diese scharfe Bemerkung gegen Husserl: „Eine solche Verstümmelung ‚der Gesamtheit des Gegebenen' … ist ein Zerrbild der echten Reduktion …"[444]

12. Der Visiozentrismus im Denken Husserls und seine Konsequenzen

Anhand der vorangehenden Analysen ist es leicht zu ersehen, dass Husserl noch vom traditionellen Visiozentrismus zutiefst beeinflusst ist, der, wie Heidegger sagt, bereits „im Satz des Parmenides vorgezeichnet ist: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε και εἰναι. Sein ist, was im reinen anschauenden Vernehmen sich zeigt, und nur **dieses Sehen** entdeckt das Sein."[445] "Für das griechische Denken war alle Gewißheit in Sichtbarkeit gegründet. Worauf der λόγος sich berief, war gestalthafter Anblick, war εἶδος. ‚Wissen' und ‚Wesen' (als Eidos) gehören schon etymologisch aufs engste zu ‚Sehen'. Der λόγος ist gesammeltes Gesehenhaben." [446] Husserl meint ohne Weiteres wie seine altgriechischen Vorfahren, dass das Phänomen des Gesichtssinns äußerer bzw. transzendenter

[440] Hua XXXIII, S. 68.
[441] Bergson, H.: *Materie und Gedächtnis: Versuch über die Beziehung zwischen Körper und Geist*, S. 26.
[442] Vgl. S. 8.
[443] Derrida, J.: *Die Stimme und das Phänomen*, S. 110.
[444] Zitiert nach Boehm, R.: „Immanenz und Transzendenz", in: *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Band 1, Husserl-Studien*, S. 164.
[445] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, S. 171 (meine Hervorhebung).
[446] Blumenberg, H.: „Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung", in *Studium Generale* 7 (1957), S. 432–447, hier S. 442.

und im Verhältnis zum Zeitbewusstsein in gewisser Weise *realer* sei als das des Gehörs. "Für *Heraklit* sind die Augen ‚genauere Zeugen als die Ohren'. […] War für das griechische Denken das ‚Hören' die wahrheitsindifferente und primär unverbindliche Vermittlung von δόξα als einer im Sehen immer erst noch zu bestätigenden Aussage"[447], so ist das ganz ebenfalls für Husserl. Der mit der Metaphysik eng zusammenhängende, mit Derrida zu sprechen, Visiozentrismus verkörpert sich nicht nur in zahlreichen Termini Husserls (wie z. B. »Wesensschau«, »kategoriale Anschauung«, »Noema« usw.)[448], sondern prägt auch Husserls Gedankengänge zutiefst, sodass er sämtliche Intentionsakte und Wahrnehmungsphänomene inklusive des Tons oft mit okularen Ausdrücken wie »Blick«, »anschauen«, »hinsehen« usw. beschreibt und sogar sagt: „Das ist so, ich habe *es gesehen*: damit wird der Zweifel abgeschnitten."[449] Dem von Husserl immer wieder an hervorgehobener Stelle gebrauchtenAusdruck »Evidenz« liegt das lateinische Verb »videre« zugrunde, von dem das deutsche Wort »Vision« abstammt. Wenn Husserl die Evidenz letztendlich auf die direkte intuitive Selbstgebung bzw. eine schlichte Wahrnehmung zurückführt, meint er hauptsächlich das Sehen, wie Gisela Müller resümiert:

> Ist Selbstgebung als Erfüllung durch den intuitiven, den „anschauenden" Akt zu verstehen, und ist andererseits Wahrheit als Adäquation der (Urteils-)Meinung an die evidente Selbsthabe definiert, so ist *„jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis"*, und gemäß diesem *„Prinzip aller Prinzipien"* (Id. I, 43) bleibt **das „unmittelbare ‚Sehen'"**, **das ‚Einsehen'**, **das ‚sehende' Explizieren** der alleinige und „letzte" Rechtsgrund „aller vernünftigen Behauptungen" (Id. I, 36; FTL 142).[450]

a) Die Herkunft der Grenzen

Das Sehen neigt dazu, aufgrund des Leibes ein absolutes Äußeres von einem absoluten Inneren unterscheiden: Das Seiende außerhalb des Leibs bzw. der Haut gehört zum absoluten Äußeren, weil es so aussieht, als ob es eine klare Grenze zwischen dem Leib und dem sogenannten äußeren Seienden gäbe. Aber eigentlich ist der Leib auch ein ebensolches Seiendes wie alles andere. Wenn wir unseren eigenen Leib sehen, bietet sich uns der Leib auch partiell, inadäquat und transzendent dar wie ein Baum. Obwohl unser Leib im Vergleich mit dem anderen Seienden selbstverständlich in einem privilegierten Zusammenhang mit

[447] Ebd.
[448] Vgl. McCumber, J: „Derrida and the Clousre of Vision", in *Modernity and the Hegemony of Vision*, hrsg. v. D. M. Levin, Berkeley / Los Angeles / London 1993, S. 235–237.
[449] Hua X, S. 352.
[450] Müller, G.: *Wahrnehmung, Urteil und Erkenntniswille: Untersuchungen zu Husserls Phänomenologie der vorprädikativen Erfahrung*, Bonn 1999, S. 49 (fett: meine Hervorhebung).

unserem Bewusstsein steht, bedeutet dies nicht, dass es berechtigt wäre, deswegen ein absolutes Äußeres von einem absoluten Inneren zu unterscheiden – und weiterhin anzunehmen, dass das Sehen mit etwas Äußerem bzw. Transzendentem im metaphysischen Sinne zu tun habe. Im Wesentlichen besteht der Leib als ein Seiendes bzw. ein konkretes Phänomen im Bewusstsein ganz genauso wie ein Baum; der Leib ist im Verhältnis zum Bewusstsein prinzipiell weder mehr außen noch innen als ein Baum. Der Leib als ein Teil der Dingwelt verschmilzt nahtlos mit der Dingwelt und dem anderen Seienden in der Welt der Phänomene. Es gibt keine klare bzw. absolute Grenze zwischen dem Leib und dem anderen Seienden, so wie der Leib normalerweise immer die Luft berührt und auch im sogenannten Vakuum immer noch von allerlei kosmischer Strahlung berührt wird (ganz zu schweigen davon, dass es tatsächlich kein absolutes Vakuum gibt).

Das Verhältnis »außen« – »innen« gilt nur für die unterschiedlichen konkreten Seienden bzw. Phänomene bezüglich der räumlichen Verhältnisse im Alltagssinn. Aber im Hinblick darauf, dass alles Seiende Phänomen ist, kann dieses Verhältnis nicht für die Beschaffenheit der Phänomene überhaupt gehalten werden, d. h.: Kein Phänomen (einschließlich des Leibes) ist mehr innen oder außen im Verhältnis zum Bewusstsein als ein anderes Phänomen. Man neigt aufgrund des räumlichen Verhältnisses »außen« – »innen« im Alltagssinn ohne Weiteres dazu, zu glauben, dass das Bewusstsein innerhalb des Leibes steht wie das Wasser im Becher. Das räumliche Verhältnis »außen« bzw. »innen« im Alltagssinn heißt, dass ein Seiendes außerhalb oder innerhalb der Grenze eines anderen Seienden steht. Wenn ein Seiendes innerhalb des anderen steht, heißt dies: Wenn die Grenze des einen geöffnet wird, kann das andere dort gefunden werden. Wenn man z. B. sagt: »Der Schlüssel ist in der Tasche«, bedeutet der Satz: Wenn man die Tasche öffnet, kann man den Schlüssel darin finden. Insofern darf man ebenfalls sagen: »Mein Leib ist in einem Zimmer«, denn wenn man in das Zimmer eintritt, kann man meinen Leib sehen. Aber man kann nicht im gleichen Sinn sagen: »Mein Bewusstsein ist *in* meinem Kopf«, weil das Bewusstsein keineswegs dadurch gefunden werden kann, dass der jeweilige Kopf geöffnet wird. Vielmehr ist mein Leib bzw. mein von mir wahrgenommener Leib *in* meinem Bewusstsein, weil dieser wahrgenommene Leib auch ein Phänomen in meinem Bewusstsein ist, so wie die anderen Phänomene auch. Insofern gibt es keinen Wesensunterschied zwischen meinem Leib als einem Phänomen und dem anderen Seienden im Bewusstsein, m. a. W.: Es gibt keine absolute Grenze zwischen dem Leib und dem anderen Seienden. Deswegen ist es nicht berechtigt, aufgrund des Leibes bzw. der Haut eine

Grenze zwischen einem absoluten Äußeren und Inneren aufzustellen. Im Hinblick darauf, dass das Bewusstsein auf den Leib angewiesen ist, lassen sich viele Phänomene erst anhand gewisser Geräte wie Brille und Hörgerät erfassen. Und dadurch, dass die moderne Medizin anhand künstlicher Geräte und der Organverpflanzung das menschliche Leben erhalten kann, wird die Grenze zwischen dem Leib und dem Ding im traditionellen Sinn und sogar zwischen meinem Leib und dem Leib des anderen undeutlicher: Für jene, die hochgradig kurzsichtig sind, sind ihre Brillen ein unentbehrlicher Teil ihres Leibes; für die, welche Herzschrittmacher benutzen, bewahren ihre Herzschrittmacher ihr Bewusstsein; für diejenigen, die eine Organverpflanzung brauchen bzw. bekommen, kann das Organ des anderen zu ihrem eigenen Organ werden. In der Tat hat Merleau-Ponty dies längst aufgezeigt: „Der Druck auf die Hand und der Stock sind nicht mehr gegeben, der Stock ist kein Gegenstand mehr, den der Blinde wahrnähme, sondern ein Instrument, *mit* dem er wahrnimmt. Er ist ein Anhang des Leibes, eine Erweiterung der Leibessynthese.“[451]

Und streng genommen gibt es selbst beim Phänomen des Gesichtssinns keine absolute Grenze zwischen jedem einzelnen Seienden bzw. jedem einzelnen Phänomen, d. h.: Das Phänomen bietet sich dem Bewusstsein eigentlich als ein Ganzes dar. Die angeblichen Grenzen zwischen verschiedenen Phänomenen sind abhängig von den Bedingungen ihrer Erscheinung, sie sind sozusagen eine menschliche Setzung: Im Dunkeln und bei nebligem Hintergrund verschwinden z. B. alle Grenzen der okularen Gegenstände, und im lauten Lärm verschwinden die Grenzen der verschiedenen Stimmen. Das Sein jedes konkreten Phänomens entstammt zuerst daraus, dass unser Bewusstsein einen gewissen Teil vom Gesamtphänomen abhebt, also ihm eine menschliche Grenze verleiht. Unser Leib bzw. unser Sinnesorgan entscheidet über die erste Stufe der Grenzsetzung des Bewusstseins (W-Dimension), d. h. darüber, welche Phänomene von uns wahrgenommen werden können. Für den Farbenblinden z. B. gibt es keine Grenze zwischen manchen Farben, für den Hörgeschädigten gibt es keine Grenze zwischen manchen Stimmen. Und das lateinisch-romanische Wort »perception« bezeichnet etymologisch und ursprünglich das durch »capere« Bekommene, und »capere« (fassen) ist selber eigentlich eine Art »discernere«, dessen Bedeutung das Scheiden ist, nämlich etwas herauszunehmen und damit seine Grenze zu setzen. Der wörtliche und ursprüngliche Sinn des Wortes »perception« kommt der des deutschen Wortes »Auffassung« gleich. Im Hinblick darauf, dass die bewusste Wahrnehmung selber schon eine Auffassung ist und das Wort »Wahrnehmung« den

[451] Merleau-Ponty, M.: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, S. 182.

Wortstamm »nehmen« in sich beschließt, ist die Wahrnehmung selber ein Akt, der eine Grenze setzt. Insofern hat das Sehen den übermächtigen Vorrang vor die anderen Wahrnehmungen, weil beim Sehen die anschaulichen Grenzen am klarsten, zahlreichsten und beständigsten sind.

Die zweite Stufe der Grenzsetzung bzw. des Scheidens stammt aus unserer Interpretation oder Definition in Bezug auf die erststufigen Grenzen und verkörpert sich in Zahl und Wort. Dazu gibt Spengler einen prägnanten Kommentar:

> Das eigentliche Geheimnis alles Gewordenen und also (räumlich-stofflich) Ausgedehnten aber verkörpert sich im Typus der *mathematischen* im Gegensatz zur *chronologischen* Zahl. Und zwar liegt in ihrem Wesen die Absicht einer *mechanischen Grenzsetzung*. Die Zahl ist darin dem *Worte* verwandt, das – als Begriff, „begreifend", „bezeichnend" – ebenfalls Welteindrücke abgrenzt. Das Tiefste ist hier allerdings unfaßlich und unaussprechlich. [...] Der primitive Mensch erhebt unbestimmbare Natureindrücke („das Fremde") zu Gottheiten, *numina*, in dem er sie durch einen *Namen*, sie begrenzend, bannt. Ebenso sind Zahlen etwas, das Natureindrücke abgrenzt und damit bannt. [...] Die Zeichensprache einer Mathematik und die Grammatik einer Wortsprache sind letzten Endes von gleichem Bau.[452]

Im Vergleich zu den durch die Sinnesorgane angebotenen erststufigen Grenzen sind die zweitstufigen Grenzen abstrakt und unwahrnehmbar, weil Zahl und Wort ihrem Wesen nach nur der Begriff bzw. das abstrakte Zeichen sind. Deswegen beruht die zweitstufige Grenzsetzung auf der Identifikation, also darauf, das Strömen des Wahrnehmungsphänomens bzw. zeitliche Differenzen zu vernachlässigen und die Ähnlichkeit zwischen den lebendigen Individuen durch Assoziation zu abstrahieren.[453] Wenn man z. B. den Begriff »Baum« definiert, bedeutet dies normalerweise, den von ihm gebotenen angenehmen Schatten im Hochsommer und die Erinnerung an ein gewisses Ereignis usw. vom konkreten Phänomen des Baumes abzuheben. Außerdem unterteilt und sortiert die zweitstufige Begrenzung bzw. Definition die eigentlich kontinuierlichen Phänomene oft nach menschlichen Bedürfnissen. So unterscheiden die Eskimos über vierzig Arten von Schnee. Und der ursprüngliche Sinn des lateinisch-romanischen Wortes »definieren« ist: eine Grenze setzen. Im Hinblick auf seinen Wortstamm kann das entsprechende Wort »Begriff« ebenso ausgelegt werden, weil nur das Begrenzte überhaupt erst gegriffen werden kann.[454] Diese zweitstufigen Grenzen sind in hohem Maße abhängig von menschlichen Bedürfnissen, kulturellen Differenzen und sogar

[452] Spengler, O.: *Der Untergang des Abendlandes*, S. 76–77.
[453] Dazu vgl. § 18 b.
[454] Dazu vgl. § 19 a.

persönlichen Vorlieben, d. h. sie sind dadurch wesentlich undeutlicher, willkürlicher und schwankender als die wahrnehmbaren Grenzen. Wenn die Grenzen der Phänomene immer schwanken, relativ und bedingt sind, dann gibt es keine absolute Grenze zwischen Äußerem und Innerem aufgrund des Leibes mehr, und die Unterscheidung zwischen der äußeren und der inneren Wahrnehmung verliert mithin vollständig ihre Grundlage.

b) Die Besonderheit des Sehens

Das Bewusstsein gehört im Verhältnis zum Leib zu einer anderen Dimension. Im Hinblick darauf, dass alle Phänomene bewusst sind, gibt es bei den verschiedenen Arten von Wahrnehmungsphänomen keinen Unterschied zwischen äußeren und inneren. Hier gibt es nur einen graduellen anstatt eines Wesensunterschieds, nämlich einen Unterschied hinsichtlich der jeweiligen Anteile im Bewusstsein bzw. in der W-Dimension. Einerseits besteht das Privileg des Gesichtssinns darin, dass das Sehen sich oft zugleich auf die durch andere Sinnesorgane gesammelten Informationen bezieht, wie Husserls eigener Begriff „Komplexion visuell-taktueller Auffassungen“[455] aufgezeigt. Deswegen kommt dem Sehen der größte Anteil an der gesamten Wahrnehmung zu. Außerdem verkörpert das Sehen konkreter als andere Sinneswahrnehmungen die drei folgenden Grundcharaktere des Bewusstseins:

1) Entfernung. Heidegger misst diesem Wort eine neue Bedeutung bei, um »eine Seinsverfassung des Daseins« anzuzeigen. „Wir gebrauchen den Ausdruck Entfernung in einer aktiven und transitiven Bedeutung. [...] Entfernen besagt ein Verschwindenmachen der Ferne, das heißt der Entferntheit von etwas, Näherung. Dasein ist wesenhaft ent-fernend, es läßt als das Seiende, das es ist, je Seiendes in die Nähe begegnen. Ent-fernung entdeckt Entferntheit.“[456] „In der Nähe besagt: in dem Umkreis des umsichtig zunächst Zuhandenen.“[457] Diese Interpretation erklärt den ursprünglichen Sinn des Ausdrucks und passt somit zum Grundcharakter des Gesichtssinns: „Weil das Dasein wesenhaft räumlich ist in der Weise der Ent-fernung, hält sich der Umgang immer in einer von ihm je in einem gewissen Spielraum entfernten »Umwelt«, daher hören und sehen wir zunächst über das abstandmäßig »Nächste« immer weg. Sehen und Hören sind Fernsinne nicht aufgrund ihrer Tragweite, sondern weil das Dasein als entfernendes in ihnen sich vorwiegend aufhält.“ [458] Nachdem die Grenze zwischen Äußerem und Innerem im Alltagssinn aufgelöst wurde, verkörpert sich

[455] Vgl. Fußn. 355.
[456] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, S. 105.
[457] Ebd., S. 107.
[458] Ebd.

die Bevorzugung des Gesichtssinns im Vergleich zu anderen Wahrnehmungen nicht darin, dass seine Objekte in einem gewissen äußeren Raum oder außerhalb des Leibes stehen, sondern darin, dass seine Objekte entfernter sind als die der anderen Wahrnehmungen. Insofern erweitert das Sehen den Umfang des Bewusstseins in hohem Maße, genauer gesagt den Umfang, der uns interessiert und den wir zugleich beeinflussen können.[459] Sowohl der Mensch als auch das Tier können dadurch den entsprechenden *Zeitabstand* bekommen, um zu überlegen, wie sie darauf reagieren sollen, dass sie ein fahrendes Auto oder ein laufendes Raubtier in einer Distanz von Hunderten von Metern sehen. Die Zeit hier ist eben der räumliche Abstand im Alltagssinn, d. h.: Nur wenn der Abstand im Voraus schon entstanden ist, dann kann die Entferntheit erst wirklich wirken, weil das Ent-fernen zuerst auf der Ferne beruhen muss. Wie früher schon gezeigt, stammt der ursprüngliche Abstand (Ferne) aus dem Ent-stehen und ist wesenhaft zeitlich.[460] So wie die Zeit und der Raum von Grund auf zusammen entstehen und somit unbedingt untrennbar sind, gilt dies auch für die Ferne und das Entfernen. Im Hinblick darauf, dass die Erinnerung darin besteht, das Vergangene zu halten und das Verschwundene als Abbild erneut vor Augen zu bringen – sie lässt nämlich „je Seiendes in die Nähe begegnen“ –, so sind das Gedächtnis und die Erinnerung erst die ursprüngliche Ferne und das ursprüngliche Entfernen;[461] „die wesenhafte Tendenz auf Nähe im Dasein“[462] ist nichts anderes als die Wirkung der Erinnerung.

Das Sehen als unsere mächtigste Wahrnehmung hat dementsprechend zweifellos auch die mächtigste Entferntheit: Das Hören zeigt normalerweise höchstens ein Objekt im Umkreis einiger Hundert Meter an, aber das Sehen kann ein Objekt noch über viele Kilometer hinweg anzeigen. Außerdem entwickelt sich das Sehen mit der Entwicklung der Erinnerung und Kognition; somit ist es von ihnen zutiefst durchtränkt und dadurch stark interpretiert. Das typische Beispiel dafür ist auch die räumliche Perspektive im Alltagssinn: Die fernen Dinge erscheinen uns kleiner, sie verlieren allmählich ihre Einzelheiten, und alles rückt schließlich zusammen. Einen derartigen Perspektiveneffekt ergibt sich auch beim Gedächtnis. Genau genommen stammt die räumliche

[459] Bergsons Meinung nach besteht der Sinn der Wahrnehmungen bzw. der des Gehirns darin, die Objekte, die uns interessieren und die wir gleichzeitig beeinflussen können, aufzuzeigen. Das heißt, die Wahrnehmungen zeigen uns die Möglichkeiten auf. Vgl. Bergson, H.: *Materie und Gedächtnis: Versuch über die Beziehung zwischen Körper und Geist*, S. 43–44.
Mit Merleau-Pontys Worten heißt das: „Mein Leib ist *da*, wo er etwas zu tun hat.“ – Merleau-Ponty, M.: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, S. 291.
[460] Vgl. § 5 c und d.
[461] Vgl. § 14 b und § 23.
[462] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, S. 105.

Perspektive im Alltagssinn aus dem Perspektiveneffekt des Zeitbewusstseins[463], wie James Mensch aufzeigt: „We interpret spatial contraction and increasing obscurity as departure in space. Such interpretation is something we acquired as infants as we learned how to make sense of our visual surrounding.“[464] Wenn die Protention als »umgestülpte Retention« nach vorne projiziert werden kann, kann die vor Augen liegende Ferne als Zukunft auch als eine Art von modifiziert projizierten Erinnerungen angesehen werden.[465] Eigentlich kann das Sehen erst dann in seine vollständige Funktion treten, wenn es mit dem entwickelten Gedächtnis kombiniert wird. Wenn es keine Fähigkeit zur Identifizierung mittels des Gedächtnisses gibt, werden die besten Augen sinnlos. So haben die Nomaden normalerweise eine sehr gute Sehkraft. Sie können mit bloßem Auge die fernen Schafe oder Pferde identifizieren, die sich vom Grasland oder Berghang als dem Hintergrund fast nicht abheben; die Stadtmenschen können dies selbst mit einem Fernrohr kaum schaffen. Einerseits stammt diese Fähigkeit der Nomaden aus ihrem langen Training im Alltagsleben, das als professionelles optisches Gedächtnis gelten kann; andererseits beruht dies auch auf dem allgemeinen Gedächtnis. Wenn der Schäfer sich nach mehreren Stunden nicht daran erinnern kann, welche und wie viele Schafe er hat und nicht einmal weiß, was er jetzt tut, wären die besten Augen dabei wertlos. In diesem Fall verliert das Sehen dann seine echte Entferntheit. Sozusagen befinden sich die Schafe nun umgekehrt in der echten »Ferne« bzw. im »Äußeren« – außerhalb des Bewusstseins.

2) Richtung. Das Sehen hat meistens die gleiche Richtung wie das Bewusstsein bzw. die Intentionalität. Husserl benutzt oft das Wort »Blick« als einen Ersatz für Intentionalität oder Aufmerksamkeit, er benutzt manchmal sogar Ausdrücke wie »auf Töne hinsehen«.[466] „*Intentio* ist ein Ausdruck der Scholastik und besagt soviel wie: sich richten auf.“[467] Das Sehen deckt sich mit der Richtung des Zeitbewusstseins (»nach vorne«) und zeigt deren Grundstufe (die Gegenwart) auf: Die Gegenwart als »im Augenblick« bezieht sich direkt auf das Sehen; zugleich zeigt das Wort »Gegenwart« selber die Richtung (das »Vorne«), auf, d. h. die Richtung der Intentionalität ist das Vorne. Mit Heideggers Worten gesagt: „Das Dasein hat als ent-fernendes In-Sein zugleich den Charakter der Ausrichtung. Jede Näherung hat vorweg schon eine Richtung

[463] Zur ausführlichen Erörterung der Perspektive vgl. § 14.
[464] Mensch, J.: „Retention and the Schema“, in *On-Time – New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*, S. 157.
[465] Vgl. § 7 b.
[466] Vgl. Hua X, S. 376–377. Hua XXXIII, S. 130.
[467] Heidegger, M.: GA 20, S. 26.

in eine Gegend aufgenommen, aus der her das Ent-fernte sich nähert, um so hinsichtlich seines Platzes vorfindlich zu werden. Das umsichtige Besorgen ist ausrichtendes Ent-fernen.“ [468] Die Richtung des Sehens ist spezieller und eindeutiger als die der anderen Wahrnehmungen, weil die Augen sich nur auf das Vorne richten können. Der enge Zusammenhang zwischen Zeit und Raum beim Sehen deutet wiederum ihre Untrennbarkeit und gemeinsame Herkunft an.

Die Besonderheit der Richtung des Sehens entspricht auch der Irreversibilität der Zeit: Streng genommen kann man prinzipiell nicht im wörtlichen Sinn zurückblicken, d. h. man kann nie in der Tat das »Hinten« und die Dinge hinter sich sehen; denn während wir die Augen nach hinten drehen, kommen das »Hinten« und die Dinge hinter uns sofort gleichzeitig *vor Augen*.[469] Was wir sehen können, befindet sich immer im Augenblick vor unseren Augen, ebenso wie die Zeit nur vorwärts vorangeht und nie zurückgeht. Jedes Sich-Umdrehen gibt uns im strengen Sinn ein neues Phänomen des Gesichtssinns, obwohl der Zeitabstand dazwischen sehr kurz ist. Wir identifizieren die Dinge, die wir im Augenblick sehen, mit den Dingen hinter uns, die wir gerade vor einer Sekunde angeschaut haben und jetzt, nach dem Umdrehen, nicht mehr sehen können, nur deswegen, weil sie als ganz identisch mit den eben gesehenen Dingen erscheinen, an die wir uns nun wiederum erinnern, während wir sie im Augenblick nochmals schauen. Das heißt: Jedes Zurückblicken ist im Wesentlichen eine Erinnerung. Deswegen stammt das »Hinten« bzw. die Erkenntnis des »Hinten« prinzipiell nicht aus reiner Wahrnehmung, sondern aus dem Zeitbewusstsein bzw. aus der Erinnerung. M. a. W. wissen wir um das Hinten nur durch Erinnerung – und sei es die primäre Erinnerung (Retention) –, weil das Hinten sich in der Tat nie durch die unmittelbare Wahrnehmung ergibt. Aber im Hinblick darauf, dass man nur aufgrund primärer und sekundärer Erinnerung die echte Wahrnehmung und darüber hinaus das Selbstbewusstsein haben kann, muss man zugleich sagen, dass das Vorne und Hinten in logischer Hinsicht gleichzeitig entstehen und prinzipiell untrennbar sind. Trotzdem hat das Vorne ein Privileg im Verhältnis zum Hinten, weil das Vorne sich in der Wahrnehmung bzw. im Sehen verkörpert. Bei der Zeit verkörpert sich das

[468] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, S. 108.

[469] Milan Kundera beschreibt das Phänomen am Ende seines Theaterstücks »Jacques und sein Herr«:

JACQUES: Gut. Ich will, daß Sie mich … vorwärts führen …

HERR *blickt sich sehr verwirrt um*: Gern, aber wo ist vorwärts?

JACQUES: Ich werde Ihnen ein großes Geheimnis verraten. Einen uralten Trick der Menschheit. Vorwärts, das ist irgendwo.

HERR *wirft einen Blick in die Runde*: Irgendwo?

JACQUES beschreibt mit einer großen Armbewegung einen Kreis: Sie können irgendwohin schauen, überall ist vorwärts!

Vgl. Kundera, M.: *Jacques und sein Herr*, übers. v. U. Aumüller, München / Wien 2003, S. 112–113.

Privileg des »Vorne« in der Gegenwart als der Phase, in der das Bewusstsein tatsächlich bleibt und aufgrund der W-Dimension fungieren muss. Dabei besetzt das Sehen normalerweise den größten Teil der gesamten Wahrnehmung, sodass wir oft die Augen schließen müssen, um uns gut zu konzentrieren, wenn wir die Erinnerung oder Phantasie gut vollziehen wollen.

3) Selbsterkenntnis. Im Vergleich mit dem Bewusstsein der Tiere gilt der Grundcharakter des menschlichen Bewusstseins als das klare Selbstbewusstsein, das wir als z-Dimension bezeichnen. Das Selbstbewusstsein ist sozusagen das bewusste Bewusstsein bzw. die Reflexion, und seine Ausdrucksform lautet: »Ich weiß, habe vor oder erinnere mich daran, dass ich etwas tue, tun werde oder getan habe.« Die Augen als das mächtigste Sinnesorgan unseres Bewusstseins sind ebenfalls dabei im Vergleich zu den anderen Sinnesorganen privilegiert, d. h., das Sehen bietet uns die klarste Selbstfigur bzw. den Leib an, um uns von den anderen Dingen zu unterscheiden. Durch den Spiegel (die optische Reflexion) kann das Auge sich selbst wahrnehmen; dies können die anderen Sinnesorgane keinesfalls leisten. Das Phänomen, das sich am engsten auf das Bewusstsein bezieht, nämlich der Leib, wird uns durch den Gesichtssinn am klarsten und unmittelbarsten präsentiert. Normalerweise neigt man aufgrund des Leibes bzw. der Haut ohne Weiteres dazu, das Äußere und das Innere zu bestimmen und eine absolute Grenze zwischen Ich und Nicht-Ich zu setzen, und die traditionelle Unterscheidung zwischen äußeren und inneren Wahrnehmungen wird tatsächlich dadurch bestimmt. Aber wie schon gezeigt ist der Leib dem Bewusstsein weder innerlich noch äußerlich im Verhältnis zu den anderen Phänomenen, sondern lediglich im alltäglichen Raumverständnis normalerweise näher und kontrollierbarer als die anderen Phänomene. Darüber hinaus neigt man aufgrund dessen dazu, zu meinen, dass das Sehen den gewiss absolut äußeren Raum berühre oder etwas Besonderes mit dem Raum zu tun habe – mit Husserls Worten: „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.“[470] Die räumliche Perspektive im Alltagssinn entfaltet sich ausgehend vom Leib als Zentrum nach der Ferne hin. Auf jeden Fall ist das Wahrnehmungsphänomen des Selbstbewusstseins durch die Augen am deutlichsten gegeben.

Zusammengefasst gesagt, bestimmt der traditionelle Visiozentrismus wesentlich, aber in umgekehrter Weise Husserls Wahrnehmungsanalyse in seiner

[470] Hua X, S. 5. Vgl. Hua X, S. 188; Hua XXXIII, S. 119.

Zeitphänomenologie. Diese Umkehrung verkörpert sich hauptsächlich darin, dass Husserl es ohne Weiteres für selbstverständlich hält, das Phänomen des Gehörs als primäres Zeitphänomen zu nehmen und seine Interpretation der Zeit vor allem darauf zu gründen. Darüber hinaus führt der Visiozentrismus ihn schließlich dazu, die Zeit im Wesentlichen für eine starre Form zu halten[471] – so wie das Wort »εἶδος«, das sich direkt auf das Sehen bezieht, das gesamte Denken Platons bestimmt. „Ursprüngliche und echte Wahrheit liegt in der **reinen Anschauung.** Diese These bleibt fortan das Fundament der abendländischen Philosophie.“[472] Husserl tritt sozusagen aktiv dieses Erbe der Metaphysik an, sodass er gar nicht bemerkt, wie die metaphysische Denkweise durch einige grundlegende Unterscheidungen bzw. Gegensätze wie »Immanenz/Transzendenz« seinen Gedankengang entscheidend beeinflusst.

Aber wir sollten nicht dazu neigen, zu glauben, dass der Visiozentrismus ein Eurozentrismus oder ein spezielles kulturelles Phänomen sei, das ausschließlich aus dem Abendland oder aus den indogermanischen Sprachen stammt. In der Tat verleiht auch die chinesische Kultur beim Erkennen dem Sehen ein Privileg. Ein typisches Beispiel dafür zeigt sich in einem von alters her überliefertem Sprichwort: »Was du hörst, ist falsch; was du siehst, ist real.« Wenn Heidegger den Vorrang der Augen beim Erkennen erwähnt, zeigt er eigens auf: „Den merkwürdigen Vorrang des ‚Sehens‘ hat vor allem Augustinus bemerkt im Zusammenhang der Interpretation der concupiscentia.“ [473] In Chinesischen gibt es auch den engen Zusammenhang zwischen der Begierde und dem Sehen, noch selbstverständlicher und unmittelbarer, weil das chinesische Wort »欲望« (Begierde) das Schriftzeichen für »schauen« (望) enthält. Die chinesischen Zeichen, die das Sehen bedeuten, stehen im direkten Zusammenhang mit Zeit und Bewusstsein, ähnlich wie die deutschen Wörter, z. B.: Das dem deutschen Wort »Augenblick« entsprechende chinesische Schriftzeichen »瞬« beschließt auch das Auge »目« in sich. Das dem deutschen Ausdruck »im Augenblick« entsprechende chinesische Wort »眼下/目前« ist ebenfalls ein zeitliches Adverb, das die Gegenwart bezeichnet und den Wortstamm »目« (Auge) in sich beschließt; die den deutschen Ausdrücken »zurückschauen« und »ausschauen« entsprechenden chinesischen Wörter »回望« und »展望« können auch »Erinnerung« und »Erwartung« bedeuten. Außerdem zeigt auch das dem deutschen Wort »Gegenwart« entsprechende chinesische

[471] Vgl. § 16.
[472] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, S. 171 (meine Hervorhebung).
[473] Ebd.

Wort »当前/目前« in sich die Richtung »nach vorn«（前） auf. Und die chinesische Übersetzung »意向« des Begriffs »Intention« entspricht in gewisser Weise mehr dem ursprünglichen und wörtlichen Sinn des scholastischen Wortes »intentio«, weil das Wort »意向« das Schriftzeichen »向« (richten) enthält. Der Vorrang des Sehens ist also kein indoeuropäischer Einzelfall, sondern ein allgemeines Phänomen, das grundlegend abhängig ist von unserer physikalischen Konstitution, d. h., unsere Augen verkörpern offenbar den Grundcharakter unseres Bewusstseins. Die meisten Tiere benutzen ebenfalls ihre Augen als das Hauptsinnesorgan für Entferntheit und Ausrichtung (obwohl es einige wenige Ausnahmen gibt, z. B. die Fledermaus, den Delphin, den Zahnwal usw., welche dafür die Echoortung benutzen). Damit gewinnen wir zugleich ein gewisses Verständnis für Husserls Abweichung vom phänomenologischen Prinzip, wenn er seine Interpretation der Zeit hauptsächlich anhand des Tons entfaltet. Im Vergleich mit dem Phänomen des Gesichtssinns ist der Ton vergänglicher, unberührbarer und unkontrollierbarer; diese Beschaffenheit verkörpert einen Grundcharakter des Zeitbewusstseins deutlicher. Man kann auch noch einen anderen Grund dafür nennen, dass Husserl dem Ton beim Zeitbewusstsein nicht zufällig und singulär den Vorrang gibt. Auch das chinesische Grundwort »意« weist anschaulich die Ähnlichkeit zwischen Ton und Bewusstsein auf: Das Schriftzeichen »意« besteht aus zwei Teilen –音 (Ton) und 心 (Herz) –, und sein Grundsinn ist »bedeuten/Bedeutung«. In der alten Zeit Chinas gilt das Herz anstatt des Gehirns als das Organ des Denkens und als Wohnung der Seele. Daraus sollte die Affinität zwischen Ton und Bewusstsein bereits sehr leicht zu erkennen sein, d. h. nach der Meinung der Menschen im alten Chinas vollzieht der Bewusstseinsakt bzw. der Bedeutungsakt sich durch den Ton. Darüber hinaus erscheint das Schriftzeichen »意« auch in den Übersetzungen »意识/意向« der Begriffe »Bewusstsein« bzw. »Intention«.

13. Die phänomenologische Konstitution und das Bewusstseinsbild

Aufgrund des bisherigen Gedankenganges muss man akzeptieren, dass alle Wahrnehmungen gleich innerlich sind, d. h., tatsächlich nimmt das Ich an der Konstitution der Wahrnehmungen teil. M. a. W.: Die Wahrnehmungen sind die gewissermaßen vom Ich erschaffenen Bilder, wie auch Ullrich Melle konstatiert: „Wahrnehmung als dasjenige Bewusstsein, in dem uns die Welt und ihre Gegenstände ursprünglich und leibhaft zugänglich sind, ist so ein komplexes erlebnismässiges **Gebilde**, in dessen Mannigfaltigkeiten ein weltlicher

Gegenstand zur originären Gegebenheit kommt. Diese gegenstandsgebende Leistung nennt Husserl Konstitution: ‚Die Gegenständlichkeit konstituiert sich in den Erlebnissen.'" [474] Insofern muss das Ich von zwei Aspekten aus verstanden werden: Einerseits entscheiden der Leib bzw. die Sinnesorgane von Grund auf, welche Informationen bzw. welche Anteile oder Schichten der Dingwelt von uns wahrgenommen und beeinflusst werden können. Hierbei muss der Leib im weiteren Sinn – nämlich inklusive verschiedener Geräte – verstanden werden: Ohnehin sind solche Geräte im Wesentlichen eine Erweiterung und Verstärkung des menschlichen physischen Leibes – ganz zu schweigen davon, dass das menschliche Leben gar nicht auskommen kann ohne Geräte. Selbst die aus Blättern gemachten primitivsten Kleider sind ja schon eine Art Gerät. Andererseits vermischen sich persönliche Erfahrungen und kulturelle Hintergrund zutiefst mit den Wahrnehmungen – insbesondere im Hinblick darauf, dass die bewussten Wahrnehmungen tatsächlich viele Interpretationen, Auffassungen und Urteile in sich einschließen, sodass die gleichen Stimuli bzw. die Dingwelt ganz verschiedene Wahrnehmungen verursachen können. Beispielsweise kann die gleiche physikalische Temperatur eine ganz verschiedene gefühlte Temperatur verursachen, je nach den verschiedenen Gesundheitszuständen und sogar den verschiedenen Launen des jeweiligen Subjekts.

Die Wahrnehmungen sind also vom Ich erschaffene Bilder; sie gelten zuerst nur für *mich*. Normalerweise bieten uns die Wahrnehmungen zutreffende Informationen über die Dingwelt an, d. h., die Wahrnehmungen entsprechen den betreffenden Ausschnitten der Dingwelt, damit wir die angemessenen Maßnahmen ergreifen können, um die erwarteten Resultate zu bekommen. Und in normalen Fällen werden wir die erwarteten Resultate wirklich bekommen. Aber die umgekehrten Fälle sind nicht nur möglich, sondern oft auch wirklich, d. h., man kann Wahrnehmungen haben, die nicht der Dingwelt entsprechen (z. B. Halluzinationen). Aber diese Halluzinationen sind für ihr Subjekt ebenfalls wahr. Auf jeden Fall sind die Wahrnehmungen nur die von uns erschaffenen Bilder, keine unmittelbaren Dinge der Dingwelt, und selbst wenn uns die normalen Wahrnehmungen partiell richtige Informationen über die Dingwelt anbieten, negiert dies nicht, dass die Wahrnehmungen im Wesentlichen unsere Bilder sind. Auch wenn unsere normalen Wahrnehmungen den jeweiligen Ausschnitten der Dingwelt entsprechen, stellen uns die

[474] Melle, U.: *Das Wahrnehmungsproblem und seine Verwandlung in Phänomenologischer Einstellung: Untersuchungen zu den phänomenologischen Wahrnehmungstheorien von Husserl, Gurwitsch und Merleau-Ponty*, S. 56, (meine Hervorhebung).

Wahrnehmungen auf keinen Fall das Ding an sich vor, weil unsere Wahrnehmungsakte wahrscheinlich (wie die Heisenbergsche Unschärferelation und Schrödingers Katze zeigen) das vorherige Ding an sich verändert haben, dessen Sein oft als vom Bewusstsein unabhängig angenommen wird. Das macht unseren Begriff »Bewusstseinsbild« plausibel: Unser Bewusstsein nimmt an der Konstitution des von uns im Augenblick Wahrgenommenen teil, wie Peter K. McInerney sagt: „Consciousness is not epiphenomenal.“ [475] „Consciousness imaginatively ‚fills in' perceptual data that it does not actually perceive. Even the most careful reflection can not determine that one is perceiving only some of the parts of apparently perceived processes or structures and that one is imaginatively filling in other parts.“[476] In diesem Sinn hat man gewissermaßen ein Recht zu sagen: Die Wahrnehmungen sind die von mir erschaffenen Bilder – auch wenn diese Erschaffung immer *bedingt* ist, nämlich auf der Dingwelt beruht und nicht wie Gottes Schöpfung aus dem Nichts erfolgt.

Gerade weil die Wahrnehmungen nur Bilder sind, deren Konstitution gewissermaßen von uns abhängig ist, kann man erst Halluzinationen haben, die in der Dingwelt keine Entsprechung haben, jedoch trotzdem von ihrem Subjekt wahrgenommen werden. Eben in diesem Sinn des Bewusstseinsbildes kann man zutreffend von der *phänomenologischen Konstitution* in dem ursprünglichen und wörtlichen Sinn des lateinischen Worts »Konstitution« reden. Denn wenn die Wahrnehmungen bereits das Bewusstsein sind oder genauer gesagt das primäre Bewusstsein (die W-Dimension) bilden und mein eigener Leib und meine (primären und sekundären) persönlichen Erinnerungen und Erwartungen an der Konstitution meiner Wahrnehmungen teilnehmen, kann mein Selbstbewusstsein (die z-Dimension) erst auf der Basis der W-Dimension fungieren und mir vor allem meine Wahrnehmungen bewusst machen, und man muss demnach sagen: Was mir bewusst ist, ist eine von mir erschaffene Welt. Dies ist dann der eigentliche Sinn von »con-stituo/zusammenstellen«, nämlich: Die W- und die z-Dimensionen *stellen sich gewissermaßen zusammen*. Eben weil Wahrnehmungen im Wesentlichen Bewusstseinsbilder sind, kann die Retention als das soeben Vergangene noch durch das im Bewusstsein gehaltene Bild mit dem im Augenblick gerade wahrgenommenen Bild behaftet sein und die Bewegung dadurch wahrgenommen werden, sonst wäre die Schwierigkeit, die Husserl sich stellt, unlösbar: Wie kann etwas, was überhaupt kein Bewusstsein ist, sich in ein Bewusstsein-von verwandeln?[477] Eben weil die Wahrnehmungen

[475] McInerney, P. K.: „About the Future: What Phenomenoloy Can Reveal“, in *The Many Faces of Time*, hrsg. v. J. B. Brough, Dordrecht / Boston / London 2000, S. 115.
[476] Ebd., S. 117.
[477] Vgl. Hua XXXIII, S. 220–221.

gerade die von uns selber konstruierten Bilder sind, sind sie von Grund auf persönlich und gelten vor allem nur für mich. Dies ist gerade der unzerstörbare Boden des phänomenologischen Solipsismus. Einerseits ist man leicht dazu bereit, anzuerkennen, dass die Wahrnehmungen verschiedener Subjekte verschieden sind – und sogar, dass die Wahrnehmungen aufgrund des gleichen Stimulus (Ding) bei verschiedenen Subjekten sehr verschieden sind, wie man im Volksmund sagt: „Jeder lebt in seiner eigenen Welt." Andererseits neigt man gleichzeitig ebenfalls dazu, zu glauben, dass wir das sogenannte allgemeine Objekt bzw. etwas wie ein »Wesen« im Sinne Husserls wahrnehmen können. Das ist widersprüchlich und unmöglich, sofern man anerkennt, dass verschiedenes Bewusstsein aufgrund jeweils verschiedener Leiber fungiert. Solange der Begriff »Wesen« etwas immer mit sich Identisches, Unveränderliches und Allgemeines bedeutet – sei es die metaphysische Transzendenz oder die phänomenologisch immanente Transzendenz Husserls –, widerspricht er der wirklichen Wahrnehmung, weil die Wahrnehmung immer das individuelle Bild ist.

