

## Kapitel VII: Die Weltzeit

„Die vulgäre Interpretation der Weltzeit als Jetzt-Zeit verfügt gar nicht über den Horizont, um so etwas wie Welt, Bedeutsamkeit, Datierbarkeit sich zugänglich machen zu können.“<sup>1</sup> So schreibt Heidegger in Paragraf § 81 in *Sein und Zeit* und Husserl, der sich als Adressat der Kritik sieht, schreibt am Rande seines Exemplars „Was ist das für ein Einwand? Führt die konstitutive Analyse nicht auf all das?“<sup>2</sup> Scheinbar leugnet Husserl nicht die vorgeworfene Auslegung der Weltzeit als pure Jetztfolge und weist nur auf die Adresse hin, wo der Horizont für die Thematisierung der von Heidegger vermissten Themen zu finden sei, nämlich die konstitutive Analyse, wahrscheinlich anstelle der Wahrnehmungsanalyse. Er bemerkt jedoch an einer anderen Stelle ausdrücklich, „der Weltzeit? Nennen wir dasselbe so wie Heidegger.“<sup>3</sup>

Einen Begriff Weltzeit, mit einem „Charakter der Bedeutsamkeit“,<sup>4</sup> was Heidegger sich wünscht, scheint Husserl nicht zu befremden. Husserl weist zwar das ursprüngliche Recht der *vulgären* Zeitauffassung nicht ab.<sup>5</sup> Husserl sieht die Weltzeit in diesem Sinne aber nicht erschöpft. Dazu bestreitet er Heideggers Behauptung, dass die vulgäre Zeitauslegung die Wesensstruktur der Weltzeit, nämlich die Datierbarkeit und die Bedeutsamkeit, versteckt und dass sie schließlich den Ursprung der Zeit nivelliert.

Anschließend an Husserls Behauptung unternimmt dieses Kapitel den Versuch, den von Husserl mit Heideggers Begriff der Weltzeit gleichgesetzt erklärten Weltzeitbegriff zu thematisieren, trotz der dominanten Feststellungen, die in der Weltzeit den schärfsten Trennpunkt in Husserls und Heideggers Phänomenologie der Zeit sehen und sogar eine Suche nach einem Heideggerschen Begriff der Weltzeit bei Husserl als aussichtslos erklären.<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> Heidegger (1986), S. 423.

<sup>2</sup> Breeur, R.: Randbemerkungen Husserls zu Heideggers *Sein und Zeit* und Kant und das Problem der Metaphysik, in: *Husserl Studies* 11, 1994. S. 3-63. Hier S. 47.

<sup>3</sup> Breeur (1994), S. 47. Diese Bemerkung macht Husserl an der Stelle, wo Heidegger schreibt: „Dabei muss die spezifische Struktur der Weltzeit, da sie in eins mit der ekstatisch fundierten Datierbarkeit *gespannt* ist, *verdeckt* bleiben.“ Heidegger (1986), S. 423.

<sup>4</sup> Heidegger, M.: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Hg. Herrmann, F. W. v., 3. Aufl., Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997. S. 370.

<sup>5</sup> Husserl bemerkt kritisierend am Rande der Seite 425 seines Exemplars von *Sein und Zeit*: „Als ob die ‚vulgäre‘ Zeitauffassung nicht ihr ursprüngliches Recht hätte, das durch die konstitutive Analyse nicht im mindesten verschwindet.“ Breeur (1994), S. 47.

<sup>6</sup> Bernet vertritt die These, dass es hoffnungslos wäre, „für diesen Begriff der Weltzeit, der Heideggers ganzer Analyse der ekstatisch-horizontalen Zeitlichkeit als Fluchtpunkt dient, ein Husserlsches Äquivalent zu finden“. Bernet (1987/88), S. 103. Dass Bernet sich bei diesem Beitrag ausschließlich mit den frühen Zeitanalysen begnügt, darf nicht außer Acht gelassen werden.

Es darf allerdings nicht vernachlässigt werden, dass solche Feststellungen oft ihren Bezug zu früheren Phasen von Husserls Phänomenologie und hauptsächlich die frühen Vorlesungen *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* haben, und es gibt weiterhin wenige Studien, die im Hinblick auf Husserls späteren Weltbegriff die Suche nach dem Weltzeitbegriff aufgenommen haben.

Da eine unmittelbare selbständige Ausführung Heideggers Zeittheorie aufgrund ihrer besonderen fundamentalontologischen Grundlage kaum möglich scheint und, auch wenn möglich, sie den Rahmen dieser Arbeit überschreiten würde, geht diese Arbeit nur auf den Weltzeitbegriff Heideggers ein und sogar nur insofern, dass er als leitend für die Thematisierung von Husserls Weltzeit dienen kann. Somit wird auch auf die Zeitlichkeit nur im Hinblick auf ihre Ursprungsrolle für die Zeit, als zeitigend für die Weltzeit, eingegangen und auf Heideggers Analyse der Zeitlichkeit in ihren unterschiedlichen Modi verzichtet (§ 1). Anschließend werden am Leitfaden der Kritiken die möglichen Richtungen für die Thematisierung der Weltzeit bei Husserl verfolgt (§ 2).

Bevor die Welt angesichts ihrer geschichtlichen Fassung und ihrer Zeit als in einiger Hinsicht gleichgestellt zu Heideggers Weltzeit thematisiert wird, ist es angebracht, die mit der Weltzeit oft gleichgestellte Naturzeit in den späten Texten zu betrachten (§ 3, § 4). Dabei erhofft diese Arbeit aufzuweisen, dass die Gleichstellung der Naturzeit mit der Weltzeit eine grobe Fahrlässigkeit von Husserl ist, die ihm nicht immer verborgen bleibt. Der Hauptunterschied zwischen der Weltzeit in ihrem besonderen Sinne und der Naturzeit liegt in der Konkretion. Die Konkretion für die Zeit, die im Prinzip stets als die formale Dimension konstatiert wird, hat zwar etwas Befremdliches. Die Enthüllung der Aktionen wie die Abstraktion und die Idealisierung, die schließlich zur Befestigung der Zeit als eines formalen Stellensystem führen, soll jedoch dieses Befremdliche aufklären. Die Erläuterung der konstituierenden Dimension der Weltzeit, die mit der Erhellung der grundlegenden konstituierenden Intersubjektivität Hand in Hand geht, soll eine tiefliegende Differenzierung zwischen der Weltzeit und der Naturzeit erhellen (§ 5). Auch die Erklärung der ursprünglichen Idealisierung soll zur Unterscheidung der Weltzeit und der Naturzeit beitragen (§ 6). Nach diesen Erläuterungen wird, Bezug nehmend auf die besonderen Eigenschaften der Weltzeit in Heidegger'schen Sinne, die Zeit im Rahmen von Husserls Lebensweltlehre untersucht, wobei die Datierbarkeit und Bedeutsamkeit im Zweckleben und die Tragweite der Natur für die Zeitbestimmung im menschlichen Zweckleben in den Vordergrund treten (§ 7, § 8). Mit der Bemerkung des Unterschieds zwischen lebensweltlichen und wissenschaftlichen Bestimmungen sowie der offenkundigen Subjektrelativität der ungefähren lebensweltlichen Zeitbestimmung soll die Kritik der Nivellierung der ursprünglichen Zeit bei Husserls Weltzeitauffassung zurückgewiesen werden (§ 9). Schließlich wird Husserls roher Ansatz zur Phänomenologie der

historischen Zeit dargestellt, die auch die Aussicht der möglichen Fortsetzung der vorliegenden Studie schildern kann (§ 10).

### § 1. *Exkurs: Heideggers Weltzeitbegriff und seine Kritik an Husserls Zeitverständnis*

Obwohl Husserl Heideggers Kritik am vulgären Zeitverständnis als Kritik an seiner eigenen Zeitinterpretation wahrnimmt, ist Heideggers Kritik an die gesamten philosophischen Zeittheorien gerichtet, welche Heidegger als das Fortbestehen der Aristotelischen Tradition betrachtet,<sup>7</sup> die, mit dem vulgären Zeitverständnis Hand in Hand, das Verfallen des Daseins inszenieren kann.