Darüber hinaus ist im radikalen und strengen Sinn ein anderes Bewusstsein für mich auch fraglich, weil man den Leib des anderen Subjekts vielleicht in gewissem Maße wahrnehmen kann, aber keinesfalls direkt das andere Bewusstsein wahrnimmt; man kann sich nur sein eigenes Bewusstsein bzw. seine eigene Wahrnehmung bewusst machen. Die Objektivität des allgemeinen Objekts bzw. das sogenannte Wesen besteht nur darin, dass der Sinn, worauf dieser Begriff hinweist, für verschiedene Subjekte unter Absehung vom Zeitabstand wahrnehmbar ist, Denn streng genommen kann keine Wahrnehmung mit einer anderen identifiziert werden, da es immer einen Zeitabstand gibt, wie kurz er auch sei. Und auch wenn der Zeitabstand so kurz ist, dass es nur ein Augenblick ist, gibt es noch den Zeitabstand, zumal die Zeitspanne unseres Augenblicks schon lang genug für viele Veränderungen ist. Deswegen neigt man natürlich dazu, das durch Gesichtssinn und Tastsinn erfasste Phänomen für das allgemeine Objekt zu halten, weil es leicht wahrzunehmen und diese Wahrnehmung wiederholbar ist – d. h., diese Phänomene verändern sich zu langsam, als dass wir ihre Veränderung wahrnehmen könnten –, und so der Einfluss des Zeitabstands auf sie beinahe ganz weggelassen werden kann. Deswegen neigt man (und auch Husserl) dazu, sie für unveränderliche Objekte bzw. sogenannte Raumobjekte zu halten, zumal die beiden meistens zusammenfallen. Das heißt, in den meisten bisherigen menschlichen Erfahrungen weist das Phänomen des Gesichtssinns immer auf das Phänomen des Tastsinns hin, was mit Husserls Wort »Komplexion visuell-

taktueller Auffassungen«[478] heißt. Im Vergleich mit ihnen verändert sich die Stimme zu schnell für uns und scheint schwer zu wiederholen, insbesondere in den Zeiten, als es noch keine Technik der Tonaufzeichnung und Audio-Bearbeitung gab. Aber dies ist noch gänzlich die natürliche Einstellung, welche die phänomenologische Reduktion und Prüfung noch nicht bestanden hat.

Bisher haben wir den Begriff »Bewusstseinsbild« gewonnen, der tatsächlich dem »Bild« Bergsons gleichkommt: „Die Materie ist für uns ein Gesamtzusammenhang von ‚Bildern'. Und unter ‚Bild' verstehen wir eine gewisse Existenz, die mehr ist als das, was der Idealist eine Vorstellung nennt, aber weniger als das, was der Realist ein Ding nennt – eine Existenz, die auf halbem Wege zwischen dem ‚Ding' und der ‚Vorstellung' angesiedelt ist."[479] (Der Begriff »Materie« hier entspricht unserer Dingwelt im Sinne von § 11 c.) Und unsere Erklärung des Äußeren und Inneren deckt sich dementsprechend gänzlich mit den Korrelaten Bergsons: „Jedes Bild ist einigen Bildern innerlich und anderen äußerlich; doch von dem Gesamtzusammenhang der Bilder kann man nicht sagen, daß er uns innerlich oder äußerlich sei, da Innerlichkeit und Äußerlichkeit nur Beziehungen zwischen Bildern sind."[480] Hier ist zu beachten, dass die Wahrnehmung bereits ein Bewusstseinsbild ist, um es von dem von Husserl in seiner Zeitphänomenologie gebrauchten Wort »Bildbewusstsein« zu unterscheiden. Einerseits bedeutet sowohl in Hua X als auch in den Bernauer Manuskripten Husserls Rede vom Bildbewusstsein hauptsächlich die Vergegenwärtigung wie Erinnerung und Phantasie.[481] Demgemäß ist das Bildbewusstsein auf keinen Fall die gegenwärtige Wahrnehmung: Im Vergleich mit dieser ist Bildbewusstsein immer sekundär und unanschaulich. Dementsprechend bedeutet das Wort »Bild« in Husserls Kontext vor allem die Inhalte der Vergegenwärtigung. Deswegen ist das Bild in Husserls Kontext auch etwas Sekundäres, es ist nicht gegenwärtig und wahrnehmbar im strengen Sinn. Dies lässt sich offenbar aus folgenden Zitaten ableiten:

> Wir können zunächst unterscheiden: *schlichte* Vorstellungen in schlichte anschauliche und schlichte leere. Eine leere Vorstellung kann aber auch eine *symbolische* sein, welche den Gegenstand nicht nur leer vorstellt, sondern ihn „durch" Zeichen oder **Bilder** vorstellt. Im letzteren Fall ist der Gegenstand **verbildlicht**, in einem **Bilde** veranschaulicht, aber nicht „selbst" anschaulich vorgestellt.[482]

[478] Vgl. Hua IV, § 37.
[479] Bergson, H.: *Materie und Gedächtnis: Versuch über die Beziehung zwischen Körper und Geist*, S. 3.
[480] Ebd., S. 24.
[481] Vgl. Hua X, S. 59, 165, 173, 180, 183–186, 191, 203–204, 306–310, 316, usw.; Hua XXXIII, S. 57, 86, 156.
[482] Hua X, S. 102 (fett: meine Hervorhebung).

> Das „abgeblaßt“ noch Bewußte als **bildlicher** Ähnlichkeitsrepräsentant des zuvor Wahrgenommenen.[483]
>
> Meine Auffassung ist doch folgende: Die *gewöhnliche* Erinnerung ist eine ***bildliche*** *Apperzeption*, so wie die Erwartung. Die Wahrnehmung ist die Apperzeption, wodurch der Gegenstand als selbst da und jetzt gegenwärtig erscheint. Die adäquate Wahrnehmung gegenwärtigt das Objekt selbst, die Meinung ist nicht bloße Meinung. Die inadäquate Wahrnehmung impliziert **bildliche** und symbolische Elemente.[484]
>
> **Ein Bild**, die intuitive *Vorstellung* eines Selbstgegenwärtigen, *ver*gegenwärtigt, *repräsentiert* dieses selbst.[485]
>
> Ist das richtig, so müssten wir sagen: In dieser Kontinuität wandelt sich das gegenwärtige Datum in stetig andere gegenwärtige Daten und wandelt sich das Gegenwartsbewusstsein stetig in ein **Bildbewusstsein**! Aber wir haben doch nicht den leisesten Bruch im Bewusstsein, während ja Wahrnehmungsbewusstsein und **Bildbewusstsein** diskret verschieden sind.[486]
>
> Im Moment, wo der Tonpunkt „urgegenwärtig“ ist, ist auch nicht der Tongehalt im Original bewusst und dazu die Urgegenwart als ein weiteres Moment im Original, sondern der reell im Bewusstsein enthaltene Inhalt ist in diesem Bewusstsein im Charakter der Originalität aufgefasst, als er selbst und leibhaft, während in der neuen Stromphase der abgewandelte Inhalt aufgefasst ist als Repräsentant, gleichsam als **Bild** für ein anderes, durch das hindurch wir wie in einem **Bildbewusstsein** das Original „meinen“, bewusst haben.[487]

Andererseits gebraucht Husserl auch wirklich das Wort »Bild« im Sinne von »Wahrnehmung« wie in folgenden Sätzen: „*Erinnerung* ist nicht Bildbewußtsein, sondern etwas total anderes.“ [488] „Bei der Entfernung eines Gegenstandes ‚verkleinert‘ sich das Bild. Das ist eines.“[489] „Im Gegenteil, ich lebe nun wieder in der Wahrnehmungssphäre, indem ich die Augen dem Scheinbild zuwende.“ [490] Diese Aussagen können leicht Missverständnisse bezüglich des Wortes »Bild« in Husserls Text verursachen. Zugleich müssen wir betonen, dass dieser Gebrauch sehr selten und keineswegs der Hauptstrom in Husserls Zeitphänomenologie ist. Wegen der stark künstlichen Konnotation des Wortes »Bild« – es bedeutet in der deutschen Umgangssprache etwas, was vom Menschen gemacht wird – bezeichnet Husserl mit ihm die Akte der Vergegenwärtigung wie Wiedererinnerung und Phantasie, die selbst mit starker Absicht vollzogene Denkakte sind. Umgekehrt gesagt: Wenn die Wahrnehmung für Husserl kein Bild ist, meint Husserl mehr oder minder, bewusst oder unbewusst, dass unsere Wahrnehmung, zumal das Sehen, gewissermaßen etwas

[483] Ebd., S. 160 (meine Hervorhebung).
[484] Ebd., S. 173 (fett: meine Hervorhebung).
[485] Ebd., S. 182 (fett: meine Hervorhebung).
[486] Hua XXXIII, S. 57 (meine Hervorhebung).
[487] Ebd., S. 156 (meine Hervorhebung).
[488] Hua X, S. 316.
[489] Hua XXXIII, S. 74.
[490] Ebd., S. 86.

Reales, nämlich etwas an und für sich Bestehendes, das von uns ganz unabhängig ist, berühre. Dies spiegelt auch den anderen Aspekt wider, dass Husserls Verständnis der Wahrnehmung von der Metaphysik und der entsprechenden Epistemologie noch zutiefst beeinflusst ist, d. h.: Es gibt den Gegensatz zwischen Objekt und Subjekt; etwas an und für sich bzw. etwas Transzendentes ist schon da und wartet gleichsam darauf, dass ein Subjekt es als Objekt erkennt. Und dann tritt das alte epistemologische Problem wieder auf: Wie kann das Subjekt das Objekt an sich richtig erkennen?

Durch die Umbildung eines Diagramms Bergsons (Diagramm 7 im Abbildungsanhang) können wir die Zusammenhänge zwischen Dingwelt, Leib und Bewusstsein klarer darstellen.[491] Im Diagramm 8 (vgl. Abbildungsanhang) steht die Fläche D für die Dingwelt. Der Punkt L steht für unseren Leib, der nahtlos zur Dingwelt gehört. Der W-Kreis ist die W-Dimension. Für unsere eigene Wahrnehmung unseres Leibes steht der Punkt L´. Der Grund dafür, dass der Punkt L´ viel kleiner ist als der Punkt L, besteht darin, dass uns unsere Wahrnehmung unseres Leibes nur eine kleine Portionen der möglichen Informationen über unseren Leib anbietet: Beispielsweise sehen wir unseren Leib nur teilweise; wir können unser Blut oder unsere inneren Organe normalerweise nicht wahrnehmen. Der z-Kreis ist die z-Dimension. Der z-Kreis ist größer als der W-Kreis, weil die Bewusstseinsinhalte dabei prinzipiell mehr sind als die im W-Kreis und weil das Denken, die Erinnerungen und die Phantasien sich in der z-Dimension vollziehen. Der W´-Kreis bedeutet die der Wahrnehmung entsprechenden Dinge in der Dingwelt; normalerweise entsprechen unsere Wahrnehmungen den jeweiligen Dingen in der Dingwelt, d. h.:, Wenn ich einen Apfel sehe und ihn esse, heißt das im Normalfall, dass der entsprechende Anteil der Dingwelt von mir gesehen und in meinen Leib aufgenommen wird. In der Tat kann ein Abschnitt des eigenen Textes Husserls Diagramm 8 gut erklären: „Es ist eben Subjektsein, und als das ‹hat es seine Weise› in einem über allem Zeitlichen schwebenden Urleben zu leben, ein Leben, das aber alsbald in die Zeitlichkeit eingeht und dem Ich selbst als Subjektpol seiner Erlebnisse in der Zeit eine Stellung in der Zeit und Dauer in der Zeit in einer sekundären Weise verschafft.“[492] Aber es gibt auch viele

[491] „Wenn ich durch einen Kegel SAB die Totalität der in meinem Gedächtnis angehäuften Erinnerungen darstelle, dann bleibt die in der Vergangenheit sitzende Basis AB unbewegt, während die Spitze S, die in jedem Moment meine Gegenwart darstellt, fortwährend voranschreitet und ebenso fortwährend die bewegliche Ebene P meiner aktuellen Vorstellung des Universums berührt. In S konzentriert sich das Bild des Körpers; und als Teil der Ebene P beschränkt sich dieses Bild darauf, die von allen Bildern, aus denen diese Ebene besteht, ausgehenden Wirkungen zu empfangen und wieder abzugeben.“ – Bergson, H.: *Materie und Gedächtnis: Versuch über die Beziehung zwischen Körper und Geist*, S. 192–193.

[492] Hua XXXIII, S. 287.

Sonderfälle wie Träume, Halluzinationen usw. In diesen Fällen kann ein Subjekt mit gesunden Sinnesorganen dennoch die unsinnigsten Wahrnehmungen haben, die nur einem kleinen Ausschnitt der Dingwelt oder sogar gar nichts darin entsprechen, wie Diagramm 9 (vgl. Abbildungsanhang) aufzeigt. Die Linien mit Pfeilen in zwei Richtungen bedeuten die Wechselwirkungen zwischen Leib und Wahrnehmung, W-Dimension und z-Dimension. Daraus ist leicht zu erkennen, dass die W-Dimension sowohl die Grenze des Bewusstseins als auch die einzige Herkunft und allerletzte Bestimmung der höheren Bewusstseinsinhalte ist – oder mit Husserls Worten gesprochen: „Alle meine Vergangenheiten liegen in mir, in der strömenden Gegenwart, der die Wiedererinnerungen entspringen und der sie zugehören.“[493] Egal, wie groß auch immer der Bereich der z-Dimension ist, sie erhält ihren echten Sinn erst dadurch, dass ihre Inhalte schließlich wiederum auf die W-Dimension zurückgehen können.[494] Die Fundierungsfunktion der W-Dimension für die z-Dimension verkörpert sich eben darin.

Das Diagramm 8 (vgl. Abbildungsanhang) präsentiert das Bewusstsein eines normalen Erwachsenen. Darüber hinaus soll aber auch das elementare Bewusstsein in Betracht gezogen werden. Das Diagramm 10 (vgl. Abbildungsanhang) stellt die Struktur des elementaren Bewusstseins (beispielsweise des kindlichen Bewusstseins) dar. Einerseits deckt sich hier die z-Dimension fast gänzlich mit der W-Dimension, d. h. das elementare Bewusstsein befindet sich hauptsächlich in der W-Dimension, also im Jetzt. Das Zeitbewusstsein im vollständigen Sinn ergibt sich erst in der entwickelten z-Dimension wie in Diagramm 8, wo Vergangenheit und Zukunft »mitlaufen«. Weil die z-Dimension im elementaren Bewusstsein unentwickelt ist, fehlen ihm das Zeitgefühl und die Tiefe; deswegen ist seine Welt flach, und die Perspektive fehlt ihm. Andererseits ist es kaum möglich, dem elementaren Bewusstsein eine gewisse Denkfähigkeit abzusprechen, obwohl sie sehr begrenzt ist. Beispielsweise kann ein Kind schon bis zu einem gewissen Grade die Sprache verstehen und hat ein gewisses Gedächtnis und eine gewisse Fähigkeit zur Planung; aber seine Welt unterscheidet sich noch wesentlich von der des Erwachsenen. Das Kind lebt in der Gegenwart, also der einfachen W-Dimension; die ferne Vergangenheit und Zukunft in der z-Dimension fehlen ihm noch. Obwohl das andere Bewusstsein für mich nie evident ist und nie so evident werden kann wie mein eigenes Bewusstsein, müssen wir die Existenz des anderen Bewusstseins als eine unvermeidliche und berechtigte Schlussfolgerung akzeptieren, ebenso wie die Dingwelt, weil wir zweifelsohne wahrnehmen, dass

[493] Hua IX, S. 475.
[494] Über den Sinn vgl. § 18 und § 19.

die Aktionen und Reaktionen der anderen Leiber so analog zu meinem eigenen Leib sind, dass wir glauben müssen, dass der andere Leib von einem anderen Bewusstsein begleitet und gewissermaßen gesteuert wird, das so ist wie mein eigenes Bewusstsein.

Auf der Basis des Bisherigen können die von Husserl besonders in den Bernauer Manuskripten gestellten Fragen berechtigterweise beantwortet werden. Sie lauten: „Wir können uns hier übrigens an die alte Streitfrage erinnern: ‚Gibt es unbewusste Vorstellungen?' Bisher sagen wir: Gibt es ein selbst unbewusstes Ichleben, kann es Lebensmomente, Erlebnisse welcher Stufe immer, darunter schon Bewusstsein, geben, die nicht selbst bewusst sind, ja, die nicht selbst ‚wahrgenommen' sind? Wir arbeiten an der radikalsten Beantwortung dieser Fragen."[495] Bei der Antwort auf diese alte Streitfrage kommt es darauf an, wie das Adjektiv »unbewusst« verstanden wird. Auch wenn der Begriff »Vorstellung« darin im engsten Sinn, nämlich nur als Wahrnehmung, interpretiert wird, ist sie unserer Meinung nach schon ein Bewusstseinsbild. Wenn der Wortstamm »bewusst« des Adjektivs »unbewusst« in seinem elementar-wörtlichen Sinn interpretiert wird, d. h. wenn das ihm entsprechende Nomen »Bewusstsein« ist, dann kommt der Ausdruck »unbewusste Vorstellung« einem unbewussten Bewusstseinsbild gleich, und das ist offenbar widersprüchlich. Eigentlich erst dann, wenn das Adjektiv »unbewusst« als »nicht seiner selbst bewusst« interpretiert wird, d. h. wenn der Vorstellung das Selbstbewusstsein, also ein Bewusstsein der Wahrnehmung bzw. die entwickelte z-Dimension, fehlt, kann der Ausdruck »unbewusste Vorstellung« widerspruchsfrei verstanden werden. Dann heißt die Antwort auf die alte Streitfrage: »Gibt es eine Vorstellung, die im Wesentlichen nur aus der Wahrnehmung besteht und der das Selbstbewusstsein zur Wahrnehmung fehlt?« für uns klar: Ja. Die unbewusste Vorstellung ist eben ein elementares Bewusstsein wie das des Kindes, das nur eine begrenzte oder sogar fast gar keine z-Dimension hat – sofern man überhaupt akzeptiert, dass Kinder schon Wahrnehmung und Bewusstsein haben. Dementsprechend ist die Antwort auf Husserls eigene Frage auch positiv.

Leider antwortet Husserl selbst im unmittelbaren Kontext dieser Fragen und überhaupt in den Bernauer Manuskripten nicht deutlich darauf. Einerseits gibt es gewisse Gründe, zu glauben, dass Husserl wahrscheinlich dazu neigt, diese Fragen zu verneinen, weil er immer von einem reflektierten Bewusstsein spricht, nämlich unserem normalen Bewusstsein einschließlich der z-Dimension. Meistens verwechselt Husserl sozusagen die Verbindung der W-Dimension mit

[495] Hua XXXIII, S. 205 Anm.

der z-Dimension mit einem einfachen Prozess. Wenig später im Text nach den eben zitierten Fragen sagt Husserl: „Es wäre also in diesen Fällen zu konstatieren, dass die Reflexion in der Tat eine bloße Blickwendung ist, die durch die schon vollzogene Konstitution des Prozesses als Prozess hindurch und so auf ihn selbst geht. [...] Es scheint also hier ein Prozess Doppeltes zu leisten: 1) Die Konstitution primärer Ereignisse, 2) und zugleich die Konstitution des sekundären Ereignisses, des Prozesses selbst.“[496] Obwohl Husserl sich dessen nicht ganz sicher ist, behauptet er am Ende dieses Paragraphen dennoch:

> Wir sagen aber: Wenn ein immanentes Erlebnis erster Stufe ursprünglich bewusst ist, so ist es evident, dass die Konstitution desselben als immanentes Erlebnis zu diesem selbst untrennbar gehört und nicht erst nachträglich hineinapperzipiert ist.
> Müssen wir also nicht schließen: ein Urprozess, der für sich selbst nicht als Prozess konstituiert, also seiner selbst bewusst ist, ist undenkbar? Es muss also jedes Erlebnis bewusst und auch das Bewusstsein von ihm selbst bewusst sein.[497]

Andererseits erkennt er oft eigens in den späteren Texten der Bernauer Manuskripte einen Urprozess vor der Reflexion oder ohne Auffassung an:

> Der Urprozess vor der Reflexion, oder sagen wir besser: vor dem Walten jedes aufmerkenden Erfassens ist ein bloßer Prozess des Urentstehens und Abklingens ohne jede Auffassung bzw. Repräsentation, so wenn Empfindungsdaten unbemerkt auftreten und ablaufen.[498]
> Oder wir nehmen als Möglichkeit an, selbst wenn das Ich schon ein wachendes war, dass es Sphären hat, in denen Urprozesse ablaufen, ohne zeitkonstituierende Prozesse zu sein. Das sagt: Es ist nicht eine ursprüngliche Notwendigkeit, dass jeder Urprozess Bewusstsein von zeitlichen Ereignissen sei, dass er mit den entsprechenden Auffassungen ausgestattet war.[499]
> Das Leben des Ich ist ein Urprozess, der ist, auch wenn eine Erfassung desselben bzw. eine Auffassung als Zusammenhang von Ereignissen in der phänomenologischen Zeit nicht statthat.[500]

Daraus ist es leicht zu ersehen, dass dieser Urprozess tatsächlich unserem elementaren Bewusstsein, nämlich dem Bewusstsein ohne z-Dimension, gleichkommt. Zugleich hebt Husserl auch den gewissen Vorrang und die Fundierungsfunktion des Urprozesses hervor: „Der Urprozess ist die Voraussetzung aller Deskription. Festgestellt wird er durch eben die zeitkonstituierenden Auffassungen, die wir beschreiben, und das ist ein neuer Urprozess.“[501]

---

[496] Ebd., S. 206.
[497] Ebd., S. 207.
[498] Ebd., S. 245.
[499] Ebd., S. 246.
[500] Ebd., S. 253.
[501] Ebd., S. 247.

Diese Verworrenheit ist nur eine von vielen Verworrenheiten in Husserls Texten (wie auch der verworrene Gebrauch des Wortpaars »Immanenz/Transzendenz«). Diese Inkonsequenz bei Aussagen und Termini ist ein häufig vorkommendes Problem im Entwicklungsprozess des Denkens; und dies zeigt umgekehrt deutlich, dass Husserls Zeitphänomenologie sich selber als einen Entwicklungsprozess darbietet. John B. Brough kommentiert dies folgendermaßen: "Rich and illuminating though it is, Husserl's analysis of timeconsciousness is very much a work in progress. […] Terminology remains unsettled; ideas and themes surface, submerge, and resurface, sometimes rejected, sometimes seemingly in contradiction with one another, sometimes evolving, but all too often without receiving the finished treatment the reader would like to find." [502] Da Husserls Zeitphänomenologie sich in einem Entwicklungsprozess bildet, gibt es gute Gründe, zu glauben, dass der spätere Gedanke entwickelter und reifer ist als der frühere. Deswegen neigen wir dazu, die letzte Interpretation Husserls als gültig anzunehmen, nicht nur, weil sie unserer Antwort entspricht, sondern auch, weil sie der tatsächlichen Struktur des Bewusstseins und Husserls endgültiger Meinung mehr entspricht.

14. Die Phänomene der Perspektive und des Abklangs im Zeitbewusstsein

a) Die Perspektive im Alltagssinn

Da das, was wir wirklich wahrnehmen, letztendlich nichts anderes als unser eigenes Bewusstseinsbild ist, hat das persönliche Bewusstseinsbild zweifellos auch die individuelle Eigenschaft, die sich direkt im Phänomen der Perspektive verkörpert. Im allgemeinen Sinn bezieht das Phänomen der Perspektive meistens auf das Phänomen des Gesichtssinns: „Bei der Entfernung eines Gegenstandes ‚verkleinert' sich das Bild."[503] Das Phänomen des Abklangs ist ein Phänomen des Gehörs, dessen phänomenologische Bedeutung im Bewusstsein „der stetigen Verarmung mit dem Zurücksinken" [504] besteht. Obwohl Husserl die offenbare Ähnlichkeit zwischen den beiden erwähnt, behandelt er sie prinzipiell als zweierlei Phänomene, als räumliches und als zeitliches Phänomen, und er erörtert das Thema vor allem im Bereich der Wahrnehmung. Aber eigentlich ist das Phänomen von Perspektive und Abklang

[502] Brough, J. B.: „Notes on the absolute Time-Constituting Flow of Consciousness", in *On-Time – New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*, S. 22.
[503] Hua XXXIII, S. 74.
[504] Ebd., S. 72.

die Verkörperung der Grundstruktur des Zeitbewusstseins, die durch Diagramm 6 (vgl. Abbildungsanhang) bildlich dargestellt wird. Neben den beiden genannten konkreten Phänomenen beschreibt Husserl auch ihre allgemeine Form: „Wir konnten sagen: Je näher die Abklangspunkte der l-Stelle sind, umso schneller klingen sie ab, umso schneller schreiten sie gegen 0 vor und die späteren Abklänge also umso langsamer, (und) das kontinuierlich.“[505]

Offensichtlich gilt diese Beschreibung nicht nur für das Phänomen des Gehörs, sondern auch für das Phänomen des Gesichtssinns: Die Bewegung eines mit konstanter Geschwindigkeit fahrenden Autos sieht von mir aus in der Nähe schneller aus als in der Ferne. Aus diesen unterschiedlichen Wahrnehmungsphänomenen lässt sich leicht ein allgemeines Gesetz ableiten, nämlich: Groß, schnell, laut in der Nähe – und klein, langsam, leise in der Ferne. Oder auch ganz kurz: Nah groß vs fern klein, weil »schnell« und »laut« ja letztendlich nichts anderes ist als »groß« bei der Quantität der visuellen Bewegung und der Stimme. Daraus ist weiterhin leicht zu erkennen: Einerseits ist das Phänomen der Perspektive offenbar unabhängig von der Art der Wahrnehmung, d. h., es ergibt sich bei allen Wahrnehmungen, und somit erweist es sich als ein Grundphänomen des Bewusstseins. Andererseits ist das Perspektivenphänomen, wie schon erläutert, nur vom Abstand abhängig, und der Abstand stammt aus der Entstehung und ist ein wesenhaft zeitlicher Begriff.[506] Dieser Abstand ist die Ent-stehung in zwei Richtungen vom Jetzt aus, nämlich in die Vergangenheit nach hinten und in die Zukunft nach vorne. Demnach ist die absolute Nähe eben das absolute Jetzt, d. h. die Größe eines Seienden ist abhängig vom Anteil der von ihm besetzten Wahrnehmung, genauer gesprochen, vom Anteil des von ihm besetzten Bewusstseins, weil die Wahrnehmung als das Fundamentalbewusstsein immer einen Großteil des gesamten Bewusstseins besetzt. Deswegen verkörpert sich das Phänomen der Perspektive zuerst im System der Sinnesorgane, d. h., je elementarer das Sinnesorgan ist, desto näher ist sein Gegenstand – und dementsprechend desto größer ist der Anteil des Bewusstseins, den es besetzen *kann*, sodass ein bestimmtes Gefühl durchaus auch das ganze Bewusstsein besetzen könnte. Die Reichweite der Wahrnehmungen ist beim Tastsinn geringer als beim Gehörsinn und bei diesem wiederum geringer als beim Gesichtssinn.[507] Der jeweilige Anteil am Bewusstsein, der von ihren Gegenständen besetzt werden kann, ist dementsprechend folgendermaßen verteilt: Die Gegenstände des Tastsinns

[505] Ebd., S. 77.
[506] Vgl. § 5 d und § 14.
[507] Weil der Geschmackssinn und der Geruchssinn beide durch die Schleimhaut fungieren, die selber ein Teil der gesamten Haut ist, können die beiden im Prinzip dem Tastsinn zugeordnet werden.

können einen größeren Teil des Bewusstseins besetzen als die des Gehörs und die wiederum einen größeren Anteil als diejenigen des Gesichtssinns. Der Tastsinn als die grundlegende Wahrnehmung hat die kleinste Reichweite; genauer gesagt, gibt es praktisch keinen Abstand zwischen den Organen des Tastsinns und seinen Gegenständen, weil der Tastsinn sich durch die unmittelbare Berührung mit seinen Gegenständen betätigt, ohne etwas dazwischen.

Deswegen ist der Tastsinn am empfindlichsten und übt den stärksten Einfluss aus. Beispielsweise haben wir nur eine sehr geringe Verträglichkeit bezüglich der Temperatur; ein heftiger Eindruck auf den Tastsinn kann das ganze Bewusstsein besetzen, sodass ihn das Bewusstsein nicht ertragen kann und sich sozusagen unterbricht – so wie ein heftiger Schmerz eine Ohnmacht verursachen kann. Und wenn die Intensität der Gegenstände des Gehörs und des Gesichtssinns übermäßig ist, also zu groß wird, löst das normalerweise eine Empfindung des Tastsinns aus: Blendendes Licht oder eine Überbeanspruchung der Augen kann Schmerz in den Augen verursachen. Im Deutschen können all diese übermäßigen Wahrnehmungen mit dem Adjektiv »scharf« bezeichnet werden, dessen Grundbedeutung offenbar im Tastsinn liegt. Im Chinesischen gibt es das ganz gleiche Sprachphänomen, dieses Adjektiv heißt 刺 (Spitze, spitz) – eigentlich ein Nomen, das auch direkt als Adjektiv benutzt werden kann. Die grundlegende Position des Tastsinns verkörpert sich auch darin, dass die Adjektive für den Tastsinn auch auf höhere Wahrnehmungen angewendet werden können, aber nicht umgekehrt. Man kann z. B. die Gegenstände des Gehörs und des Gesichtssinns mit den Adjektiven »weich«, »hart«, »kalt«, »warm« usw. beschreiben, aber man kann umgekehrt die Gegenstände des Tastsinns nicht mit den Adjektiven »hell«, »dunkel«, »trübe«, »fröhlich« beschreiben.

Es ist hier nötig, noch einmal zu betonen, dass die Nähe und Ferne, von der hier gesprochen werden muss, nicht von der Perspektive im Alltagssinn aus verstanden werden darf. Eigentlich liegt ihr umgekehrt unsere zeitliche Nähe und Ferne zugrunde. Die Nähe, von der hier gesprochen wird, ist eben das Jetzt, das Anwesende, genauer gesagt der jetzige Bewusstseinsinhalt; die Ferne ist hingegen das Abwesende, das sich gleichzeitig nach Vergangenheit und Zukunft hin erstreckt. Natürlich gibt es dazwischen keine klare Grenze, sondern Abschattungen bzw. Abklänge. Das Ferne bzw. das Kleine kann so fern und klein sein, dass es jetzt keinen Anteil des Bewusstseins besetzt, also nichts. Insofern ist uns der Tastsinn normalerweise tatsächlich gewissermaßen fern, sodass wir darauf kaum aufmerken; unsere Aufmerksamkeit richtet sich

meistens hauptsächlich auf den Gehörs- und Gesichtssinn, weil der Tastsinn normalerweise nur begrenzt aktiviert ist. Nur so kann man durch den Gehörs- und Gesichtssinn die ferneren Gegenstände nahe-legen oder (mit Heideggers Wort) ent-fernen, also vergrößern. Dies ist das ursprüngliche Phänomen der Perspektive, und sie verkörpert sich offensichtlich und direkt im Gesichtssinn, nämlich in der Perspektive im Alltagssinn.

Die Perspektive im Alltagssinn heißt auch »nah groß ↔ fern klein«, und wenn man einen entfernteren Gegenstand klarer zu sehen versucht und den Blick darauf richtet, wird dieser Gegenstand größer und klarer erscheinen als früher und die nahen Gegenstände dementsprechend kleiner und verschwommener, sodass vom nächsten Gegenstand gänzlich abgesehen werden kann. Eigentlich kann man z. B. seine eigene Nase sehen, aber wir sehen normalerweise unsere eigene Nase nicht, weil wir unsere beiden Augen zusammen benutzen. Diese von der natürlichen Evolution entwickelte Struktur der zwei Augen zielt schon von Natur aus auf die Entferntheit ab[508], nämlich auf die entfernteren Gegenstände im Alltagssinn. Wenn man ein Auge schließt, dann kann man den kleinen und unscharfen Umriss seiner eigenen Nase sehen; und wenn man den Blick speziell auf die Nase wirft, wird sie sofort größer und klarer, und dann werden die entfernteren Gegenstände dementsprechend kleiner und unschärfer. In der Tat gibt es bei unserem binokularen Gesichtssinn die gleiche Struktur des Bewusstseins, wie sie in Diagramm 6 (vgl. Abbildungsanhang) dargestellt wird. Das heißt: Nur wenn der Gegenstand sich in einem angemessenen Abstand befindet, können seine visuellen Informationen wie Gestalt, Helligkeit und Farbe am besten, nämlich am größten, dem j-Kreis im Diagramm 6 entsprechend, erscheinen. Wenn der Gegenstand in Bezug auf den Gesichtssinn vom j-Kreis abweicht, also entweder näher oder ferner im räumlichen Alltagssinn liegt, wird seine visuelle Information kleiner bis zum Nichts. Wenn man einen Apfel sorgfältig anschauen möchte, muss man ihn in einem angemessenen Abstand halten, weder zu nah noch zu weit. Deswegen gibt es den optimalen Beobachtungsabstand für die Malerei und den Fernseher.

Husserl nennt das Phänomen der Perspektive „Zusammenrücken in einen Punkt“. [509] Das bekannteste Zusammenrücken in einen Punkt ist eben die Perspektive im Alltagssinn: Die beiden parallelen Eisenbahnschienen rücken in der Ferne in einen Punkt zusammen. Aber das ist die eine Seite der Perspektive nach der Ferne hin; die andere Seite der Perspektive ist das Absehen von den zu nahen Gegenständen. Das Absehen von der Nase gehört wesentlich zu dieser

[508] Dazu vgl. Gregory, R. L.: *Eye and Brain: The psychology of seeing*, Kapitel 5, § Two eyes.
[509] Hua XXXIII, S. 80.

anderen Seite der Perspektive. Wenn der visuelle Gegenstand vom optimalen Beobachtungsabstand abgewichen ist, egal, ob näher oder weiter, wird seine Klarheit sich vermindern. Das ist der Sinn der Konvergenz der zwei Augen und der Grund für das Absehen von der Nase. In der Tat funktionieren unsere Augen wiederum entsprechend für die zu fernen Gegenstände: „[…] we are effectively one-eyed for distances greater than perhaps 100 metres“[510], weil im Hinblick auf die perspektivische Struktur des Bewusstseins »zu fern« und »zu nah« bezüglich der Form der Perspektive ganz gleich bzw. *formal symmetrisch* sind, wie Diagramm 6 (vgl. Abbildungsanhang) aufgezeigt. Deswegen sehen die zu fernen Gegenstände in einen Punkt zusammengerückt aus; und die zu nahen Gegenstände werden schließlich auf eine andere Art auf einen Punkt – auf den Tastsinn – reduziert. Eben weil der Tastsinn im Wesentlichen punktförmig ist, fühlen sich alle übermäßigen Wahrnehmungen des Tastsinns scharf an.

Kurzum stammt das Phänomen der Perspektive aus der Struktur des Bewusstseins bzw. des Zeitbewusstseins. „Durch die Perspektive werden die Dinge dem Ich, das sie ordnend auffaßt, unterworfen [...].“[511] „Perspectives are not parts of things. They are views we have on things.“ [512] Die fernen Gegenstände sehen nur deswegen klein aus, weil wir wissen, dass sie weit entfernt sind, wie Merleau-Ponty ausdrücklich erläutert:

> Werden die perspektivischen Ansichten des Gegenstandes ohne Weiteres in das objektive System der Welt zurückversetzt, so denkt das Subjekt eher bloß seine Wahrnehmung und deren Wahrheit, als daß es wirklich wahrnähme. [...] Betrachte ich vor mir die Möbel meines Zimmers, so ist der Tisch mit seiner Form und Größe nichts weniger als ein Gesetz oder eine Regel des Ablaufs der Phänomene, eine invariable Relation: vielmehr weil ich den Tisch in seiner wohlbestimmten Form und Größe wahrnehme, nehme ich für jede Veränderung von Abstand und Orientierung eine korrelative Veränderung von Größe und Form an – nicht umgekehrt.[513]

Dies erweist wiederum, dass selbst das Phänomen des Gesichtssinns ein Bild ist, an dessen Konstitution das Bewusstsein von vornherein teilnimmt. „So even simple perceptions, such as contours, may have subtle and ‚cognitive‘ origins.“[514] „Phänomenologisch ist meine ‚Urmonade‘ vielmehr eine solche, aus der heraus ich eine perspektivische Sicht auf die raumzeitliche

[510] Gregory, R. L.: *Eye and Brain: The psychology of seeing*, S. 67.
[511] Spengler, O.: *Der Untergang des Abendlandes*, S. 397, Anm. 1.
[512] Brough, J. B.: „Plastic Time: Time and the Visual Arts“, in *The Many Faces of Time*, S. 238.
[513] Merleau-Ponty, M.: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, S. 349–350.
[514] Gregory, R. L.: *Eye and Brain: The psychology of seeing*, S. 70–71.

Welt habe."[515] Die visuellen Gegenstände sind keineswegs »transzendent« im traditionellen Sinn, d. h., sie sind ebenfalls gänzlich innerhalb des Bewusstseins.

b) Die zeitliche Perspektive

Da das Phänomen der Perspektive das Grundphänomen bzw. die Grundstruktur des Bewusstseins ist, verkörpert es sich sicher nicht nur in der W-Dimension, sondern auch in der z-Dimension, wie Husserl aufzeigt: „Eine reflektive Versenkung in die Einheit eines gegliederten Vorgangs läßt uns beobachten, daß ein artikuliertes Stück des Vorgangs beim Zurücksinken in die Vergangenheit sich ‚zusammenzieht' — **eine Art zeitlicher Perspektive** (innerhalb der originären zeitlichen Erscheinung) als Analogon zur räumlichen Perspektive. Indem das zeitliche Objekt in die Vergangenheit rückt, zieht es sich zusammen und wird dabei zugleich dunkel."[516] Das offensichtliche Beispiel dafür besteht darin, dass die Erinnerung an das in näherer Vergangenheit Geschehene klarer ist, die Erinnerung aus fernen Tagen verschwommener. Man kann sich an den Geruch, die Musik und die Leute auf der gerade vergangenen Party leicht und im Einzelnen erinnern, aber für eine ferne Party geht das nicht. Üblicherweise kann man sich nur daran erinnern, dass es damals so eine Party gab – so wie ein Gebäude in der Ferne in einen Punkt zusammenrückt und somit alle Einzelheiten verliert. Und es ist sogar ganz normal, diese ferne Party völlig vergessen zu haben, so wie man ein Gebäude aus den Augen verliert, das zu fern ist, als dass man es sehen könnte. Dieses Phänomen kann durch ein psychologisches Phänomen deutlicher erklärt werden:

> Try again to remember the most recent wedding you attended. Once you have fixed a scene in your mind, ask yourself the following questions: Do you see yourself in the scene? Or do you see the scene through your eyes, as if you were there and looking outward, so that you yourself are not an object in the scene? Chances are that you will remember the wedding in the latter format, from a perspective similar to the one you had during the original event. Now try to remember back to your first day in kindergarten. Chances are that you will see yourself in the memory this time.
>
> These two modes of remembering are referred to as field and observer memories, respectively. Sigmund Freud, one of the first of to write about the field/observer distintion, believed that it held important implications for his psychoanalytic theories. Freud contended that observer memories—which we vies as a **detached** observer—are necessarily altered versions of the original episode, because our initial perception of an event takes place from a field perspective. Noting the frequency of the observer perspective in his patients' childhood recollections,

[515] Römer, I.: *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricoeur*, Dordrecht 2010, S. 105.
[516] Hua X, S. 26.

> Freud believed that he had strong evidence for the reconstructive nature of early memories.[517]

Nach unserer Ansicht liegt die Sichtbarkeit des Selbst in der Perspektive des Bewusstseins. Denn nur wenn das jetzige Ich das vergangene Ich fern genug *ent*-stehen[518] lässt, kann es überhaupt erst als ein Objekt sichtbar werden, so wie man ein Gemälde nur aus einem gewissen *Ab*-stand klar sehen und nur *außer*-halb des Gebäudes seinen Umriss sehen kann. Diese »ent-«, »ab-«, »außer-« sind eben das „detached". Die Ferne bedeutet hier die Verminderung des Sinns und der Bedeutung des Objekts oder Ereignisses, nämlich der Intensität des Objekts, mit der es auf das jetzige Bewusstsein einwirken kann. Diese Intensität richtet sich danach, wie weit sich das Objekt oder Ereignis auf unser Gefühl, unseren Glauben, unsere Weltanschauung usw., die selber aus den tiefen Erinnerungen bestehen, auswirkt. Mit anderen Worten ist der Abstand in der z-Dimension abhängig von der Wichtigkeit des Objekts und nicht vom alltäglichen Zeitabstand, der durch Uhr und Kalender berechnet wird, obwohl die beiden eine prinzipiell positive Korrelation haben, d. h. mit dem Zuwachs des Kalenderzeitabstands vermindert sich die Wichtigkeit, weil uns die Begebenheiten aus fernen Tagen normalerweise weniger beeinflussen als die aus nahen Tagen.[519] So kann man sich üblicherweise nicht daran erinnern, was man an diesem Tag im letzten Jahr gefrühstückt hat. Jedoch kann man meistens nicht vergessen, was man beim ersten Treffen mit seiner ersten Liebe gegessen hat, auch wenn das schon vor zehn Jahren war. Insofern ist das erste Treffen mit der ersten Liebe dem Bewusstsein viel näher als das Frühstück vor einem Jahr. Der Perspektiveneffekt im obigen Zitat gilt ebenfalls: Wenn wir uns an die vergangenen kleinen und unbedeutenden Sachen wie den alltäglichen Spaziergang erinnern, sogar an den, der erst vorhin stattfand, ist der »detached observer« normalerweise die erste Perspektive, d. h., wir können uns selber in der Erinnerung sehen, als ob wir gerade einen anderen Menschen anschauen würden – es sei denn, dass wir uns besondere Mühe geben, uns an die konkreten Einzelheiten dabei zu erinnern, oder dass wir uns an wichtige und ungewöhnliche vergangene Ereignisse wie ein wichtiges Interview oder einen heftigen Streit erinnern oder gar an etwas, was unser Schicksal entschieden oder unser Gefühl zutiefst berührt hat.

---

[517] Schacter, D. L.**:** *Searching for memory: the brain, the mind, and the past*, S. 18–21 (meine Hervorhebung).
[518] Zur Bedeutung des Ausdrucks »Ent-stehen« vgl. S. 27–28.
[519] Psychologen nennen das Phänomen »Flashbulb Memories«. „These results support Brown and Kulick's idea that consequentiality – the personal significance of a flashbulb event – plays a key role in the durability of memory for that event. […] Even if flashbulb memories are prone to fading and decaying over time, they still might be better retained than memories for more ordinary events." – Schacter, D. L.**:** *Searching for memory: the brain, the mind, and the past*, S. 198.

So ist »field memory« meistens die erste Perspektive, d. h. wir sehen direkt das Gegenüber im Interview oder Streit anstatt uns selbst, und wir können sogar noch die damalige Atmosphäre oder die damalige Stimmung fühlen. Selbstverständlich gibt es keine klare und absolute Grenze zwischen »field memory« und »observer memory«; man kann auch dazwischen hin- und herwechseln. Aber für die wichtigen Ereignisse ist es immer schwieriger als bei unbedeutenden Ereignissen, den Blickwinkel des Beobachters einzunehmen. Auch wenn wir uns vom Blickwinkel des Beobachters aus an die wichtigen Einzelheiten erinnern, erscheint das damalige Ich darin näher als das damalige Ich in den unbedeutenden Erinnerungen, als ob wir uns selber von der Nähe aus, sogar vom Gegenüber aus sähen. Hingegen erscheint das damalige Ich in den platten Erinnerungen von der Ferne aus beobachtet, als ob wir unsere ganze Gestalt oder unseren Rücken sähen. Dementsprechend sieht das damalige Ich in den wichtigen Erinnerungen klarer und größer aus als in den unbedeutenden. Das ist der Grund dafür, warum man sich selbst im Augenblick nicht sehen kann: Weil ich mich nun eben in der absoluten Größe befinde, ich bin die wahrgenommene Figur, die ich gerade wahrnehme. Die Unterscheidung zwischen dem Wahrgenommenen und den Wahrnehmungsfähigkeiten bzw. der Unterschied zwischen dem Objekt und dem Subjekt gilt streng genommen nur im Bereich der Vergangenheit, also der Abgeschlossenheit; sie ist keine im Augenblick geschehende Realität.

Die andere Ähnlichkeit zwischen dem Perspektivenphänomen in der W- und der z-Dimension besteht in der Stabilität bzw. Bestimmtheit der fernen Ereignisse. Wenn man mit dem Auto oder dem Zug fährt, fließen die Gegenstände in der Nähe schnell nach hinten wie in einem Strom, aber das Gebäude oder der Berg in der Ferne erscheint gleichsam unbeweglich. Die gleiche Logik gilt auch für die z-Dimension: Die Erinnerung aus fernen Tagen ist stabiler als die gerade geformte Erinnerung. Es ist zuerst zu beachten, dass die Erinnerung aus fernen Tagen selber meistens die wichtigere Sache bzw. das große Ereignis ist, so wie nur die großen Gegenstände wie Gebäude und Berge von der Ferne aus gesehen werden können, sonst kann man sich daran überhaupt nicht erinnern. Dies ist selbst schon eine Seite dieser Stabilität, nämlich die Dauerhaftigkeit; die andere Seite besteht im felsenfesten Glauben daran. Dieser Glaube hat nichts mit der Genauigkeit der originalen Tatsache zu tun, sondern besteht darin, dass man unerschütterlich glaubt, dass die Sachen tatsächlich so waren, wie man sie in der Erinnerung hat.[520] Man ist bestimmt geneigt, der

[520] „Indeed, Neisser and Harsch observed little relationship between the accuracy of a flashbulb memory and a person's subjective confidence that it was correct." – Ebd., S. 199.

fernen Erinnerung gegen den Zweifel zu immunisieren, weil zur Vergangenheit selbst ein bestimmter Glaubensmodus und die Notwendigkeit gehören.[521] Eben darin liegt der Grund dafür, warum die in der Kindheit eingetrichterten oder angenommenen Geschichten und Ideen sehr schwierig zu verändern sind und die Art von »Erziehung«, die man als »Gehirnwäsche« bezeichnet, oft gut wirkt.

Anhand der formal symmetrischen Struktur des Bewusstseins gilt die obenstehende Logik ebenfalls für die Zukunft. Wir machen nur einige einfache Gedankenexperimente, um dies zu erklären. Stellen Sie sich die nächste Sache vor, die Sie sofort tun wollen; Sie werden sich selber in diesem Fall nicht sehen, sondern die betreffende Szene. Dann stellen Sie sich vor, womit Sie sich morgen beschäftigen werden; diesmal würden Sie sich selber sehen und selber in der Szene erscheinen, und zwar so nah, als ob Sie neben sich oder sich selbst gegenüberstünden. Danach stellen Sie sich eine Sache vor, die Sie nach einigen Monaten zu erledigen vorhaben; nun erscheinen Sie selber so fern, als ob Sie sich aus der Ferne beobachteten. Außerdem kann man auch einen unvernünftigen, aber unerschütterlichen Glauben an die entfernte Zukunft haben: So würde man nicht glauben, dass man im nächsten Monat vielleicht im Lotto gewinnen oder durch einen unerwarteten Unfall sterben werde. Aber man glaubt oft, dass ein gewisses unrealisierbares Ideal in Zukunft bestimmt verwirklicht werden kann.

[521] Dazu vgl. § 7 b.

Kapitel III: Das Differenzieren und Identifizieren von Sinneinheiten in Husserls Zeitphänomenologie

15. Das originäre Zeitbewusstsein: Der heraklitische Fluß als das Sich-Differenzieren

Wie in der Einleitung schon erwähnt, stellt Husserl mehrmals heraus: *„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.“ [522] Dieser Grundgedanke zieht sich durch Husserls gesamte Zeitphänomenologie hindurch. In den Bernauer und C-Manuskripten wird der Ausdruck »heraklitischer Fluß« meistens gegen die Ausdrücke »Urleben«, »Urprozess«, »Urströmen« usw. ausgewechselt. Demnach identifiziert das Bewußtsein sich grundlegend nicht mit sich selber, d. h. das Bewußtsein ist eine ewige Bewegung bzw. eine ewige Bewegung des Sich-Differenzierens. Vielmehr gibt es gerade erst in dieser Bewegung das echte Bewußtsein, nämlich das Selbstbewusstsein, das als z-Dimension aufgrund der W-Dimension fungiert. Dieser ewige heraklitische Fluss besteht nicht nur darin, dass alle Wahrnehmungsphänomene stets fließen, sondern auch darin, dass das Bewusstsein sich beständig in einer Weise des Ent-stehens differenziert. Dieses Sich-Differenzieren verkörpert sich in zwei Aspekten: Einerseits ent-steht das Bewusstsein stets von der W-Dimension her zur z-Dimension, d. h., das Bewusstsein kann die bloße Wahrnehmung gewissermaßen überschreiten; während man etwas wahrnimmt, hat man gleichzeitig ein Bewusstsein von seiner Wahrnehmung, nämlich in der z-Dimension, in der Erinnerung und Phantasie sich vollziehen. Andererseits ist die z-Dimension auch ein sich immer Differenzierendes, das daher die reinere und echtere Bewegung ist: Auch wenn es keine anschauliche Bewegung in der W-Dimension gibt, z. B. wenn man in absoluter Stille und Dunkelheit ruhig sitzt, bewegt sich die z-Dimension dennoch, so wie weiter oben bereits ausführlich dargestellt.[523] Deswegen ist das Sich-Differenzieren die echte Zeit als der grundlegende Sachverhalt, der im Gegensatz zur Identität steht.

[522] Hua X, S. 349.
[523] Vgl. S. 32–33.

Über die Identität sagt Husserl: „Tatsächlich finden wir, wo immer Gleichheit besteht, auch eine Identität im strengen und wahren Sinne. Wir können zwei Dinge nicht als gleiche bezeichnen, ohne die Hinsicht anzugeben, in der sie gleich sind. Die Hinsicht, sagte ich, und hier liegt die Identität. [...] Identität ist absolut undefinierbar, nicht aber Gleichheit.“ [524] Hier soll die Undefinierbarkeit der Identität als die Überflüssigkeit ihrer Definition gelten, weil die Identität gerade der Boden der Definition ist, deren rein logischer Ausdruck nichts als A=A ist (also eben die Identität). Umgekehrt gesagt: Wenn die Gültigkeit der Definition akzeptiert wird, fungiert die Identität dabei schon. Deswegen ist es unnötig, die Identität wiederum zu definieren; und es ist unlogisch, mit dem Unterbegriff den Oberbegriff zu definieren. Insofern ist die Identität wirklich undefinierbar. Auf jeden Fall gilt die Definition bereits, sonst wäre alle Kommunikation unmöglich. Wenn der logische Ausdruck der Identität A=A ist, kann der logische Ausdruck des Sich-Differenzierens als A≠A dargestellt werden. Da das Sich-Differenzieren originär und grundlegend, also absolut, ist, ist die Identität zweifellos relativ. Dann müssen die Relativität der Identität und ihr Geltungsbereich erklärt werden. Dies wird schrittweise in diesem Kapitel der Arbeit unternommen.

16. Die Identität der Zeit: die Zeit als Form und die objektive Zeit

Obwohl Husserl behauptet, dass die originäre und grundlegende Zeit der ewige heraklitische Fluss sei, interpretiert er die Zeit zugleich als starre Form, die die Identität des Zeitobjekts anbietet und mithin die objektive Zeit ist. Dieser Gedanke geht in der Tat durch seine ganze Zeitphänomenologie hindurch – so spricht R. W Jordan von „Husserl’s consistent reference throughout his career to time as *form*“. [525] Genauer gesagt erörtert Husserl (wie Kant) die Zeit hauptsächlich als Form. Mit Alexander Schnells Worten besteht Husserls Nachdenken über die Zeit aus „ununterbrochenen Anstrengungen, einer quasi-geometrischen Formalisierung der Konstitution des Zeitbewusstseins habhaft zu werden“.[526] Wir zitieren nur einige typische Texte als Belege dafür:

[524] Hua XIX/1, S. 117–118.
[525] Jordan, R. W.: „Time and Formal Authenticity: Husserl and Heidegger“, in *The Many Faces of Time*, hrsg. v. J. B. Brough, Dordrecht / Boston / London 2000, S. 40.
[526] Schnell, A.: „Das Problem der Zeit bei Husserl: Eine Untersuchung über die husserlschen Zeitdiagramme“, in: *Husserl Studies* 18, S. 89.

> Auf beiden Seiten, nämlich sowohl in der immanenten als in der transzendenten Realitätssphäre, ist *die Zeit die unaufhebbare Form der individuellen Realitäten* in ihren beschriebenen Modis.[527]
>
> Der Zeitpunkt selbst ist identisch, sich in den verschiedenen Modi der Gegebenheit darstellend, identisch seiner **Form** nach. **Die Zeit ‹ist› die Form** der identischen Gegenständlichkeit, die sich notwendig konstituieren muss in der Orientierungsform von Gegenwart, Vergangenheit, Zukunft.[528]
>
> **Die Zeit als die umfassende Form** der objektiven Zeitstrecke ist starr und fließt nicht; [...] Und so hat auch die Zeit selbst etwas immerfort Fließendes an sich, obwohl sie selbst ein Starres ist. Sie ist eben starre Identität im Fluss, und nichts ohne diesen Fluss oder neben diesem Fluss.[529]
>
> **Die Zeit ist eine objektive Form**, und jeder Zeitpunkt ist Punkt **(Grenze)** einer objektiven Form und als das selbst objektiv. Ein Zeitpunkt ist Zeitpunkt eines Individuellen, diesen Zeitpunkt füllenden, und gehört mit zu diesem Individuellen, nur dass auch ein anderes Individuelles „in" diesem selben Zeitpunkt sein kann.[530]
>
> Ursprünglich gegeben ist individuell Seiendes in der Wandlung dieser Zeitmodalitäten oder in dieser Wandlung der endlos „strömenden Zeit", in der sich als Einheit (der zusammengehörigen Mannigfaltigkeiten des Strömenden) die starre oder objektive Zeit konstituiert (**als starre Form des starren „Seins"**, in dem Veränderung nur scheinbar die Starrheit überschreitet) oder die Zeit, die Wesensform alles (selbst starren) Daseienden ist.[531]

Bisher ist es sehr klar, dass Husserl die Form mit Identität identifiziert und von der Zeit in zwei ganz gegensätzlichen Weisen redet: die strömende Zeit als Fluss; die andere starre Zeit als Form. Dieser Widerspruch verursacht drei Hauptschwierigkeiten in Husserls Zeitphänomenologie, die im Folgenden erörtert werden.

a) Was heißt Form?

Als Erstes richten wir unsere Aufmerksamkeit auf die Verworrenheiten der Wortbedeutungen, zumal der Schlüsselworte »Zeit« und »Form«. Hier werden einige offenbar verworrene Texte als Belege dafür zitiert; manche davon hören sich ganz widersprüchlich an:

> Im Beispiel der Substrateinheit Tondatum schieden wir die *Dauer*, die im wahren Sinn keine Eigenschaft ist (**die Dauer dauert selbst nicht, verharrt nicht**) von den ihrem Wesen nach dauernden *Eigenschaften* bzw. von dem gesamten Eigenwesen des Gegenstandes, der da verharrt.[532]

[527] Hua X, S. 274.
[528] Hua XXXIII, S. 36 (meine Hervorhebung).
[529] Ebd., S. 136 (meine Hervorhebung).
[530] Ebd., S. 181 (meine Hervorhebung).
[531] Ebd., S. 297 (meine Hervorhebung).
[532] Hua X, S. 260–261 (fett: meine Hervorhebung).

> *Zeit ist Form* aller individuellen Objektivität. [...] *Zeit* ist nicht die Form der *Erlebnisse*, der „Inhalte", die das Bewußtsein selbst ausmachen. [...] Aber es ist eben zu unterscheiden: Diejenige Ordnung des Bewußtseins, die zum Wesen des Bewußtseins überhaupt gehört, nämlich die zum Wesen aller Erlebnisse und Erlebniszusammenhänge gehört — und die Zeitordnung, die den Erlebnissen objektiv zukommt. Die *Zeitform* ist keine phansiologische Form im letzten Sinn, keine Form des absoluten Seins, sondern nur eine Form der „Erscheinungen", d. h. aber nur eine Form der individuellen *Objekte*. Wir müssen sagen: Sie ist keine *absolute*, sondern nur eine *kategoriale* Form.[533]
>
> In die Zeit sind alle Zeitgegenstande eingebettet, und jeder Gegenstand durch seine Dauer, seine besondere, ihm zugehorige Form, schneidet aus der Zeit ein Stuck heraus; die Zeit ist ein reelles Moment der Welt. **In diesem Sinn aber ist die Zeitform der Wesensgegenstände keine Form.** Sie selbst haben keine ihnen eigene Wesensform, die sich einer Zeit einfügte – und als ob ihre Gegebenheitszeit, in der sie sich darstellen, eine „objektive" Zeit für sie wäre.
>
> Die Zeit ist für die Wesensgegenstände eine **Gegebenheitsform**.[534]

In diesen Sätzen ist die Bedeutung des Wortes »Form« so zweideutig und sogar gegensätzlich wie das Wort »Zeit«, dass man Husserl mit Robert Welsh Jordan die folgenden Fragen stellen muss:

> But what is meant by "form" when the concept is extended beyond logical and categorial forms? Isn't it the nature of a form to be indifferent to its content? In that case wouldn't all forms, including the time-form, be eidetic objects, either formal universals or else eidetic singularities? If temporal form is ideal in its manner of being then doesn't it have to be fundamentally **invariable**, as invariable as the cycle implied by such doctrines as Nietzsche's eternal recurrence? Is this the thrust of Husserl's transcendental idealism?[535]

Diese Verworrenheit und dieser Widerspruch sind nicht nur verbal und oberflächlich, sondern auch wesentlich. Leider erklärt Husserl, soweit ich sehe, nie die genaue Bedeutung oder Definition des Begriffs »Form«, als ob sie ganz selbstverständlich wäre. (Und es gibt auch im *Husserl-Lexikon* kein Stichwort »Form«.) Aber es ist hoch berechtigt, anzunehmen, dass Husserl das Wort »Form« im kantischen Sinne gebraucht, zumal in Bezug auf die Zeit, weil er ausdrücklich sagt: „Wir verstehen nun die innere Wahrheit des kantischen Satzes, die Zeit ist die Form der Sinnlichkeit, und darum ist sie Form jeder möglichen Welt objektiver Erfahrung." [536] Aber eigentlich erörtert Kant ebenfalls den Begriff »Form« nicht, der von Aristoteles am frühesten ausführlich bestimmt wurde. Obwohl wir hier auf Aristoteles' Begriff »Form« natürlich nicht im Einzelnen eingehen können, ist es dennoch sehr nötig, hier dessen grundlegende Bedeutung prägnant zu fassen.

---

[533] Ebd., S. 296.
[534] Hua XXXIII, S. 316 (meine Hervorhebung).
[535] Jordan, R. W.: „Time and Formal Authenticity: Husserl and Heidegger", in *The Many Faces of Time*, S. 46.
[536] Hua XXXIII., S. 352.

Der wörtliche und ursprüngliche Sinn der Form (der »μορφή«) bei Aristoteles ist die Gestalt, das Aussehen usw. Es ist offensichtlich, dass »μορφή« sich direkt auf das Sehen der Gestalt bezieht. Deswegen ist dieser Begriff offenbar ein Erzeugnis des Visiozentrismus. Aber Aristoteles vertieft den Sinn dieses Wortes wesentlich und verleiht ihm die folgende, ganz absolute Bedeutung: „Form nenne ich das Wesenswas eines jeden Dinges und seine erste Wesenheit.“[537] Daher bedeutet Form die Bestimmtheit und Wirklichkeit, die beide eine Art Ende in sich beschließen: Die Form ist „die Ursache für den Stoff, diese ist die Formbestimmung *(eîdos)*, durch welche er etwas Bestimmtes ist, und das ist die Wesenheit“.[538] „Ferner ist der Stoff dem Vermögen nach, weil er zur Form gelangen kann; sobald er aber in Wirklichkeit ist, dann ist er in der Form.“[539] Einerseits bestimmt also die Form die Wesenheit des Stoffs; sie beendet in der Tat seine Unbestimmtheit bzw. Veränderbarkeit. Andererseits bestimmt die Form als Wirklichkeit den finalen Zweck eines Seienden, also das Ende (Ziel). „Denn das Werk *(érgon)* ist Zweck, die Wirklichkeit aber ist das Werk. Daher ist auch der Name Wirklichkeit von Werk abgeleitet und zielt hin auf Vollendung *(entelécheia)*.“[540] Obwohl Aristoteles auch die Form für eine wirkliche Tätigkeit, also für ein Verwirklichen im Handeln, bzw. für eine Bewegung hält, programmiert er jedoch ein finales Ende (Ziel) in dieser Bewegung vor, „denn einmal ist keine Bewegung unendlich, sondern jede hat ein Ziel *(télos)*“.[541] „Hieraus erhellt also, daß die Wesenheit und die Form wirkliche Tätigkeit ist.“[542] Die Form ist eben das Ziel der Bewegung, nämlich das Ende, zu dem der Stoff endlich gelangen soll; insofern bezieht sich die Form als Ziel direkt auf das »Vollkommene« (τέλειον) und die Grenze (πέρας).[543] Das Wort τέλειον stammt von τέλος ab, dessen grundlegende Bedeutung sich beinahe ganz mit der von πέρας deckt. Deswegen zielt die Form als Wirklichkeit hin auf Vollendung (entelécheia), deren altgriechische Bezeichnung »ἐντελέχεια« gerade die Bedeutung von »fertig/zu Ende« im wörtlichen und ursprünglichen Sinn hat. “After all, to identify some end goal and to know its meaning in advance is actually to ascribe **certainty** and **to define the meaning of things**.” [544] Somit beseitigt die Form als das finale Ende die anderen Möglichkeiten des Stoffs und bestimmt tatsächlich seine endgültige Wirklichkeit.

[537] Aristoteles: *Aristoteles' Metaphysik*, übers. von H. Bonitz, hrsg. v. Wellmann, Hamburg 2010, S. 189, 1032b.
[538] Ebd., S. 217, 1041b.
[539] Ebd., S. 246, 1050a.
[540] Ebd.
[541] Ebd., S. 87, 999b.
[542] Ebd., S. 246, 1050b.
[543] Vgl. ebd., S. 153–154, 1022a.
[544] Tester, K.: *The Life and Times of Postmodernity*, London u. New York 1993, S. 54 (meine Hervorhebung).

Gerade in diesem Sinn ist die Form eben die Wirklichkeit und eine wirkliche Grenze, nämlich ein finales Ende. Husserls Zeitform ist weitgehend in diesem Sinne zu verstehen.[545]

b) Die Unterteilung der lebendigen Zeit

Die Bedeutung der Form als Grenze besteht darin, etwas vom anderen zu scheiden und es zu bestimmen. Damit kann Husserl überhaupt erst vom Zeitpunkt und der Zeit als einer starren Form reden. Aber wenn man die Zeit so behandelt, ist es nichts anderes, als den heraklitischen Fluss zu einem erstarrten Eiswürfel zu machen. Husserls Ausdrücke »Zeitpunkt« und »Zeit als starre Form« widersprechen direkt seiner früheren Aussage, „daß eine punktuelle Phase niemals für sich sein kann“[546], und dem Ausdruck »das lebendige Jetzt«. Außerdem kann diese Unterteilung Zenons Paradoxon evozieren: Wenn die beständig fließende Zeit als eine Serie von unzusammenhängenden und starren Punkten gilt, wie können sie dann eigentlich ein fließendes Kontinuum bilden? „Die Beweise Zenons von Elea entspringen aus nichts anderem als ebendieser Illusion. Sie bestehen alle darin, die Zeit und die Bewegung mit der Linie in eins fallen zu lassen, die ihnen unterspannt ist, ihnen dieselben Unterteilungen zuzuschreiben, kurz: jene wie diese zu behandeln.“[547] Wenn man derart die Zeit für eine Folge von Zeitpunkten hält und dadurch die sogenannte Zeitstelle der Bewusstseinsinhalte zu unterscheiden und zu berechnen versucht, behandelt man die Zeit eben als eine Form im räumlichen Sinne: „Denn wenn die Zeit, so wie das reflektierte Bewußtsein sie sich vorstellt, ein Medium ist, in dem unsere Bewußtseinszustände in unterschiedener Weise aufeinanderfolgen, derart, daß sie sich zählen lassen, und wenn andererseits unsere Konzeption der Zahl darauf hinausläuft, letzten Endes alles, was sich direkt zählen läßt, im Raum zu verteilen, dann ist anzunehmen, daß die Zeit, verstanden im Sinne eines Mediums, in dem man unterscheidet und zählt, nur Raum ist.“[548]

Außerdem kann dies eine große Schwierigkeit für Husserls eigene Zeittheorie verursachen: Wenn die Zeit als Zeitpunkt (Grenze) gilt,[549] kann die Theorie der Retention und Protention nicht mehr konsequent durchgeführt werden, weil es keine Retention beim Ausgangspunkt und keine Protention beim Endpunkt mehr gibt. Husserl selber bemerkt das Problem ebenfalls und spricht mehrmals davon:

---

[545] Vgl. Anm. 530.
[546] Hua X, S. 47.
[547] Bergson, H.: *Materie und Gedächtnis: Versuch über die Beziehung zwischen Körper und Geist*, S. 237.
[548] Bergson, H.: *Zeit und Freiheit*, übers. u. hrsg. v. M. Drewsen, Hamburg 2016, S. 83–84.
[549] Vgl. Anm. 530.

> Jede mittlere Phase, nur die Einsatzphase und die Endphase oder vielmehr die auf sie folgenden ausgeschlossen, hat also ein doppeltes oder vielmehr dreifaches Gesicht.[550]
>
> Werden die Kerndaten bezeichnet als E_0, E_1, ..., E_n, so treten sie nie auf, es sei denn als Erfüllung von Protentionen, ausgenommen der Einsatzpunkt E_0, der in eigentümlichem Sinn „unbewusst" ist und erst mittelbar durch Retention zum „Bewusstsein" kommt, nämlich dazu kommt, als aufgefasster aufzutreten.[551]
>
> Fängt ein Ereignis an, so fehlt im Einsatzpunkt jede auf es selbst bezügliche Retention.[552]

Dies ist allerdings unbefriedigend, weil Retention und Protention als die Grundstruktur des Zeitbewusstseins zu allen Phasen bzw. Zeitpunkten gehören sollen. Es gibt keinen Grund dafür, manche Punkte vor anderen besonders auszuzeichnen, weil es selber eine Homogenisierung ist, die Zeit in Zeitpunkte zu zergliedern, d. h.: Jeder Zeitpunkt als Form soll gleich sein, insbesondere soll es keinen Wesensunterschied zwischen ihnen geben. Wenn manche Zeitpunkte keine Retention und Protention haben im Verhältnis zu den anderen, liegt aber ein Wesensunterschied zwischen ihnen vor. Aber selbst wenn man auf einer radikalen Formalisierung beharrt, also darauf, die Zeit für eine Serie von ganz gleichen formalen Zeitpunkten zu halten, um die obenstehende Inkonsequenz zu vermeiden, verbirgt sich ein anderes heikles Problem darin: Jeder Zeitpunkt als Zeitstelle muss nämlich sowohl eine Protention als auch eine Retention enthalten, denn: „Die Erlebnisse treten auf als eine ‚Kette'"[553], in der die letzte Retention sich mit der nächsten Protention verflicht. Deswegen kommen bei Husserl paradoxe Ausdrücke wie „Retention erfüllter Protention" oder „künftige Retentionen" [554] vor. Dies streitet in der Tat den Unterschied zwischen Vergangenheit und Zukunft ab.

c) Die zu erfüllende Zeit als die starre und leere Form

Husserl bezeichnet die Protention als die Phase der Erfüllung und die Retention als die Phase der Entfüllung, als ob die Zeit ein starres und leeres Rohr wäre, durch das gewisse Inhalte hindurchfließen müssten. Husserl nennt diese Inhalte die hyletischen Kerninhalte. [555] Da die Zeitform starr ist, muss die Hyle demgegenüber fließen. Deswegen erörtert Husserl die hyletische Urströmung

[550] Hua XXXIII, S. 7
[551] Ebd., S. 17.
[552] Ebd., S. 37.
[553] Hua XXXIII, S. 365.
[554] Ebd., S. 8.
[555] Husserl benennt das Hyletische mit vielen unterschiedlichen Ausdrücken wie »hyletische Daten«, »hyletischer Moment«, »hyletischer Kern« usw. Um der Deutlichkeit willen wird es in dieser Arbeit ohne Ausnahme einfach als »die Hyle« bezeichnet.

ausdrücklich in den C-Manuskripten. Da die Hyle als Kern fungiert, fungiert die Zeitform nur als das Untergeordnete. Demnach kann sich die Zeitform logisch von der Zeitmaterie trennen und in gewisser Weise leer sein, zumindest in logischer Hinsicht. Deswegen braucht sie die Hyle, also die Empfindungsdaten, um sich zu erfüllen, weil sie selber unselbstständig ist, d. h. keinen Sinn bzw. Inhalt hat. Gerade in diesem Fall präsentiert die Zeit sich als Identität, weil die Hyle veränderlich ist: „Im Fluss wechselt beständig der Inhalt dieser Form, in diesem Wechsel aber wird ein Identisches bewusst, wie auch in der ganzen verschmolzenen einheitlichen Reihe der stetigen Gewesenheiten eine Identität hindurchgeht und im fortgehenden Sukzedieren konstituiert bleibt.“[556] Dabei fungiert das Zeitbewusstsein eigentlich als ein Nummerierungssystem: Die Zeit ist nichts anderes als eine Serie von Zahlen – und so beschreibt Husserl sie in der Tat. In diesem Sinne fällt Husserls Sicht von Zeit beinahe mit derjenigen des Aristoteles zusammen: „Die Meßzahl von Bewegung hinsichtlich des »davor« und »danach«.“[557] Aber man muss darauf achten, dass Husserl die Kontinuität der Zeit nicht zerstören *will*, während er die Zeit mit ganzen Zahlen beschreibt: „[…] wobei aber zu beachten ist, dass die Indizierung durch ganze Zahlen keine Diskretion bedeutet (die bessere, aber nicht klar zu schreibende Bezeichnung wäre die durch irrationale, also kontinuierliche Zahlen).“[558] Aber indessen vernachlässigt Husserl wahrscheinlich, dass man, wenn die Zeit wesenhaft durch irrationale Zahlen bezeichnet werden soll, sie gar nicht für punkthaft und für eine Form halten darf, weil die irrationalen Zahlen nicht abbrechbar, unendlich und nicht periodisch sind.

17. Die lebendige Hyle als inhaltliche Füllung der starren Zeitform

Wenn die Zeit als die starre Form gilt, muss es logischerweise eine lebendige inhaltliche Füllung dafür geben: Sonst ist die Flüssigkeit des Zeitphänomens unerklärbar, und das Zeitbewusstsein wird leer. Deswegen wird der Begriff »Hyle« erstmals in Husserls frühester Untersuchung der Zeit (1911) eingeführt.[559] Aber es ist merkwürdig, dass Husserl in Hua X den Begriff

[556] Hua XXXIII, S. 105.
[557] Aristoteles: *Aristoteles' Physik, Erster Halbband: Bücher I(A)–IV(Δ)*, übers. u. hrsg. v. H. G. Zekl, Hamburg 1987, S. 213, 219[b].
[558] Hua XXXIII, S. 241–242.
[559] So jedenfalls Jiaxin Wangs Textkritik zufolge: „Der Ausdruck ‚Hyle' kommt bei Husserl erstmalig in Kapitel 8 der Vorlesungen zum inneren Zeitbewusstsein vor.“ Vgl. Wang, J.: *Husserls Begriff der „Hyle“ aus der Perspektive der Lebensphänomenologie*, Freiburg i. Br. 2016, S. 14.

»Hyle« nicht ausdrücklich definiert und nicht thematisch erörtert; er gebraucht ohne Weiteres diesen Begriff, als ob er schon eindeutig wäre. Beim früherem Husserl kommt die thematische Erörterung der Hyle in § 85 der *Ideen I* (1913) vor, wo unmittelbar das altgriechische Wort »ὕλη« gebraucht und davon dementsprechend im Zusammenhang mit »μορφή« gesprochen wird. Dabei bedeuten diese beiden Wörter im Wesentlichen nichts anderes als „*formlose Stoffe* und *stofflose Formen*“.[560] Dieser Gebrauch ist mit dem des Begriffspaars im aristotelischen Sinn fast gänzlich identisch. Eigentlich kann die Hyle direkt auf die primären Inhalte in den *Logischen Untersuchungen* zurückgreifen. „In *Ideas I* hyle is intended to critically reshape the old view of ‘sensation’ as ‘primary content’, which had played a major role in the Logical Investigations. Husserl himself points back to the early work, where he had distinguished between sensation and intentional object in order to correct Brentano’s view, who conflated both in his idea of a physical phenomenon.“[561] Aber man muss zugleich darauf achten, dass die §§ 81–84 der *Ideen I* hauptsächlich vom Zeitbewusstsein handeln und dass Husserl in § 85 der *Ideen I* betont: „Jedenfalls spielt im ganzen phänomenologischen Gebiet (im ganzen – innerhalb der beständig festzuhaltenden Stufe konstituierter Zeitlichkeit) diese merkwürdige Doppelheit und Einheit von sensueller *ὕλη* und intentionaler *μορφή* eine beherrschende Rolle.“ [562] Demnach muss die Rede von der Hyle vor dem Hintergrund des Zeitbewusstseins gesehen werden, und genauer gesagt drängt sich der Begriff »Hyle« von der Analyse des Zeitbewusstseins aus auf, um die leere Zeitform zu erfüllen. Die Rede von Hyle kommt in Hua XXXIII viel öfter vor als in Hua X, und dort fungiert sie eigentlich nur noch als formloser Stoff, denn: „Zur nichtreflexiven Umgebung gehört notwendig eine Hyle, und wir können von einer zur notwendigen Wesensform der Innerlichkeit gehörigen hyletischen Umgebung sprechen als einer unbedingt ersten Notwendigkeit.“[563] In Hua IX (1925) sagt Husserl ausdrücklich:

> [...] die Wahrnehmungsdaten aber, die als rein subjektiv gegebene Kerngehalte Materien für über sie hinausführende Bewußtseinsweisen sind und in ihrem eigenen Wesensgehalt von solchen Bewußtseinscharakteren nichts enthalten, heißen allgemein hyletische Daten. Hyletische Daten sind Farbendaten, Tondaten, Geruchsdaten, Schmerzdaten usw. rein subjektiv betrachtet, also hier ohne an die

[560] Hua III/1, S. 193.
[561] Rabanaque, L. R.: „Hyle, Genesis and Noema“, in *Husserl Studie*s 19 (2003), S. 205–215, hier S. 206.
[562] Ebd., S. 192.
[563] Hua XXXIII, S. 282.

> Leibesorgane und an Psychophysisches zu denken. Der Ausdruck *Hyle* deutet dieses Kern-sein (Materie für Bewußtseinsfunktionen sein) an.[564]

In den C-Manuskripten bezieht sich die Hyle außer auf die Empfindungsdaten auch auf Gefühle, Triebe und das Ichfremde, d. h. auf die sinnliche Materie in einem weiteren Sinn.

Die Konnotationen der Hyle als eines durch Husserls lebenslange Forschung hindurchgehenden Grundbegriffs variieren je nach den verschiedenen Forschungsschwerpunkten Husserls in den verschiedenen Phasen. Zumal in den C-Manuskripten werden ihre Konnotationen komplizierter und nebulöser als früher. Trotzdem können die beiden folgenden Grundcharaktere der Hyle daraus zusammengefasst werden: 1) Bei ihr handelt es sich immer um die Sinnlichkeit, und sie fungiert als der Boden der Wahrnehmung. Die Hyle ist nicht irgendeines der konkreten Empfindungsdaten (wie etwa die Tondaten), sondern sie *kann* alle Empfindungsdaten *sein*, d. h. es gibt keine Wahrnehmung, die unabhängig von der Hyle ist. Die Wahrnehmung ist eine Art intentionale Präsentation der Hyle. Insofern ist die Hyle abstrakt und das Allgemeine. 2) Die Hyle selber ist unintentional, unreflexiv und ichlos: „Die pure Hyle ist in einem gewissen Sinne ichlos, die ‚Auffassung' derselben, wodurch sie Erscheinung von Mundanem ist, ist Ichleistung;"[565] „Die Urhyle in ihrer eigenen Zeitigung ist der sozusagen ichfremde Kern in der konkreten Gegenwart."[566] „This hyle is externally provided. [...] Consciousness cannot produce it, but must instead receive it."[567] Das heißt, dass die Hyle an sich bestehen kann ohne Ich – aber nicht umgekehrt. Und dann tritt die unlösbare Frage wieder auf, „wie diese beiden Sphären in Beziehung stehen, bzw. wie das Ich sich überhaupt auf das Nichtichliche beziehen können soll, wenn nicht das fundierende und ‚holistische' Zeitbewußtsein zugleich die Einheit des Bewußtseins garantiert."[568]

Eine solche Hyle kann den Schatten des kantischen Dings an sich ihrem Wesen nach nicht abschütteln und uns an die Dingwelt erinnern, weil die Hyle selber nie direkt erscheint, als ob sie immer hinter dem Phänomen stünde. Man empfindet nie die Hyle selber, sondern nur die konkreten Empfindungsdaten wie Ton, Hitze, Farben usw., die immer meine eigenen Wahrnehmungen sind und bei denen es überhaupt keinen ichfremden Kern gibt. Die Hyle, die selber als

---

[564] Hua IX, S. 166–167.
[565] Husserliana Materialian VIII. Die C-Manuskripte, S. 100.
[566] Ebd., S. 110.
[567] Mensch, J.: „Retention and the Schema", in *On-Time – New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*, S. 159.
[568] Streubel, T.: „Zur Phänomenologie der Zeit", in *Phänomenologische Forschungen* (2003), S. 295–329, hier S. 327.

eine hypothetische Einheitlichkeit der verschiedenen Wahrnehmungen außerhalb des Bewusstseins bestehen *kann*, fungiert als Stimulus der Wahrnehmung, egal, ob sie als unbewegt oder als beweglich gilt. Wenn das Wort »Hyle« durch das lateinische Wort »Substanz« ersetzt wird, gibt es dabei keinen Wesensunterschied. »Substanz« ist in gewisser Weise der genauere und verständlichere Ausdruck, weil dessen wörtlicher Sinn das »Daruntersteheń« ist.

Aus dem Bisherigen ist deutlich geworden, dass Husserls inneres Zeitbewusstsein als Zeitform und die Hyle als Zeitmaterie ursprünglich von Aristoteles' Begriffspaar *ὕλη – μορφή* abstammen und ihm im Wesentlichen entsprechen – wie auch immer Husserl sie in phänomenologische Worte kleidet. Deswegen hat Natorp recht, wenn er sagt: „Käme *Husserl* darüber nicht hinaus, dann wäre der Vorwurf nicht grundlos (den er in anderer Hinsicht mit Grund abwehrt), daß er zur *Scholastik* zurückführe, d. h. gleich ihr die Schranke, über die *Aristoteles* nicht hinausgekommen, verewigen wolle."[569] Die Hyle als das Ichlose kann prinzipiell nie direkt zum Phänomen werden, und deswegen ist sie unphänomenologisch, wie auch Ullrich Melle konstatiert: „Die hyletischen Daten sind keine konkret aufweisbaren, seien es reell-immanente, seien es transzendente Gegebenheiten. Sie sind vielmehr blosse Konstrukte und als solche Resultat einer bestimmten methodischen Verrichtung an der Wahrnehmung. Dieses Schema ist nur ein, und zwar sozusagen der traditionelle Aspekt von Husserls Wahrnehmungsanalysen."[570] Die Hyle in diesem Sinn fungiert nur als ein bloßer Reiz außerhalb des Bewusstseins, über den man sagen muss, dass er *ex-istiert*, aber *ist nicht*.

Auch wenn der Begriff »Hyle« gänzlich beseitigt wird, kann man die Phänomene ebenfalls ohne irgendeine Behinderung erforschen, sogar bequemer. Sowohl ihrer etymologischen Herkunft als auch ihrer wirklichen Funktion in Husserls Phänomenologie nach verwickelt sich die Hyle zutiefst in Metaphysik, und insofern hat die folgende Kritik Heideggers ihre Berechtigung:

> Auch die phänomenologische Forschung steht unter dem Bann einer alten Tradition, und zwar gerade da, wo es um die ursprünglichste Bestimmung ihres eigensten Themas – die Intentionalität – geht. 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. [...]

[569] Natorp, P.: „Husserls ‚Ideen zu einer reinen Phänomenologie'", in: *Logos* 7 (1917–18), S. 232.
[570] Melle, U.: *Das Wahrnehmungsproblem und seine Verwandlung in Phänomenologischer Einstellung: Untersuchungen zu den phänomenologischen Wahrnehmungstheorien von Husserl, Gurwitsch und Merleau-Ponty*, S. 51.

> [...] Wo vom Sein des Seienden, ohne ausdrückliche Frage danach, gehandelt wird, nicht nur in den ausdrücklichen, im besonderen sogenannten Ontologien, sind die Seinsbestimmungen und Kategorien in Wirkung, die *Plato* und *Aristoteles* in den Grundzügen entdecken haben.[571]

„Wenn Zeitbewußtsein nur von seiner Form bzw. Struktur her betrachtet wird, ist es keineswegs ein Werden, während sein jeweiliger Inhalt es doch ist.“[572] Solange die Zeit als leere Form gilt, kann man sagen: “One has to assume a hyletic process in the primal stream without the constitution of time yet taking place.”[573] Somit ist die Hyle als die lebendige Zeitmaterie notwendig – und umgekehrt: Je öfter die Rede von Hyle vorkommt, desto formaler wird die Zeit. Die zahlreichen Erörterungen zur Hyle in den C-Manuskripten zeigen, dass Husserl die Zeit noch bis zum Schluss für eine Form hält. In gewisser Weise geht dieser Gedanke dort sogar noch weiter, sodass Husserl noch nebulösere, »iteriertere« Begriffe wie »Urhyle« und »hyletische Urströmung« gebraucht. Aber die echte Phänomenologie braucht überhaupt keine Hyle, und die Zeit ist überhaupt keine Form. Dies wird unsere Arbeit in den folgenden Paragraphen schrittweise aufweisen.

18. Die Geburt der Identität: Das Entstehen und Erstarren des Sinns als Zeichen und die Assoziation

a) Die Bestimmung des Sinns und der Assoziation

Bei Husserl ist die Bedeutung des Wortes »Sinn« sehr vielfältig. „Für den erweiterten Begriff der Bedeutung steht bei ihm das Wort *Sinn*, das in seiner Phänomenologie auf alle intentionalen Erlebnisse oder, anders gesagt, auf alle Bewußtseinsakte Anwendung findet. In Husserls Augen ist dieser erweiterte Wortgebrauch nicht nur ‚nahezu unvermeidlich‘, sondern zugleich ‚ein wichtiger Erkenntnisschritt‘“.[574] Aber wir sollten unsere besondere Aufmerksamkeit auf ein Derivat dieses umfangreichen Sinnbegriffs Husserls richten, nämlich den Ausdruck »Wahrnehmungssinn«, den Husserl oft gebraucht, um die „schlichte sinnliche Wahrnehmung“ [575] und „das ‚Wahrgenommene als solches‘“ [576] zu bezeichnen. Eigentlich entspricht Husserls Ausdruck »Wahrnehmungssinn« der

[571] Heidegger, M.: GA 20, S. 178–179.
[572] Ni, Liangkang: „Urbewußtsein und Unbewußtsein in Husserls Zeitverständnis“, in *Husserl Studies* 21, S. 24.
[573] Kortooms, T: *Phenomenology of Time: Edmund Husserl’s Analysis of Time-Consciousness*, Springer (Dordrecht) 2002, S. 179.
[574] Tengelyi, L.: *Erfahrung und Ausdruck: Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern*, Dordrecht 2007, S. 5.
[575] Hua XIX/2, S. 699.
[576] Hua XX/2, S. 115.

ursprünglichen Bedeutung des Wortes »Sinn«, weil sich aller Sinn letztendlich auf die Funktionen der Sinnesorgane bzw. die Wahrnehmungen bezieht, wie das Wort »Sinn« selber schon aufzeigt. Diese schlichte sinnliche Wahrnehmung ist eben das Selbstgegebene, das sich unmittelbar darbietet und nicht mehr interpretiert und definiert werden kann. In den folgenden Überlegungen benutzen wir das Wort »Sinn« in seiner ursprünglichen Bedeutung, nämlich im Sinn des Wahrnehmungssinns Husserls. Da der Sinn das direkt Selbstgegebene ist und nicht mehr interpretiert werden kann, müssen die Bedeutungen aller Ausdrücke mithin letztlich auf ihren Sinn, nämlich die Wahrnehmbarkeit, zurückgehen, d. h. der Sinn ist der endgültige Grund für die Bedeutung des Ausdrucks. Die Bedeutung ist sozusagen die Erstreckung und Verwandlung des jeweiligen Sinnes. Wenn ein Ausdruck einen bestimmten Sinn hat, heißt das, dass dieser Ausdruck etwas Wahrnehmbares anzeigt oder, mit Husserls Worten, „daß irgendwelche *Gegenstände* oder *Sachverhalte*, von deren *Bestand* jemand *aktuelle* Kenntnis hat, ihm den *Bestand gewisser anderer Gegenstände oder Sachverhalte* **in dem Sinne anzeigen** [...] Und offenbar besagt dieser Sachverhalt nichts anderes als eben dies, daß die einen Sachen bestehen *dürften* oder bestehen *müssen*, *weil* jene anderen Sachen gegeben sind.“[577]

Das Anzeigen ist eben das ursprüngliche Deuten, dessen verstärkte Form das Bedeuten ist und das gerade die Funktion des Zeichens deutlich macht: Das Zeichen ist das Wahrgenommene, das auf ein anderes (normalerweise im Augenblick abwesendes) Wahrnehmbares hinweist; und das Hinweisen ist der Prozess der Bedeutung eines Zeichens. Bei Husserl heißt das: „Jedes Zeichen ist Zeichen für etwas, aber nicht jedes hat eine ‚*Bedeutung*‘, einen ‚Sinn‘, der mit dem Zeichen ‚*ausgedrückt*‘ ist.“ [578] „Von den *anzeigenden* Zeichen unterscheiden wir die *bedeutsamen*, die *Ausdrücke*.“[579] Husserl unterscheidet zwischen bedeutsamen und bedeutungslosen Zeichen, aber er unterscheidet nicht zwischen Bedeutung und Sinn. In der Tat haben wir oben das Zeichen im Husserl’schen Sinn des Anzeichens definiert: „Was uns als Anzeichen (Kennzeichen) dienen soll, muß von uns als *daseiend* wahrgenommen werden.“[580] Einerseits ist der Sinn des Zeichens im Husserl’schen Sinn zu eng und zweideutig, weil selbst seine eigenen Beispiele (wie Mienenspiel oder Gesten) normalerweise eigentlich einen sehr bestimmten und ausdrücklichen Sinn bzw. eine solche Bedeutung haben. Andererseits ist das Anzeichen das Derivat des Zeichens, also sollte seine Denotation logischerweise enger sein als

[577] Hua XIX/1, S. 32 (fett: meine Hervorhebung).
[578] Ebd., S. 30.
[579] Ebd., S. 37.
[580] Ebd., S. 42.

diejenige des Letzteren. Außerdem unterscheidet sich die Bedeutung tatsächlich vom Sinn, nicht nur, weil sie eine ganz verschiedene Wortherkunft haben, sondern auch, weil die Bedeutung eigentlich die Leistung des ausgedrückten Zeichens ist und weil der Sinn als das durch das Zeichen bedeutete Wahrnehmbare eigentlich dessen Objekt ist.