Vor der Darstellung dieser Zeitverständnisse, die uns zu Heideggers Weltzeitbegriff führen soll, ist es in erster Linie angebracht, die von Heidegger zusammengefasste These zur ursprünglichen Zeitlichkeit zu nennen:

„Zeit ist ursprünglich als Zeitigung der Zeitlichkeit, als welche sie die Konstitution der Sorgestruktur ermöglicht. Die Zeitlichkeit ist wesentlich ekstatisch. Zeitlichkeit zeitigt sich ursprünglich aus der Zukunft. Die ursprüngliche Zeit ist endlich.“<sup>8</sup>

Die ursprüngliche Zeit ist die zeitliche Verfasstheit des Daseins, dessen Grund- und Ganzheitsverfassung die Sorge ist. Die Zeitlichkeit als Einigungsgrund der in Entwurf, Geworfenheit und Sein-bei gegliederten Sorge ist selbst die Einheit von drei Momenten, namentlich Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart, die sowohl einzeln als auch in der Einheit der Zeitlichkeit von sich heraustreten und außer sich sind, so dass sie Ekstasen genannt werden.

Weder ist die Einheit der Ekstasen eine Zusammensetzung noch darf die ekstatische Einheit als ein Seiendes verstanden werden. Um diese Missverständnisse zu vermeiden, benutzt Heidegger die Formulierung, dass die Zeitlichkeit sich zeitigt. Die Zeitlichkeit hat nicht nur den wesentlichen Charakter Außer-sich zu sein, sondern auch den Charakter des Offenseins, den Horizont in

---

<sup>7</sup> „Alle nachkommende Erörterung des Begriffes der Zeit hält sich *grundsätzlich* an die *Aristotelische* Definition.“ Heidegger (1986), S. 421. Und in den *Grundproblemen der Phänomenologie* schreibt Heidegger: „Wir betonen schon, dass in den beiden antiken Zeitinterpretationen von Aristoteles und Augustinus das Wesentliche gesagt ist, was innerhalb des vulgären Zeitverständnisses zunächst über die Zeit gesagt werden kann.“ Heidegger (1997), S. 329. Unter den Zeittheorien findet Heidegger die von Bergson als die weitaus selbstständigste, obwohl schließlich „[g]erade Bergsons Lehre von der Dauer [...] aus einer direkten Auseinandersetzung mit dem Aristotelischen Zeitbegriff erwachsen [ist]“ und somit „nicht haltbar“. „Dennoch sind die Untersuchungen Bergsons wertvoll, weil sie eine philosophische Anstrengung bekunden, über den traditionellen Zeitbegriff hinauszukommen.“ Heidegger (1997), S. 328.

<sup>8</sup> Heidegger (1986), S. 331.

der Erschlossenheit, und deshalb kann die Zeitlichkeit als ekstatisch-horizontal bezeichnet werden.<sup>9</sup>

Die Ursprünglichkeit hat die Bedeutung, dass alle andere Zeitauffassungen mittelbar oder unmittelbar in der Zeitlichkeit fundieren bzw. davon abgeleitet sind.

Zwar schreibt Heidegger der Zukunft unter den Ekstasen den Vorrang zu, jedoch sind die drei Ekstasen gleichursprünglich, d. h., sie kommen weder auseinander noch nacheinander, sondern zugleich. Damit kann Heidegger dieser Zeit die *Stätigkeit* zuschreiben.<sup>10</sup>

Diese Stätigkeit ist aber keine Aneinanderfügung der Augenblicke, sondern eine geschichtliche Erstrecktheit zwischen Geburt und Tod. Die Endlichkeit der horizontal-ekstatischen Zeitlichkeit ist der wichtigste Charakter der Zeitlichkeit des Daseins. Im Vorlaufen der Entschlossenheit zum Tode versteht sich das Dasein aus Zukunft und dem Zu-Kommenden. Beim In-sich-Verlieren an geschäftliche Beschäftigung mit den Innerzeitigen (den Besorgten) zeigt das Dasein ein anderes Verhalten zur Zeit und seiner Zeitlichkeit.

Heidegger registriert, entsprechend der Seinsmodi des Daseins, drei Zeitverständnisse: das eigentliche Zeitverständnis, welches existenzial-ontologisch den Ursprung der Zeit aus dem Dasein und seinem eigenen ekstatischem Charakter erschließt; das alltägliche, besorgte Zeitvertrauen, welches die Zeit im praktischen Umgang mit dem innerweltlichen Seienden, aus besorgendem Sein-bei, dem Innerzeitigen vorthematisch kennt,<sup>11</sup> und schließlich das uneigentliche Zeitverständnis des verfallenden rechnerischen Denkens, worunter sowohl die traditionellen philosophischen Zeittheorien als auch das vulgäre moderne Zeitverständnis fallen.

Da nur das Dasein zeitlich ist und das nicht daseinsmäßige Seiende nach Heidegger nicht zeitlich, sondern nur in der Zeit, also innerzeitig, ist, ist der Grundmaßstab dieser Gliederung der Zeitverständnisse der Bezug zum daseins- oder nicht daseinsmäßigen Seienden. Unter den Seienden ist das Zuhandene von dem Vorhandenen zu unterscheiden; bei der theoretischen Beobachtung des Letzteren ist das vulgäre Zeitverständnis gemeint, während für die besorgte Beschäftigung mit dem Ersteren das alltägliche besorgte Zeitvertrauen steht.

Ausgehend von dem alltäglichen praktischen Umgang mit der Zeit, weist Heidegger auf die Neigung zum Verfall hin, die sich in den aus diesem Zeitverständnis abgeleiteten Zeitauffassungen erfüllt, die zur Verdeckung der

---

<sup>9</sup> Vgl. Herrmann, F. W. v.: *Der Zeitbegriff Heideggers*, in: Mesotes. Supplementband. Martin Heidegger, 1991. S. 22–34. Hier S. 23.

<sup>10</sup> Vgl. Heidegger (1986), S. 391.

<sup>11</sup> Von Herrmann unterscheidet zwischen zwei Weisen des natürlichen Zeitverständnisses, ein ausdrücklich-thematisches Verständnis der Zeit als Zeitfluss und Jetztfolge (philosophisch, aber auch unser modernes Zeitverständnis) vs. die nicht-ausdrückliche, vorthematische Weise, wie wir uns in unserem Verhalten zum Seienden zur Zeit verhalten, was als Vollzugsverständnis bezeichnet wird. Vgl. Herrmann (1991), S. 24-25.

eigentlichen Zeitlichkeit und Nivellierung ihres ekstatischen Charakters führt. Heidegger stellt fest, dass, während die Wesensstrukturen der alltäglichen Zeit deren Bezug zur eigentlichen Zeitlichkeit und deren Fundierung in ihr immer noch verstehen lassen, die vulgäre Zeit solcher enthüllenden Charakteristika entbehrt. Im Folgenden gilt, zuerst jene Wesensstrukturen der Zeit der Sorge in ihrem Modus der Alltäglichkeit darzustellen.

Im alltäglichen Umgang mit der Zeit ist sie, womit wir rechnen und worauf wir uns richten. Dieses Damit-Rechnen, Darauf-Richten hat einen Vertrauenscharakter und ist deshalb grundsätzlicher als die Zeitauffassung der distanzier-ten theoretischen Einstellung auf das Vorhandene.

Die im alltäglichen praktischen „Verrechnen, Planen, Vorsorgen und Verhüten“<sup>12</sup> ausgelegte Zeit wird, „ob lautlich vernehmbar oder nicht“,<sup>13</sup> in Zeitprä-dikate *jetzt*, *damals* und *dann* ausgesprochen. Die ausgesprochenen Bestimmun-gen *dann*, *damals* und *jetzt* sind nicht bloße Zeitpunkte, als Jetztpunkt und um den Jetztpunkt herum als Noch-nicht-jetzt und Nicht-mehr-jetzt, sondern haben ihren Bezug zum Tun und Lassen des mit dem Zuhandenen beschäftig-ten Daseins.<sup>14</sup> Im Hinblick auf ihren Bezug zum Verhalten des besorgenden Daseins bezeichnet Heidegger die Pendenten der dreifachen Ekstasen der Zeit-lichkeit (Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft) für Zeit der Innerzeitigen als Gewärtige, Behaltene und Gegenwärtige.