Jedes Zeichen muss eine Bedeutung haben, sonst ist es kein Zeichen; aber nicht jedes Zeichen hat ein Objekt, worauf es deutet, nämlich den wirklichen Sinn. Als Beispiel kann das Wort »rundes Viereck« dienen. Es hat zweifellos seine Bedeutung: Man kann diesen Ausdruck eindeutig verstehen und sich die betreffende Gestalt *jeweils* vorstellen. Dieses Verstehen und Vorstellen ist eben der Prozess der Bedeutung: nämlich auf das andere hinzuweisen. Trotzdem hat ein rundes Viereck keinen Sinn, weil ein rundes Viereck nicht wahrnehmbar ist. Andererseits gilt eine Kritzelei wie »մխ« normalerweise als bedeutungslos und sinnlos; aber in der Tat kann sie ohne Weiteres einen Sinn erhalten, wenn man sie dazu bestimmt, auf ein Ding oder Ereignis hinzudeuten. Und auch wenn die Kritzelei »մխ « selbst keinen Sinn enthält, kann eine sinnlose Kritzelei doch noch etwas bedeuten, weil sie mindestens auf eine menschliche Spur hinweist, ein gewesenes menschliches Verhalten anzeigt. Insofern ist das Zeichen eine Art Spur. Aber sowohl die Konnotation als auch die Denotation des Zeichens sind weiter und reicher als die einer Spur, weil die Spur nur auf das Gewesene hinweist, das Zeichen aber außerdem auch auf Künftiges hinweisen kann; Mit anderen Worten: Die Spur ist eine Teilmenge des Zeichens. Weiter haben auch die ganz natürlichen Phänomene ihre Bedeutungen: Ein Stein kann auf einen gewissen geologischen Hintergrund oder einen möglichen Angriff hindeuten. Eine Pflanze deutet auf die für ihr Leben notwendige Umwelt hin. Radikal gesprochen, kann die ganze Welt als Zeichen gelten. Deswegen ist es vergeblich und unnötig, den Bereich des Zeichens zu begrenzen oder es exakt zu definieren, weil das Wesen des Zeichens in seiner Bedeutung besteht anstatt in seinem Bereich oder seiner formellen Definition. Solange es das Bedeuten gibt, gibt es auch ihm entsprechende Zeichen, egal, ob diese Zeichen vom anderen wahrgenommen werden können oder nicht, weil das einsame „*Seelenleben*“[581] sich in der Tat durch Zeichen kundtut. Insofern erzeugt das Bedeuten eigentlich das Zeichen, genauer gesagt *symbolisiert* das Bedeuten die Welt. Deswegen muss das Bedeuten noch klarer und eingehender erörtert werden.

Wie oben schon gezeigt, ist das Bedeuten tatsächlich das Anzeigen, das aus Assoziationen entsteht, „wonach ein Gegenstand, bzw. Sachverhalt nicht nur an einen anderen erinnert und in dieser Weise auf ihn hinzeigt, sondern der eine

[581] Ebd., S. 31, 41–43.

zugleich für den anderen Zeugnis ablegt, die Annahme, daß er gleichfalls Bestand habe, empfiehlt, und dies unmittelbar fühlbar, in der beschriebenen Weise“.[582] Diese Erklärung des Anzeigens aus der Feder des frühen Husserl tritt als ein plötzlicher Exkurs im Haupttext auf und erscheint, unter dem Aspekt des Kontextes betrachtet, sehr abstrakt, sogar ein bisschen unverständlich. Aber dieser Exkurs selber ist sehr klar und verständlich aus dem Blickwinkel des Zeitbewusstseins, zumal viele zeitliche Ausdrücke darin vorkommen wie das Erinnern, das auf die Vergangenheit deutet, der Gegenstand und »fühlbar« bzw. wahrnehmbar, die auf die Gegenwart, und das Hinzeigen und Empfehlen, die auf die Zukunft deuten. D. h., das Bedeuten und die Zeichen können erst vom Zeitbewusstsein ausgehend überhaupt erklärt werden. „Es zeigt sich sehr bald, daß die Phänomenologie der Assoziation sozusagen eine höhere Fortführung der Lehre von der ursprünglichen Zeitkonstitution ist.“[583] Der Sinn des Begriffs »Assoziation« bei Husserl, zumal in den *Logischen Untersuchungen*, erscheint sehr eng, als ob sie nur auf das Fühlbare hinwiese; aber wie wir schon gezeigt haben, hat das Wort »rundes Viereck« auch seine Bedeutung, in der auch die Assoziation ihre Funktion hat, jedoch keinen Sinn. Die Assoziation beschränkt sich also nicht nur auf das Wahrnehmbare. „Es ist primär den Prinzipien der Assoziation zu danken, dass das aktuelle Bewusstsein über ‚die ausserordentlich enge Sphäre sukzessiver und wirklicher Anschauung‘, die von der lebendigen Retention und Protention getragen wird, hinaus zum gesamten Umfang der Vergessenheit und der Vorahnung Kontakt aufnehmen und aufrechterhalten kann.“[584] Genauer gesagt stellt gerade die Assoziation ein sinnloses Zeichen wie »rundes Viereck« her, das als eine richtige *Syn-these* im wörtlichen und ursprünglichen Sinn dieses Worts das Wesen der Assoziation verkörpert. Husserl unterscheidet sogar zwei Grundformen von Assoziation:

> [...] zum einen die reproduktive Assoziation (also die Erinnerung, in der das Gegenwärtige an das Vergangene erinnert) und zum anderen die Ur-Assoziation (Verschmelzungen), die innerhalb der Sphäre der lebendigen Gegenwart stattfinden, z. B. der Modus, in dem sich abgehobene Einzelheiten bilden können, etwa wenn sich eine rote Gestalt von einem weißen Hintergrund abhebt. Zu den reproduktiven Assoziationen zählen Wiedererinnerung, Miterinnerung, Erwartung und Einfühlung. In allen vier Fällen hat die Weckung ihren Ursprung in der Gegenwart.[585]

[582] Ebd., S. 37.
[583] Hua XI, S. 118.
[584] Holenstein, E.: *Phänomenologie der Assoziation: Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl*, Den Haag 1972, S. 67.
[585] Costa, V.: Art. „Assoziation“, in: *Husserl-Lexikon*, S. 34–35.

Aus diesem obigen Zitat ist leicht zu ersehen, dass die ganze Assoziation tatsächlich das Zeitbewusstsein enthält: Die Ur-Assoziation kommt unserer W-Dimension gleich; insofern können Retention und Protention als die Ur-Assoziation gelten. Und die reproduktive Assoziation entspricht der z-Dimension, nämlich der Wiedererinnerung und Phantasie. Der letzte Satz des obigen Zitats bedeutet nichts mehr als unsere vorherige Schlussfolgerung, „dass die W-Dimension sowohl die Grenze des Bewusstseins als auch die einzige Herkunft und allerletzte Bestimmung der höheren Bewusstseinsinhalte ist“.[586] Demnach nimmt die Assoziation an allen Stufen der Zeitkonstitution teil, so wie Husserl später betont: „Aber es wäre vor allem nötig gewesen, konkret vorzugehen und Assoziation als den allgemeinen Titel der Einheitsbildung zu behandeln, der überhaupt Stromeinheit, Zeitigung leistet in allen Stufen, also Titel für all das ist, was die Konstitution von ‚Seiendem‘ schon voraussetzt – Konstitution durch Ichaktivität!“[587] Und nur in diesem Sinn kann Husserl erst behaupten: „*Assoziation ist ein transzendental-phänomenologischer Grundbegriff* (wie auch in der psychologischen Parallele Grundbegriff einer rein intentionalen Psychologie).“[588]

b) Der Prozess der Assoziation und der Identifizierung

Im Folgenden wird der Prozess der Assoziation einschließlich des gesamten Zeitbewusstseins durch ein ideales und sehr einfaches Beispiel tiefer und ausführlicher ausgelegt:

1	W: A	AB	ABC
	z : 𝔸	𝔸𝔹	𝔸𝔹ℂ

Die Phase 1 in der obigen Skizze ist ein kurzer Prozess des Hörens: Wenn man einen Ton »A« hört, macht man sich diesen Ton bewusst und bildet in seinem Bewusstsein ein entsprechendes Abbild, nämlich einen *Ein-druck* »𝔸« bzw. eine Erinnerung des Tons »A« in der z-Dimension. (Die hohlen Buchstaben in Bezug auf die z-Dimension werden hier benutzt, um das Abbild als das leere Zeichen des wirklich wahrgenommen Sinns bzw. des Tons zu bezeichnen. Denn das Zeichen selbst ist nicht der wahrgenommene Inhalt, sondern das Zeichen an sich selbst ist nur ein leeres, unerfülltes Symbol, nämlich ein bloßer, unausgedrückter Gedanke.) Dagegen ist das ausgedrückte Zeichen eben der *Aus-druck*, nämlich Sprache, Worte usw. im allgemeinen Sinn.

[586] Vgl. S. 124.
[587] Hua Materialien VIII. Die C-Manuskripte, S. 298–299.
[588] Hua I, S. 113–114.

Dieser Übergang von A zu 𝔸 ist das Ent-stehen bzw. die Er-innerung des Sinns.[589] A ist eben der Sinn des Abbildes »𝔸«, und in diesem Augenblick ist der Sinn von 𝔸 ganz adäquat. Der Grund dafür, dass es ganz sinnlos wäre, an der Wahrnehmung zu zweifeln, liegt eben darin, dass die Wahrnehmung gerade der ursprüngliche Sinn ist. Dann hört man sofort nacheinander die Töne »BC«, und dementsprechend erhält man die Erinnerung » 𝔸𝔹ℂ «. Die Verkleinerung der Buchstaben A und B bedeutet die Retention, die größeren Buchstaben B und C bedeuten den Kulminationspunkt der Wahrnehmung bzw. die klarste Wahrnehmung. Gerade wegen der Retention kann man erst die kontinuierliche Bewegung und Veränderung wahrnehmen (wie an früherer Stelle schon gezeigt[590]). Der Grund dafür, dass sich die Abbilder »𝔸, 𝔹, ℂ« nicht verändern, liegt darin, dass sie als eine klare Erinnerung in einer kurzen Zeit durchaus für gleich gelten können und als Zeichen immer auf den jeweiligen Kulminationspunkt verweisen. Obwohl jeder Ton sehr kurzlebig ist, erstarrt sein Abbild zwar der Reihenfolge nach in der z-Dimension, das Erstarren ist aber gerade die Grundlage der Identifizierung und der Ideation, die die Identität und die Idee erzeugen. Denn das Bewusstsein weist, wenn man sich später wiederum an das Abbild 𝔸 erinnert bzw. es denkt, durch 𝔸 auf das klarste A im Kulminationspunkt hin anstatt auf das verkleinerte A als Retention. Und das Abbild als Zeichen ist gerade die Reflexion im ursprünglichen Sinn. „Jede aufmerksame Wahrnehmung jedoch setzt wahrhaft eine *Reflexion*, im etymologischen Sinn des Wortes, voraus, das heißt die äußere Projektion eines aktiv erschaffenen Bildes, das mit dem Gegenstand identisch oder ihm ähnlich ist und sich nach dessen Konturen formt.“[591]

$$2\left\{\begin{array}{l}\text{W:}\\ \text{z}: \mathbb{ABC} \rightarrow \{\mathbb{ABC} \backslash \mathbb{BAC} \backslash \mathbb{CBA}\}\end{array}\right.$$

Dann herrscht in Phase 2 vollkommene Ruhe, somit erscheint die W-Dimension leer. Die z-Dimension allerdings ist nicht leer. Einerseits bleibt nämlich noch die klare Erinnerung als Vergangenheit; andererseits kann man dazwischen die künftigen Töne erwarten bzw. phantasieren. Unsere Einbildungskraft ist nicht nur passiv aufnahmefähig, sondern auch aktiv schöpferisch. Die Erwartung kann deswegen der vorherigen Melodie gleichkommen oder nicht, d. h. man kann die vorherigen Empfindungsdaten umbilden, z. B. 𝔹𝔸ℂ oder ℂ𝔹𝔸. Aber die phantasiemäßigen Inhalte stammen

[589] Vgl. S. 25–28.
[590] Vgl. § 5 a.
[591] Bergson, H.: *Materie und Gedächtnis: Versuch über die Beziehung zwischen Körper und Geist*, S. 126.

immerhin aus der Wahrnehmung und müssen letztendlich doch wiederum in die Wahrnehmung zurückgehen können, um einen echten Sinn zu bekommen, sonst wären sie bloß sinnlos wie das runde Viereck. Der Zentaur ist die Umbildung der Wahrnehmung des Menschen und des Pferdes. Diese Umbildung ist im Wesentlichen eine Art Projektion – ein Wort, das seiner lateinischen Herkunft nach »vorauswerfen« bedeutet, also Ent-werfen. Das Gegenstück dazu ist die Erhaltung der Wahrnehmung als Erinnerung, also eben die Reflexion. Die Assoziation ist diese Einheit von Reflexion und Projektion, die beide gleichzeitig fungieren – so wie eine Linie sich dadurch bilden kann, dass ein Punkt, der dem Kulminationspunkt der Wahrnehmung gleichkommt, sich gleichzeitig nach zwei gegensätzlichen Richtungen erstreckt. Diese Linie ist die sogenannte Zeitlinie. Die Möglichkeit des Verständnisses des Worts »rundes Viereck« besteht darin, dass man einerseits die Gestalten »Kreis« und »Viereck« bereits jeweils gesehen hat und sie als Zeichen schon er-innert. Andererseits kann man diese Zeichen gleichzeitig auch projizieren bzw. phantasieren. Deswegen schließt das Verständnis dieses widersprüchlichen Ausdrucks die Vergangenheit und die Zukunft in sich ein. Aber Gegenwart, nämlich die Wahrnehmbarkeit bzw. der Sinn, fehlt ihm.

Die reine Assoziation ist die reine Anwendung der Zeichen, nämlich die reine Vereinigung und Verbindung; damit kann man viele sinnlose bzw. leere Zeichen erschaffen wie z. B ein rundes Viereck, so wie Eugen Fink sagt: „Die Vergegenwärtigungsintention, […] [s]ie ist bloßes Meinen, ohnmächtige Signifikation. Ihr Gegenstand ist unmöglich, sie selbst widersinnig, sofern eben sinnvoll nur dann eine Intentionalität sein kann, wenn sie einen Gegenstand wirklicher oder möglicher Anschauung intendiert.“ [592] Insofern bestehen die Vergangenheit und die Zukunft eigentlich ganz aus Zeichen, und die reine Erinnerung und die reine Phantasie sind nur die Bewegung der reinen bzw. noch nicht ausgedrückten Zeichen, egal, wie klar und frisch sie sind. Mit anderen Worten: Es gibt keine echten, anschaulichen Faktoren bzw. keine wahrnehmbare Gegenwart darin. Deswegen braucht man, wenn man die reine Assoziation gut durchführen will, oft eine stille Umgebung, um die gegenwärtige wahrnehmbare Störung möglichst zu beseitigen. Aber es ist zu beachten, dass Husserl dies nicht deutlich unterscheidet; und viele seiner einschlägigen Ausdrücke wie „Erwartungsanschauung, Vergangenheitanschauung“ [593] und „anschauliche Wiedererinnerung“[594] erwecken sogar den Eindruck, dass die Erinnerung und

[592] Fink, E.: *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Den Haag 1966, S. 61.
[593] Hua X, S. 307.
[594] Hua XXXIII, S. 313.

die Phantasie genauso anschaulich seien wie die Wahrnehmung.[595] Husserl vernachlässigt sozusagen den Wesensunterschied zwischen echter Anschaulichkeit bzw. Wahrnehmung und Quasi-Anschaulichkeit bzw. Unanschaulichkeit, sodass er den folgenden widersprüchlichen Satz schreibt: „Erinnerung kann aber auch sein Erinnerungswahrnehmung. Das vergangene Objekt als vergangenes ‚gegeben'. Das vergangene Objekt ‚erscheint' anschaulich, aber nicht im eigentlichen Sinne der Perzeption."[596] Eben weil die Erinnerung „nicht im eigentlichen Sinne der Perzeption" bzw. der echten Wahrnehmung anschaulich ist, versieht Husserl die Worte »erscheint« und »gegeben« eigens mit Anführungszeichen, um den Unterschied anzuzeigen, weil sie streng genommen nur die echte Wahrnehmung bzw. Gegenwart bedeuten. Insofern ist der Ausdruck „Erinnerungswahrnehmung" widersprüchlich und sinnlos, weil die Erinnerung, wenn sie hinreichend anschauliche Faktoren enthalten würde, sich von der Wahrnehmung nicht unterscheiden würde – m. a. W.: Die Vergangenheit würde zur Gegenwart werden. Husserl selbst stellt sogar auch die Wahrnehmbarkeit der Erinnerung in Frage und verneint sie: „Es fragt sich allerdings, ob in der Außendeckung wir wirklich gleichzeitig haben und haben können die Wiedererinnerung als anschauliche Wiedererinnerung und die neutralisierte oder durchstrichene Wahrnehmung. Ob nicht vielmehr die Wiedererinnerung die Wahrnehmung auslöscht? Aber dann könnten wir ja sehend nicht wiedererinnern."[597]

Aber dieser Zweifel ist offenbar nebensächlich und tritt nur in einer Beilage auf. Meistens hält Husserl die Erinnerung und die Phantasie ebenfalls für eine Art Anschauung. Auf jeden Fall kommt die Aussage, »Ich esse gerade einen Apfel« nie dem Sachverhalt »Ich erinnere mich daran, vorhin einen Apfel gegessen zu haben« gleich, sonst könnte man sich den Bauch bloß durch Erinnerung oder Phantasie vollschlagen. „Die Erinnerung, so muss klar gesagt

[595] Weitere einschlägige Beispiele in den folgenden Zitaten:

„Und ich stelle mir vor, anschaulich, ein gewesenes Ereignis; aber nicht erinnere ich mich desselben, ich nehme es doch als wirklich vergangen: ich mache mir eine Anschauung davon nach einer Beschreibung; und ebenso bezüglich der Zukunft. [...]

[...] Ich ‚kann' also auf irgendeinem Wege hingehen und sehen, das Ding noch finden, und kann dann wieder zurückgehen und in wiederholten ‚möglichen' Erscheinungsreihen zu ihm hin mich schauen." – Hua X, S. 308–309.

„Aber eines fehlt notwendig in der bloßen Fiktion: die absolute Zeitlage, die ‚wirkliche' Zeit. Oder vielleicht deutlicher: Eine Zeit ist zwar vorgestellt, sogar anschaulich vorgestellt, aber es ist eine Zeit ohne wirkliche und eigentliche Örtlichkeit oder Lage." – Hua XXXIII, S. 328.

„Eine Phantasie, das umspannte also einen beliebigen ‚Zusammenhang' von Phantasien, die eben durch ihren eigenen Sinn zusammengehen zu einer möglichen, anschaulich einheitlichen Phantasie, in der zusammenstimmend als Korrelat eine einheitliche Phantasiewelt sich konstituiert." – Ebd., S. 336.

[596] Hua X, S. 310–311.

[597] Hua XXXIII, S. 86.

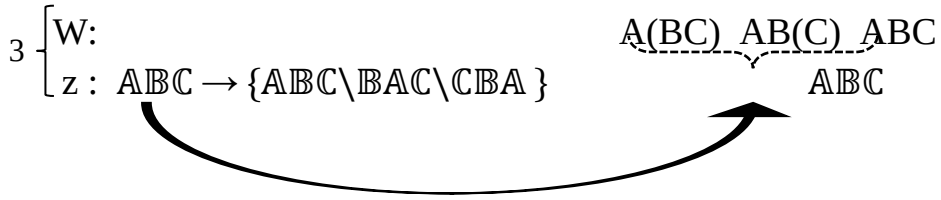
sein, existiert nicht reell. (Somit besteht hier, bei aller Vorsicht, eine gewisse Nähe zu Bergson. Um mit seiner bildhaften Sprache zu reden: Vom ontologischen Gesichtspunkt aus betrachtet unterscheidet sich das Gedächtnis radikal von der Materie.)“[598] Tatsächlich unterscheidet Bergson die Erinnerung von der Wahrnehmung und zeigt im Anschluss daran den Wesensunterschied zwischen beiden auf statt eines bloß graduellen Unterschiedes:

> Doch die Wahrheit ist, daß man unsere Gegenwart nicht als das, was intensiver ist, definieren darf: Sie ist das, was auf uns wirkt und was uns handeln läßt, sie ist sensorisch und sie ist motorisch; – unsere Gegenwart ist vor allem der Zustand unseres Körpers. Unsere Vergangenheit ist hingegen das, was nicht mehr wirkt, aber wirken könnte, das, was wirken wird, indem es sich in eine gegenwärtige Empfindung einfügt, von der es sich die Vitalität borgen wird. In dem Moment freilich, in dem sich die Erinnerung auf diese Weise wirkend aktualisiert, hört sie auf, Erinnerung zu sein, und wird wieder Wahrnehmung.[599]

Außerdem bedeutet das Wort »anschaulich« selber eigentlich nur die echte Wahrnehmung, worauf auch sein Wortstamm »anschauen« hinweist: Das Präfix »an-« bedeutet vor allem die direkte Berührung; deswegen kann »an« als Präfix nach der Richtung des Sinns der direkten Berührung die Grundbedeutung eines Worts verstärken wie »anschließen«, »angehen«, »annehmen« usw. Das Anschauen ist die Berührung des Blicks mit dem Gegenstand; insofern ist das Anschauen die echte Wahrnehmung. Aber es gibt keine Berührung des Sinnesorgans mit dem Gegenstand bei der Erinnerung und der Phantasie; deswegen sind sie nicht anschaulich im strengen Sinne. Wenn eine Erinnerung so stark und klar ist, als ob man die damalige Situation erneut erlebte, und wenn man sich nicht bewusst machen kann, dass dies nur die Erinnerung ist, und wirklich auf die erinnerte Situation reagiert, dann ist diese sogenannte Erinnerung für das betreffende Subjekt die echte Gegenwart. In diesem Fall ist die betreffende Vergangenheit noch nicht vorbei; das Bewusstsein des Subjekts versinkt immer noch in der damaligen Situation und kann nicht davon ent-stehen. Dieser Fall kommt oft bei starken Psychopathen und in Träumen vor – z. B.: Erinnern Sie sich bitte sorgfältig an Ihren unvergesslichen Streit oder das Ärgerliche, dann taucht das Gesicht Ihres Widersachers wiederum klar in Ihrem Kopf auf, als ob Sie ihn im Augenblick anschauten, vielleicht klopft Ihr Herz dementsprechend schneller und erhöht sich auch Ihr Blutdruck. Das bedeutet, dass diese sogenannte vergangene Sache noch nicht ganz vorbei ist, sondern gewissermaßen gegenwärtig. Ein normaler Mensch kann diese Erinnerung von

[598] Schnell, A.: „Das Problem der Zeit bei Husserl: Eine Untersuchung über die husserlschen Zeitdiagramme“, in: *Husserl Studies* 18, S. 99.
[599] Bergson, H.: *Materie und Gedächtnis: Versuch über die Beziehung zwischen Körper und Geist*, S. 294.

der Gegenwart unterscheiden, und er würde nicht auf die Erinnerung reagieren; aber ein starker Psychopath würde darauf reagieren, vielleicht würde er wütend sein und schimpfen, weil dieser Streit für ihn gerade im Augenblick geschieht.



In Phase 3 erklingt die Melodie »ABC« wiederum. Allerdings: Wenn der erste Ton »A« erklingt, erinnert er uns normalerweise an die damalige ganze Melodie in der Phase 1, d. h., das Abbild der damaligen Melodie taucht natürlich im Kopf auf. Dieser Prozess ist die Assoziation im allgemeinen Sinn und wird durch den obigen Pfeil bezeichnet, so wie Elmar Holenstein präzisiert: „Die Assoziation verschafft schliesslich weitgespannte Brückenbogen zurück in die Vergangenheit.“[600] Dazu sagt Husserl auch:

> In jeder Assoziation finden wir notwendig ein Paar unmittelbarer Gegenglieder: Ein Ähnliches der einen Situation erinnert unmittelbar an sein Ähnliches der andern. [...] Dieses Ähnlichkeitspaar befindet sich in einer besonderen, sogleich zu erörternden Vereinigung. Sie schafft **die Brücke** zwischen der einen und der anderen Vergangenheit oder auch zwischen einer wahrnehmungsmäßigen Gegenwart und einer Vergangenheit.[601]
>
> Dadurch, dass die Wiedererinnerung auf Ähnlichkeitsassoziation und Weckung von der aktuellen Gegenwart (oder schon aktuellen Wiedererinnerung) aus beruht, erklärt sich das Zurückspringen-Müssen in die Vergangenheit und nicht kontinuierlich in die Vergangenheit ‚Zurückströmen‘-Können.[602]

Gerade weil das Abbild bzw. das Zeichen der damaligen Melodie wiederum wachgerufen wird, gibt es erst unsere Protention der folgenden Töne, die gleich denen der letzten Melodie sein sollen. Weil die Protention nur die noch unverwirklichte Erwartung ist, sind die erwarteten Inhalte in Klammern gesetzt. Nachdem die Töne nacheinander erklungen sind, wird das Abbild »ABC« damit im Husserl’schen Sinn erfüllt. Obwohl wir tatsächlich in der Phase 3 eine neue Melodie hören, die sich vielleicht von der letzten in der Lautstärke unterscheidet oder leicht von Lärm gestört wird, *identifizieren* wir sie dennoch mit der letzten, d. h., die beiden gelten noch *als* das ganz gleiche Abbild »ABC«, genauso wie in der Phase 1. Deswegen setzen wir eine große Klammer um das zweite »ABC«,

[600] Holenstein, E.: *Phänomenologie der Assoziation: Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl*, S. 67–68.
[601] Hua XI, S. 270-271 (meine Hervorhebung).
[602] Hua Materialien VIII. Die C-Manuskripte, S. 265.

um den ganzen Wahrnehmungsprozess zu umfassen. Daraus ist leicht zu erkennen, dass die Identität bzw. die Identifizierung eben das »... als ...«, also »A=A« ist. Dazu präzisiert Guiseppina Chiara Moneta folgendermaßen:

> In the consciousness of the object's identity, the perceived object acquires, as it were, an additional "as-structure" whereby the as-itself-the-same becomes the "as-itself-the-same-enduring-as-the-same." The tree, for example, is not only that which appears to perceptual consciousness as this tree, green, large, etc., **but also as recognizable in future perceivings of it, as rememberable, as identifiable in recollection**, etc. What the "*as*" stands for is, again, a unity, and a unity between two heterogeneous moments: the object as now-intended and time; more specifically, it is a unity between the now-experienced object and past and future temporal positions in which the object is perceivable as the same, as an object to which belong a continuity and an enduring throughout the changing flux constitutive of that enduring.[603]

Obwohl der ganze Prozess der Identifizierung, den wir durch drei Phasen darstellen, zunächst kompliziert aussieht, funktioniert er in der Tat als die Grundfunktion des Zeitbewusstseins, genauso wie G. C. Moneta resümiert: "Under phenomenological scrutiny we may conclude that identity appears as the result of an activity of consciousness based on time constituting."[604]

Nach dem Bisherigen können wir schließlich auf unsere eigene Weise Bergsons Frage beantworten: „Wie könnten wir sonst ähnliche Worte, die in verschiedenen Tonlagen und von Stimmen mit unterschiedlichen Klangfarben ausgesprochen werden, miteinander identifizieren und folglich mit demselben Schema verfolgen?" [605] Die Funktion der Identität besteht eben darin, die Gleichheit in den unterschiedlichen Wahrnehmungssinnen zu extrahieren bzw. zu abstrahieren und die Differenzen darin wegzulassen. Dadurch springt die Identifizierung gewissermaßen aus dem absoluten Zeitstrom bzw. dem heraklitischen Fluss heraus. Das Ex- oder Abs-trahieren bzw. Identifizieren ist eben die zweitstufige Grenzsetzung, die oben erwähnt wurde[606], also eine Scheidung, bei der die sinnliche Gleichheit durch einen Begriff bzw. ein Wort als etwas *Erstarrtes* aus dem heraklitischen Fluss gleichsam herausgehoben wird. In unserem Beispiel verkörpert sich dies darin, den Zeitabstand von Phase 1 zu Phase 3 und die eventuell unterschiedliche Lautstärke wegzulassen, d. h. die Melodie »ABC« durch den Ein-druck von ihrem Hintergrund abzuheben und in der Erinnerung zu *be-halten*. Der Prozess der Identifizierung ist eben der Prozess der Begriffsbildung. Mit Husserls Worten heißt das: „Tatsächlich finden

[603] Moneta, G. C.: *On Identity: A Study in Genetic Phenomenology*, The Hague 1976, S. 94.
[604] Ebd.
[605] Bergson, H.: *Materie und Gedächtnis: Versuch über die Beziehung zwischen Körper und Geist*, S. 146.
[606] Vgl. S. 111.

wir, wo immer Gleichheit besteht, auch eine Identität im strengen und wahren Sinne. Wir können zwei Dinge nicht als gleiche bezeichnen, ohne die Hinsicht anzugeben, in der sie gleich sind. Die Hinsicht, sagte ich, und hier liegt die Identität.“[607] Die Hinsicht, die Husserl hier betont, wird in unserer Darstellung durch die Pfeilspitze in Phase 3 symbolisiert. Es ist sehr prägnant und bildlich, dass Husserl die Identität mit dem Wort »Hinsicht« bezeichnet, weil die Identifizierung eigentlich die Wiedererinnerung enthält, die als Zurückblicken selber eine Art Hinsicht ist. Insofern setzt die Identifizierung die Fähigkeit zur Wiedererinnerung voraus: „‚Gegenstand‘ ist Korrelat der Erkenntnis, welche Erkenntnis ursprünglich in synthetischer Identifizierung liegt, die Wiedererinnerung voraussetzt.“ [608] Dan Zahavi fasst diesen Sachverhalt folgendermaßen zusammen: „Die Gegenstandsidentifikation ist eben das noetische Korrelat der Gegenstandsidentität. Ohne die Wiedererinnerung wäre eine solche Feststellung unmöglich. Ohne die Möglichkeit der Wiedererinnerung und der damit verbundenen ‚Synthesis’ der ‚Rekognition’ gäbe es also für uns kein stehendes und bleibendes Sein (11/10, 1/96, 1/155). Gäbe es kein Vermögen der Wiedererinnerung, wäre die Rede von demselben einen Gegenstand sinnlos (17/291).“[609]

Andererseits bedeutet die Hinsicht die Beziehung, die es überhaupt erst zwischen zwei Unterschiedlichen gibt. Insofern setzt die Identität sozusagen die Differenz voraus; sozusagen geht die Differenz der Identität in gewisser Weise voran. Aber tatsächlich ist es ganz sinnlos, ohne die Identität von der absoluten Differenz zu reden, weil (wie oben schon erläutert) die Identifizierung eben die Grundfunktion der z-Dimension ist. Wenn es keine Identifizierung gibt, kann man gar nicht von einem wachen Bewusstsein reden. Davon wird in den folgenden Abschnitten weiter die Rede sein.

19. Die Struktur und Möglichkeit der Auffassung „... als ...“: Zeichen und Idee

a) Zeichen

Die Struktur der Auffassung ist weitgehend bereits im Zusammenhang mit der Interpretation der Identität im letzten Abschnitt dargelegt worden. Hier wird diese Auffassung nun noch konzentrierter und tiefgehender dargestellt.

[607] Hua XIX/1, S. 117–118.
[608] Hua XI, S. 327.
[609] Zahavi, D.: *Husserl und die transzendentale Intersubjektivität*, Dordrecht / Boston / London 1996, S. 25–26.

Auffassung bedeutet wörtlich »etwas auf-fassen«, das selber ein anschaulicher Akt der Hand im Sinn der Abstraktion ist; vielmehr ist das Wort »Auffassung« genauer und bildlicher als »Abstraktion«, weil es die Präposition »auf« enthält, die gerade die Richtung des Fassens des Bewusstseins darstellt, nämlich die von der W-Dimension zur z-Dimension. Husserl nennt die Auffassung oft auch „Beseelung“; [610] aber soweit ich weiß, definiert oder erklärt Husserl die Bedeutung dieses Wortes, das gewiss eine mystische Färbung hat, nie ausdrücklich. Wie soll man dann eigentlich diese Beseelung auffassen? Wenn man diesen Begriff jedoch auf Husserls anderen seltsamen Ausdruck »das einsame Seelenleben«[611] bezieht, dann wird alles sofort verständlich.

Für Husserl bedeutet das einsame Seelenleben den stummen inneren Monolog, und er versteht die wirklichen Worte immer im engeren Sinn als wahrnehmbaren Ausdruck (wie der Klang eines Wortes oder die Druckschrift). Aber er hält weiter die Worte für eine Art von Zeichen, die als Phantasievorstellung von Grund auf die einsame Rede bilden.[612] Das heißt: Das einsame Seelenleben ist praktisch die Bewegung der unausgedrückten Zeichen in mir – m. a. W. Es gibt kein Seelenleben ohne Zeichen. Demnach ist die Beseelung eigentlich die vorhin erwähnte Symbolisierung, die nichts anderes ist als der Bewusstseinsprozess von der W- zur z-Dimension, wodurch die Seele bzw. die z-Dimension aus den Ein-drücken der W-Dimension besteht. Logisch gesprochen, muss man zuerst Eindrücke erhalten, und danach kann man sie dann *aus-drücken*, so wie man seine Gedanken erst ausdrücken kann, nachdem man sie vorher entwickelt hat. Insofern sind die wirklichen Worte im Husserl’schen Sinn nur die Ausdrücke der Eindrücke, nämlich die Wahrnehmbarmachung (perceptualization) der unausgedrückten Zeichen. Daraus ist unschwer zu erkennen, dass die Beseelung tatsächlich mit der Auffassung zu identifizieren ist. Deswegen bindet Husserl diese beiden Wörter oft zusammen. Der Ausdruck »beseelte Auffassung« ist bloß die Hervorhebung der aufmerksamen Wahrnehmung; und die beseelte Auffassung ist sozusagen die Aufmerksamkeit:

> Halten wir uns an die Ersten, so liegen im konstitutiven Strom verschiedene Einheiten konstituiert, aber erst die Aufmerksamkeit, das Sich-nach-der-oder-jener-gegenständlichen-Richtung-Zuwenden, also dem konstitutiven System eine bestimmte Vollzugsbeseelung durch das Subjekt erteilen, aktualisiert das System, macht es zu einer Wahrnehmung gerade dieses Gegenstandes, der freilich schon vor der Erfassung ‚vorhanden‘, aber eben nicht wirklich erfasst war, und damit

[610] Anfangs gebraucht Husserl den Ausdruck „dieser deutenden Auffassung“, nämlich in der 1. Auflage der *Logischen Untersuchungen*, vgl. Hua XIX/1, S. 361. Außerdem erschei*nt* der Ausdruck „Beseelung“ in Hua III/1, S. 86, 192, 227; Hua XXXIII, S. 62, 168, 216 usw.
[611] Vgl. Hua XIX/1, S. 31 und § 8.
[612] Vgl. Ebd., § 8.

> nicht wirklich Gegenstand für das Subjekt, nicht aktuelles Glied seiner aktuellen Umwelt.[613]

Da diese beseelte Auffassung (wie oben gesagt) darin besteht, etwas vom konstitutiven Strom zu erfassen, es ist die aufmerksame Wahrnehmung oder besser gesagt eine Erhaltung des Sinns anstatt einer „Sinngebung“.[614] Weiter unten wird dies im Zuge der weiteren Interpretation der Auffassung ausführlich erläutert werden.

Die Auffassung »... als ...« als ein intentionaler Akt ist im Wesentlichen eine Tautologie, deren rein logische Form demnach, wie schon aufgezeigt, »A=A« ist. Aber warum nicht lediglich »A«, warum muss es »A=A« sein? „Damit etwas das Selbe sein kann, genügt jeweils eins. Es bedarf nicht ihrer zwei wie bei der Gleichheit.“[615] Wenn es unbedingt »A=A« sein muss, gibt es tatsächlich schon zwei wirkliche Gegenstände (etwa zwei wirkliche Stühle). Da es bereits *zwei* Gegenstände gibt, sind sie keineswegs *identisch* im strengen Sinne. Beispielsweise gibt es zwei von der Fabrik produzierte Stühle; egal, wie ähnlich sie sind, können sie miteinander nicht im strengen Sinne völlig identisch sein, weil sie sich zumindest bezüglich ihres Ortes voneinander unterscheiden, d. h.: Für ein Subjekt steht der eine auf jeden Fall links, der andere rechts (ganz zu schweigen von den unvermeidlichen Farbnuancen zwischen zwei Stühlen in der Realität usw.). Außerdem soll man nicht vergessen: „*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.“[616] Sogar ein realer Stuhl als Wahrnehmungsphänomen verändert sich stets bezüglich Helligkeit und Temperatur, d. h., eigentlich ist das »A« gar nicht mit sich identisch. Auch wenn alle physischen Beschaffenheiten gleich bleiben, vergeht ein realer Stuhl in der Tat unaufhörlich wie ein Geräusch oder Geruch; obwohl sein Vergehen so langsam ist, dass man das nicht wahrnehmen kann, kann man diesen Sachverhalt doch nicht leugnen. „Eine Identität im strikten Sinne zwischen Sinnesgegenstand und physikalischem Gegenstand steht so im offensichtlichen Widerspruch zu einer kausalen Erklärung der Wahrnehmung. Die Identitätsthese muss, soll Identität im strikten Sinne gemeint

[613] Hua XXXIII, S. 168. Hier soll man zugleich bemerken, dass das Wort »Aufmerken« ebenfalls das Präfix »auf-« enthält.
[614] Vgl. Hua III/1, S. 192, 227.
[615] Heidegger, M.: GA 11, S. 33.
[616] Hua X, S. 349.

sein, diesen Zusammenhang unterschlagen.“ [617] „Eine strenge Identität der Bedeutung ergibt sich gerade aus dem Gegensatz zu den Mannigfaltigkeiten der Bedeutungserlebnisse, die von Individuum zu Individuum wechseln.“[618] „Diese echte und strenge Identität ist eben keine andere als die ‚Identität der Spezies‘.“[619]

Demnach gibt es »A=A« im strikten Sinn eigentlich gar nicht. Aber wie soll man denn dann die Auffassung auffassen? Wenn man diese Fragen jedoch auf die im letzten Abschnitt erörterte Identität bezieht, wird alles sofort klar. Wie schon gezeigt, ist die Identität bzw. Identifizierung im Wesentlichen die Symbolisierung. Deswegen soll die logische Form der Identität als »A=𝔸« ausgedrückt werden. Und die Auffassung kommt eben dem Gleichheitszeichen bzw. dem darin liegenden Prozess der Identifizierung gleich, also dem »als« in »... als ...«. Die Auffassung als der grundlegende Akt des Bewusstseins läuft jederzeit in der Wahrnehmung ab, d. h. jede Wahrnehmung ist tatsächlich eine aufgefasste. Dazu äußert sich Husserl in den verschiedenen Phasen seines Denkens oft und benutzt dabei manchmal direkt den Ausdruck „Wahrnehmungsauffassung“:

> [...] im Akte des Erscheinens werde die Empfindungskomplexion erlebt, dabei aber in gewisser Weise ‚aufgefaßt‘, ‚apperzipiert‘, und in diesem phänomenologischen Charakter beseelender Auffassung der Empfindungen bestehe das, was wir Erscheinen des Gegenstands nennen.[620]
>
> […] (Wahrnehmungsauffassung konkret in eins genommen mit den Auffassungsdaten: die Wahrnehmungserscheinung im Modus der Gewißheit etwa) […][621]
>
> Mit dem Moment, wo die Auffassung anhebt, setzt die Wahrnehmung ein, vorher kann von Wahrnehmung nicht die Rede sein. Die Auffassung ist „Beseelung“ des Empfindungsdatums.[622]
>
> Wenn ich in der Einheit der Wahrnehmung meine Auffassung ändere, so ist die neue Auffassung natürlich fundiert, da die Wahrnehmung von Anfang an und ihrem Eigenwesen nach Auffassung, und zwar fundiertes Bewusstsein ist, wie wir gesagt haben.[623]

---

[617] Melle, U.: *Das Wahrnehmungsproblem und seine Verwandlung in Phänomenologischer Einstellung: Untersuchungen zu den phänomenologischen Wahrnehmungstheorien von Husserl, Gurwitsch und Merleau-Ponty*, S. 12.
[618] Wolf, C: *Wahrnehmung als mentale Repräsentation? Wahrnehmung in Edmund Husserls Phänomenologie und Thomas Metzingers naturalistischer Theorie mentaler Repräsentation*, Berlin 2008, S. 95.
[619] Ebd., S. 96.
[620] Hua XIX/1, S. 360–361.
[621] Hua X, S. 90.
[622] Ebd., S. 110.
[623] Hua XXXIII, S. 174.

> Wahrnehmung von Weltlichem ist es aber als Apperzeption, und da kommen wir auf das Hyletische und die Auffassung, auf den Auffassungskern und die Auffassung-als.[624]

Deswegen ist das Gleichheitszeichen in der logischen Form der Identität unausbleiblich, sonst gäbe es keine Rede von Identität. Aber wie schon aufgezeigt, kann A nicht einmal mit sich selbst im strengen Sinn identisch sein. Und auch wenn A mit sich selbst identisch sein könnte, würde die Identität als »A=A« tatsächlich nichts mehr als *ein* bloßes A ausdrücken. Deswegen ist die echte Identifizierung eigentlich »A=𝔸«. 𝔸 als Erinnerung bzw. Zeichen ist im Wesentlichen die abbildmässige Er-haltung von A: Auch wenn A nicht mehr anwesend ist, besitzt man in der Weise von 𝔸 gewissermaßen noch das A. Dieses Besitzen ist ein Anhalten bzw. *Er-halten* des Vergehenden, das darauf abzielt, in gewisser Weise die fließende Gegenwart zu halten. Deswegen heißt das Erhalten auch *Be-wahren*. Da die Auffassung letztendlich das Gleichheitszeichen ist, muss sie nicht nur im Prozess von A zu 𝔸, sondern auch im Prozess von 𝔸 zu A am Werk sein, d. h. von 𝔸 ausgehend soll man schließlich auf A *zurückgehen* können. Dieser umgekehrte Prozess von 𝔸 zu A ist eigentlich die Deutung bzw. das Anzeigen, nämlich ein Prozess vom Zeichen zum Sinn. Mit anderen Worten: Die Auffassung ist nicht einspurig, sondern geht in beide Richtungen. Deswegen gibt es keine reine Wahrnehmung, sondern jede Wahrnehmung ist interpretiert: Wenn man beispielsweise von ferne etwas Kurviges, Sich-Bewegendes und Dunkles auf dem Boden sieht, hält man es wahrscheinlich für eine Schlange und hat mithin zugleich Angst davor. Aber nachdem man sich ihm genähert und es deutlich gesehen hat, entdeckt man endlich, dass es eine schwebende Schnur ist, und die vorherige Angst verschwindet sofort.[625] Aber man soll dabei nicht vergessen, dass das Schlangenförmige für den Sehenden auf den ersten Blick tatsächlich eine Schlange *ist*, sonst würde man keine Angst davor haben. Insofern beschließt die Identität die Umkehrbarkeit in sich, aber bei der echten Identität gibt es keine strenge Umkehrbarkeit. Denn 𝔸 als Zeichen unterscheidet sich wesentlich von A als Sinn. Die Bedeutung des Zeichens besteht darin, auf den Sinn hinzuweisen bzw. den Sinn anzuzeigen. Die Bedeutung der Zeichen (wie Wort, Satz usw.) muss letztendlich auf den Sinn bzw. die Wahrnehmung zurückgreifen, um ihre Wahrheit bzw. Evidenz zu bestätigen. Martin Kusch fasst das Grundverhältnis zwischen Zeichen und Wahrheit in Husserls Theorie sehr prägnant zusammen:

[624] Hua Materialien VIII. Die C-Manuskripte, S. 344.
[625] In Husserls einschlägigen Beispielen kommt auch die Schlange vor; vgl. Hua XXXIII, S. 173–174.

> Husserl's theory of truth and evidence as it appears in the Logische Untersuchungen […] Its basic idea can be expressed by saying that truth is the complete filling of a meaning intention. **Here meaning-filling is a perception, and meaning-intention is (in general) a linguistic-significative intention, the intention of some linguistic meaning.** For example, if I think of (and intend) the name 'Mauno Koivisto', and if I have a complete and clear perception of Koivisto at the same time, then my thought is true. This truth is not experienced on the level of meaning-filling and meaning-filling is the object of metalevel act of evidence.[626]

Aber der Wesensunterschied zwischen Zeichen und Sinn besteht darin, dass der Sinn nur zur Gegenwart gehört; m. a. W. ist der Sinn als das originäre Bewusstsein bzw. die Wahrnehmung lebendig und fließend; er kehrt nie wieder und ist nie zum zweiten Mal in Identität gegeben. Insofern ist der Sinn im Prinzip unumkehrbar; streng genommen ist der Ausdruck »A=A« demnach (wie schon gezeigt) unhaltbar. Und unser Ausdruck »A= 𝔸« zielt hauptsächlich darauf ab, den Prozess der Auffassung und die Rolle von Identifizierung und Bedeutung darin auszulegen. Da das Zeichen sich wesentlich vom Sinn unterscheidet, ist »A= 𝔸« keine strenge Identität, insbesondere nicht im mathematischen Sinn. Aber das Zeichen als Eindruck und Abbild bzw. Erinnerung kann starr und unbeweglich sein, d. h., 𝔸 kann mit sich selbst im strengen Sinn identisch sein.

„Für Husserl ist ja nur Ideales im strengen Sinne mit sich identisch. Die Idealität von Bedeutungen, von logischen Sätzen etc. ist eine strenge Identität."[627] Der logische Satz der strengen Identität soll »𝔸=𝔸« lauten und tatsächlich nichts mehr als ein alleiniges 𝔸 sein. Das Gleichheitszeichen bzw. die strenge Identität ist eigentlich die andere grundlegende Bedeutung der Kopula »sein« und verkörpert sich vor allem in der mathematischen Gleichung, etwa in »1+1=2, $a^2+b^2=c^2$ usw.«. Der Grund dafür, dass die Mathematik für die strenge Genauigkeit steht, liegt eben darin, dass die Mathematik von Grund auf die strenge Identität ist und keinen Sinn in sich *schließt*. „Ist aber das Rechnen ein Schließen? Keineswegs. Das Rechnen ist ein blindes Verfahren mit Symbolen nach mechanisch-reproduzierten Regeln der Umwandlung und Umsetzung von Zeichen des jeweiligen Algorithmus."[628] Mit Hilberts Worte heißt das: „[…] in mathematics ‚existence' simply means ‚freedom from contradiction'."[629] Deswegen gibt es die strenge Umkehrbarkeit und Identität

[626] Kusch, M.: „Husserl and Heidegger on Meaning", in *Synthese*, 77, No. 1 (Oct. 1988), *Logic as Language*, S. 99–127, hier S. 107.
[627] Wolf, C: *Wahrnehmung als mentale Repräsentation? Wahrnehmung in Edmund Husserls Phänomenologie und Thomas Metzingers naturalistischer Theorie mentaler Repräsentation*, S. 98–99.
[628] Hua XXII, S. 7.
[629] Courant, R., Robbins, H.: *What is Mathematics?* (Second Edition), New York / Oxford 1996, S. 88.

nur im Bereich des reinen Zeichens. Weil das reine Zeichen sich von Grund auf nicht verändert, sich nie differenziert und immer es selbst bleibt, ist diese strenge Identität natürlich absolut exakt. Sogar die Charakterisierung als »Umkehrbarkeit« ist eigentlich unnötig, weil 𝔸 unbeweglich ist, nicht ent-steht – und deswegen braucht 𝔸 von Grund auf nicht umzukehren, d. h. die strenge Umkehrbarkeit ist die Beseitigung der Richtung bzw. der Zeit. Wenn das Zeichen nicht auf Sinn hinweist, sondern nur an und für sich bleibt, ist es *unbedingt* absolut exakt, weil es in diesem Fall nichts mit der Dingwelt zu tun hat; aber sobald es auf Sinn hinweist, kann sich seine Genauigkeit nicht mehr halten. Weil der Sinn stets fließt, gibt es keine strenge Umkehrbarkeit in »A=𝔸«, und diese Irreversibilität aufgrund des Sinns selbst ist eben die Richtung. Diese Gerichtetheit im Sinn verkörpert sich direkt in dem französischen Wort »sens«.[630] Auch Einstein weist prägnant auf dasselbe hin: „Insofern sich die Sätze der Mathematik auf die Wirklichkeit beziehen, sind sie nicht sicher, und insofern sie sicher sind, beziehen sie sich nicht auf die Wirklichkeit.“ [631] Gleichbedeutend sagt auch Spengler:

> Die Mathematik beschäftigt sich, gleichviel ob sie sich anschaulicher Bilder und Vorstellungen als *Handhaben* bedient oder nicht, mit völlig von Leben, Zeit und Schicksal abgehobenen, rein *verstandenen* Systemen, Formenwelten reiner Zahlen, deren Richtigkeit – *nicht Tatsächlichkeit* – zeitlos und von kausaler Logik ist wie alles nur Erkannte und nicht Erlebte.[632]
>
> Aber daraus folgt, daß innerhalb des Erkannten die lebendige Zeit nicht noch einmal erscheinen kann. Sie ist in das Erkannte, das „Sein“ schon als Tiefe eingegangen, und so sind Dauer, das heißt Zeitlosigkeit, und Ausgedehntheit identisch. Nur das Erkennen besitzt das Merkmal der Richtung. Die physikalische, gedachte meßbare Zeit, eine bloße Dimension, ist ein Mißgriff. Es fragt sich nur, ob er zu vermeiden ist oder nicht. Man setzte in irgendeinem physikalischen Gesetz dafür das Wort Schicksal ein und man wird fühlen, daß innerhalb der reinen „Natur“ von Zeit nicht die Rede ist. Die Formenwelt der Physik reicht genau so weit wie die verwandten der Zahlen und der Begriffe, und wir hatten gesehen, daß, trotz Kant, **zwischen mathematischer Zahl und Zeit nicht die geringste, wie immer geartete Beziehung besteht**.[633]

Deswegen gibt es in mathematischen Sätzen keine Konjugationen der Kopula, weil es keine echte Veränderung darin gibt und deshalb die Faktoren auf den beiden Seiten des Gleichheitszeichens mit sich selbst streng identisch und exakt umkehrbar sind. Wenn die Konjugation in mathematischen Sätzen auftritt, tritt

[630] Das französische Wort »sens« hat die Doppelbedeutung der deutschen Wörter »Sinn« und »Richtung«. Vgl. Merleau-Ponty, M.: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, S. 295.
[631] Einstein, A.: *Geometrie und Erfahrung: Erweiterte Fassung des Festvortrages gehalten an der Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin am 27. Januar 1921*, Berlin 1921, S. 3–4.
[632] Spengler, O.: *Der Untergang des Abendlandes*, S. 222–223.
[633] Ebd, S. 496–497 (meine Hervorhebung).

eine Beziehung bzw. Richtung an die Stelle der strengen Identität, z. B. die komplexe Konjugation in der Mathematik oder komplementäre Observablen in der Quantenmechanik – der Grundcharakter der Letzteren besteht in der Heisenberg'schen Unschärferelation. Der Prozess »A=𝔸« entscheidet, dass der Faktor rechts des *sinnvollen* Satzes bzw. das Prädikat genereller bzw. *abstrakter* bestimmt ist als der Faktor links bzw. das Subjekt. M. a. W.: Die Konnotation des Prädikats ist immer weiter als die des Subjekts, weil das Prädikat von Grund auf zuerst ein aus der Assoziation stammendes Zeichen ist und die Assoziation im Wesentlichen eine Abstraktion darstellt, welche den fließenden und mannigfaltigen Sinn zu starren und einheitlichen Zeichen erstarren lässt, deren Funktion in der Umkehrung des vorherigen Prozesses besteht. Dies verkörpert sich offensichtlich in der Irreversibilität sinnvoller Sätze. Beispielsweise man kann sagen: »Ein Mensch ist sterblich« oder »Alle Studenten sind Menschen«, aber die Sätze »Das Sterbliche ist Mensch« oder »Alle Menschen sind Studenten« sind nicht möglich. Wenn die Konnotation des Prädikats sich so verengt, dass die Bedeutung eines Zeichens beinahe mit dem durch es aufgezeigten Sinn zusammenfällt, dann ist das Setzen des Prädikats nach der Grammatik unnötig und sogar streng genommen unmöglich. Dabei kann man nur sagen: Etwas *ist* – im Sinne von da-sein. In diesem Fall verbleibt nur die Bedeutung von »esse est percipi« für das Sein bzw. die Kopula.

Wenn der Sinn hinreichend vorhanden ist, dann ist das entsprechende Zeichen unnötig; nur wenn der Sinn abwesend ist, ist das entsprechende Zeichen nötig. Mit anderen Worten bedeutet die Anwesenheit der Zeichen, zumal die der Zeichen im engeren Sinne bzw. die ausgedrückten Zeichen, prinzipiell die Abwesenheit von entsprechendem Sinn. Und dies ist „perhaps the most important thing in semiotics; namely, the states *before* the formation of signs, accordingly ‚*pre-signs*' (in Finnish ‚*esi-merkkeä*'). When the sign has crystallized, there remains almost nothing to be done–on the level of signs themselves. […] Nevertheless, the most interesting, existential moment of signs is in the moment before or after them, since the life of signs does not stop, of course, with their fixation into objects. In any case, if there are existential signs, they are always in a state of becoming."[634] Insofern hat das Zeichen selber überhaupt keinen Sinn, es weist nur auf den Sinn hin, genauer gesprochen, auf den wiederholbaren Sinn, weil das Zeichen als Erzeugnis der Identität selber die Ähnlichkeit zwischen den Sinnelementen voraussetzt. Es ergibt keinen Sinn, den Sinn, der nur einmal und flüchtig aufscheint, zu benennen, denn wenn dieser

[634] Tarasti, E.: *Existential Semiotics*, Bloomington / Indianapolis 2000, S. 7.

Sinn gerade anwesend ist, braucht man ihn nicht mit Zeichen zu beschreiben oder davon zu erzählen. Wenn dieser Sinn schon vorbei ist und kein anderer ihm auch nur ähnlicher Sinn erneut auftreten *kann*, wäre das auf diesen Sinn hinweisende Zeichen somit leer, unnütz und unverständlich. So gibt es z. B. kein Zeichen für die seltsame und komische Stimme; auch wenn es sie wirklich gibt, kann jemand, der eine solche Stimme nie gehört hat, durch dieses Zeichen nichts von dieser Stimme wissen. Dies ist gerade das, was das deutsche Sprichwort »Einmal ist keinmal« sagt.

b) Idee

Wenn ein Zeichen immer auf eine Serie von relativ festen und fast gleichen Sinnelementen hinweist, nennt man es »Idee« – ein Wort, das in der Metaphysik immer das allgemeine Wesen bedeutet, wie László Tengelyi sagt: „In der Tat könnte man in dem *Als* ein Zeichen für die Aufgabe sehen, das Einzelding in seinem Eigenwesen zu erfassen.“[635] Mit anderen Worten sind die Ideen im Wesentlichen Zeichen, die letztendlich Erzeugnisse der Abstraktion der Assoziation sind und deren Funktion im Anzeigen besteht. Dazu konstatiert Husserl seit den *Logischen Untersuchungen*:

> Die Bedeutung als Spezies erwächst also auf dem angegebenen Untergrunde durch *Abstraktion* […][636]
> Auf Grund primärer Anschauungen betätigt sich die Abstraktion, und damit tritt ein neuer kategorialer Aktcharakter auf, in dem eine neue Art von Objektivität zur Erscheinung kommt, die wieder nur in solchen fundierten Akten als wirklich oder bildlich gegeben zur Erscheinung kommen kann. Natürlich meine ich hier nicht die Abstraktion in dem bloßen Sinne der Hervorhebung irgendeines unselbstständigen Moments an einem sinnlichen Objekte, sondern die ideierende Abstraktion, in welcher statt des unselbstständigen Moments seine „Idee“, sein Allgemeines zum Bewußtsein, zum *aktuellen Gegebensein* kommt.[637]

Eben weil die Ideen von Grund auf Zeichen sind, „ist die einfachste Form der Ideation die deiktische Ideation“.[638] Eben weil die Zeichen selbst Erzeugnisse der Identifizierung sind und es eine strenge Identität somit erst bei reinen, sinnlosen Zeichen bzw. in der Mathematik gibt, sind die Ideen mithin unzeitlich, und Husserl nimmt sich deswegen nach wie vor die Mathematik zum Vorbild für die Ideen. Der Unterschied zwischen Husserls Ideen und denjenigen Platons besteht darin, dass Platons Ideen nichts mit der sinnlichen Welt zu tun haben,

[635] Tengelyi, L.: *Erfahrung und Ausdruck: Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern*, Dordrecht 2007, S. 7.
[636] Hua XIX/1, S. 112.
[637] Hua XIX/2, S. 690.
[638] Sowa, R.: Art. „Ideation“, in: *Husserl-Lexikon*, S. 145.

aber Husserl immer darauf besteht, dass den Ideen auf jeden Fall die Wahrnehmung zugrunde liegt, m. a. W.: dass die Ideation ein fundierter Akt ist. Die Wahrnehmbarkeit der Ideen bzw. die Wesensanschauung ist Husserls fester Standpunkt gegen den Vorwurf eines platonischen Realismus.[639] Deswegen behauptet Husserl zugleich ausdrücklich: „Die transzendentale Phänomenologie als deskriptive Wesenswissenschaft gehört aber einer *total anderen Grundklasse eidetischer Wissenschaften* an als die mathematischen Wissenschaften.“[640] Insofern verleiht Husserl den Ideen in der Tat einen wirklichen Sinn. Dies macht die Ideen wahrnehmbar bzw. *real*, führt aber logischerweise zu der Schlussfolgerung, dass die Idee bzw. das Wesen selbstständig und apriorisch *sein* kann ohne den konkreten individuellen Gegenstand. Dazu betont Husserl mehrmals:

> Der erweiterte Wahrnehmungsbegriff läßt übrigens wieder eine engere und weitere Fassung zu. Im weitesten Sinn heißen auch allgemeine Sachverhalte wahrgenommen („eingesehen“, in der Evidenz „erschaut“). In dem engeren Sinn geht Wahrnehmung nur auf individuelles, also zeitliches Sein.[641]
>
> Jede in Beziehung auf Empirie ausgesprochene Allgemeinheit, aus der Daseinssetzung auszuschalten, die also einzusehen ist, wenn wir den Umfang als idealen, daseinsmäßig unbestimmten denken, ist eine notwendige Allgemeinheit, auf Empirie übertragen, aber nicht wesentlich empirisch.[642]
>
> Damit hängt wesentlich zusammen, Setzung und zunächst anschauende Erfassung von Wesen impliziert nicht das mindeste von Setzung irgendeines individuellen Daseins; reine Wesenswahrheiten enthalten nicht die mindeste Behauptung über Tatsachen, also ist auch aus ihnen allein nicht die geringfügigste Tatsachenwahrheit zu erschließen. [...] Wesen können intuitiv bewußt, in gewisser Weise auch erfaßt sein, ohne daß sie doch zu „Gegenständen-worüber“ werden.[643]

Daraus ist es leicht zu ersehen, dass Husserl nicht nur das selbstständige Sein der Ideen, sondern sogar auch ihren Vorrang vor den »Gegenständen-worüber« bejaht, denn: „Was mit dem Wesen streitet, das ist eben aus wesentlichen Gründen nicht, es ist nicht, unangesehen alles faktischen Seins.“[644] Bisher akzeptiert Husserl tatsächlich in einer umgekehrten, aber verstärkten Weise den platonischen Idealismus, weil seine Ideen einerseits ebenso allgemein und unzeitlich sind wie Platons Ideen und sich dadurch andererseits weiterhin der Wahrnehmbarkeit entziehen. Insofern hat Sebastian Luft gänzlich Recht, wenn er behauptet: „Der Befund, dass sich Husserl selbst als transzendentalen

[639] Vgl. Hua III/1, § 22–24.
[640] Ebd., S. 158.
[641] Hua XIX/2, S. 673.
[642] Hua XXVI, S. 128–129.
[643] Hua III/1, S. 17.
[644] Hua XXVI, S. 128.

Idealisten bezeichnete, ist nicht weiter kontrovers."[645] „Aber die Umkehrung eines metaphysischen Satzes bleibt ein metaphysischer Satz."[646] Der Grund für Heideggers Kommentar zu Sartre besteht eben darin, dass die Metaphysik die Ideen, die als Zeichen das Merkmal strenger Umkehrbarkeit haben, für den allerletzten Grund von allem hält. Insofern hat der Vorwurf des platonischen Realismus sein eigenes Recht. Sofern man akzeptiert, dass die Wahrnehmung wesenhaft persönlich und zeitlich ist, sind die Ideen keineswegs wahrnehmbar. Wenn man darauf beharrt, dass die Ideen wahrnehmbar und vorrangig vor den »Gegenständen-worüber« sind, die letztendlich durch die Ideen erklärt werden können, zäumt man eigentlich das Pferd beim Schwanz auf.

Husserl besteht von Anfang bis Ende auf der Wahrnehmbarkeit der Ideen, so wie er nach wie vor meint, dass es in der Erinnerung und der Erwartung gewisse anschauliche Faktoren gibt. Er verwechselt von Grund auf den Sinn mit dem Zeichen, nämlich die W-Dimension mit der z-Dimension des Bewusstseins. Eben weil die Zeichen von Grund auf keinen Sinn haben und nur auf die Sinnelemente hinweisen, kann das Denken, das selber nichts anderes als die unausgedrückte Bewegung der Zeichen in der z-Dimension ist, erst „symbolisch-leer" [647] sein. Und dies führt weiterhin zu künstlichen und unlösbaren Widersprüchen wie »rundes Viereck«, die zum Teil oben schon angesprochen wurden und die wir im Folgenden noch näher betrachten werden. Diese Verwechslung zeigt sich auch in Husserls widersprüchlicher Haltung zur Beziehung zwischen Mathematik und Phänomenologie: Einerseits nimmt er tatsächlich immer die Mathematik zum Vorbild für die Ideen und versucht, die Philosophie zur strengen Wissenschaft zu machen. Andererseits betont er: „Die transzendentale Phänomenologie als deskriptive Wesenswissenschaft gehört aber einer *total anderen Grundklasse eidetischer Wissenschaften* an als die mathematischen Wissenschaften."[648]

[645] Luft, S.: „Muss Philosophie als transzendentaler Idealismus auftreten? Zur ‚wahren Gestalt' der Philosophie bei Husserl und seinen Vorgängern im Deutschen Idealismus und Neukantianismus", in *Husserl und die klassische deutsche Philosophie*, hrsg. v. F. Fabbianelli u. S. Luft, Springer (Cham / Heidelberg / New York u. a.) 2014, S. 40.
[646] Heidegger, M.: GA 9, S. 328.
[647] Hua XIX/2, S. 534.
[648] Hua III/1, S. 158.

20. Die Wiederholbarkeit der Idee und die Kommensurabilität des Sinns

Die strenge Umkehrbarkeit der Identität gibt den Ausschlag dafür, dass die Idee mit Sicherheit wiederholbar ist. Die Idee als das auf Sinn hinweisende Zeichen weist in der Tat auf den wiederholbaren Sinn im heraklitischen Fluss hin, oder streng genommen: auf den hoch ähnlichen Sinn unter Absehung vom Zeitabstand. Mit anderen Worten bedeutet die Idee ein Ignorieren des Zeitabstands, also die Beseitigung der Differenz. Dazu sagt Husserl:

> Die Essenz, das Was des Substrats, ist einerseits konkretes spezifisches Wesen, das ein „Wiederholbares" ist und wiederholbar an verschiedenen Individuen mit verschiedenen Substraten und möglichen Vereinzelungen dieses spezifischen Wesens, und andererseits das τόδε τι.[649]
> Es macht das logische Wesen (den kategorialen Begriff) des Wesens aus, Identisches möglicher und *in infinitum* immer noch möglicher Wiederholungen zu sein, und zwar im reinen Sinne möglicher, d. h. an kein wirkliches Dasein (bzw. durch keine Daseinsthese) gebundener Wiederholungen.[650]

Die Wiederholbarkeit gibt direkt den Ausschlag dafür, dass die Idee vorrangig und geeignet dafür ist, auf den Sinn hinzuweisen, der sich so langsam verändert, als ob er gewissermaßen für immer beständig und unverändert wäre. Insofern hat der Gesichtssinn dabei den unvergleichlichen Vorrang vor den anderen Sinnen, wie es die etymologische Herkunft des Worts »Idee« selbst bereits klar aufzeigt. "Das ‚Sehen' ist auf *Wiederhlung* autoptischer Erfahrung eingestellt, am deutlichsten durch die Restitution des Phänomens selbst in aller experimentellen Methodik."[651] Deswegen sind die primitivsten Zeichen selber fast ausnahmslos Bilder, die auf konkrete visuelle Objekte bzw. Husserls »Komplexion visuell-taktueller Auffassungen« hinweisen. Die Höhlenmalereien aus Lascaux sind der beste Beweis dafür, und die ägyptischen Hieroglyphen, die Keilschrift und das Chinesische sind Bilderschriften.[652] Die mächtigste Kombination von Identität und Gesichtssinn ist eben Altgriechisch als das mächtigste Zeichen, das auch auf die Bilderschrift zurückgeht und dessen Macht sozusagen direkt unsere heutige Welt bestimmt. Marshall McLuhan zeigt die große Macht des antiken Alphabets durch seine Interpretation eines altgriechischen Mythos auf:

---

[649] Hua XXXIII, S. 299–300.
[650] Ebd., S. 303.
[651] Blumenberg, H.: Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung", in *Studium Generale 7* (1957), S. 432–447., hier S. 443.
[652] Dazu vgl. Georges, J.: *Writing: The Story of Alphabets and Scripts*, Chap. 1, New York [u. a.] 1987. u. Fischer, S. G.: A History of Writing, Chap. 1, Bury St Edmunds / Suffolk 2001.

> The Greek myth about the alphabet was that Cadmus, reputedly the king who introduced the phonetic letters into Greece, sowed the dragon's teeth, and they sprang up armed men. Like any other myth, this one capsulates a prolonged process into a flashing insight. The alphabet meant power and authority and control of military structures at a distance. […] **As an intensification and extension of the visual function**, the phonetic alphabet diminishes the role of the other senses of sound and touch and taste in any literate culture. The fact that this does not happen in cultures such as the Chinese, which use nonphonetic scripts, enables them to retain a rich store of inclusive perception in depth of experience that tends to become eroded in civilized cultures of the phonetic alphabet.[653]

Außerdem zeigt McLuhan einige sehr wichtigen Eigenschaften des phonetischen Alphabets und den wesentlichen Zusammenhang zwischen phonetischem Alphabet und Gesichtssinn auf. Um diesen Zusammenhang möglichst deutlich zu machen, ist es hier nötig, McLuhans Text relativ ausführlich zu zitieren:

> Only the phonetic alphabet makes such **a sharp division** in experience, giving to its user an eye for an ear, and freeing him from the tribal trance of resonating word magic and the web of kinship.
> It can be argued, then, that the phonetic alphabet, alone, is the technology that has been the means of creating "civilized man" – the separate individuals equal before a written code of law. **Separateness** of the individual, continuity of space and of time, and uniformity of codes are the prime marks of literate and civilized societies. Tribal cultures like those of the Indian and the Chinese may be greatly superior to the Western cultures, in the range and delicacy of their perceptions and expression. However, we are not here concerned with the question of values, but with the configurations of societies. Tribal cultures cannot entertain the possibility of the individual or of the separate citizen. Their ideas of spaces and times are neither continuous nor uniform, but **compassional and compressional** in their intensity. It is in its power to extend patterns of visual **uniformity and continuity** that the "message" of the alphabet is felt by cultures.
> As an intensification and extension of the visual function, the phonetic alphabet diminishes the role of the other senses of sound and touch and taste in any literate culture. The fact that this does not happen in cultures such as the Chinese, which use nonphonetic scripts, enables them to retain a rich store of inclusive perception in **depth of experience** that tends to become eroded in civilized cultures of the phonetic alphabet.[654]

Einerseits zeigt McLuhan auf, dass der Mensch, der einen durch das phonetische Alphabet verstärkten Gesichtssinn hat, dazu neigt, das lebendige Erlebnis *uniform*, also *gleichförmig* zu machen. Die strenge und reine *Uniformität* besteht in der Identität bzw. Form. Und wie bereits erläutert, ist die Identifizierung selbst eben eine Scheidung. Diese aus dem verstärkten Gesichtssinn

[653] Mcluhan, M.: *Understanding Media: The Extensions of Man*, Cambrige [u. a.] 1994, S. 82–83 (meine Hervorhebung).
[654] Ebd., S. 84 (meine Hervorhebung).

entstammende Wertschätzung für die Identität bringt drei wesentliche Resultate hervor:

1) Die Identität als Scheidung führt zuerst dazu, dass sich der abendländische Mensch lieber vom Leben des Kollektivs trennt und schließlich zum unabhängigen Individuum wird, aufgrund dessen dann die Bürgergesellschaft entsteht. Dagegen schätzt der Mensch, der auf den Gehörsinn mehr Gewicht legt (wie es die Chinesen bis heute tun), das Leben im Kollektiv mehr als der abendländische Mensch. Und der Kernbegriff des Konfuzianismus, der seit der Han-Dynastie in der traditionellen chinesischen Gesellschaft immer fungierte als offizielle Ideologie und bis heute noch zutiefst auf die heutige chinesische Gesellschaft einwirkt, ist Mitmenschlichkeit (仁). Die wörtliche und ursprüngliche Bedeutung des Zeichens »仁« ist »zwei Menschen bleiben zusammen«. Daraus leitet sich die Mitmenschlichkeit als das Grundprinzip der zwischenmenschlichen Beziehungen und das moralische Ideal im Konfuzianismus ab.

2) Die lineare Reihenfolge des phonetischen Alphabets führt den abendländischen Menschen dazu, die Zeit für ein gleichförmiges und unumkehrbares Kontinuum nach Art eines Flusses zu halten. Im Gegensatz dazu sehen die antiken Chinesen die Zeit als einen ewigen Zyklus. Dabei veranlasst die Wertschätzung für die Identität den abendländischen Menschen dazu, nach der universalen Form und der beständigen Erkenntnis, deren typischer und wichtigster Erfolg die reine universale *Logik* ist, zu streben (die auch Husserls allerletztes Ideal ist). Dazu sagt McLuhan: „Only alphabetic cultures have ever mastered connected **lineal sequences as pervasive forms** of psychic and social organization. The breaking up of every kind of experience into uniform units in order to produce faster action and change of form (**applied knowledge**) has been the secret of Western power over man and nature alike.“[655] Dagegen entwickelt sich die echte Logik in der chinesischen und indischen Geschichte niemals. Die Chinesen, zumal die antiken Chinesen, legen Wert auf die lebendigen Erkenntnisse aus Erlebnissen und Erfahrungen. Die konkrete Konnotation dieser lebendigen Erkenntnis verändert sich immer je nach der konkreten Situation, ebenso wie die unbeständige und flüchtige Stimme: “In tribal cultures, experience is arranged by a dominant auditory sense-life that represses visual values.”[656] Beispielsweise erwähnt Konfuzius 109-mal »仁«, gibt diesem Begriff aber niemals eine konsequente und beständige Definition;

[655] Ebd., S. 85 (meine Hervorhebung).
[656] Ebd., S. 86.

die Konnotation des 仁 kommt auf den Kontext und den jeweiligen Gesprächspartner des Konfuzius an. Der *Tao* (道) Laozis ist von Grund auf unaussprechlich, und die höchste Stufe des Lebens und der Weisheit besteht nach Laozis Nachfolger Zhuangzi darin, auf die Stimme der Natur (天籟) zu hören.

3) Der abendländische Mensch, der auf den Gesichtssinn mehr Gewicht legt, hält (so wie Platon und Aristoteles) die vernünftige Beobachtung und das theoretische Denken für die höchste und idealste Lebensform, das Leben des Gottes. Genauer gesagt wird die vernünftige Beobachtung mit der theoretischen Denken identifiziert, weil sich das Wort »Theorie« aus dem altgriechischen Wort »θεωρέω« herleitet, dessen Grundbedeutung das Anschauen und Beobachten ist und das in einem unmittelbaren Zusammenhang mit Gott steht. Zudem ist die Bedeutung des Wortstamms »θέω« eben das Leuchten, das sich direkt auf das Sehen bezieht. Diese Haltung führt den abendländischen Menschen dazu, die kühle Vernunft stärker herauszustellen und dazu zu neigen, in seinem Handeln das persönliche Gefühl möglichst zurückzuhalten, so wie McLuhan zeigt: "The auditory sense, unlike the **cool and neutral eye**, is hyper-esthetic and delicate and all-inclusive. Oral cultures act and react at the same time. Phonetic culture endows men with the means of repressing their feelings and emotions when engaged in action. To act without reacting, without involvement, is the peculiar advantage of Western literate man."[657] Im Vergleich dazu berücksichtigen Chinesen in ihrem Handeln mehr das persönliche Gefühl und die Empathie. Außerdem sollte die wörtliche chinesische Übersetzung des Wortes »Theorie« die Zeichenkombination »理觀« sein. Nur so kann das zweite Zeichen (觀= anschauen/beobachten) als der Schwerpunkt der Bedeutung der Zeichenkombination der ursprünglichen Bedeutung des Wortes »θεωρέω« entsprechen. Aber in Wirklichkeit ist die chinesische Übersetzung des Wortes »Theorie« die Zeichenkombination »理論«, deren zweites Zeichen »論« als der Schwerpunkt der Bedeutung dieser Zeichenkombination das Zeichen »言« (sprechen/Sprache, reden/Rede) enthält. Und die wörtliche Bedeutung des Zeichens »論« lautet »Sammlung der Reden«. Diese chinesische Übersetzung bezieht sich also direkt auf die Stimme, nämlich das Sprechen und Hören. Das heißt: In der Übersetzung wird der Vorrang des Gesichtssinns durch den Vorrang des Gehörsinns ersetzt.

[657] Ebd., S. 86 (meine Hervorhebung).

Andererseits ist McLuhan durchaus im Recht, wenn er die chinesische Kultur als ein typisches Beispiel für eine Stammeskultur und eine Kultur des Gehörsinns anführt, so wie wir es durch die Analyse des chinesischen Schriftzeichens »意«[658] bereits in gewisser Weise aufgezeigt haben. Hier kann unsere frühere Argumentation anhand von McLuhans Einsichten ergänzt und verstärkt werden. Im Vergleich mit dem Gehör ist der Gesichtssinn in der chinesischen Kultur wirklich untergeordnet, zumal in der klassischen chinesischen Kultur. Dies kann durch das andere chinesische Schriftzeichen »想« aufgezeigt werden. Das »想« bezieht sich direkt auf den Gesichtssinn, weil die primäre Bedeutung seines oberen Teils »相«, dessen rechter Teil »目« das Auge bedeutet, das Anschauen und Aussehen umfasst, und die sekundäre Bedeutung des »相« gerade das Stützen oder die Stütze ist. Im klassischen Chinesisch ist die Bedeutung des »想« ebenfalls ein auf das Denken hinweisendes Schriftzeichen wie »意«. Aber anders als »意« bedeutet »想« im klassischen Chinesisch beinahe nur das Phantasieren und Vermissen, die beide nur ein sozusagen informelles und weniger bedeutendes Denken sind. Dagegen ist die Bedeutung des »意« sowohl viel weiter als auch formeller und ernsthafter als »想«. Die Bedeutung des »想« im klassischen Chinesisch ist vor allem umgangssprachlich und unseriös, sogar ein bisschen negativ, d. h., »想« hat mehr oder minder etwas mit Illusion zu tun und tritt selten in der Schriftsprache auf. Ein offensichtliches Beispiel dafür besteht in den überlieferten Redewendungen: Die Zahl der »想« in sich enthaltenden Redewendungen ist offenbar geringer als die der »意« in sich enthaltenden Sprichwörter – ganz zu schweigen davon, dass die Bedeutung der vielen »想« enthaltenden Sprichwörter durchgängig negativ ist. Diese Bedeutungsfarben des »想« und des »意« haben sich noch im heutigen Chinesisch erhalten, zumal in der Umgangssprache. So sagt man z. B. für die unseriösen Gedanken und unüberlegten Ideen oder für die unreifen Pläne: „随便想想而已“ (Ich denke bloß mal) oder „只是个想法而已“ (Das ist nur ein Gedanke); aber wenn man sagt: „这是某某的意思“ (Das ist jemandes Absicht/Meinung), bedeutet der Satz, dass jemand es sehr ernst nimmt. „你这是什么意思?“ (Was meinen Sie damit?/ Was ist Ihre Absicht?) ist normalerweise ein sehr ernste und unfreundliche Gegenfrage. Danach wird die Gesprächsatmosphäre sofort angespannt, und es folgt oft ein Streit.

[658] Zur Bedeutung dieses Zeichens vgl. S. 117–118.

Zugleich bedeutet »意« auch das Gefühl. Es ist sehr einsichtig, dass McLuhan den Gesichtssinn für kühl und neutral hält, weil es im Chinesischen auch die Redewendung »冷眼旁觀« gibt, deren Bedeutung ohne Weiteres verständlich und ziemlich negativ ist: nämlich etwas nur mit kühlem Blick anzuschauen ohne Teilnahme und Hilfe. Die Redewendung bedeutet hauptsächlich die Teilnahmslosigkeit im negativen Sinn. Eigentlich verkörpert sich die dominierende Rolle des Gehörsinns in Chinesischen unmittelbar in dem Langzeichen »聽« (hören), in dem das Ohr (耳) als die dominierende Komponente links steht und den grundlegenden Sinn bestimmt, während das Auge (目) sich nur als ein kleine, quer liegende Komponente im rechten Teil befindet. Wenn das »广« (weit, extensiv) dem »聽« hinzugefügt wird, dann kommt dadurch das Zeichen »廳« (Behörde, Amt) zustande. Das Schriftzeichen »聞« bedeutet sowohl das Hören als auch das Riechen, aber das spezielle Schriftzeichen für Riechen (嗅) hat gar keinen Bezug zum Hören. Das Zeichen »聖« (heilig), dessen oberer Teil aus zwei sich direkt auf die Stimme beziehenden Zeichen, nämlich »耳« und »口« (Mund), besteht, leitet sich direkt von »聲« (Ton, Stimme) ab.[659] Und der Vorname des chinesisches Heiligen Laozi ist »耳«, und sein Ehrenname heißt »聃« (große Ohren mit langen Ohrläppchen).[660] Außerdem wird es erzählt, dass die großen Ohren mit langem Ohrenläppchen auch Schakjamunis bezeichendes Merkmal waren. Bis heute glauben die Chinesen im Allgemeinen noch, dass große Ohren ein Glück sind. Die dominierende Rolle des Gehörsinns in der chinesischen Kultur ist so offenbar und mächtig, dass sie sogar noch bei der Übersetzung des Worts »Idee« eine relevante Spur hinterlässt: Das Wort »Idee« wird heutzutage im Allgemeinen als »觀念« ins Chinesische übersetzt. »觀« bedeutet »Schauen«, und die ursprüngliche und wörtliche Bedeutung des »念« ist »aus Sorge vor sich hin murmeln«. Es ist aber wohl unnötig, hier noch mehr Beispiele anzuführen. Kurzum: McLuhan ist durchaus berechtigt, die Chinesen „people of the ear“[661] zu nennen. Diese Bevorzugung des Gehörsinns führt dazu, dass die chinesische Kultur von vornherein auf die Bewegung und Veränderung achtet und sich

[659] Vgl. Xu Shen: *Shuowenjiezi*, Art. „聖“.
[660] Laozi ist älter als Konfuzius. In *Shiji* wird berichtet, dass Konfuzius Laozi mehrmals besucht und seine Weisheit bewundert habe.
[661] McLuhan, M.: *The Gutenberg Galaxy: the making of typographic man*, Toronto 1962, S. 27.

somit *Yijing* [662] ergibt – so wie Husserl, wenn er die Zeit erforscht, selbstverständlich den Ton als Beispiel nimmt.

McLuhan liegt ebenfalls richtig, wenn er behauptet: „The Western phonetic alphabet is now at work transforming the central auditory features of the Chinese language and culture in order that China can also develop the lineal and visual patterns that give central unity and aggregate uniform power to Western work and organization.“[663] Der offensichtliche und starke Beweis dafür ist das lateinische Pinyin und die vereinfachten chinesischen Schriftzeichen. Mit der Verwendung von vereinfachten Schriftzeichen werden die Schriftzeichen horizontal gesetzt und geschrieben, wie es im Abendland üblich ist.[664] Der Einfluss des abendländischen phonetischen Alphabets auf das Chinesische setzt sich zurzeit noch weiter und tiefer fort, zumal die Popularisierung des Internets und Smartphones diesen Prozess beschleunigt und erweitert: Die heutigen Chinesen gewöhnen sich mehr und mehr daran, die Schriftzeichen in den Computer oder ins Smartphone mit Pinyin einzugeben, sodass die Schreibfähigkeit schon im Allgemeinen verfällt; viele Leute (der Verfasser nicht ausgenommen) vergessen mehr und mehr, wie die einschlägigen Schriftzeichen zu schreiben sind, wenn sie etwas mit dem Stift aufschreiben wollen.

Wegen ihrer größeren Beständigkeit und Wiederholbarkeit ist der Sinn der visuellen Gegenstände, zumal die Oberfläche, kommunikabler als der Sinn der anderen sinnlichen Gegenstände, d. h., bei ihnen ist es leichter zu erreichen, dass verschiedene Menschen demselben visuellen Gegenstand einen beinahe gleichen Sinn beilegen und ihn – unabhängig vom Zeitabstand und der Zeitreihe – gleich bestimmen, als bei der Stimme und Temperatur, die wegen ihrer Unbeständigkeit schwerer zu erfassen sind und für verschiedene Menschen einen sehr unterschiedlichen Sinn ergeben können. Die gleiche Temperatur kann für den einen warm sein, aber für den anderen kühl; die gleiche Stimme kann für den einen laut sein, aber für den anderen leise. Deswegen passt das Zeichen

---

[662] *Yijing* ist der älteste Bestandteil des klassischen chinesischen Kanons, und wegen seiner Grundlegungsfunktion wird er als das Hauptwerk der klassischen chinesischen Literatur bezeichnet. So wie sein Name (Yi-易 heißt bewegen, verändern usw., Jing-經 heißt Kanon) sehr deutlich zeigt, handelt es sich um ein Werk, das auf die Erforschung der Bewegung und Veränderung konzentriert ist.

[663] McLuhan, M.: *Understanding Media: The Extensions of Man*, S. 87.

[664] Im klassischen Chinesischen werden die Schriftzeichen senkrecht gesetzt, d. h. jede Zeile wird von oben nach unten geschrieben, und die Zeilen werden nacheinander von rechts nach links gelesen. Seit 1956 werden jedoch auf dem chinesischen Festland – wie bei der lateinischen Schrift – die Buchstaben von links nach rechts und die Zeilen von oben nach unten geschrieben. In Taiwan werden dagegen bis heute die Langzeichen und die vertikale Schrift verwendet, obwohl die Regierung der Republik China früher schon mehrmals das traditionelle Chinesisch zu vereinfachen versucht hat, sogar noch vor der Kommunistischen Partei Chinas. Und auch das Pinyin in Taiwan unterscheidet sich vom Pinyin auf dem chinesischen Festland: Das Pinyin in der Provinz Taiwan ist das alte System auf der Basis stark vereinfachter chinesischer Schriftzeichen, während das Pinyin auf dem chinesischen Festland direkt lateinische Buchstaben benutzt.

natürlich zuerst zum Anzeigen der visuellen Gegenstände, weil die Bedeutung des Zeichens eben darin besteht, auf den wiederholbaren Sinn hinzuweisen. Streng genommen ist der Sinn selbst wegen seiner Individualität und Flüchtigkeit wesenhaft unumkehrbar und unübertragbar, also inkommensurabel; aber das Zeichen kann wahrnehmbar ausgedrückt werden, also übertragbar und kommensurabel. Die Bevorzugung des Gesichtssinns führt dazu, dass die Denker der Antike von Anfang an die Kommensurabilität hochschätzten, sodass sie die Kommensurabilität für das Maß des Seins, das von Grund auf Beständigkeit bedeutet, hielten. Insofern ist es nicht zufällig, dass die euklidische Geometrie im antiken Griechenland geboren wurde. Die Kombination beider, der Bevorzugung des Gesichtssinns und der Hochschätzung der Kommensurabilität des Zeichens, verursacht die Illusion, das Zeichen habe sein eigenes selbstständiges Sein, ja sei sogar das echte Sein, weil das Zeichen selber kommensurabler, beständiger und wiederholbarer ist als die Gegenstände der anderen Sinne. Dies ist platonischer Realismus bzw. sind platonische Ideen. Daher ist es leicht zu verstehen, warum Platon die Geometrie insbesondere hervorhebt. Diese Kommensurabilität entwickelt sich dann allmählich zu der sogenannten Transzendenz.

21. Die ursprüngliche Bedeutung der Transzendenz und der Objektivität: Zeichen und Stimme

„Transcendentia ist bekanntlich das lateinische Kunstwort für μετάβασις.“[665] Μετάβασις stammt aus dem Verb μεταβαίνω, das aus μετά (zwischen, inmitten, nach) und βαίνω (ich gehe bzw. gehen) besteht. Deswegen ist der ursprüngliche Sinn des μεταβαίνω das »zwischen/inmitten/nach ... gehen«. Daher kommt seine allgemeine Bedeutung »hinübergehen«. Das lateinische Kunstwort bleibt prinzipiell dem ursprünglichen Sinn des altgriechischen Wortes treu: Das Präfix »trans-« heißt »über, »hinüber usw.; es steht noch in einem engen Zusammenhang mit den Wörtern, die direkt mit einer Übertragung zu tun haben, wie »transitiv, transportieren, transferieren«. »-scendentia« ist eine Ableitung von dem Verb »scando«, das selbst mit dem altindischen Wort »skand-« (springen) verwandt ist. Demnach bedeutet *transcendentia* eigentlich, dass etwas von einem Ort zum anderen gehen *kann*, nämlich hinüber-gehen. Beim Hinübergehen bleibt dieses Etwas natürlich unverändert, sonst gibt es gar keine sinnvolle Rede vom Hinübergehen. Deswegen hat *transcendentia* eigentlich

[665] Boehm, R.: *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Band 1*, *Husserl-Studien*, S. 148.

nichts mit ontologischen Stufen, also mit » darüber« oder »außerhalb«, zu tun. *Transcendentia* bedeutet eigentlich »hinübergehbar«, d. h.: Ein Sinn kann unverändert von einem Subjekt zum anderen hinübergehen oder übertragen werden. Wenn der Sinn derart hinübergehen oder übertragen werden kann, ist er *objektiv*, weil er immer gleich bleibt und sich nicht wegen der verschiedenen Subjekte verändert. Oder umgekehrt gesagt: Nur das Beständige bzw. Unveränderte ist übertragbar. Und es ist offensichtlich, dass die visuellen Gegenstände dabei in der Übermacht und deswegen objektiv sind. Aus etymologischem Blickwinkel haben der »Gegenstand« und das »Objekt« beinahe die gleiche Bedeutung; und die starke Richtungsfarbe dieser beiden Wörter zeigt direkt ihren Zusammenhang mit dem Gesichtssinn auf. Die visuellen Gegenstände sind nur vor Augen sichtbar, nämlich gegenüber dem Subjekt, also (mit Heideggers Wort) „vorhanden“. “Moreover, the phenomenon of distancing, which is the most basic function of sight, helps create the belief that objects are distant from and neutrally apprehended by sovereign subjects, which, in turn, provides the basis for the subject-object dualism that is so typical of Greek and Western metaphysics.” [666] Dieser Charakter des Gesichtssinns unterscheidet sich grundlegend von dem der anderen Sinnesorgane. Und ins Chinesische werden »Gegenstand« und »Objekt« mit »对象« und das Adjektiv »objektiv« mit »客观的« übersetzt. Die beiden chinesischen Wörter beziehen sich direkt auf den Gesichtssinn.