Während das Gewärtige die Ausgelegtheit der Ekstase Zukunft ist, ist das Behaltene die Ausgelegtheit der Gewesenheit und ebenso ist das Gegenwärtige die Ausgelegtheit der Ekstase der Gegenwart.

„Jedes ‚dann‘ aber ist *als solches* ein ‚dann, wann ...‘, jedes ‚damals‘ ein ‚damals, als ...‘, jedes ‚jetzt‘ ein ‚jetzt, da ...‘.“<sup>15</sup> Mit dieser Erklärung beginnt Heidegger, eine Hauptstruktur der ausgesprochenen Zeit zu erläutern. Dann, Damals und Jetzt sind nicht nur pure Zeitpunkte bzw. punktuelle Angaben einer bezugslosen Zeit, sondern Zeitangaben in Bezug auf das jeweilige Seiende, zu dem das Dasein sich jeweils beschäftigen wird, beschäftigte und beschäf-tigt.<sup>16</sup> In diesen ursprünglichsten Zeitangaben und ihrer selbstverständlichen Bezugsstruktur sieht Heidegger die vorkalendarische Datierbarkeit der ausge-legten Zeit und erkennt in dieser wesenhaften Struktur der Datierbarkeit den „elementarsten Beweis für die Herkunft des Ausgelegten aus der sich auslegen-den Zeitlichkeit“.<sup>17</sup>

Die Datierung findet aufgrund des In-der-Welt-Seins des Daseins, der Er-schlossenheit der Welt, aus umweltlichem begehrenden Seienden statt. Inso-

---

<sup>12</sup> Heidegger (1986), S. 406.

<sup>13</sup> Heidegger (1986), S. 406.

<sup>14</sup> Vgl. Herrmann (1991), S. 27.

<sup>15</sup> Heidegger (1986), S. 407.

<sup>16</sup> Vgl. Herrmann (1991), S. 27.

<sup>17</sup> Heidegger (1986), S. 408.

fern die Natur die Bühne der Tätigkeiten und Geschäfte des In-Seins des Daseins ist und da das Dasein in seiner geschäftlichen Beschäftigung mit dem Innerzeitigen an *Sichtmöglichkeit* gebunden ist, findet die Datierung ihr Zeitmaß in den Naturphänomenen *Tag* und *Tageslicht*. Die Sonne wird demgemäß zu der Zeitdatierenden, die durch unmittelbare Beobachtung ihres Standes im Himmel das umsichtige Dasein allmählich als eine astronomisch-kalendarische Zeitrechnung in Gang bringt. Die kalendarische Zeitrechnung wurde daher nicht durch Zufall und Glück entdeckt, „sondern hat ihre existenzial-ontologische Notwendigkeit in der Grundverfassung des Daseins als Sorge“. <sup>18</sup> Die umsichtige Sorge drückt sich in der Zeitrechnung aus.

Aufgrund der Datierbarkeitsstruktur kann eine andere Wesensstruktur der besorgten Zeit beleuchtet werden. In der Zeitverteilung nach Tag und Nacht tritt die Um-zu-Struktur der besorgten Zeit hervor, insofern, dass es heißt: „Dann, wenn es tagt, ist es Zeit zum Tagwerk.“ <sup>19</sup>

Die Zeitverteilung nach Tag und Nacht impliziert ein Wozu. Dass „[d]as gewärtigend-behaltende Gegenwärtigen des Besorgens [...] Zeit in einem Bezug auf ein Wozu [versteht]“, <sup>20</sup> macht ihre Bedeutsamkeitsstruktur aus. Die Bedeutsamkeit konstituiert „die Weltlichkeit der Welt“ als „Ganzheit der Bezüge“, <sup>21</sup> als Verweisungszusammenhang. Daher hat die besorgte Zeit als Zeit-zu „wesenhaft Weltcharakter“ <sup>22</sup> und kann somit nach Heideggers Weltbegriff diese besorgte Zeit als Weltzeit benannt werden.