Gerade wegen der hervorragenden Übertragbarkeit der Objekte des Gesichtssinns hält Husserl immer die visuellen Gegenstände für transzendent, d. h. für in gewisser Weise selbstständig. Es ist merkwürdig, dass er in seiner Zeitphänomenologie wahrscheinlich von Anfang bis Ende nicht bemerkt hat, dass er in der Tat dem Gesichtssinn eine Sonderstellung verleiht, als ob dies ganz selbstverständlich und apodiktisch wäre. Es ist für ihn ganz unbewusst, den Gesichtssinn vor den anderen Sinnesorganen zu bevorzugen. Und dieses Unbewusste bzw. diese Vergesslichkeit erweist eben, dass Husserl sich noch zutiefst auf die platonische Metaphysik bezieht. Die Übertragbarkeit bedeutet eigentlich die Wiederholbarkeit des Sinns, d. h.: Wenn ein Sinn bei demselben Subjekt oder verschiedenen Subjekten wiederholbar ist, unbeschadet des Zeitabstands, dann ist er übertragbar bzw. objektiv im traditionellen Sinn: „Das Objekt ist eine Einheit des Bewußtseins, die in wiederholten Akten (also in zeitlicher Folge) sich als dieselbe herausstellen kann, Identisches der Intention, das in beliebig vielen Bewußtseinsakten identifizierbar, und zwar in beliebig

[666] Kavanagh, D.: „Ocularcentrism and its Others: A Framework for Metatheoretical Analysis“, in *Organization Studies*, 25, No. 3 (2004), S. 445–464, hier S. 450.

vielen Wahrnehmungen wahrnehmbar oder wieder wahrnehmbar ist.“ [667] Insofern setzt die Übertragbarkeit tatsächlich die Wiederholbarkeit, also die Identität, voraus. Die Wiederholbarkeit des Sinns entscheidet von Grund auf, dass das Zeichen sich zuerst direkt und unausbleiblich auf die Komplexion visuell-taktuellen Sinns bezieht, weil diese Komplexion sich sehr langsam verändert und fast beständig erscheint. Das erklärt auch, warum die frühen Zeichen sämtlich Bilderschrift sind und warum Platon die Ideen für ewig und unveränderlich hält.

Aber im Prinzip ist der Sinn unübertragbar, weil der Sinn immer persönlich und streng genommen unumkehrbar ist. Was übertragbar ist, ist das ausgedrückte Zeichen. Vielmehr besteht die Funktion des Zeichens (oder das Wesen des Zeichens im gewöhnlichen Sinn) eben darin, über den Zeitabstand hinweg den wiederholbaren Sinn zu deuten. Das Überschreiten des Zeitabstands, das durch die Pfeilspitze auf S. 154 dargestellt wird, bedeutet nicht nur den Zeitabstand in einem Zeitbewusstsein bzw. in einem Subjekt, sondern zumal auch den zwischen verschiedenen Subjekten. In einem radikalen Sinn kann dasselbe Subjekt im unterschiedlichen Zeitabständen auch als verschiedene Subjekte gelten. Deswegen neigt das Zeichen wesenhaft zur »Flüssigkeit«, also zur leichten Übertragbarkeit. Insofern hat die Stimme offenbar den übermächtigen Vorteil im Vergleich mit dem Bild bzw. dem okularen Gegenstand. Deswegen ist die Stimme das ideale Medium des Zeichens und die Hauptausdruckweise der Sprache, und das Wort »Weise« bezieht sich direkt auf die Stimme. Sowohl deutsche als auch chinesische Wörter zeigen diesen wesentlichen Zusammenhang zwischen der Flüssigkeit der Stimme und der Sprache: Die deutschen Wörter »Klatsch« und »Quatsch« sind zunächst nur Onomatopoetika. Später werden sie dann im *übertragenen* Sinn gebraucht, um die Sprache im negativen Sinn zu bezeichnen. Das entsprechende chinesische Wort ist »流言«. Darin steckt das Wort »流«, das »Fluss« bzw. »flüssig« heißt, und »言«, die Sprache. Wenn man ein Wort hört, heißt das, dass man ein Zeichen bzw. eine Idee, die auf einen bereits *er-innerten* und wiederholbaren Sinn hinweist, aufnimmt. Diesen Prozess des Verstehens eines akustisch übermittelten Wortes erläutert Bergson sehr deutlich:

> In dem besonderen Fall, der uns beschäftigt, ist der Gegenstand ein Gesprächspartner, dessen Ideen sich in seinem Bewußtsein zu auditiven Vorstellungen entfalten, um sich dann zu ausgesprochenen Worten zu materialisieren. Es muß also, wenn wir recht haben, *der Zuhörer sich von vornherein mitten unter die entsprechenden Ideen* versetzen und diese zu

[667] Hua X, S. 109.

> auditiven Vorstellungen entwickeln, welche sich auf die rohen wahrgenommenen Klänge legen werden, indem sie sich selbst in das motorische Schema einpassen. Einer Rechnung folgen heißt, sie für sich selbst noch einmal zu machen. Die Rede eines anderen zu verstehen bestünde ebenso darin, die Kontinuität der Klänge, die das Ohr wahrnimmt, intelligent, das heißt von den Ideen ausgehend, zu **rekonstituieren**. Und allgemeiner würden ›aufmerksam sein‹, ›mit Intelligenz erkennen‹ und ›interpretieren‹ zu ein und derselben Operation verschmelzen, durch die der Geist – nachdem er seine Ebene festgesetzt hat und im Hinblick auf die rohen Wahrnehmungen in sich selbst den symmetrischen Punkt ihrer mehr oder weniger nahen Ursache gewählt hat – zu diesen Wahrnehmungen die Erinnerungen fließen läßt, die sich auf sie legen werden.
>
> Wir wollen sogleich sagen, daß man die Dinge normalerweise durchaus nicht so sieht. Wir haben unsere **Assoziationisten-Gewohnheiten**, aufgrund derer wir uns Klänge vorstellen, die durch Berührung auditive Erinnerung heraufbeschwören und die auditiven Erinnerungen ihrerseits Ideen.[668]

Das von Bergson oben erwähnte Rekonstituieren und die Assoziationisten-Gewohnheiten sind eben das Wiederholen des Sinns und die Assoziation bzw. Identifizierung in unserem Sinn. Und Bergson definiert Idee so: „Das Wesen der allgemeinen Idee besteht nämlich darin, sich unentwegt zwischen der Sphäre der Handlung und der des reinen Gedächtnisses hin und her zu bewegen.“[669] Das von Bergson hier erwähnte Bewegen ist eben das Überschreiten des Zeitabstandes bzw. das Identifizieren in unserem Sinne.

Das immanente Erfordernis der Flüssigkeit des Zeichens bringt es mit sich, dass die Bilderschrift die unvermeidliche Tendenz zur Silbenschrift hat, wie die Geschichte der Evolution der Sprache selbst zeigt: Die phönizischen Alphabete als Inspirationsquelle fast aller heute gebrauchten Schriften der Welt – mit Ausnahme nur der ostasiatischen Schriften (der chinesischen Schrift und ihrer Abkömmlinge) – stammen selbst von den ägyptischen Hieroglyphen ab, die selbst eine Bilderschrift sind. Und die Abkömmlinge der chinesischen Schrift wie die koreanische, die japanische usw. sind selbst Silbenschriften. Sogar das Chinesische selbst wird im heutigen Digitalzeitalter weitgehend »versilbenschriftlicht«, weil die heutigen Chinesen die chinesischen Zeichen meistens mit Pinyin, das die offizielle chinesische Latinisierung des Hochchinesischen ist, in die digitalen Geräte wie Computer und Handy eingeben anstelle der traditionellen Methode des Schreibens.

---

[668] Bergson, H.: *Materie und Gedächtnis: Versuch über die Beziehung zwischen Körper und Geist*, S. 146–147. (fett: meine Hervorhebung)
[669] Ebd., S. 203.

22. Der Geltungsbereich der Identität aus dem zeitphänomenologischen Blickwinkel

Nun können wir aus unserem zeitphänomenologischen Blickwinkel die am Anfang dieses Kapitels gestellte Frage nach dem Geltungsbereich der Identität beantworten. Die Identität gehört offenbar nur zur z-Dimension, nämlich zum Bereich der Zeichen. Genauer gesprochen, gehört die strenge Identität nur zur Vergangenheit, weil die Vergangenheit als Erinnerung sich nicht mehr verändert: „Nur in der Wiedererinnerung kann ich einen identischen Zeitgegenstand wiederholt haben, und ich kann auch in der Erinnerung konstatieren, daß das früher Wahrgenommene dasselbe ist wie das nachher Wiedererinnerte.“ [670] Wenn man die Sinnelemente bzw. die Phänomene für identisch hält, bedeutet dies ihre Re-präsentation bzw. Wiederholung, d. h., das gegenwärtige Phänomen ist identisch mit dem in meiner Erinnerung, und deswegen halte ich beide für identisch. Mit anderen Worten: Ich fasse das gegenwärtige Phänomen *als* das vergangene auf. „So sagen wir, etwas sei ‚dasselbe‘ wie ‚damals‘; was aber ‚damals‘ dasselbe war, was es ‚jetzt‘ ist, ‚war‘ nicht damals und ist ‚jetzt‘ nicht mehr, es ist auch nicht ‚jetzt‘, was es ist, und war ‚damals‘ nicht, sondern: es ist einfachhin.“ [671] Das Vergangene heißt abgeschlossen, und nur das Abgeschlossene ist wiederholbar; denn für etwas, was noch nicht abgeschlossen ist, kann nicht von einer Wiederholung gesprochen werden. Somit gilt die Identität nur für die abgeschlossenen Phänomene: Das laufende Phänomen kann sich nicht mit sich selbst identifizieren, weil es noch ent-steht. Demnach bedeutet das Abschließbare auch das Wiederholbare. Insofern kann der Geltungsbereich der Identität berechtigterweise erweitert werden, d. h., die Identität kann auf das prinzipiell Abschließbare angewendet werden: „Im Wesen eines solchen Systems setzender Anschauungen liegt es, sich in infinitum und frei in dem Sinn erweitern zu lassen, dass ‚dasselbe‘ wiederholt anschaubar, wiederholt identifizierbar, wenn auch nicht immer und in jedem Sinn, nämlich frei, wiederholt wahrnehmbar ist.“[672] Dabei haben die visuellen Gegenstände wiederum sozusagen die Oberhand, und der Grund dafür ist offensichtlich: Das Sichtbare hat eine offenbare *Form* – sogar der unendliche Himmel hat in unseren Augen einen Horizont. Und wie wir oben aufgezeigt haben[673], bedeutet die Form das Ende und die Grenze, nämlich das Abgeschlossen-Sein. Zugleich

[670] Hua X, S. 107–108.
[671] Figal, G.: „Zeit und Identität: Systematische Überlegungen zu Aristoteles und Platon“, in: *Zeiterfahrung und Personalität*, hrsg. v. B. Siegfried, R. K. Wolfgang, u. R. Peter, Frankfurt am Main 1992, S. 36.
[672] Hua XXXIII, S. 339.
[673] Vg. S. 139–140.

können diese abgeschlossenen bzw. wiederholbaren visuellen Gegenstände wegen ihrer Beständigkeit leicht von einem Subjekt zum anderen hinübergehen, also transzendent bzw. objektiv.

Daraufhin kann der Zusammenhang zwischen Auffassen, Begreifen, Definition und Identität nun tiefer und klarer ausgelegt werden: Abschließbar zu sein heißt, eine Grenze bekommen zu haben; und nur das Begrenzte kann erfasst bzw. begriffen werden, und umgekehrt: Das Auffassen und Begreifen kann ein eine Grenze setzender Akt, nämlich das Definieren, sein. Daraus entsteht die Definition bzw. der Begriff; und die reine Form der Definition ist eben die Identität. Dieser Zusammenhang zwischen Fassen und Identität bzw. Wiederholbarkeit verkörpert sich eigentlich direkt im altgriechischen Wort »ἔχω«: Die Grundbedeutung des Wortes »ἔχω« ist eben das Fassen. Weiterhin ist zu bemerken, dass das Adjektiv »wiederholbar« auf die Zukunft hinweist. Dies erklärt wiederum die Projektionsfunktion des Zeitbewusstseins und den gemeinsamen Ursprung von Vergangenheit und Zukunft.

Nun können wir Husserls Frage beantworten und einige seiner widersprüchlichen Ausdrücke erörtern. Husserl fragt sich:

> Woher weiß ich, dass in solchen Selbstidentifizierungen, die hier also überall vorausgesetzt sind, wirklich Identität mit sich selbst nicht nur vermeint war, sondern wirklich war? Woher weiß ich, dass das erinnerte a wirklich identisch dasselbe ist mit dem jetzt neu wahrgenommenen, und zwar, wenn es ein individuelles ist, identisch nach dem ganzen sich zeitlich ausbreitenden Wesen?
> Wie entspringt der Unterschied zwischen „wirklicher Identität“ und bloß vermeintlicher, und wie weist sich die Anschauung von Identität als wirklich originär gebende, als adäquate Anschauung aus? Oder wie sonst berechtigt sich die Konstatierung von wirklicher Identität?[674]

Husserl stellt diese Fragen fast am Ende der Beilage XIX der Bernauer Manuskripte, die selber sich ebenfalls am Ende des ganzen Werks befinden, und beantwortet sie, wie es scheint, nicht. Trotzdem verbergen sich die Antworten darauf eigentlich schon in Husserls Text. Es ist offenbar, dass das erinnerte a nicht identisch mit dem jetzt neu wahrgenommenen ist, denn was heißt sonst hier »neu«? Und eigentlich gibt es überhaupt keine Wahrnehmungsfaktoren beim erinnerten a, und das Jetzt bzw. die Wahrnehmung selbst fließt unaufhörlich. Deswegen ist der Ausdruck „wirkliche Identität“ selbst widersprüchlich, weil die Wirklichkeit zum lebendigen Jetzt (W-Dimension) gehört [675], aber die Identität zur z-Dimension; die Wirklichkeit als die Wahrnehmung ist der heraklitische Fluss, aber die Identität als Zeichen ist die

[674] Hua XXXIII, S. 372.
[675] Vgl. § 6.

unveränderte Beständigkeit. Es gibt bei der Identität überhaupt keine Anschauung; vielmehr gibt es die Identität überhaupt erst wegen der Unanschaulichkeit der Identität, weil die Selbstidentifizierung wesenhaft die symbolische Repräsentation der Vergangenheit ist. Neben der „wirklichen Identität“ verkörpert sich der Widerspruch noch offensichtlicher in Husserls anderem Ausdruck „modifizierte Identität“.[676]

23. Die Zeit und die Konstitution des Ich

Anhand der bisherigen Ergebnisse unserer Arbeit sollte der Zusammenhang zwischen Zeit und Konstitution des Ichs klar geworden sein. Eigentlich ist die Zeit eben das Ich, genauer gesagt verkörpert sich das Ich in zwei Aspekten: Erstens ist die W-Dimension als der Grund des Zeitbewusstseins selber persönlich – Husserls Worten gersprochen: „Ich bin […] strömende Gegenwart — seiend in diesem Strömen.“ [677] Zweitens ist die auf der W-Dimension beruhende z-Dimension sozusagen noch persönlicher, weil das Identifizieren darin geschieht und unsere Persönlichkeit im allgemeinen Sinn allmählich aus der durch die Identifizierung entwickelten Erinnerung entsteht: „Die Vergangenheiten als dieselben identifiziere ich, das Ich in strömender Gegenwart, und das Identifizieren und sein intentionaler Pol sind darin beschlossen.“[678] Deswegen ist die Entstehung der Zeit, zumal der z-Dimension, eigentlich ein Vorgang der Individuation. Dementsprechend wird das Ich auf zwei Ebenen konstituiert, nämlich auf der Ebene der W- und auf derjenigen der z-Dimension. Das Ich der W-Dimension wird vom Leib als der fundamentalen Ebene gebildet, aber normalerweise wird die z-Dimension für das echte Ich, nämlich für die Persönlichkeit, gehalten. In der Tat rechtfertigt unsere Arbeit, zumal unsere Erklärung der Identität, diese alltägliche Ansicht. Unser Leib verändert sich und vergeht stets wie alle anderen wahrnehmbaren Gegenstände. Diese Veränderung kann sehr stark sein, sodass man manchmal sogar sein eigenes Aussehen nicht mehr erkennt. Demnach ist das Ich der W-Dimension unbeständig, und es gibt keine Identität auf dieser Ebene des Ich, d. h.: Das echte Ich kann nicht durch die W-Dimension identifiziert werden, sondern die echte persönliche Identität besteht in der z-Dimension. “For Husserl the identity

[676] Hua XXXIII, S. 355.
[677] Hua IX, S. 475.
[678] Ebd., S. 475–476.

of consciousness is intentional, something actual and genuine enough, not fictional, but not real in the sense of being a part or piece of the flow."[679]

Vielmehr ist die persönliche Identität selber der Prozess der Identifizierung, aus dem unsere Erinnerung und Phantasie stammen: „Meine strömende Gegenwart erkenne ich hiermit als in einem Feld identischer Vergangenheiten und selbst als ein Identisches der Zeit, nämlich als Identisches der Vergangenheiten, in die es eintritt, sowie ich es in seiner Identität fassen will." [680] Und die Erinnerung als die notwendige Vergangenheit ist sehr beständig, immer identisch mit sich selber; gerade diese erstarrte Vergangenheit in der Erinnerung ergibt unsere beständige Persönlichkeit bzw. die persönliche Identität. Meistens kann man seine eigene Persönlichkeit nicht beliebig verändern, so wie man seine Vergangenheit bzw. Erinnerung nicht beliebig verändern (oder gar streichen) kann. Deswegen betont Husserl eigens die entscheidende Wirkung der Vergangenheit auf die Identität: „Aber ich habe noch eine andere Identität, die der strömenden Gegenwart, die eben im Strömen belassen und angesehen wird und nicht mit einem Gehalt verfestigt. Sowie ich zugreife und einen Gehalt fassen will, nicht wie er strömt, sondern *ist*, habe ich ihn schon als soeben vergangenen, in die Zeit eintretenden und eingetretenen, und darin seiend als Identisches frei zu erzeugender Wiedererweckungen."[681] Wenn man seine eigene Erinnerung bzw. diese Wiedererweckung verliert, dann weiß man nicht mehr, wer man im Augenblick ist und was man weiterhin tun soll, man verliert somit seine ganze Persönlichkeit: „Remembering thus insures not only that there is a continuity of my time, but also that there is an identity of myself through time."[682] „Appreciating the present and anticipating the future hinge on an ability to communicate with the past: When we lose the capacity to travel in time, we are cut loose from much of what anchors our sense of who we are and where we are headed."[683]

Deswegen vertritt die z-Dimension eher das echte Ich bzw. die eigentliche Persönlichkeit. Auch wenn sich das Aussehen meines alten Freundes gänzlich verändert hat, sodass ich ihn gar nicht durch sein Aussehen identifizieren kann, kann ich doch noch durch ein Gespräch, also durch die Überprüfung der einschlägigen Erinnerungen, feststellen, ob dieser jetzige Mensch vor meinen Augen identisch mit dem Schulfreund ist, mit dem zusammen ich meine

[679] Gallagher, S.: „The Theater of Personal Identity: From Hume to Derrida", in *The Personalist Forum* 8 (1992),, S. 21–30, S. 24.
[680] Hua IX, S. 476.
[681] Ebd.
[682] Bernet, R.: „My Time and Time of the Other", in *Self-Awareness, Temporality, and Alterity*, Dordrecht 1998, S. 140.
[683] Schacter, D. L.: *Searching for memory: the brain, the mind, and the past*, S. 160.

Schulzeit verbracht habe. Und das ist die genaue Bedeutung des Wortes »Identität« im Sinn des Personalausweises: Nur wenn zuerst die Identifizierung des Bewusstseins erfolgt ist, dann kann man seine eigene Identität im Sinne des Personalausweises bekommen. Die Informationen auf dem Personalausweis sind nichts anderes als die grundlegenden Vergangenheiten dieses Menschen, durch die ihn die Gesellschaft bzw. die Mitsubjekte identifizieren können.

Zugleich darf unsere vorherige Schlussfolgerung nicht vergessen werden: Die z-Dimension steht mit der W-Dimension im Zusammenhang eines Zusammenspiels, m. a. W.: Die z-Dimension stammt von vornherein aus der W-Dimension und kehrt schließlich zur W-Dimension zurück. Das heißt: Die Inhalte der z-Dimension können sich auf gewisse Weise in der W-Dimension verkörpern. Und dies bedeutet, dass die z-Dimension nicht ganz abgeschlossen ist, sondern in gewisser Weise wahrnehmbar, übertragbar, also kommunizierbar. Die Gültigkeit der Sprache ist eben der Beweis dafür, abgesehen davon, dass sich der Einfluss der z-Dimension auf die W-Dimension oft auf eine sehr unmittelbare Weise darbietet. So bedeutet z. B. der bekannte »husband-wife-look«, dass dieses Ehepaar im Zuge des langen Zusammenlebens so viel an gemeinsamen Erinnerungen teilt, dass sie sozusagen zusammen eine gemeinsame Persönlichkeit formieren. Dieses Phänomen kann auch von der Gegenrichtung her erwiesen werden. So war beispielsweise, als die Zwillinge geboren wurden, ihr Aussehen fast ganz identisch, sodass ihre Eltern eine zusätzliche Markierung benutzen mussten, um sie voneinander zu unterscheiden. Mit ihrem Heranwachsen entwickelt sich der Unterschied in ihrem jeweiligen Aussehen und ihrer jeweiligen Persönlichkeit, sodass sie am Lebensabend ein sehr verschiedenes Aussehen und sehr verschiedenen Persönlichkeiten haben. Es ist unbestreitbar, dass die Bewusstseinsakte, Gedanken und sogar die Erlebnisse eines Menschen bis zu einem gewissen Grade aus seinem Gesicht und seinem körperlichen Verhalten erschlossen werden können, obwohl die Genauigkeit dieser empirischen Erkenntnisse oft nicht so gut und sogar manchmal ganz zweifelhaft ist. Aber das Zusammenspiel zwischen der W- und der z-Dimension ist apodiktisch, in der Tat sind das Gesicht und das körperliche Verhalten selbst ein wichtiger Teil der alltäglichen Kommunikation.

Die Gültigkeit dieser Übertragbarkeit bzw. Kommunizierbarkeit gründet schließlich in Folgendem: Unsere Leiber befinden sich nahtlos zusammen in der anonymen und dunklen Dingwelt, die selbst außerhalb des Bewusstseins besteht. Deswegen können unsere Leiber sich zugleich auf diese Dingwelt auswirken, und unsere Wahrnehmungen bieten uns gewisse Informationen über die Dingwelt an. Obwohl das Bewusstsein ganz persönlich, also in gewisser Weise

isoliert ist und der Entstehungsprozess der Zeit eben die Individuation ist, gehören wir alle in einer tieferen Ebene noch zu einer gemeinsamen Dingwelt, die prinzipiell unphänomenologisch ist und somit nicht zum Bereich unserer Erörterung gehört. Aber gerade wegen dieser Zusammengehörigkeit bzw. des Zusammenhangs ist die Kommunikation zwischen verschiedenen Subjekten möglich. [684] Mithin reinterpretieren wir den Begriff »transzendentaler Solipsismus« so: Einerseits bedeutet der Solipsismus die Individualität jedes Bewusstseins, d. h.: Meine Wahrnehmungen, Erinnerungen und Phantasien gelten zuerst nur für mich, jedes Subjekt ist zunächst gewissermaßen isoliert, die Zeit ist persönlich. Andererseits gibt es jedoch eine Übertragbarkeit zwischen den verschiedenen Subjekten, solange sie die gleichen oder ähnliche Sinnesorgane haben. Und es gibt sogar eine gewisse gültige Kommunikation zwischen Menschen und Tieren, weil unsere Sinnesorgane immerhin gewisse Gemeinsamkeiten mit denen der Tiere haben.

Es gibt manchmal einen wirklich gewaltigen kulturellen Unterschied zwischen unterschiedlichen Zivilisationen, sodass die Menschen, die zu den unterschiedlichen Zivilisationen gehören, ganz verschiedene und sogar gegensätzliche Interpretationen für den gleichen wahrnehmbaren Gegenstand haben. Und diese verschiedenen Interpretationen sind allerdings nicht unübertragbar, sondern kommunizierbar. Der Grund dafür, dass wir heutzutage noch die Gedanken des Aristoteles genau verstehen und sogar die vorgeschichtliche Keilschrift erfolgreich interpretieren können, liegt letztlich darin, dass wir immerhin noch die fast ganz gleichen Sinnoresgane bzw. die gleiche körperliche Konstitution wie unsere Vorfahren haben. Sonst wäre die Situation vergleichbar mit derjenigen, die der folgende Satz Wittgensteins meint: „Wenn ein Löwe sprechen könnte, wir könnten ihn nicht verstehen“[685] – und zwar deswegen, weil der körperliche Unterschied zwischen uns und dem Löwen von Grund auf verschiedene „Lebensformen“ [686] mit sich bringt. Aber gleichzeitig muss man beachten, dass unsere Wahrnehmungsweisen sich nicht nur auf die natürlichen körperlichen Sinnesorgane beschränken. Die

[684] Es ist nötig, hier herauszustellen, dass die Naturwissenschaften in der Tat diese unendlich weite Zusammengehörigkeit zwischen allem Seienden nicht ausschließen, sondern sie in einer starken Weise beweisen. So wirkt z. B. die Gravitation auf alle Gegenstände ein, egal, wie weit sie voneinander entfernt sind: Theoretisch genommen übt der Mars eine wirkliche Gravitation auf mich aus; obwohl diese Gravitation sehr gering ist, besteht sie dennoch. Strenggenommen darf und kann diese geringe Gravitation zwischen dem Mars und mir nie gänzlich vernachlässigt und ausgeschlossen werden. Die Quantenphysik beweist weiterhin den Effekt, der zwischen zwei Gegenständen unmittelbar geschehen kann, sogar unangesehen jedes Abstands und des Limits der Lichtgeschwindigkeit, z. B. bei der Quantenverschränkung. Aber bisher wissen wir fast nichts um den Grund dieses unbegrenzten Zusammenhangs, der selber offenbar unwahrnehmbar ist und außerhalb des Bewusstseins besteht. Darüber muss die Phänomenologie schweigen.

[685] Wittgenstein, L.: *Philosophische Untersuchungen (Zweite Auflage)*, Malden (Massachusetts) 1997, S. 223.

[686] Ebd., S. 88, 174, 226.

Besonderheit des Menschen besteht darin, dass wir unseren Wahrnehmungsbereich durch Technik erweitern können. Und gerade die Kognitionsunterschiede, die letztlich aus den durch verschiedene Techniken verursachten Wahrnehmungsunterschieden stammen, entscheiden wesentlich über den kulturellen Unterschied zwischen unterschiedlichen Zivilisationen.

Kapitel IV: Die Aporien in Husserls Zeitphänomenologie

24. Die immanente Spannung im inneren Zeitbewusstsein: Das Fließen und Erstarren

Nach den bisherigen Überlegungen sollte die bereits in der Einleitung dieser Dissertation aufgezeigte immanente Spannung im inneren Zeitbewusstsein zwischen Fließen und Erstarren sehr klar sein. Das heißt, Husserl spricht unter dem Begriff »Zeit« immer von den zwei miteinander schwer zu vereinbarenden Aspekten: Einerseits ist die Zeit der ewige heraklitische Fluss; andererseits ist die Zeit eine starre Form. Diese Aporie taucht seit dem Anfang der Untersuchungen zur Zeit bei Husserl auf und geht durch alle drei Phasen seines Zeitdenkens hindurch. „In allen drei Phasen von Husserls Zeitdenken lässt sich somit in dem begrifflich rätselhaften Zusammen von Fließen und Starrheit, in einer offenen Einheit der Zeit sowie in dem sich anschaulicher Klarheit entziehenden Ursprung der Zeit eine Aporizität der Zeit entdecken.“ [687] Deswegen ist es berechtigt, sie für die grundlegende Aporie im Husserls Zeitdenken zu halten.

Die letzten beiden Aporien, die in unserer Arbeit als »die Problematik des unendlichen Regresses« und als »das Ursprungsproblem der Zeit« bezeichnet und in den folgenden Paragraphen erörtert werden, hängen tatsächlich mehr oder minder mit der ersten zusammen. Und der Kern der Kritik Natorps an Husserls *Ideen* liegt auch darin. Der ewige heraklitische Fluss meint die unendliche Bewegung, also die Richtung auf die Unendlichkeit; die starre Form meint die unbewegliche Grenze, die Bestimmtheit, also die Endlichkeit. Demnach besteht der Kern dieser Aporie in dem Konflikt zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit, der Husserls ganzes Zeitdenken durchzieht. In der Phase von Hua X und den Bernauer Manuskripten behandelt Husserl die Zeit hauptsächlich als eine starre Form. Hier scheint die Zeit wie ein leeres Rohr oder eine inhaltsleere Verpackung zu sein, die sich der Hyle unterordnet, um ihre Zeitstelle zu bestimmen. In diesem Fall wird die Zeit sogar zum Punkt gemacht, weil eine Stelle nur als ein Punkt denkbar ist und jeder Gegenstand nur *eine* Zeitstelle im Zeitfluss haben kann.

[687] Römer, I.: *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricoeur*, Dordrecht 2010, S. 116.

Dieses Zeitverständnis ist uns vertraut und hat seinen gerechten Grund im Alltagsleben, weil es den alltäglichen Erfahrungen entspricht und sie zur Genüge erläutert. Diese Zeit ist selber homogen, oder, mit unserem Wort, »undifferenziert«, weil sie selber nur eine Form ist, überhaupt keinen Inhalt hat. Aber diese Form ist zugleich nicht überall ganz gleich, weil sie als aus Punkten bestehende immerhin den Unterschied zwischen »vor« und »nach« hat. Und die Ansicht, die Zeit für eine Zeitstelle bzw. einen Zeitpunkt zu halten, kann andere, schlimmere Folgen verursachen: nämlich eine Zerstörung der Kontinuität der Zeit bzw. eine Zergliederung der Zeit, weil der Punkt selber isoliert und eine Art Glied bzw. Abgegrenztes ist – so wie das Atom im ursprünglichen Sinn von Leukipp und Demokrit nur als ein Punkt vorstellbar ist. Eigentlich ist Husserls eigenes Wort sehr treffend: „Daß alle Realität in dem unteilbaren Jetztpunkt liegt, daß in der Phänomenologie alles auf diesen Punkt reduziert werden sollte, das sind lauter *Fiktionen* und führt zu Absurditäten.“[688] All diese Gedanken können letztlich auf Aristoteles’ Interpretation der Zeit als die „Meßzahl von Bewegung hinsichtlich des ‚davor‘ und ‚danach‘“[689] zurückgeführt werden. „Das traditionelle philosophische Verständnis der Zeit findet seinen prägnantesten Ausdruck wohl in der klassischen Physik und insbesondere im Newtonschen Weltbild.“[690] Deswegen hat die Kritik, „dass dieses husserlsche Modell der einen homogenen unendlichen objektiven Zeit erkennbar an einem newtonschen Zeitbegriff orientiert ist“[691], ihr eigenes Recht, denn „Husserls phänomenologische Zeitanalyse ist Teil eines wissenschaftstheoretischen Programms, das die erkenntnistheoretische Begründung der Naturwissenschaften durch die phänomenologische Wissenschaft vom reinen Bewußtsein anstrebt“.[692] Das Grundproblem dieser Zeitanschauung besteht darin, dass sie selber zur Vernichtung der Bewegung bzw. dem Problem Zenons führt. Und Aristoteles leugnet in der Tat vom Blickwinkel der Ganzheit aus die Bewegung:

> Es gilt nun (die Entsprechung): Wie „Gefäß“ einen fortbeweglichen Ort (darstellt), so (ist) Ort ein Gefäß, das man nicht wegsetzen kann. Wenn also ein „Darinnen“ *in einem Bewegten* sich bewegt und wandelt, z. B. ein Schiff im Fluß, dann bezieht es sich auf sein Umfassendes eher wie auf ein Gefäß als auf einen Ort. *Es hat aber Ort den Drang, unbeweglich zu sein*. Deswegen ist (in diesem

[688] Hua X, S. 169.
[689] Aristoteles: *Aristoteles’ Physik, Erster Halbband: Bücher I(A)–IV(Δ)*, S. 213, 219[b].
[690] Bernet, R.: „Die ungegenwärtige Gegenwart. Anwesenheit und Abwesenheit in Husserls Analyse des Zeitbewußtseins“, in: *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*, S. 25.
[691] Römer, I.: *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricoeur*, Dordrecht 2010, S. 113.
[692] Bernet, R.: „Die Frage nach dem Ursprung der Zeit bei Husserl und Heidegger“, in *Heidegger Studies* 3/4 (1987), S.89–104, hier S. 102.

> Fall) eher der ganze Fluß Ort, weil er als Ganzer unbeweglich ist. Also: *Die unmittelbare, unbewegliche Grenze des Umfassenden – das ist Ort*.[693]

Es ist merkwürdig, dass Husserl ebenfalls die Zeit für das Ganze hält und den folgenden Text schreibt:

> Von der Zeit überhaupt als *totum* gilt: Sie ist „immer" gegenwärtige, oder sie hat immer eine Strecke Gegenwart, immer eine Strecke (⟨einen⟩ unendlichen Zweig) Vergangenheit und ebenso einen unendlichen Zweig Zukunft. [...] 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 starren Identität, während doch seine Gegebenheitsweisen dahinfließen.[694]

In Hinblick darauf, dass Husserl oft die Analogie zwischen Zeit und Fluss erwähnt und die Zeit für eine Zeitstelle hält, ist es hier berechtigt, diese beiden Texte miteinander gleichzusetzen, obwohl Aristoteles vom Ort bzw. Raum redet. Daraus ist leicht zu erkennen, dass ihre Bedeutungen sich ähneln, ja sozusagen gleichbedeutend sind; d. h., Husserls Zeitbegriff hat wesentlich etwas mit dem Raum des Aristoteles zu tun. Und, wie Aristoteles gesagt hat, ist der Ort selber die unmittelbare, unbewegliche Grenze des Umfassenden, also die Endlichkeit. Obwohl Husserl dem Zeitbewusstsein zwei unendliche Zweige zuschreibt, ist der Grundton dieses Textes jedoch die Voraussetzung, dass die Zeit als ein »*totum*« behandelt wird. Daher scheint es, dass Husserl den Widerspruch zwischen den Begriffen »unendlich« und »totum« gar nicht bemerkt. Wenn etwas sein eigenes Ganzes als *endliches* bekommt, nämlich sich vollendet, bedeutet dies, dass es seine endliche Grenze hat, dass es abgeschlossen ist. Nur so kann man überhaupt erst die Grenze in einem sehr begrenzten Sinn wahrnehmen, und in diesem Fall befindet sich das Subjekt zweifellos außerhalb des Gegenstands – so wie man das Ganze eines Hauses oder einer Melodie erst dann deutlich wahrnehmen kann, wenn man sich außerhalb des Hauses oder zeitlich nach dem Ende der Melodie befindet. Genauso ist Aristoteles' Behauptung: „Der Fluß als Ganzer ist unbeweglich" gerechtfertigt im folgenden Sinne: Der Ort des Flusses als eines Ganzen wird durch das Ufer bestimmt, und deswegen ist von einem Blickwinkel von außen aus beobachtet der Fluss unbeweglich, weil er immer da ist, seinen Ort nicht verlässt – so wie der Wasserstrom durch das Rohr hindurchfließt, aber das Rohr selbst sich dabei nicht bewegt.

Aber sogar so darf man prinzipiell nicht sagen, dass man das Ganze eines Hauses oder einer Melodie *wahrnimmt*, weil die Wahrnehmung nur im Jetzt

[693] Aristoteles: *Aristoteles' Physik, Erster Halbband: Bücher I(A)–IV(Δ)*, S. 171, 212[a].
[694] Hua XXXIII, S. 181–182.

besteht. Was man im Augenblick wahrnimmt, ist nur ein Teil davon. Es ist offenbar, dass diese Logik gar nicht zum Zeitbewusstsein passt: Denn erstens kann man sich nicht außerhalb des Zeitbewusstseins befinden, wie man sich außerhalb eines Hauses befindet. Zweitens ist die Zukunft selbst »noch nicht«, nämlich unabgeschlossen: Wenn man die Zukunft für eine unentbehrliche Phase der Zeit hält, ist sie keineswegs abgeschlossen, und die Ganzheit als eine Kategorie gehört nur zur Vergangenheit.[695] Und drittens ist die Zeit selbst das beständige Ent-stehen, das selbst eine die Grenze stets überschreitende Bewegung ist, genauer gesagt: Nur wegen des Ent-stehens kann man überhaupt erst von der Grenze, dem Inneren und dem Äußeren reden, so wie man erst, nachdem man tatsächlich aus der Tür eines Hauses hinausgegangen ist, sinnvoll vom Äußeren und Inneren dieses Hauses reden kann.

Außerdem ist es auch merkwürdig, dass es keine Spezialforschung zu dem Begriffspaar »Endlichkeit – Unendlichkeit« in Husserls Zeitphänomenologie gibt, als ob die Bedeutung und die Herkunft dieser Begriffe ganz selbstverständlich und schon klar wären.[696] Aber wenn die Wahrnehmung für die Phänomenologie „das Prinzip aller Prinzipien“ ist, wenn die Evidenz und die Gültigkeit der Ideen und Erkenntnisse schließlich auf die Wahrnehmung zurückgehen müssen, dann taucht die folgende Problematik auf: Die gegenwärtige Wahrnehmung ist immer endlich, die jetzt gegebenen Gegenstände der Wahrnehmungen haben immer ihre Grenzen, zumindest sind sie *abschließbar*: So haben wir z. B. nie einen unaufhörlichen Ton gehört. Und dies ist noch offensichtlicher beim Gesichtssinn, weil alle visuellen Gegenstände gestaltet, also *geformt* sind, „aber trotzdem die *Idee* dieser Unendlichkeit in absoluter Evidenz zu erfassen ist“.[697] Dann muss man fragen: Woher kommt die Idee dieser Unendlichkeit eigentlich? Wofür gilt dieser Begriff?

Da Husserl diese Fragen nicht erörtert hat, können wir nicht umhin, auf ihre Herkunft zurückzugreifen. Es ist bekannt, dass Aristoteles als Erster das Begriffspaar »Endlichkeit – Unendlichkeit« systematisch erörtert und ausführlich bestimmt hat. Er definiert den Ort, also den Raum, als „Grenze des umfassenden Körpers“[698], als die Endlichkeit. Dagegen gilt die Zeit ihm als „unbegrenzt“ [699], also als die Unendlichkeit: „Es ergibt sich so, *daß ‚unbegrenzt‘ das Gegenteil von dem bedeutet, was man dafür erklärt:* Nicht

[695] Dazu vgl. § 7 b.
[696] Es gibt auch im *Husserl-Lexikon* keinen Artikel »Endlichkeit/Unendlichkeit«.
[697] Bernet, R.: „Endlichkeit und Unendlichkeit in Husserls Phaenomenologie der Wahrnehmung“, in: *Tijdschrift voor Filosofie*, S. 259.
[698] Aristoteles: *Aristoteles' Physik, Erster Halbband: Bücher I(A)–IV(Δ)*, S. 169, 212[a].
[699] Ebd., S. 147, 208[a].

‚was nichts außerhalb seiner hat', sondern *‚wozu es immer ein Äußeres gibt'*, das ist unbegrenzt." [700] „Und es umfaßt auch nicht, sondern *wird umfaßt*, insofern es unbegrenzt ist."[701] Demnach umfasst der endliche Ort die unendliche Zeit, so wie die begrenzte Form den unbegrenzten Stoff umfasst. Insofern wird der unendlichen Zeit tatsächlich in gewisser Weise eine Grenze gesetzt. Außerdem ist es nötig zu beachten, dass im Denken des Aristoteles und sogar überhaupt im Denken der Antike die Endlichkeit den Vorrang vor der Unendlichkeit hat: „Wenn sich doch (am Ende) das gleiche ergibt, muß man (zu Anfang) stets Begrenztes eher annehmen; bei Naturgegenständen muß ja »begrenzt« und »besser«, wenn das nur möglich ist, eher vorliegen."[702] Der Vorrang der Endlichkeit vor der Unendlichkeit besteht nicht nur in dem genannten Werturteil, sondern auch im ontologischen und logischen Sinn, weil der Raum „[...] also ablösbar ist von dem Gegenstand"[703], d. h.: „Ohne welches doch von allem übrigen nichts ist, es aber (kann) ohne das andere (sein), das muß doch notwendig ein allererstes sein."[704] Insofern trennt sich nicht nur der Raum im ontologischen und logischen Sinn von der Zeit ab, sondern es ordnet sich demnach auch die unendliche Zeit dem endlichen Raum unter. Dann muss man aus logischer Sicht die Unendlichkeit aus der Endlichkeit ableiten. Aber wie kann sich das, »wozu es immer ein Äußeres gibt«, aus dem, »was nichts außerhalb seiner hat«, ableiten? Aristoteles' Logik dabei erscheint widersprüchlich, als ob eine kleine Kiste ein Ding umfasste, dessen Volumen größer als das der Kiste ist. Und diese Denkweise erinnert an den anderen Hauptbegriff des Aristoteles, dem des „Unbewegt-Bewegenden". [705] „Die Aristotelische Zeitlehre interessiert uns hier jedoch bloß insofern, als sie mit einem Dispositiv von Thesen, Begriffen und Fragen operiert, dessen sich auch Husserl noch bedient." [706] Denn die Auffassung von Endlichkeit und Unendlichkeit in Husserls Zeittheorie – der Versuch, mithilfe der starren Zeitform den ewigen heraklitischen Zeitfluss zu bestimmen und zu interpretieren – lässt sich im Wesentlichen mit der obigen aristotelischen Logik identifizieren.

Der Einfluss dieser Interpretationen des Aristoteles zum Raum und zur Zeit ist so weitreichend, dass er bis heute noch das Alltagsverständnis für Raum

[700] Ebd., S. 139, 207[a].
[701] Ebd., S. 141, 207[a].
[702] Aristoteles: *Aristoteles' Physik, Zweiter Halbband: Bücher V(E)–VIII(Θ)*, übers. u. hrsg. v. H. G. Zekl, Hamburg 1988, S. 191–193, 259[a].
[703] Aristoteles: *Aristoteles' Physik, Erster Halbband: Bücher I(A)–IV(Δ)*, S. 157, 209[b].
[704] Ebd., S. 151, 209[a].
[705] Aristoteles: *Aristoteles' Physik, Zweiter Halbband: Bücher V(E)–VIII(Θ)*, S. 189, 258[b].
[706] Bernet, R.: „Die ungegenwärtige Gegenwart. Anwesenheit und Abwesenheit in Husserls Analyse des Zeitbewußtseins", in: *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*, S. 27.

und Zeit beherrscht. Selbst die Zeitanschauung des Augustinus als der Prototyp des inneren Zeitbewusstseins beschränkt sich prinzipiell noch auf die Interpretationen des Aristoteles: „Die Zeit ist bei Augustinus wie schon bei Aristoteles Zeitspanne-von-bis […]“[707] Denn für Augustinus ist klar, dass „also die Seele (anima) ontologisch jener Ort ist, an dem das Sein als Praesens der drei Zeithorizonte Praesenz hat – ‚anderswo aber sehe ich sie nicht (et alibi ea non video)‘.“[708] Heidegger kommentiert dazu: „Augustinus kommt auch in einer Reihe von wesentlichen Bestimmungen mit Aristoteles überein“[709], obwohl Augustinus „einige Dimensionen des Zeitphänomenens ursprünglicher sieht“.[710] Daraus ist leicht zu erkennen, dass der Zusammenhang zwischen dem endlichen Ort und der unendlichen Zeit bei Aristoteles mit dem Zusammenhang zwischen der Endlichkeit der Zeit als Form und der Unendlichkeit der Zeit als dem heraklitischen Fluss bei Husserl gleichgesetzt werden kann.

25. Die Problematik des unendlichen Regresses und die starre Zeitform

„In den frühen Zeittexten hatte Husserl bereits bemerkt, dass eine Konstitution des absoluten Bewusstseinsflusses auf ein weiteres Bewusstsein verweisen würde, das konstituiert, und so ein unendlicher Regress entstünde.“[711] Dies zeigt sich offensichtlich in den folgenden Texten in Hua X:

> Diese Beziehung auf das aktuelle Jetzt, die das Charakteristische der Erinnerung ist und sie von ‚bloßer Phantasie‘ scheidet, ist aber nicht als ein äußerlich Angeheftetes aufzufassen. Sie hat ein offenbares Analogon in der Beziehung jeder Wahrnehmung zu einem aktuellen Hier. Ebenso wie ferner jede Erinnerung auf einen unendlichen Erinnerungszusammenhang hinweist (auf ein Früher), so weist jede Wahrnehmung auf einen unendlichen Wahrnehmungszusammenhang (eine mehrfältige Unendlichkeit) zurück.[712]
>
> Und nun ergibt sich die *Schwierigkeit*: *Habe ich nicht auch eine Erinnerung an die Bewegung des Flusses*, an das Aufkommen immer neuer Jetzt, an die *Entwicklung*, die aus dem t_0 die Kontinuität der *Ordinaten* hervorgehen ließ? *Droht hier nicht der unendliche Regreß*? Um das Bewußtsein der Tonfolgen zu haben, muß ich das Bewußtsein der Folge der Erinnerungskontinua (der Ordinaten)

[707] Held, K.: „Zeit als Zahl: Der pythagoreische Zug im Zeitverständnis der Antike“, in: *Zeiterfahrung und Personalität*, hrsg. v. B. Siegfried, R. K. Wolfgang, K. Wolfgang u. R. Peter, Frankfurt am Main 1992, S. 32.
[708] Gander, H.-H.: „Zeit und Erkenntnis – Überlegungen zu Augustinus: ‚Confessiones XI‘“, in *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik* 1 (2002), S. 301–317, S. 307. Zugleich vgl.: Augustinus, A.: *Was ist Zeit? (Confessiones XI/Bekenntnisse 11)*, 26, lateinisch – deutsch, übers. v. N. Fischer, Hamburg 2000, S. 35.
[709] Heidegger, M.: GA 24, S. 327.
[710] Ebd., S. 329.
[711] Römer, I.: *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricoeur*, Dordrecht 2010, S. 115.
[712] Hua X, S. 104–105.

> haben. Muß ich nicht, um *dieses* zu haben, wieder eine zweite Zeichnung machen, und so *in infinitum?*[713]

Das Problem des unendlichen Regresses verschärft sich in den Bernauer Manuskripten und wird hier zum zentralen Problem, sodass Husserl mehrmals nicht umhin kann, es gewissermaßen zu akzeptieren.[714] Und es setzt sich in den C-Manuskripten fort, nur unter anderen Termini wie „das Ich" und „Selbstkonstitution".[715] Aber die eigentliche Logik des unendlichen Regresses ist in den drei unterschiedlichen Phasen im Wesentlichen die gleiche, d. h.: Einerseits wird, wenn Husserl nach „einem wirklichen Anfang"[716] strebt bzw. einen „Letztbegründungsanspruch der Subjektivität" [717] erhebt, das transzendentale Subjekt bzw. der Urpol als das Residuum zur allerletzten Instanz: „Thus if the self, or even more loosely, subjectivity, is taken to be the foundation, it will be conceptualized as primordial self-presence, and conceptualized in its self-presence as **self-identical substance**, or, if the transcendental turn has been made, as the original source of objectivity. In either case, however, it will be viewed as **one and identical**."[718] Demnach wird der Urpol tatsächlich zu einem Ende bzw. einer Grenze, nämlich zu dem, »was nichts außerhalb seiner hat«, und zugleich muss der Urpol somit mehr oder minder für ein unveränderliches Punktförmiges gehalten werden – oder wie sonst kann man sich einen Ur-pol vorstellen?

Andererseits nimmt das Zeitbewusstsein von vornherein an der Konstitution des Urpols teil, genauer gesagt ist das Zeitbewusstsein eben der Urpol. Dann scheint es aber so zu sein: Der endliche Urpol umfasst die unendliche Zeit, so wie der endliche Raum des Aristoteles die unendliche Zeit umfasst; man muss die unendliche Zeit aus dem endlichen Urpol ableiten, so wie Aristoteles die unendliche Zeit aus dem endlichen Raum ableiten musste. Aber das Zeitbewusstsein kann im Prinzip nicht begrenzt werden, weil jede Retention auf eine andere Retention hinweist, jede Wiedererinnerung an eine andere Wiedererinnerung anschließt, und so in infinitum. Die Zeit ist selber die unendliche Kontinuität: Weder ein absoluter Anfangspunkt noch ein absoluter Endpunkt nach Art dessen, »was nichts außerhalb seiner hat«, ist für die Zeit prinzipiell vorstellbar. Mit anderen Worten gibt es beim Zeitbewusstsein keinen Urpol. Die beiden unendlichen Zweige des Zeitbewusstseins überschreiten

[713] Ebd., S. 332.
[714] Vgl. Hua XXXIII, S. 81, 245, 325, usw.
[715] Vgl. Hua Materialien VIII. Die C-Manuskripte, S. 122, 189.
[716] Hua I, S. 56.
[717] Römer, I.: *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricoeur*, S. 239.
[718] Brough, J. B.: „Husserl and the Deconstruction of Time", in *The Review of Metaphysics*, S. 506 (meine Hervorhebung).

immer jeden Urpol bzw. jede Grenze oder jedes Ende, so wie Alexander Schnell resümiert: „[…] die Protention behält ihre intentionale Kontinuität, indem sie stets jegliche Erfüllung **transzendiert** und dabei – ‚**in infinitum**' – erlischt, so wie die Retention, die auch jenseits einer gewissen Schwelle völlig abklingt."[719] Das ist sozusagen der wirkliche unendliche Progress.

Aber der Urpol ist eigentlich eher ein logischer Anfangspunkt, der als Schlussfolgerung aus einer Serie von Reflexionen abgeleitet wird, und nicht ein *wirklicher* Anfang. Insofern fehlt dem Urpol die phänomenologische Adäquatheit, wie Inga Römer kommentiert:

> Woher weiß ich von Ur-Ich und Urhyle? Wie kann ich von dem Bereich der Vor-Affektion und von dem nicht thematischen, fungierenden Ich wissen, ohne dass ein unendlicher Regress entsteht? Wie kann ihr Zusammenspiel zu Sichtbar- und Sagbarkeit gelangen? Husserls Antwort auf diese Schwierigkeit ist in den C-Manuskripten das eindeutige Zugeständnis, dass das Ur-Ich und die Urhyle und damit der Ursprung der Zeit **nicht direkt anschaulich adäquat zugänglich** gemacht werden können. **Das beobachtbare Phänomen für uns sei nie das Letzte**.[720]

Außerdem hat der Urpol als das reine Ich wesenhaft keinen Leib, weil dieser „reine Ichpol" als „ebenfalls verharrend" gedacht ist.[721] Und der Urpol hat den logischen Vorrang vor dem Leib, so wie er auch den logischen Vorrang vor der Zeit hat. Mithin soll sich der Leib aus dem unleiblichen Urpol ableiten. Dazu gibt Landgrebe einen treffenden Kommentar ab: "The body does not discover itself as an ego, as Linschoten also formulated it, but rather it is *I*, that discovers my body. In this sense Husserl's talk of the 'pure ego' remains justified when he says that it is only called an ego by equivocation. This manner of speaking points to a *perplexity in regard to the absolute principle of individuation*. It is 'pure' because it cannot be understood as corporeal and it is 'pure' because it is the presupposition that there can be such a thing as the body."[722] Und auch Ricoeur kommentiert kritisch: "He [Husserl] expected to succeed where Descartes and Hume failed because he was the first to have conceived of an intentional idealism, that is to say, an idealism which constitutes all other being – even the other person – 'in' the ego, but for which constitution is an intuitive intending, a passing beyond, a bursting forth."[723]

---

[719] Schnell, A.: „Das Problem der Zeit bei Husserl: Eine Untersuchung über die husserlschen Zeitdiagramme", in: *Husserl Studies* 18, S. 106 (meine Hervorhebung).
[720] Ebd., S. 93 (meine Hervorhebung).
[721] Vgl. Hua Materialien VIII. Die C-Manuskripte, S. 183.
[722] 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. 34.
[723] Ricoeur, P.: *Husserl – An Analysis of His Phenomenology*, Evanston / Illinois 2007, S. 174.

Dieser Gedankengang ist nicht nur gegen alle bisherigen menschlichen Erfahrungen und gegen Husserls eigenes Prinzip der Evidenz, sondern er ist auch logisch ganz unmöglich, weil der Leib im Prinzip nicht aus etwas Unleiblichem ableitet werden kann. Diese Aporie ist „on the level of a problematic where the categories subject and object – or more precisely of subjective and objective – predominate, the polarity between the time of the soul and the time of the world, on the level of a problematic introduced by the question of the being or nonbeing of time".[724] Aber das eigentlich Wichtigste liegt nicht darin, eine logische Lösung dafür zu finden. Vielmehr ist diese Aporie unlösbar, weil sie gerade aus einer Denkweise stammt, die selber gegen die phänomenale bzw. sachliche Logik ist. Das wirklich Wichtigste liegt eher darin, den wirklichen Sinn von Endlichkeit und Unendlichkeit zu erklären und diese Aporie von einem anderen Blickwinkel aus erneut zu untersuchen. Wir müssen Husserl also fragen: Warum muss man einen solchen logischen Anfangspunkt für die Zeit suchen oder vielmehr setzen? Warum muss der unendliche Regress für einen Fehler gehalten werden, anstatt ihn für einen apodiktischen Beweis für die Unendlichkeit der Zeit zu halten? Warum kann man die Unendlichkeit der Zeit nicht akzeptieren? Ein Anfangspunkt ist im Wesentlichen nichts anderes als eine Grenze bzw. die Endlichkeit. Ein logischer Anfangspunkt für die Zeit bedeutet, dass die Zeit aus ihm stammt und es vor ihm keine Zeit gibt – und dass er selbst unzeitlich ist, weil er nur vor der Entstehung der Zeit sein kann. Aber dies ist nicht nur undenkbar, sondern verursacht auch bei der Deduktion unvermeidlich einen unendlichen Regress. Wenn Husserl so denkt, akzeptiert er tatsächlich stillschweigend, vielleicht sogar unbewusst, das Werturteil des Aristoteles: »Begrenzt ist besser.« Dann setzt er die endliche Logik vor die unendlichen Phänomene und versucht vergeblich, diese aus jener ableiten.

26. Warum trifft Husserl auf diese Schwierigkeiten?

Da wir die oben dargestellten Aporien, die Husserl von Anfang bis Ende folgen, für abwegig und unlösbar halten, ist es hier nötig, die Frage zu stellen, warum Husserl auf diese Schwierigkeiten trifft, warum sie für Husserl so problematisch sind. Und die folgenden Überlegungen werden aufzeigen, dass diese Fragen auch mit dem Ursprung der Zeit zu tun haben. Aber weil diese Erörterung das

[724] Ricoeur, P.: *Time and Narrativ (Volume 3)*, übers. v. K. Blamey u. D. Pellauer, Chicago / London 1988, S. 57.

Hauptthema der Dissertation weit überschreitet, soll hier nur eine bündige Darstellung dazu erfolgen.

a) Husserls Raumverständnis

Husserls Forschungen zum Raum beginnen bereits in seiner vorphänomenologischen Phase, nämlich in den *Studien zur Arithmetik und Geometrie*, einem frühen Werk noch vor den *Logischen Untersuchungen*. „Als Husserl 1907 die Raumproblematik im Anschluss an die Entwicklung der phänomenologischen REDUKTION wieder aufnimmt, kann er seine frühen vorphänomenologischen Arbeiten nicht verwerten.“[725] Deswegen beruht unsere Erörterung hier hauptsächlich auf *Ding und Raum*. Husserls Raumverständnis ist durch zwei Grundthesen charakterisiert: 1) Der Raum steht mit dem Sehfeld in einem wesentlichen Zusammenhang. 2) Der Raum kann sich gewissermaßen von der Zeit trennen. Im Folgenden sprechen wir ausführlich über diese beiden Grundthesen.

Husserl sieht den Raum prinzipiell als eine zu füllende Raumform an, die im Wesentlichen von der Körpergestalt abgeleitet ist.[726] Die Raumform *kann* an sich leer *sein* und umfasst die materia prima.[727] Demnach ist das Sehen für Husserl sozusagen die Herkunft des Raums, auch wenn er in seiner Zeitphänomenologie noch sagt: „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.“[728] Und in den Bernauer Manuskripten findet sich ebenfalls eine gleichbedeutende Passage.[729] Für Husserl bezieht der Raum sich zuerst immer auf die Gestalt des Dinges in seiner Lage. Insofern wird der Raum tatsächlich für ein Gefäß im Sinne des Aristoteles gehalten. Wenn der Raum als ein Gefäß gilt, bedeutet dies, dass alle Teile des Raums für den Inhalt homogen und simultan sein sollen, also *undifferenziert*. Das bedeutet, dass der Raum immer *auf einmal* gegeben ist, kein »vorn – frühe« und »nach – später« an sich hat. Dies ist gerade das zusammengefasste Raumverständnis des späteren Husserl: „Die durch alle Sukzession identisch hindurchgehende Form der simultanen Koexistenz ist das Raumkontinuum. In dieser Identitätsbetrachtung ist der Raum in seiner eigentümlichen mehrdimensionalen Struktur abstrakt-allgemeine

[725] Mattens, F.: Art. „Raum“, in: *Husserl-Lexikon*, S.: 248.
[726] Vgl. Hua XVI, S. 66.
[727] Zur materia prima und materia secunda vgl. Hua XVI, S. 66–67.
[728] Hua X, S. 5.
[729] Vgl. Hua XXXIII, S. 119.

Formbestimmtheit der Welt.“[730] Außerdem hat dieser gefäßhafte Raum einen logischen Vorrang vor Zeit, m. a. W.: Die Zeit beruht auf diesem Raum, weil die akustische Zeitfülle als materia secunda auf der materia prima beruht. Insofern wird die Zeit vom Raum umfasst, m. a. W.: Die Unendlichkeit wird von der Endlichkeit begrenzt.

Wenn der Raum sich auf die prima materia bezieht, ist die Trennbarkeit der Zeit vom Raum die logische und unvermeidliche Schlussfolgerung. Das heißt, auch wenn es keine Zeit gäbe, gibt(gäbe?) es schon unbedingt den Raum. Und der Raum als die körperliche Ausdehnung bezieht sich immer auf das visuelle und das taktile Wahrnehmen[731], die für Husserl immer grundlegender und primärer sind als das akustische Wahrnehmen und immer mit dem transzendenten Ding im unmittelbaren Zusammenhang stehen, was für Husserl dem Gehörsinn fehlt. Gerade in diesem Sinn meint Husserl von Anfang bis Ende, dass der Ton nicht zum Raum gehöre.[732]

Aus dem Bisherigen sollte klar geworden sein, dass Husserl, ebenso wie Aristoteles, die Zeit für prinzipiell vom Raum trennbar hält. Diese grundlegende Haltung verkörpert sich bereits in der Einteilung seiner Werke, insofern er in *Ding und Raum* separat den Raum als ein von der Zeit getrenntes Thema behandelt, und in seinen Untersuchungen zur Zeit erwähnt er den Raum sehr wenig. All das erweist offenbar, wie weit Husserls Denkweise noch vom traditionellen Visiozentrismus und der damit zusammenhängenden Metaphysik beeinflusst wird. Andererseits bemerkt Husserl selbst bereits das Problem darin: „Dieser Zusammenhang zwischen Kinästhesen und Vorkommnissen im Sehfeld motiviert die Konstitution einheitlicher ‚Bilder‘ in der ‚zweifachen‘ bzw. ‚zweidimensionalen Mannigfaltigkeit‘ (XVI, 165) des visuellen Feldes. […] [E]s fehlt diesem Objektfeld noch an Tiefe (s. XVI, 307).“[733] Er bemerkt es, obwohl ihm seine Antwort darauf noch als unhaltbar erscheint.

Aber das echte Problem liegt darin, ob wir dadurch die Phänomene sachlich angemessen begreifen und den Raum überzeugend erklären können. Hält man den Raum denn nicht für unendlich? Ja sogar: „Das beobachtbare Phänomen für uns“ ist „nie das Letzte“.[734] Und wir sehen nur die konkreten Farben, Helligkeit und Gestalt anstatt eines dreidimensionalen Raums, aber wir finden nie eine „durch alle Sukzession identisch hindurchgehende Form der

[730] Hua XXXIX, S. 180.
[731] Vgl. Ebd.
[732] Vgl. Hua X, S. 252. Hua XXXIII, S. 186.
[733] Mattens, F.: Art. „Raum“, in: *Husserl-Lexikon*, S. 249.
[734] Römer, I.: *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricoeur*, S. 93.

simultanen Koexistenz“ im Wahrnehmungsbereich, m. a. W.: Der Raum ist genauso unanschaulich wie die Zeit, d. h., das Sehen bietet uns nie in irgendeiner Weise den Raum an. Aber was ist der Raum dann? Wenn man sagt: »Es gibt noch Raum« oder »Etwas besetzt den Raum« – was bedeutet das denn? Eigentlich ist die Antwort darauf nicht schwer zu finden. Wenn man so sagt, meint man eine verfügbare Möglichkeit, die mit Gestalt und Gefäß grundsätzlich nichts zu tun hat. So bedeutet z. B. die Aussage: »Es gibt noch Raum« die Möglichkeit, etwas zu tun. »Es gibt noch Raum im Koffer« bedeutet, dass man noch etwas in ihn einpacken *kann*. »Es gibt noch Raum auf der Leinwand« bedeutet, dass man noch etwas, was man will, auf sie malen *kann*. „Raum ist nichts Wirkliches, d. h. kein der Wahrnehmung zugängliches Seiendes, sondern die Vorstellung einer bloßen Möglichkeit des Beisammenseins‘.“[735] Aber, wie schon gezeigt[736], gehört die Möglichkeit von Grund auf zur Zukunft und ist ein wesenhaft zeitlicher Begriff; daraus ist leicht zu erkennen, dass sogar der Raum im Alltagssinn noch in einem unmittelbaren Zusammenhang mit der Zeit steht. Dieser ursprüngliche Zusammenhang zwischen Zeit und Raum widersetzt sich von Grund aus dem Versuch, den Raum von der Zeit zu trennen. Andererseits setzt der Ausdruck »Etwas besetzt den Raum« in der Tat voraus, dass es im Vorhinein einen absoluten, gefäßförmigen Raum gibt. Deswegen stammt dieser Ausdruck eigentlich aus einem Missverständnis, und sein echter Sinn ist nicht mehr als »Etwas ist da«.

b) Der Raum als Identität

Wenn der Raum von Grund auf mit der Zeit im Zusammenhang steht und wesenhaft untrennbar von Zeit ist, was ist dann dieser Zusammenhang eigentlich? Was ist der Raum eigentlich? In der Tat gibt uns Husserl bereits eine schlüssige Antwort darauf. Obwohl er in seiner Zeitphänomenologie das Wort »Raum« selten erwähnt, erörtert er darin oft die Identität. Sogar im späteren, zusammengefassten Raumverständnis Husserls wird die Auffassung des Raumes für das Ergebnis einer »Identitätsbetrachtung« gehalten. Dieser Zusammenhang zwischen Raum und Identität ist nicht zufällig. Wenn der Raum als Grenze, Gefäß oder simultane Koexistenz gilt, richten sich all diese Interpretationen letztlich auf die Unveränderlichkeit, die eben das grundlegende Verständnis des Raumes ausmacht. Und gibt es noch etwas, das unveränderlicher sein kann als die Identität selber? Wie schon vorher gezeigt: Ist die Identität bzw. die Identifizierung, die als Definition und Idee fungiert, nicht der Grund für Grenze,

[735] Heidegger, M.: GA 3, S. 144.
[736] Vgl. § 7 b.

Gefäß und simultane Koexistenz? Sind diese Identifizierungen nicht die erstarrten Erinnerungen von den stets fließenden Phänomenen bzw. dem heraklitischen Fluss? Demnach ist der Raum eben die Identität.

Gerade weil der Raum im Wesentlichen die Identität ist, die von Grund auf an der Konstitution des Zeitbewusstseins teilnimmt, ist es prinzipiell unvermeidlich, dass man immer gleichzeitig die Identität zu erörtern hat, wenn man die Zeit erforscht. Insofern ist der Raum im Wesentlichen unlösbar von der Zeit, vielmehr sind sie eigentlich eine »Einheit«. Eben wegen der Erstarrungs- und Erhaltungsfunktion der Erinnerung kann das Bewusstsein erst vom absoluten Jetzt aus ent-stehen und dadurch in der z-Dimension stets fortschreiten (das Ent-stehen in die z-Dimension), sonst hätten wir überhaupt kein Zeitbewusstsein. Eben weil die Identifizierung selber sowohl unendlich als auch unaufhörlich ist, solange das Bewusstsein normal fungiert, ist der Raum mithin auch unendlich. Demnach bieten uns das Sehen und das Tasten keineswegs den Raum dar; aber weil der Raum selber die Identität bzw. Unveränderlichkeit ist, sind Sehen und Tasten sehr dafür geneigt, uns den Raum vorzustellen, weil ihre Objekte sich normalerweise so langsam verändern, dass man sie oft ohne Weiteres für unveränderlich hält. Ebenfalls wegen der unmittelbaren Beziehung zwischen der Identität und der relativen Unveränderlichkeit der optischen und taktilen Gegenstände, zumal der optischen, können sie unsere Erinnerungen oft so stark beeinflussen, dass sie in gewisser Weise den Grund der Erinnerung konstituieren, d. h.: Nur wenn man die betreffenden optischen Eindrücke einer Sache zuerst wiedererinnern kann, kann man sich dann auch an den betreffenden Namen bzw. Begriff dafür erinnern.[737] Die stark stimulierenden optischen Eindrücke können sich so tief ins Gedächtnis prägen, dass sie eine wichtige Rolle in der Bildung der Persönlichkeit spielen. Dies ist auch der Grund dafür, warum viele Soldaten viele Jahre später nach dem Krieg (PTSD) noch von den grausamen Szenen gequält werden und Kinder vor unangemessenen optischen Eindrücken geschützt werden müssen, wie auch Mary Jeanne Larrabee konstatiert: “Husserl’s theory tells us that the experiencer’s original trauma and the PTSD experience both stem from **standard modes of operation of consciousness** and human life.”[738] Und die betreffenden psychologischen Phänomene erweisen deutlich einen engen Zusammenhang zwischen Trauma und Gesichtssinn:

[737] Vgl. Schacter, D. L.: *The seven sins of memory: how the mind forgets and remembers*, Boston [u. a.] 2001, S. 64.

[738] Larrabee, M. J.: „The time of trauma: Husserl’s phenomenology and Post-Traumatic Stress Disorder“, in *Human Studies* 18 (1995), S. 351–366, hier S. 362 (meine Hervorhebung).

> Though intrusive recollections can occur in any of the senses, visual memories are by far the most common. The Oxford psychologist Anke Ehlers studied the perceptual qualities of intrusive memories in people who had been traumatized by sexual abuse or road traffic accidents. For both types of trauma, visual recollections predominated in nearly all survivors, with some remembering "single pictures" of the traumatic incident and a similar proportion recalling multi-image "film clips."[739]

Nun ist es bei Kant nicht mehr schwer zu verstehen, „was der dunkle Satz besagt: die Zeit affiziert notwendig **den Begriff** der Vorstellungen von Gegenständen."[740] Denn die Zeit und der Raum bilden von Grund auf eine »Einheit« bzw. den »Zeit-Raum«. Und in einem gewissermaßen absoluten Sinn muss man akzeptieren, dass das ewige Fließen den Vorrang vor dem Erstarren hat: Einerseits kann man grundsätzlich nicht leugnen, dass die Wahrnehmungsphänomene stets fließen, d. h.: Solange man akzeptiert, dass nicht nur unser Bewusstsein allein die Wahrnehmungsphänomene erschafft, die gar nicht zustande kommen können ohne die ex-istenziellen[741] Reize, und dass die Wahrnehmungsphänomene in gewisser Weise den ex-istenziellen Dinge entsprechen, muss man auch akzeptieren, dass die Dingwelt als die gewisse Basis für die Phänomene auch stets fließt. Und solange man akzeptiert, dass das Bewusstsein aufgrund des Leibes fungiert, muss man zugleich damit akzeptieren, dass die Dingwelt vor dem Bewusstsein ex-istiert, weil unser Leib nahtlos der Dingwelt angehört.[742] Andererseits ist es, unter dem Aspekt der Nützlichkeit betrachtet, nur wegen des beständigen Vergehens der Phänomene überhaupt nötig, sie durch die Funktion des Erstarrens bzw. die Idee in gewisser Weise festzuhalten, wie Karl Popper sagt:

> Im gewissen Sinn setzt eine Essenz auch die Veränderung und damit die Geschichte voraus. Denn wenn dasjenige Prinzip, das in einer Sache bei allen Veränderungen identisch oder unverändert bleibt, ihre Essenz (Idee, Form, Natur, Substanz) ist, dann bringen die Veränderungen, denen die Sache unterliegt, verschiedene Seiten, Aspekte oder Möglichkeiten der Sache und deshalb ihrer Essenz zum Vorschein. Somit kann die Essenz als Summe oder Quelle der einer Sache inhärenten Potentialitäten interpretiert werden und die Veränderungen (oder Bewegungen) als Verwirklichung oder Aktualisierung der verborgenen Potentialitäten der Essenz. (Diese Theorie geht auf Aristoteles zurück.) Daraus folgt, daß eine Sache, d. h. ihre unveränderliche Essenz, nur *durch ihre Veränderungen* erkannt werden kann.[743]

---

[739] Schacter, D. L.: *The seven sins of memory: how the mind forgets and remembers*, Boston [u. a.] 2001, S. 174.
[740] Heidegger, M.: GA 3, S. 189 (meine Hervorhebung).
[741] Über die Bedeutung des Adjektivs »ex-istenziell« vgl. Fußn. 419.
[742] Vgl. § 11 d und § 13.
[743] Popper, K. R.: *Das Elend des Historizismus*, hrsg. v. H. Kiesewetter, Tübingen 2003, S. 29–30.

Außerdem hat Spengler den wesentlichen Zusammenhang zwischen Zeit und Raum eigentlich schon weitgehend erörtert und ist zu einem Ergebnis gekommen, das dem unseren ähnlich ist:

> Raum ist ein *Begriff*. Zeit ist ein Wort, um etwas Unbegreifliches anzudeuten, ein Klangsymbol, das man völlig mißversteht, wenn man es ebenfalls als Begriff wissenschaftlich zu behandeln sucht.[744]
> Das mit dem Worte Zeit berührte Geheimnis des sich vollendenden Lebens bildet die Grundlage dessen, was als vollendet durch das Wort Raum weniger verstanden als für ein inneres Gefühl angedeutet wird.[745]
> Wenn man die Grundform des Verstandenen, die Kausalität, als *erstarrtes Schicksal* bezeichnet, so darf die Raumtiefe eine *erstarrte Zeit* genannt werden. [...] Die Zeit gebiert den Raum, der Raum aber tötet die Zeit.[746]

Aufgrund unserer vorangehenden Arbeit sollten Spenglers Aussagen nicht schwer zu verstehen sein. Der Grund dafür, dass der Raum ein Begriff bzw. sozusagen erstarrte Zeit ist, liegt nur darin, dass der Raum selber die Identität ist.

Nur wenn man im Voraus den Raum für ein Gefäß hält, das sich von der Zeit trennen lässt und an sich sein kann, dann muss die Zeit mithin für das einfache Vergehen darin (nach Art eines Flusses) gehalten werden. Daraus entsteht der ewige Konflikt zwischen der Zeit als dem ewigen heraklitischen Fluss und der Zeit als der starren Form; und der unendliche Regress wird damit zum unlösbaren Problem. Deswegen stammen die Aporien in Husserls Zeitphänomenologie schließlich aus der metaphysischen Denkweise, genauso wie es Bernet in dem folgenden Kommentar darstellt: „Das metaphysische Verständnis der Zeiterfahrung als einer durch darstellende Inhalte vermittelten Wahrnehmung sowie die verdoppelte Struktur des metaphysischen Begriffs der Innerzeitigkeit verwickeln sich beide in die klassische Schwierigkeit des unendlichen Regresses. […] Husserl [war] damit noch nicht endgültig von diesem Übel des unendlichen Regresses erlöst.“[747]

c) Eine bündige Erörterung über den Ursprung der Zeit

Wenn man sich die Zeit als einen Fluss vorstellt, hält man sie praktisch für eine nach einer Richtung sich erstreckende Linie. Dabei ist es ganz natürlich, sich einen Ursprung der Zeit nach Art eines Ausgangspunktes – so wie die Quelle eines Flusses oder den Ausgangspunkt einer Linie – vorzustellen. Aber ein

---

[744] Spengler, O.: *Der Untergang des Abendlandes*, S. 159.
[745] Ebd., S. 223.
[746] Ebd., S. 224.
[747] Bernet, R.: „Die ungegenwärtige Gegenwart. Anwesenheit und Abwesenheit in Husserls Analyse des Zeitbewußtseins“, in: *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*, hrsg. v. E. W. Orth, Freiburg im Br. / München 1983, S. 40–41.

Ausgangpunkt ist im Prinzip nichts anderes als ein umgestülpter Endpunkt, weil ein Ausgangspunkt »es gibt nichts vor ihm« bedeutet. Aber wegen der Unendlichkeit der Zeit ist ein derartiger Ausgangspunkt nicht nur nicht wahrnehmbar, sondern auch in der Wirklichkeit für ein lebendiges Jetzt grundsätzlich undenkbar, so wie Saulius Geniusas zutreffend aufzeigt:

> As Husserl has it, it is apodictically certain that each and every present has a horizon of the future, and this means that the natural cessation of the living-streaming present is not experientially conceivable. Cessation, just as inception, is conceivable only as a cessation of something or someone given to consciousness that conceives it. That is, **cessation presupposes a non-cessation – a consciousness** to which the cessation is given. **This means that both beginning and end are possible only in process and not as the beginning or the end of the process**.[748]

Wenn man versucht, einen logischen Ausgangspunkt für die Zeit zu suchen, dann kommen somit unvermeidlich Kants erste Antinomie und der unendliche Regress ins Spiel. Und Kant bejaht die Thesis sogar aus einem gewissen praktischen Interesse heraus, nämlich wegen eines spekulativen Interesses der Vernunft und weil er sich dem Alltagsverständnis und dem theologisch Üblichen anpasst, d. h., er verleiht tatsächlich der Endlichkeit das Privileg. Aber, wie unsere Arbeit schon aufgezeigt hat, besteht die Zeit in der gegenwärtigen Wahrnehmung, dem Festhalten nach hinten (Retention und Wiedererinnerung), und der Projektion nach vorn (Protention und Phantasie). Das heißt: Nur während des beständigen Prozesses des Zurückblickens und des Projizierens gibt es überhaupt erst die Zeit, und das Zurückblicken und das Projizieren kommen zusammen und gleichzeitig vor. Mit anderen Worten: Wenn man durch die Erinnerung das Abbild der gegenwärtigen Wahrnehmung festhält, projiziert man zugleich deren Abbild nach vorn. Da die Zeit selbst eben aus diesem beständigen Zurückblicken und Projizieren besteht, widersetzt sie sich wesenhaft allen ausgangs- und endpunktmäßigen Grenzen, vielmehr überschreitet sie diese stets. Deswegen ist das Gleichnis des Flusses für die Zeit unangemessen. Vielmehr ist sowohl die W-Dimension als auch die z-Dimension ein Ent-stehen (*Ekstasis*) bzw. ein zweiseitiges Explodieren oder eine zweiseitige Strahlung von der absoluten gegenwärtigen Wahrnehmung aus nach der Erinnerung und zur Phantasie hin, so wie unser Diagramm 6 (vgl. Abbildungsanhang) es illustriert und John B. Brough zutreffend schildert: “The *nunc stans* is the moment from which consciousness **radiates**, reaching out to

[748] Geniusas, S.: „On Birth, Death and Sleep in Husserl’s late Manuscripts on Time“, in *On-Time – New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*, hrsg. v. D. Lohmar u. I. Yamaguchi, Heidelberg / London / New York 2010, S. 76–77.

what is, what has been, and what will be."[749] Und wir können für diese dreifache Fähigkeit auf Kants transzendentale Einbildungskraft zurückgreifen, nämlich: die Synthesis der Apprehension in der Anschauung, die Synthesis der Reproduktion in der Einbildung, die Synthesis der Rekognition im Begriff. Der Zusammenhang zwischen der Zeit und der Konstitution der transzendentalen Einbildungskraft ist offensichtlich, und Heidegger hat hier bereits wertvolle Arbeit geleistet und direkt gezeigt: „[…] die transzendentale Einbildungskraft ist die ursprüngliche Zeit, kein Ausweichen mehr."[750] Und nur in diesem Sinn ergibt seine andere überraschende Behauptung erst einen Sinn: „Der Erste und Einzige, der sich eine Strecke untersuchenden Weges in der Richtung auf die Dimension der Temporalität bewegte, bzw. sich durch den Zwang der Phänomene selbst dahin drängen ließ, ist *Kant*."[751] Andererseits ist es unzweifelhaft, dass Kants Zeitverständnis noch zutiefst in der Metaphysik verwurzelt ist.

Zusammenfassend gesagt ist es ganz sinnlos, einen ausgangspunktmäßigen Ursprung der Zeit zu suchen, gleich, ob einen phänomenalen oder einen logischen. Bevor wir uns Fragen wie »Warum gibt es Zeit?« oder »Wo ist der Ausgangspunkt der Zeit?« stellen, hat das Zeitbewusstsein schon zuvor gewirkt. Man kann diese Fragen also nur aufgrund des Fungierens des Zeitbewusstseins überhaupt erst stellen, ebenso wie man nur dann, wenn man die Erinnerung bzw. ein Bewusstsein von »davor« hat, die Kausalität verstehen bzw. überhaupt erst die Frage nach dem »Warum« stellen kann. Und ebenso kann man nur dann, wenn man die Phantasie bzw. ein Bewusstsein von »danach« hat, die Zweckgerichtetheit verstehen und überhaupt erst die Frage nach dem »Wozu« stellen. Das »Wozu« ist gewissermaßen das modifizierte, umgestülpte »Warum«. Insofern sind die obigen Fragen selber unangemessen, weil diese Fragestellung selber schon das Ergebnis bzw. eine künstliche Erfindung des Bewusstseins ist, die sich nicht auf irgendein wirkliches Phänomen richtet und daher auch keine wirkliche Antwort findet. Das Fragen nach dem Ursprung der Zeit ist nichts anderes als die alte Frage »Was ist Zeit?«, wie Klaus Held sagt: „Darunter möchte ich diejenige Erfahrung verstehen, durch die der Mensch allererst bemerkt, daß es so etwas wie ‚Zeit' gibt, und die ihn deshalb möglicherweise veranlaßt, auch den

[749] Brough, J. B.: „Notes on the absolute Time-Constituting Flow of Consciousness", in *On-Time – New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*, hrsg. v. D. Lohmar u. I. Yamaguchi, Heidelberg / London / New York 2010, S. 44 (meine Hervorhebung).
[750] Heidegger, M.: GA 3, S. 187.
[751] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, S. 23.

Begriff ‚Zeit' zu bilden.[752] Und der Schlüssel zur Antwort darauf liegt darin, die folgenden Fragen zu klären: Was behält und projiziert die stets fließenden Phänomene und wie? Dies ist identisch mit der Frage: »Was überschreitet immer die endliche Anschauung und wie?« bzw. mit der Frage »Was ist und was bedeutet eigentlich die Unendlichkeit?«.

27. Husserl und die Metaphysik

Am Ende dieser Arbeit lassen sich auf der Basis unserer Überlegungen die in der Einleitung gestellten Fragen beantworten. Die Gemeinsamkeit der Kritik Natorps und Heideggers an Husserl ist leicht zu erkennen: Der Kern ihrer Kritik besteht darin, dass Husserls Gedanken sich noch im Rahmen der traditionellen Metaphysik bewegen. In diesem Zusammenhang zeigt Natorp einerseits auf, dass Husserl nicht über Aristoteles hinauskommt; anderseits zeigt er auch auf, dass es bei Husserl eine „weitgehende Übereinstimmung mit meiner [Natorps] Position"[753] gibt, unbeschadet der unterschiedlichen Terminologien. Heideggers diesbezügliche Kritik ist noch direkter und heftiger: Seiner Meinung nach sind Husserls Gedanken „*nicht phänomenologisch im Rückgang auf die Sachen selbst* gewonnen, sondern im Rückgang auf eine traditionelle Idee der Philosophie". [754] Aufgrund unserer Untersuchung und Auslegung der Zeitphänomenologie Husserls stimmen wir der Kritik Natorps und Heideggers prinzipiell zu. Und wir haben auch die einschlägigen metaphysischen Vorurteile wie den Visiozentrismus, die Unterscheidung zwischen der inneren und äußeren Wahrnehmung und den Primat der Endlichkeit einbezogen, die Husserl noch zutiefst beeinflussen. All das erweist, dass Natorps und Heideggers grundlegendes Urteil über Husserl berechtigt ist – so wie auch Zahavi resümiert: „[…] despite his best intentions, he was unable to free himself from the framework of a classical metaphysics of presence. Husserl never abandoned the conviction that reality and the other were constituted by a pure (disincarnated and worldless) transcendental subject, and his thinking, consequently, remained foundationalistic, idealistic and solipsistic."[755]

Obwohl der spätere Husserl „von den Gefahr einer solchen exzessiven Idealisierung in der Neuzeit [wusste], und er [...] diese Gefahr eindringlich in

[752] Held, K.: „Generative Zeiterfahrung", in *Edith Stein Jahrbuch* Bd. 2 (1996) Würzburg, S. 265–282, hier S. 265.
[753] Natorp, P.: „Husserls ‚Ideen zu einer reinen Phänomenologie'", in: *Logos* 7 (1917–18), S. 236.
[754] Heidegger, M.: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (GA 20), S. 147.
[755] Zahavi, D.: *Husserl's phenomenology*, S. 141.

der Krisis beschrieben [hat]“[756], und „Husserls Gegenmittel gegen dieses Extrem [...] bekanntlich die Rückbesinnung auf die vorwissenschaftliche Lebenswelt, die allem Theoretischen logisch wie zeitlich vorhergeht“[757], ist, strebt Husserls Phänomenologie im Ganzen wie die traditionelle Metapysik nach einem allerletzten Fundament bzw. einer endgültigen Gewissheit. „Das metaphysische Denken glaubt, alles Seiende zurückstellen zu können auf einen letzten Grund“[758], und so ist die Metapysik selbst der Versuch, einen allerletzten Grund aufzufinden, von dem alle Phänomene abgeleitet und von dem ausgehend sie interpretiert werden können. „Metaphysicians have, historically, tended to settle on some substance as the foundation.“[759] Diese tausendjährige metaphysische beharrliche Anstrengung nach der absoluten endgültigen Gewissheit zielt nur darauf ab, die machtvollen Attacken von Skeptizismus und Relativismus ein für allemal zu beseitigen. Obwohl die Metaphysik nie wirklich an ihr Ziel gelangt, ist dieses metaphysische Ziel noch Husserls philosophisches Ideal und prägt von Grund auf seine Phänomenologie. Husserl widmet sich unermüdlich und unnachgiebig dem Ziel, die Philosophie zur strengen Wissenschaft zu machen, um schließlich den Skeptizismus und Relativismus zu überwinden, so wie Hans-Helmuth Gander es zusammenfasst: „Für Husserl stellt sich daher als entscheidende Frage: ‚Was ist bei dieser Relativität das von ihr selbst vorausgesetzte Irrelative?‘ Seine sich selbst erlösende Antwort darauf lautet: ‚Die Subjektivität als transzendentale.‘ Sie ist als der wahre innere apriorische Kern, ganz im Sinne der Tradition des transzentalen Idealismus, von ihrer empirischen Veräußerung wesensverschieden und in diesem Sinne als absolute Vernunft in ihrer Struktur betrachtet unwandelbar.“ [760] Dazu fasst Leszek Kolakowski zutreffend diesen Grundcharakter der Gedanken Husserls folgendermaßen zusammen:

> Wir können solch eine grundlegende Intuition, die in Husserls ganzem, ungeheurem Bemühen stets gegenwärtig ist, mit Händen greifen. Wie die meisten Philosophen hat er sein Leben hindurch dasselbe Buch geschrieben, indem er immer wieder an den Anfang zurückging, sich selbst korrigierte und mit seinen eigenen Voraussetzungen rang. Das Ziel war unveränderlich dasselbe: wie die unerschütterliche, die absolut unzweifelhafte Grundlage der Erkenntnis ausfindig zu machen sei; wie die Argumente von Skeptizisten, von Relativisten zu

[756] Luft, S.: „Muss Philosophie als transzendentaler Idealismus auftreten? Zur ‚wahren Gestalt‘ der Philosophie bei Husserl und seinen Vorgängern im Deutschen Idealismus und Neukantianismus“, in *Husserl und die klassische deutsche Philosophie*, hrsg. v. F. Fabbianelli u. S. Luft, Cham / Heidelberg / New York u. a. 2014, S. 46.
[757] Ebd., S 47.
[758] Pöggeler O.: *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen 1983, S. 137.
[759] Brough, J. B.: „Husserl and the Deconstruction of Time“, in *The Review of Metaphysics*, S. 506.
[760] Gander, H.-H.: *Selbstverständnis und Lebenswelt: Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger*, Frankfurt am Main 2001, S. 75.