Besonders die oben genannten Wesensstrukturen, die die wesenhafte Weltbezogenheit der Zeit erhellen, fehlen Heidegger bei dem traditionellen und vulgären Zeitverständnis.

Dass in der besorgten Zeit dem Jetzt der Vorrang beigemessen wird, zeigt sich in der Tatsache, dass *dann* und *damals* sich durch Orientierung an dem Jetzt definieren lassen. Das Gegenwärtige ist auch entscheidend für die Erläuterung der dritten Struktur: die Gespanntheit der datierbaren Zeit.

Das Zeitprädikat *dann* ist für alltägliches Dasein vom Jetzt her als noch nicht jetzt ausgelegt, und noch nicht jetzt deutet von der gegenwärtigen Situation des Daseins her auf ein bis dahin. Inzwischen währt und dauert die Zeit, die selbst wieder datierbar ist. Das Inzwischen lässt sich auch an von damals bis hierher zeigen. Die Zeitangabe jetzt weist auch selbst auf das Währen: jetzt, während der Arbeit; jetzt, während der Nacht. Und dieses Währen ist „die im sich Auslegen der Zeitlichkeit offenbare Zeit, die so jeweilig als ‚Spanne‘ athematisch im Besorgen verstanden wird“. <sup>23</sup>

---

<sup>18</sup> Heidegger (1986), S. 411.

<sup>19</sup> Heidegger (1986), S. 414.

<sup>20</sup> Heidegger (1986), S. 414.

<sup>21</sup> Heidegger (1986), S. 414.

<sup>22</sup> Heidegger (1986), S. 414.

<sup>23</sup> Heidegger (1986), S. 409.

Auf Grund der faktischen Existenz des Daseins in Mitsein, des Mit-dasein-in-der-Welt, stößt die ausgesprochene Zeit auf die öffentliche Verständlichkeit. Die Öffentlichkeit nennt Heidegger als letzte Struktur der besorgten Zeit. Diese Struktur der veröffentlichten Zeit hat allerdings eine starke verdeckende Seite für die ekstatisch-horizontale Zeitlichkeit Heideggers zur Folge, da somit die Zeit nicht als je eigene verstanden wird, sondern als das, was es gibt und für jedermann gleichermaßen vorfindlich ist und zum Nehmen und sogar zum Messen steht.

Während die Datierbarkeit und die Bedeutsamkeit der datierten Zeit auf das In-der-Welt-Sein des Daseins hinzudeuten vermögen und die Öffentlichkeit der ausgesprochenen Zeit das Mitsein zu illustrieren imstande ist, kann sich „die ekstatische Erstrecktheit der geschichtlichen Zeitlichkeit, wengleich als solche unerkant“,<sup>24</sup> aus der Gespanntheit der besorgten Zeit erschließen. Somit können das Existenzial Sorge in der Bezeichnung der besorgten Zeit, die Existenzialen Verstehen und Rede in ihrem Aussprechen und ihrer Auslegung und das Existential Mitsein in der Bezeichnung veröffentlichter Zeit zum Vorschein kommen. Die vorthematische Zeit der praktischen Alltäglichkeit wird auf diese Weise thematisiert, um zu illustrieren, wie unser zuerst und zunächst häusliches Vertrauen mit der Zeit, zwar unbemerkt und unerkant, ihre ontologische Gründung in der ursprünglichen Zeitlichkeit erkennen lässt. Die Wesensstrukturen der Zeit des Besorgens haben das Potenzial, auf die ursprüngliche Zeitlichkeit zu verweisen, und somit kann diese ontische Zeit eine ontologische Erörterung erhalten.