> widerlegen seien; wie die Korrosion durch Psychologismus und Historismus abzuwehren und wie zu einem vollkommen festen Grund im Erkennen zu gelangen sei.[761]
>
> Folglich nahm Husserl die antiskeptizistische Tradition der europäischen Philosophie auf – die Tradition eines Plato, Descartes, Leibniz und Kant, von denen jeder gefragt hatte: (I) Was darf bezweifelt werden und was nicht? (2) Sind wir berechtigt zu fragen (und zu antworten) nicht nur „wie ist die Welt?", sondern auch „wie muß die Welt sein?", und was ist der Sinn und Zweck der letzten Frage?[762]
>
> Der Begriff der Gewißheit kann als der Schlüssel zu Husserls Denken betrachtet werden.[763]

Sowohl Husserls eidetische als auch seine transzendente Reduktion sind nichts anderes als die Anstrengung, zu endgültiger Gewissheit zu finden. Und diese Anstrengung führt schließlich unvermeidlich zu einem abstrakten logischen Ausgangspunkt, der selbst keiner Veränderung mehr unterworfen und zeitlos ist, aber als das endgültige Fundament für alles Veränderliche und Zeitliche bzw. für alle Phänomene fungiert. „Denn es ist eine Grundtendenz in Husserls phänomenologischer Analyse, beim ruhend-unveränderten Ding anzufangen, um in der phänomenologischen Analyse und Beschreibung überhaupt etwas Erfaßbares, etwas Ergreifbares zu haben."[764] „Diesen mit den ‚Ideen' erreichten transzendental-idealistischen Standpunkt hat Husserl nicht mehr aufgegeben."[765] „Es war Husserls großes Verdienst: diese Diskussion an ihren äußersten Punkt geführt zu haben."[766] Und dieser äußerste Punkt verkörpt sich sehr deutlich in dem zeitlosen Ichpol bzw. Urpol in Husserls allerletzten Überlegungen zur Zeit. Eben dieses Bemühen um endgültige Gewissheit drängt Husserl immer in die Tendenz dazu, die lebendige Zeit schließlich auf eine starre Form zu reduzieren und dadurch die Position der Zeit in der Ontologie zu marginalisieren. Somit verursacht Husserls Methode Aporien wie die Spannung zwischen Fließen und Starren und den unendlichen Regress in seiner Zeitphänomenologie. Denn wenn er seine Methode auf das Ich anwendet und dadurch schließlich ein phänomenologisches Ich gewinnt, findet er unausbleiblich vor, dass sich das endgültige Ich selbst immer verändert und fließt. "Phenomenological evidence does not reveal an eternal sky of ideas, on the contrary, consciousness is a

[761] Kolakowski, L.: *Die Suche nach der verlorenen Gewissheit*, Stuttgart [u. a.] 1977, S. 10–11.
[762] Ebd., S. 13.
[763] Ebd., S. 12.
[764] Ni, Liangkang: „Urbewußtsein und Unbewußtsein in Husserls Zeitverständnis", in *Husserl Studies* 21, S. 30.
[765] Gander, H.-H.: *Selbstverständnis und Lebenswelt: Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger*, Frankfurt am Main 2001, S. 124.
[766] Kolakowski, L.: *Die Suche nach der verlorenen Gewissheit*, S. 38.

continuous succession."[767] Vielmehr ist das endgültige Ich eben die fließende Zeit, die sich grundsätzlich dem Streben nach endgültiger Gewissheit widersetzt, wie Ralf Becker resümiert:

> Doch genau diese Zeitlichkeit des durch die phänomenologische Reduktion aufgewiesenen transzendentalen Bewusstseins wird zum Problem, denn „das Reich der Bewußtseinsphänomene" ist „so recht das Reich Heraklitischen Flusses" – „alles fließt und nichts verbleibt": „die reinen Phänomene" „sind immerfort in Fluß, immerfort in Kommen und Gehen". Nachdem der Schritt von der ‚gezeitigten Zeitigung' zur ‚zeitigenden Zeitigung' vollzogen ist, erweisen sich die nun gegebenen Phänomene als individuelle Unstetigkeiten, die sich einer phänomenologischen, begrifflichen Analyse, so will es scheinen, widersetzen.[768]

Weiterhin haben wir zu zeigen versucht, dass es sinnlos und prinzipiell unmöglich ist, anhand von Husserls eigenem Denken bzw. im Rahmen seines Denkens die Aporien in seiner Zeitphänomenologie zu lösen, weil diese Aporien selbst in der metaphysischen Problematik wurzeln. Deswegen muss man, wenn man diese Aporien lösen möchte, zuerst die Metaphysik überwinden bzw. überschreiten. Vielleicht würde man, nachdem man die Metaphysik wirklich überschritten hätte, schließlich entdecken, dass diese Aporien im Gegenteil eigentlich starke, nützliche Beweise für die Unendlichkeit der Zeit sind anstatt zu lösende Aporien. Dafür muss zuerst die Frage »Was ist Metaphysik?« behandelt werden. Hier kann uns Heideggers Antwort auf diese Frage einige Hinweise geben:

> Metaphysik ist das Hinausfragen über das Seiende, um es als ein solches und im Ganzen für das Begreifen zurückzuerhalten.[769]
>
> So sicher wir nie das Ganze des Seienden an sich absolut erfassen, so gewiß finden wir uns doch inmitten des irgendwie im Ganzen enthüllten Seienden gestellt. Am Ende besteht ein wesenhafter Unterschied zwischen dem Erfassen des Ganzen des Seienden an sich und dem Sichbefinden inmitten des Seienden im Ganzen. Jenes ist grundsätzlich unmöglich.[770]
>
> Fast scheint es, als sei die Metaphysik durch die Art, wie sie das Seiende denkt, dahin gewiesen, ohne ihr Wissen die Schranke zu sein, die dem Menschen den anfänglichen Bezug des Seins zum Menschenwesen verwehrt.[771]

In diesen Zitaten sind zwei Ausdrücke sehr merkwürdig: »das Ganze« und »die Schranke«. Wenn die Metaphysik das *Hinaus*-fragen ist, was bedeutet dann

---

[767] Mayzaud, Y.: „The Metaphor of the Stream: Critical Approaches", in *On-Time – New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*, S. 139.
[768] Becker, R.: *Sinn und Zeitlichkeit: Vergleichende Studien zum Problem der Konstitution von Sinn durch die Zeit bei Husserl, Heidegger und Bloch*, Würzburg 2003, S. 48.
[769] Heidegger, M.: GA 9, S. 118.
[770] Ebd., S. 110.
[771] Ebd., S. 370.

dieses »Hinaus« eigentlich? Da das Erfassen des Ganzen des Seienden „grundsätzlich unmöglich“ ist, bedeutet dies nicht, dass eine Metaphysik grundsätzlich unmöglich ist? Warum ist das Ganze des Seienden an sich nicht zu erfassen? Oder besser gesagt: Warum ist das Ganze des Seienden nicht gegeben? Was bedeutet der kategoriale Begriff »das Ganze« eigentlich? Unter welcher Bedingung gilt er überhaupt erst und bekommt seinen eigenen Sinn? Warum fungiert die Metaphysik tatsächlich als eine Schranke, als eine Grenze?

Daraus ist nicht schwer zu erkennen, dass diese Fragen in einem unmittelbaren und wesentlichen Zusammenhang mit Endlichkeit und Unendlichkeit stehen. M. a. W.: Um diese Fragen zu beantworten, muss man vor allem das Rätsel der Zeit lösen. Im Laufe der Interpretation der Zeitphänomenologie Husserls widmete unsere Arbeit sich zugleich auch der Beantwortung der oben genannten Fragen und gab bis zu einem gewissen Grade eigene Antworten darauf, auch wenn sie weitgehend noch ein lediglich exploratorischer Versuch geblieben sind. Es ist zu hoffen, dass sie unseren Nachfolgern in gewisser Weise bei der Erforschung der Zeit helfen.

28. Schluss und Ausblick: Der Aufschluss von Husserls Zeitphänomenologie

Obwohl unsere Arbeit eine kritische Interpretation zur Zeitphänomenologie Husserls sein soll und der Kritik Natorps und Heideggers an Husserl im Prinzip zustimmt, bedeutet das in keiner Weise eine Herabwürdigung oder Verminderung von Husserls Verdienst bezüglich der Erforschung der Zeit. Die metaphysische Begrenztheit in Husserls Gedanken spiegelt wider, dass er selbst sich mitten in einem wichtigen Übergang von einer Denkweise zu einer anderen befindet. Seine tiefe Verwicklung in den unendlichen Regress erweist gerade, dass er die metaphysische Denkweise bis zum Äußersten vorantreibt. Husserl bringt das Subjekt wieder in die Welt, um sich dem Positivismus zu widersetzen: „Der Positivismus enthauptet sozusagen die Philosophie.“[772] Das Vorbild für diesen Positivismus ist die klassische Physik, die das Subjekt ganz aus ihrer vermeintlich absolut objektiven Welt ausschließen will. Aber “with quantum physics, the negation of the subject began to exert its corrosive action within the physics itself”.[773] Husserl bemerkt die ernste Krisis der Naturwissenschaften und

[772] Hua VI, S. 7.
[773] Lurçat, F.: „Understanding Quantum Mechanics with Bohr and Husserl“, in „*Rediscovering Phenomenology: Phenomenological Essays on Mathematical Beings, Physical Reality, Perception and Consciousness*“, Dordrecht 2007, S. 257.

versucht diese Krisis mit seiner Phänomenologie zu lösen. Mindestens bietet uns Husserl einen neuen Blickwinkel, aus dem man die Naturwissenschaften prüfend untersuchen kann; zumal für die Quantenphysik bietet uns Husserls Phänomenologie eine Brücke, durch die man den seit Langem bestehenden Graben zwischen Philosophie und Physik überwinden kann, wie François Lurçat resümiert:

> Quantum mechanics is really, as René Thom once put it, an "intellectual scandal": a theory successfully used in many different fields of science and technology, which most people accept without understanding it. Husserlian phenomenology proposes a frame in which this paradoxical lack of understanding might be understood, thereby opening a way towards recovery. It invites us to enlarge our horizons, especially by going back over the origins of physics (of modern physics, but not only of it).[774]

Obwohl Husserl selbst schließlich die Metaphysik nicht wirklich überwindet, baut seine Phänomenologie eigentlich durch die Radikalisierung der Subjektivität eine richtige und solide Basis für die Überwindung der Metaphysik auf. Diese Basis ist der Solipsismus im positiven Sinn. Es ist klar, dass Husserls Phänomenologie prinzipiell den Solipsismus aufzeigt und verstärkt, so wie es Husserl selbst zugesteht. In dieser Beziehung stimmen die Ergebnisse unserer Arbeit mit Husserls eigener Sicht überein. Der Grund dafür, dass der Solipsismus schließlich eine tragfähige Basis ist, liegt darin, dass er (wie unsere Arbeit wiederholt gezeigt hat) eine grundlegende Tatsache ist und keine Schlussfolgerung. Insofern ist der Solipsismus eben der Ausgangspunkt für das Denken und nicht ein Endpunkt: Erst nachdem man die solide Basis, auf der man sicher stehen kann, ausgearbeitet hat, kann man davon ausgehend gleichsam in die Ferne reisen. Deswegen gibt Ricoeur diesen Kommentar zu Husserl: „At least Husserl did mark out the shape of the true problem: How can one escape from the solipsism of a Descartes seen through Hume, in order to take seriously the historical character of culture and its evident power to form man? How at the same time can one avoid the Hegelian trap of an absolute history elevated to equal an external God, in order to remain faithful to the disturbing discovery in Descartes's first two Meditations?"[775]

Das Überschreiten des Solipsismus stützt sich auf die Wiederholbarkeit und Übertragbarkeit der Phänomene, die selbst auf der Erhaltung und Projektion der Sinnelemente beruht. Und das ist letztendlich auch ein Zeitproblem oder vielmehr ein Zeit-Raum-Problem. Das bedeutet, dass der Zeit-Raum nicht nur

[774] Ebd., S. 258.
[775] Ricoeur, P.: *Husserl – An Analysis of His Phenomenology*, S. 174.

die Individuation bzw. einen gewissen elementaren Solipsismus mit sich bringt, sondern auch ein Überschreiten des Solipsismus im engen Sinn in sich beschließt. Solange man akzeptiert, dass es nicht so ist, dass ein Mensch mit dem anderen gar nicht kommunizieren kann (sodass z. B. die Leser diese Schriftzeichen gar nicht verstehen könnten), kann man grundsätzlich nicht mehr abstreiten, dass man schon an den Sinnelementen und Gedanken teilhat, die die anderen erfahren haben. Deswegen ist es unhaltbar und unsinnig, ein isoliertes und geschlossenes Ich (wie Leibniz' fensterlose Monade) anzunehmen. Zugleich ist es prinzipiell ganz unmöglich, der Gültigkeit der Sprache zu widersprechen, weil man, auch wenn man der Gültigkeit der Sprache widersprechen möchte, dennoch die Sprache benutzen muss. Und dies bedeutet schon, dass dieser Mensch vorher die Sprache seiner Gegenpartei verstanden hat, zumindest bis zu einem gewissen Grade. Wie wir schon gezeigt haben, besteht die Gültigkeit der Sprache in der Identität der Begriffe, also in der Erhaltung und Projektion der Phänomene, so wie auch Bernard Stiegler betont: „Ein solcher Prozess (das Auftauchen der Sprache) ist, noch einmal gesagt, nur möglich, ausgehend von einer Antizipationsfähigkeit, die auch eine Fähigkeit zur Aufbewahrung ist, zur Memorisierung, begriffen als die Möglichkeit, von einer *Vergangenheit*, *die andauert*, betroffen zu werden – und deshalb bleibt das Wort, wie das Werkzeug, ‚im Hinblick auf spätere Verwendung erhalten' [...]"[776] Aber die Weise, wie die Phänomene erhalten und projiziert werden, besteht zweifellos nicht nur in der Sprache im engen Sinne, also der gesprochenen und geschriebenen Sprache, sondern auch in der Technik im weiten Sinn. Eigentlich ist die Sprache selbst die ursprünglichste Technik, weil der Ursprung der beiden in dem Gleichen liegt:

> Wenn die Paläontologie somit zu der Feststellung führt, dass die Hand das Sprechen befreit und dass die Sprache von der Technizität und von der Prothetizität untrennbar wird, muss sie mit ihnen, wie sie, in ihnen oder ausgehend vom selben Ursprung wie sie gedacht werden: ausgehend von ihrem gemeinsamen Wesen.[777]
>
> […] in irgendeiner Weise zur Sprache oder zur Technik zu führen, die vielmehr ein ursprüngliches Eintreten in die „Abstraktion" voraussetzen würden, in die Erfassung einer Allgemeinheit, wie gering sie hier auch sein mag. Die schlichte Tatsache, dass ein Wort fortbesteht, dass es zur Bezeichnung von unterschiedlichen konkreten Situationen dient und dabei *dasselbe Wort* bleibt, bedeutet, dass jedes Wort unmittelbar eine Verallgemeinerung darstellt.* (So wie jedes Besorgen als Horizont der Zeughaftigkeit, jede Äußerung ein Schon-da voraussetzt, das auch und immer ein Noch-Da ist.)[778]

[776] Stiegler, B.: *Technik und Zeit*, übers. v. G. Ricke u. R. Voullié, Zürich / Berlin 2009, S. 221.
[777] Stiegler, B.: *Technik und Zeit*, S. 195.
[778] Ebd., S. 222.

Zugleich muss man auch beachten, dass die Technik im weiten Sinn nicht nur in der Erhaltung der alten Phänomene besteht, sondern auch in der Entdeckung und Erschaffung von neuen Phänomenen, so wie das Zeitbewusstsein nicht nur in den Erinnerungen besteht, sondern auch in den Phantasien, die aus der Umbildung und Projektion der Erinnerungen bestehen. Eigentlich ist das eben die ursprünglichste Bedeutung des altgriechischen Worts »τέχνη«: „ein Hervorbringen des Seienden“.[779] Derart kann die Phänomenologie überhaupt erst ihren ursprünglichsten und vollständigen Sinn gewinnen und das eigentliche Wesen der Zeit entdecken. Das heißt: Die Phänomenologie darf sich keineswegs nur auf die gegebenen und vergangenen Phänomene beschränken, sondern muss zugleich einen Blick auf die zukünftigen Phänomene werfen, also auf die Möglichkeit, wie Heidegger sagt:

> Was Phänomen der Möglichkeit nach ist, ist gerade nicht als Phänomen gegeben, sondern erst *zu geben*. Die Phänomenologie ist gerade als Forschung die Arbeit des freilegenden Sehenlassens im Sinne des methodisch geleiteten Abbauens der Verdeckungen.[780]
>
> Die folgenden Untersuchungen sind nur möglich geworden auf dem Boden, den *E. Husserl* gelegt, mit dessen „Logischen Untersuchungen“ die Phänomenologie zum Durchbruch kam. Die Erläuterungen des Vorbegriffes der Phänomenologie zeigen an, daß ihr Wesentliches nicht darin liegt, als philosophische „Richtung“ *wirklich* zu sein. Höher als die Wirklichkeit steht die *Möglichkeit.* Das Verständnis der Phänomenologie liegt einzig im Ergreifen ihrer als Möglichkeit.[781]

---

[*] Hier gibt es eine Anmerkung des Verfassers, die gewissermaßen den wesentlichen Zusammenhang zwischen Husserls Phänomenologie, der Sprache und der Technik aufzeigt. Sie lautet: „Deshalb ist bei Husserl ‚das Ausdrücken [...] ein Erlebnis, dessen Besonderheit darin liegt, das Wesen oder die allgemeine Form auszusprechen, indem es in die Kenntnis dessen eintritt, was angestrebt wird‘. (René Schérer, *La Phénoménologie des recherches logiques*, Paris 1967, S. 127.)“.

[779] Heidegger, M.: GA 5, S. 47.

[780] Heidegger, M.: GA 20, S. 118.

[781] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, S. 38.

Abbildungsanhang

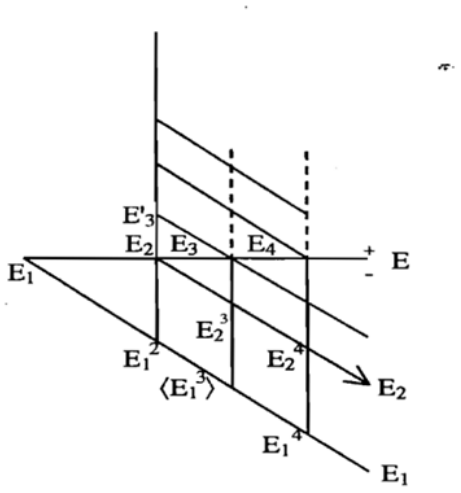


Diagramm 1 aus Hua XXXIII, S. 22.

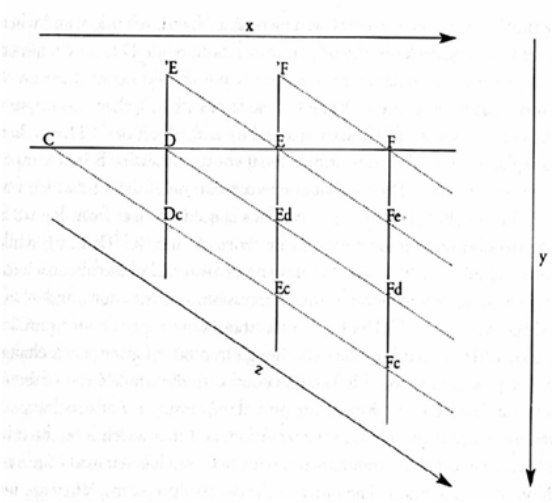


Diagramm 2 aus *Husserl's Phenomenology*, S. 86.

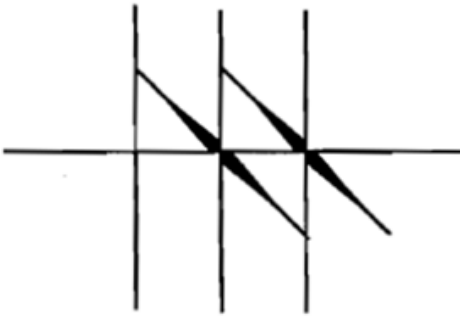


Diagramm 3 aus Hua XXXIII, S. 44.

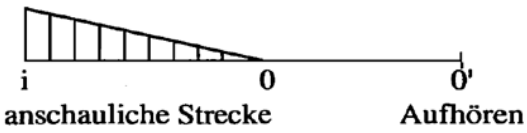


Diagramm 4 aus Hua XXXIII, S. 67

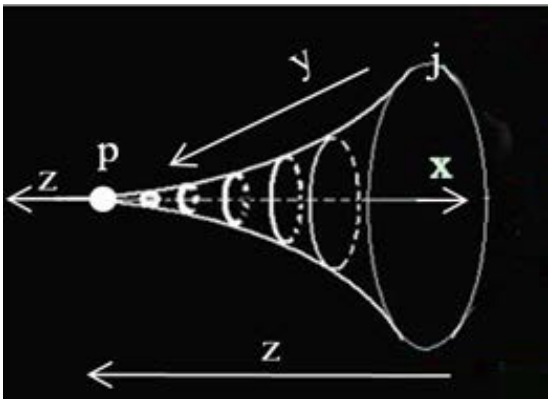


Diagramm 5.

Bild 1. Quelle: Internet

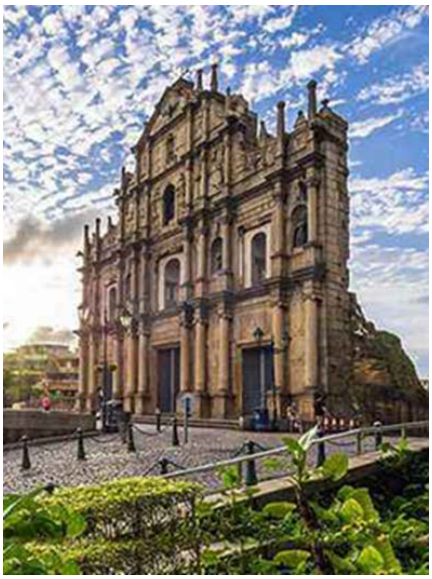


Bild 2 Quelle: Internet

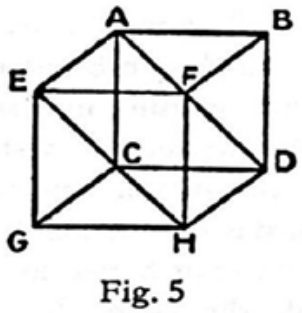


Fig. 5

Bild 3 aus *die Phänomenologie der Wahrnehmung*, S. 306.

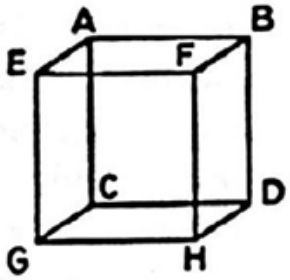


Bild 4 aus *die Phänomenologie der Wahrnehmung*, S. 24.

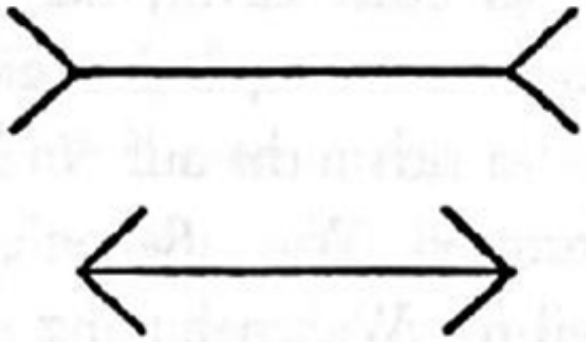


Fig. 1

Bild 5 aus *die Phänomenologie der Wahrnehmung*, S. 306.

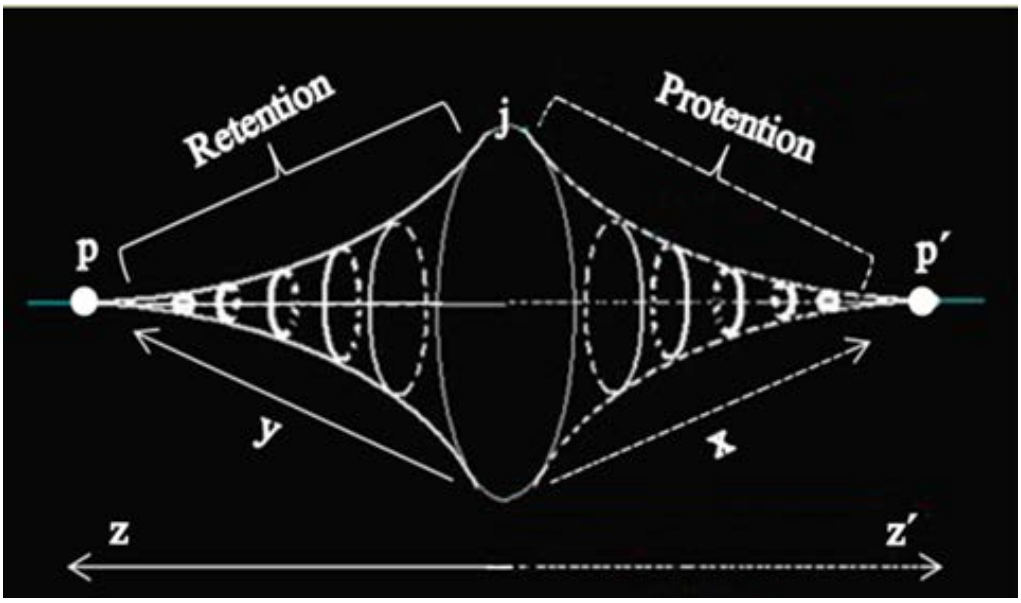


Diagramm 6.

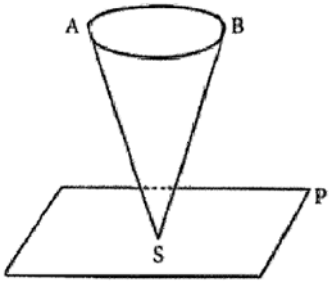


Diagramm 7 aus *Materie und Gedächtnis*, S. 192.

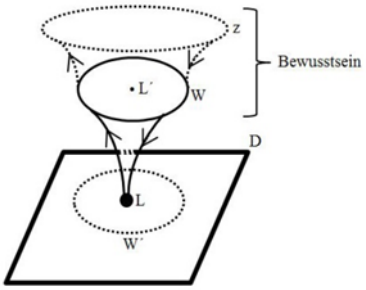


Diagramm 8.

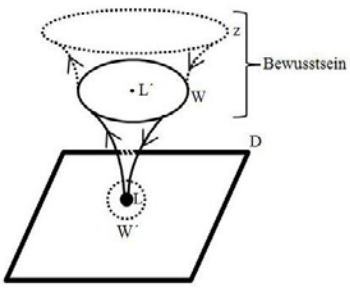


Diagramm 9.

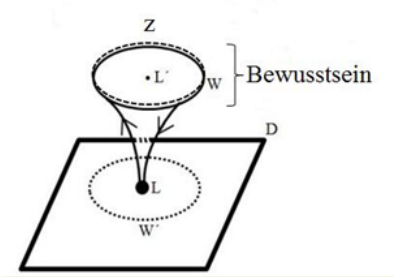


Diagramm 10.

Literatur

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 Normzeilen werden als Einschaltung ohne Anführungszeichen abgesetzt.

I. Husserls Werke

A) Einzelausgabe: *Erfahrung und Urteil*, hrsg. v. L. Landgrebe, Prag 1939.
B) Gesammelte Werke: *Husserliana*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1950 ff.; ab 1987 Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London; ab 2006 Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.
— I: *Cartesianische Meditation und Pariser Vorträge*, hrsg. v. Stephan Strasser, 1991.
— II: *Die Idee der Phänomenologie*, hrsg. v. W. Biemel, 1973.
— III/1: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, hrsg. v. K. Schuhmann, 1967.
— IV: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, hrsg. v. M. Biemel, 1991.
— V: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, hrsg. v. M. Biemel, 1971.
— VIII: *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, hrsg. v. R. Boehm, 1959.
— VI: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, hrsg. v. W. Biemel (Hrsg.), 1976.
— IX: *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, hrsg. v. W. Biemel (Hrsg.), 1968.
— X: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893—1917)*, hrsg. v. R. Boehm, 1959.
— XI: *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918-1926)*, hrsg. v. M. Fleischer, 1966.
— XVI: *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, hrsg. v. U. Claesges, 1984.

— XVII: *Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Mit ergänzenden Texten*, hrsg. v. P. Janssen, 1974.
— XVIII: *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik*, hrsg. v. E. Holenstein, 1975.
— XIX/1: *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Erster Teil*, hrsg. v. U. Panzer, 1984.
— XIX/2: *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Zweiter Teil*, hrsg. v. U. Panzer, 1984.
— XX/2: *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband: Zweiter Teil. Texte für die Neufassung der VI. Untersuchung: Zur Phänomenologie des Ausdrucks und der Erkenntnis (1893/94 - 1921)*, hrsg. v. U. Melle, 2005.
— XXII: *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*, hrsg. v. B. Rang, 1979.
— XXIII: *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung: Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925).*, hrsg. v. E. Marbach, 1980.
— XXIV: *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie: Vorlesungen 1906/07*, hrsg. v. U. Melle, 1984.
— XXVI: *Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908*, hrsg. v. U. Panzer, 1987.
— XXXIII: *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein. Texte aus dem Nachlass (1917-1918)*, hrsg. v. R. Bernet u. D. Lohmar, 2001.
— XXXVIII: *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1917-1918)*, hrsg. v. T. Vongehr u. R. Giuliani, 2004.
— XXXIX: *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, hrsg. v. R. Sowa, 2008.

C) Husserliana – Materialien, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London 2001 ff. ab 2006ff. Dordrecht.
— VIII: *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, hrsg. v. D. Lohmar, 2006.

II. Konsultierte Forschungsliteratur

A) Werke anderer originaler Philosophen:

Aristoteles: *Aristoteles' Physik, Erster Halbband: Bücher I(A)–IV(Δ)*, übers. u. hrsg. v. H. G. Zekl, Hamburg 1987.
Aristoteles' Physik, Zweiter Halbband: Bücher V(E)–VIII(Θ), übers. u. hrsg. v. H. G. Zekl, Hamburg 1988.
— *Aristoteles' Metaphysik*, übers. v. H. Bonitz, hrsg. v. Wellmann, Hamburg 2010.
Augustinus, A.: *Was ist Zeit? (Confessiones XI/Bekenntnisse 11)*, lateinisch-deutsch, übers. v. N. Fischer, Hamburg 2000.
Bergson, H.: *Materie und Gedächtnis: Versuch über die Beziehung zwischen Körper und Geist*, übers. u. hrsg. v. M. Drewsen, Hamburg 2015.
— *Zeit und Freiheit*, übers. u. hrsg. v. M. Drewsen, Hamburg 2016.
Hegel, G. W. F.: *Werke 20, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, Frankfurt am Main 1971.
Heidegger, M.:
A) *Einzelausgabe: Sein und Zeit* (Elfte, unveränderte Auflage) , Tübingen 1967.
B) *Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
— GA 3: *Kant und das Problem der Metaphysik*, Friedrich-Wilhelm v. Herrmann (Hrsg.), 1991.
— GA 5: *Holzwege*, hrsg. v. F.-W. v. Herrmann, 1977.
— GA 9: *Wegmarken*, hrsg. v. F.-W. v. Herrmann, 1976.
— GA 11: *Identität und Differenz*, hrsg. v. F.-W. v. Herrmann, 2006.
— GA 20: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, hrsg. v. P. Jaeger, 1979.
— GA 24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, hrsg. v. F.-W. v. Herrmann, 1975.
— GA 29/30: *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, hrsg. v. F.-W. v. Herrmann, 1983
Kant, I.: *Kritik der reinen Vernunft : nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe* (mit Gegenüberstellung der erheblich von einander abweichenden Abschnitte), hrsg. v. R. Schmidt, Hamburg 1956.
Merleau-Ponty, M.: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, übers. v. R. Böhm, Berlin 1974.
Spengler, O.: *Der Untergang des Abendlandes*, Düsseldorf 2007.
Wittgenstein, L.: *Philosophische Untersuchungen(Zweite Auflage)*, Malden / Massachusetts 1997.

B) Forschungsliteratur

Becker, R.: *Sinn und Zeitlichkeit: Vergleichende Studien zum Problem der Konstitution von Sinn durch die Zeit bei Husserl, Heidegger und Bloch*, Würzburg 2003.

Beils, K. B.: *Transzendenz und Zeitbewußtsein: Zur Grenzproblematik des transzendental-phänomenologischen Idealismus*, Bonn 1987.

Bernet, R.: „Endlichkeit und Unendlichkeit in Husserls Phaenomenologie der Wahrnehmung", in: *Tijdschrift voor Filosofie*, 40ste Jaarg., Nr. 2 (Juni 1978).

— „Die ungegenwärtige Gegenwart. Anwesenheit und Abwesenheit in Husserls Analyse des Zeitbewußtseins", in: *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*, hrsg. v. E. W. Orth, Freiburg im Br. / München 1983.

— „Wirkliche Zeit und Phantasiezeit. Zu Husserls Begriff der zeitlichen Individuation", in *Phänomenologische Forschungen* 2004, S. 37-56.

— „Die Frage nach dem Ursprung der Zeit bei Husserl und Heidegger", in *Heidegger Studies* 3/4 (1987/88), S. 89-104.

— „My Time and Time of the Other", in *Self-Awareness, Temporality, and Alterity*, Dordrecht 1998.

Blumenberg, H.: „Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung", in *Studium Generale 7* (1957), S. 432–447.

Boehm, R.: *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Band 1, Husserl-Studien*, Den Haag 1968.

— „Zum Begriff des ‚Absoluten' bei Husserl", in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd 13, H. 2, Erweitertes Heft zum 100. Geburtstag von Edmund Husserl (Arp. – Jun. 1959), S. 214-242.

Brough, J. B.: „Husserl and the Deconstruction of Time", in *The Review of Metaphysics*, 46, No. 3 (Mar., 1993), S. 503-536.

— „Plastic Time: Time and the Visual Arts", in *The Many Faces of Time*, hrsg. v. J. B. Brough, Dordrecht / Boston / Londen 2000.

— „Notes on the absolute Time-Constituting Flow of Consciousness", in *On-Time – New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*, hrsg. v. D. Lohmar u. I. Yamaguchi, Heidelberg / London / New York 2010.

Chernyakov, A.: *The ontology of time: Being and Time in the philosophies of Aristotle, Husserl and Heidegger*, Dordrecht 2002.

Claesges, U.: *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*, Den Haag 1964.

Courant, R. / Robbins, H.: What is Mathematics? (Second Edition), New York / Oxford 1996.

Corkin, S.: *Permanent Present Tense: the man with no memory, and what he taught the world*, London 2013.
Derrida, J.: *Die Stimme und das Phänomen: Einführung in das Problem des Zeichens in der Phänomenologie Husserls*, Frankfurt am Main 2003.
Einstein, A.: *Geometrie und Erfahrung: Erweiterte Fassung des Festvortrages gehalten an der Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin am 27. Januar 1927*, Berlin 1921.
Figal, G.: „Zeit und Identität: Systematische Überlegungen zu Aristoteles und Platon", in: *Zeiterfahrung und Personalität*, hrsg. v. B. Siegfried, R. K. Wolfgang u. R. Peter, Frankfurt am Main 1992.
Fink, E.: *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Den Haag 1966.
Gallagher, S.: „The Theater of Personal Identity: From Hume to Derrida", in *The Personalist Forum*, 8, No. 1(1992), Supplement: Studies in Personalist, S. 21-30.
Gander, H.-H.: *Selbstverständnis und Lebenswelt: Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger*, Frankfurt am Main 2001.
— „Zeit und Erkenntnis – Überlegungen zu Augustinus: ‚Confessiones XI'", in *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik* 1 (2002), S. 301 - 317.
— „Pänomenologie der Lebenswelt: Husserl und Heidegger", in: *Heidegger und Husserl – Neue Perspektiven*, hrsg. v. G. Figal u. H.-H. Gander, Frankfurt am Main 2009.
— *Husserl-Lexikon* (Hrsg.), Darmstadt 2010.
Geniusas, S.: „On Birth, Death and Sleep in Husserl's late Manuscripts on Time", in *On-Time – New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*, hrsg. v. D. Lohmar u. I. Yamaguchi, Heidelberg / London / New York 2010.
Greenfield, S.: *Brain story: unlocking our inner world of emotions, memories, ideas and desires*, London 2000.
Gregory, R. L.: *Eye and Brain: The psychology of seeing*, New York / Toronto 1978.
Großheim, M.: „Phänomenologie des Bewusstseins oder Phänomenologie des ‚Lebens'? Husserl und Heidegger in Freiburg", in: *Heidegger und Husserl – Neue Perspektiven*, hrsg. v. G. Figal u. H.-H. Gander, Frankfurt am Main 2009.
Gutland, C.: *Denk-Erfahrung: Eine phänomenologisch orientierte Untersuchung der Erfahrbarkeit des Denkens und der Gedanken*, Freiburg u. München 2018.

Heidegger, M. / Jaspers, K.: *Briefwechsel (1920-1963)*, hrsg. v. W. Biemel u. H. Saner, München u. Frankfurt am Main 1992.
Held, K.: *Lebendige Gegenwart: die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*. Den Haag 1966.
— „Zeit als Zahl: Der pythagoreische Zug im Zeitverständnis der Antike“, in: *Zeiterfahrung und Personalität*, hrsg. v. B. Siegfried, R. K. Wolfgang u. R. Peter, Frankfurt am Main 1992.
— „Phänomenologie der ‚eigentlichen Zeit‘ bei Husserl und Heidegger“, in *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik* Bd. 4 (2005), hrsg. v. G. Figal, S. 251–273.
—„Generative Zeiterfahrung“, in *Edith Stein Jahrbuch* Bd. 2 (1996), S. 265–282.
Holenstein, E.: *Phänomenologie der Assoziation: Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl*, Den Haag 1972.
Jordan, R. W.: „Time and Formal Authenticity: Husserl and Heidegger“, in *The Many Faces of Time*, hrsg. v. J. B. Brough, Dordrecht / Boston / Londen 2000.
Kavanagh, D.: „Ocularcentrism and its Others: A Framework for Metatheoretical Analysis“, in *Organization Studies*, 25, No. 3 (2004), S. 445-464.
Kersting, W.: „Selbstbewußtsein, Zeitbewußtsein und zeitliche Wahrnehmung: Augustinus, Brentano und Husserl über das Hören von Melodien“, in: *Zeiterfahrung und Personalität*, hrsg. v. B. Siegfried, R. K. Wolfgang u. R. Peter, Frankfurt am Main 1992.
Kolakowski, L.: *Die Suche nach der verlorenen Gewissheit*, Stuttgart [u. a.] 1977.
Kortooms, T: *Phenomenology of Time: Edmund Husserl's Analysis of Time-Consciousness*, Springer (Dordrecht) 2002.
Kundera, M.: *Jacques und sein Herr*, übers. v. U. Aumüller, München / Wien 2003.
Kusch, M.: „Husserl and Heidegger on Meaning“, in: *Synthese*, 77, No. 1, *Logic as Language* (Oct. 1988), S. 99-127.
Landgrebe, L.: „The Problem of Passive Constitution“, in: *The irreducible element in man - 2: The human being in action : investigations at the intersection of philosophy and psychiatry*, hrsg. v. A.-T. Tymieniecka, Dordrecht 1978.

Larrabee, M. J.: „The time of trauma: Husserl's phenomenology and Post-Traumatic Stress Disorder", in *Human Studies* 18 (1995), S. 351-366.
Lohmar, D.: *Phänomenologie der schwachen Phantasie: Untersuchungen der Psychologie, Cognitive Science, Neurologie und Phänomenologie zur Funktion der Phantasie in der Wahrnehmung*, Dordrecht 2008.
— *Denken ohne Sprache: Phänomenologie des nicht-sprachlichen Denkens bei Mensch und Tier im Licht der Evolutionsforschung, Primatologie und Neurologie*, Switzerland 2016.
— *Erfahrung und Kategoriales Denken: Hume, Kant und Husserl über vorprädikative Erfahrung und prädikative Erkenntnis*, Dordrecht 1998.
Luft, S.: „Muss Philosophie als transzendentaler Idealismus auftreten? Zur ‚wahren Gestalt' der Philosophie bei Husserl und seinen Vorgängern im Deutschen Idealismus und Neukantianismus", in *Husserl und die klassische deutsche Philosophie*, hrsg. v. F. Fabbianelli u. S. Luft, Springer (Cham / Heidelberg / New York u.a.) 2014.
— „Husserl's Concept of the ‚Transcendental Person': Another Look at the Husserl–Heidegger Relationship", in *International Journal of Philosophical Studies*, 13, No. 2 (2005), S. 141-177.
Lurçat, F.: „Understanding Quantum Mechanics with Bohr and Husserl", in „*Rediscovering Phenomenology: Phenomenological Essays on Mathematical Beings, Physical Reality, Perception and Consciousness*", Dordrecht 2007.
Mayzaud, Y.: „The Metaphor of the Stream: Critical Approaches", in *On-Time – New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*, hrsg. v. D. Lohmar u. I. Yamaguchi, Heidelberg / London / New York 2010.
McCumber, J: „Derrida and the Clousre of Vision", in *Modernity and the Hegemony of Vision*, hrsg. v. D. M. Levin, Berkeley / Los Angeles / London 1993.
McInerney, P. K.: „About the Future: What Phenomenoloy Can Reveal", in *The Many Faces of Time*, hrsg. v. J. B. Brough, Dordrecht / Boston / Londen 2000.
— „What Is Still Valuable in Husserl's Analyses of Inner Time-Consciousness", in *The Journal of Philosophy*, 85, No. 11 (Nov. 1988), S. 605-616.
Mcluhan, M.: *Understanding Media: The Extensions of Man*, Cambrige [u. a.] 1994.
— *The Gutenberg Galaxy: the making of typographic man*, Toronto 1962.
Melle, U.: *Das Wahrnehmungsproblem und seine Verwandlung in Phänomenologischer Einstellung: Untersuchungen zu den phänomenologischen*

Wahrnehmungstheorien von Husserl, Gurwitsch und Merleau-Ponty, The Hague 1983.
Mensch, J.: „Retention and the Schema“, in *On-Time – New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*, hrsg. v. D. Lohmar u. I. Yamaguchi, Heidelberg / London / New York 2010.
Moneta, G. C.: *On Identity: A Study in Genetic Phenomenology*, The Hague 1976.
Müller, G.: *Wahrnehmung, Urteil und Erkenntniswille: Untersuchungen zu Husserls Phänomenologie der vor prädikativen Erfahrung*, Bohn 1999.
Natorp, P.: „Husserls ‚Ideen zu einer reinen Phänomenologie‘“, in: *Logos* 7 (1917-18), S. 224-246.
Ni, Liangkang: „Urbewußtsein und Unbewußtsein in Husserls Zeitverständnis“, in *Husserl Studies* 21 (2005), S. 17-33.
— „Urbewusstsein und Reflexion bei Husserl“, in *Husserl Studies* 15 (1998), S. 77-99.
Pieper, H.-J.: *Zeitbewußtsein und Zeitlichkeit: Vergleichende Analysen zu Edmund Husserls Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1905) und Maurice Merleau-Pontys Phänomenologie der Wahrnehmung (1945)*, Frankfurt am Main 1993.
Popper, K. R.: *Das Elend des Historizismus*, hrsg. v. H. Kiesewetter, Tübingen 2003.
Pöggeler, O.: *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen 1983.
Priest, S.: *The Subject in Question: Sartre’s critique of Husserl in The Transcendence of the Ego*, London / New York 2000.
Rabanaque, L. R.: „Hyle, Genesis and Noema“, in *Husserl Studies* 19 (2003), S. 205-215.
Ricoeur, P.: *Husserl—An Analysis of His Phenomenology*, Evanston / Illinois 2007.
— *Time and Narrativ (Volume 3)*, übers. v. K. Blamey u. D. Pellauer, Chicago / London 1988.
Rodemeyer, L. M.: „A Return to Retention and Recollection: An Analysis of the possible mutual Influence of Consciousness and its Content“, in *On-Time – New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*, hrsg. v. D. Lohmar u. I. Yamaguchi, Heidelberg / London / New York 2010.
Römer, I.: *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricoeur*, Dordrecht 2010.
Sartre, J.-P.: *Die Transzendenz des Ego*, hrsg. v. B. Schuppener, übers. v. U. Aumüller, T. König, u. B. Schuppener, Hamburg 1982.

Schacter, D. L.: *The seven sins of memory: how the mind forgets and remembers*, Boston [u. a.] 2001.
— *Searching for memory: the brain, the mind, and the past*, New York 1996.
Schiller, F.: Sämtliche Werke: Gedichte, Berlin 2005.
Schnell, A.: „Das Problem der Zeit bei Husserl: Eine Untersuchung über die husserlschen Zeitdiagramme", in: *Husserl Studies* 18 (2002), S. 89-122.
Spiegelberg, H.: *The phenomenological movement : a historical introd.*, The Hague [u. a.] 1982.
Stiegler, B.: *Technik und Zeit*, übers. v. R. Gabriele u. R. Voullié, Zürich / Berlin 2009.
Streubel, T.: „Zur Phänomenologie der Zeit", in *Phänomenologische Forschungen* (2003), S. 295-329.
Tarasti, E.: *Existential Semiotics*, Bloomington / Indianapolis 2000.
Tengelyi, L.: *Erfahrung und Ausdruck: Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern*, Dordrecht 2007.
Tester, K.: *The Life and Times of Postmodernity*, London u. New York 1993.
Tugendhat, E.: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin 1970.
Wang, Jiaxin: *Husserls Begriff der „Hyle" aus der Perspektive der Lebensphänomenologie*, Freiburg im Br. 2016.
Weigelt, K.: *The Signified World: The Problem of Occasionality in Husserl's Phenomenology of Meaning*, Stockholm 2008.
Wolf, C: *Wahrnehmung als mentale Repräsentation? Wahrnehmung in Edmund Husserls Phänomenologie und Thomas Metzingers naturalistischer Theorie mentaler Repräsentation*, Berlin 2008.
Wood, D.: *The Deconstruction of Time*, Evanston (Illinois) 2001.
Zahavi, D.: *Husserl's phenomenology*, übers. v. dem Autor, Stanford in California 2003.
— *Husserl und die transzendentale Intersubjektivität*, Dordrecht / Boston / London 1996.
— „Inner (Time-) Consciousness", in *On-Time – New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*, hrsg. v. D. Lohmar u. I. Yamaguchi, Heidelberg / London / New York 2010, S. 326.
— „Husserl's Noema and the Internalism-Externalism Debate", in *Inquiry* 47, No. 1 (2004), S. 42–66.
Zhuangzi: *Zhuangzi: das klassische Buch daoistischer Weisheit*, übers. v. S. Schuhmacher, hrsg. u. komm. Von V. H. Mair, Frankfurt am Main 1998.