Aus diesem alltäglichen Zeitvertrauen entspringt sowohl das vulgäre Zeitverständnis als auch die philosophische Zeittheorie von Aristoteles, die anstelle der aus dem Verhalten des mit der Zeit rechnenden besorgenden Daseins zahlenmäßige Bestimmungen für die Zeit gängig macht und die Zeit als „Gezählte an der Bewegung“<sup>25</sup> auffasst. Im modernen Uhrgebrauch kulminiert diese Art der Zeitauffassung als Gezählte-Zählende. Die Auffassung der Zeit in Assoziation mit dem Raum ist derart, dass eine räumliche Bewegung gemessen und gezählt als die Zeit verstanden wird. Anstelle des unmittelbaren Blicks auf die Sonne und ihren Stand am Himmel, der eine Bedeutung für die Sorgen des umsichtigen Daseins hat, wird die Zeit im Absehen von dieser Bedeutung an der Uhr im Verfolgen des bedeutungslosen Wanderns der Zeiger abgelesen.

Die Homogenität der Jetztpunkte disqualifiziert sie für die bedeutsamen Zeitangaben. Die homogenen gleichbedeutenden Jetztpunkte sind gleichgültig und lassen sich nicht als geeignet oder ungeeignet präzisieren und damit kann Heidegger behaupten, dass die vulgäre Zeitauslegung die Datierbarkeit und Bedeutsamkeit *verdeckt* und durch die Verdeckung die Weltzeit nivelliert ist.<sup>26</sup>

---

<sup>24</sup> Heidegger (1986), S. 409.

<sup>25</sup> Heidegger (1997), S. 335.

<sup>26</sup> Vgl. Heidegger (1986), S. 422.

Auch anstelle der Gespanntheit ist bei der vulgären Zeit von der lückenlosen Kontinuität die Rede. Diese Zeit betrachtet Heidegger als eine abkünftige Abstraktion aus der selbst sekundären besorgten Zeit und deshalb zweimal entfernt von dem eigentlichen Ursprung. Heidegger legt daher oft die vulgäre „Zeit“ in Anführungszeichen.<sup>27</sup>

Die auf Zusammenhalt der Zeit gerichtete Interpretation der Zeit als das Jetzt, auch wenn als das fließende Jetzt oder sogar als Übergang, veranlasst, dass die Zeit als Vorhandenes verstanden wird, als das, was nur anerkannt werden muss. An der Orientierung an der Jetztfolge als pure und lückenlose Reihe von Jetztpunkten in der vulgären und traditionellen Zeitinterpretation erkennt Heidegger das natürliche Seinsverständnis<sup>28</sup> der antiken Philosophie bzw. der ganzen abendländischen Metaphysik als das Sein als Anwesenheit oder, in Terminologie von Heidegger ausgedrückt, als Vorhandensein.

Das Hauptcharakteristikum der vulgären Zeit ist somit die Jetztzentrierung und das Jetztverständnis als Vorhandenes. In diesem Sinne wird das Jetzt selbst zu einem Innerzeitigen. „Die Jetztfolge wird als ein irgendwie Vorhandenes aufgefasst; denn sie rückt selbst ‚in die Zeit‘.“<sup>29</sup>

So wie alle anderen Wesensstrukturen der besorgten Zeit dem datierten Jetzt entspringen, ist bei der vulgären Zeit das pure Jetzt entscheidend für ihre anderen Charakteristika. Aus dem isolierten Begriff des Jetzt wird rein deduktiv die Endlosigkeit der vulgären Zeit erschlossen.<sup>30</sup> Diese deduktive Unendlichkeit impliziert aber, dass „die Zeitlichkeit selbst in sich ihre eigene wesenhafte Endlichkeit vergisst“.<sup>31</sup> Heidegger zufolge kristallisiert die vulgäre These der Unendlichkeit der Zeit die Nivellierung und Verdeckung der Weltzeit.

Die vulgäre unendliche Zeit vergeht und ist nicht umkehrbar. Dass die Zeit in ihr Vergehen und nicht in ihr Entstehen vulgär begriffen wird, hat allerdings „ihren Grund in der Herkunft der öffentlichen Zeit aus der Zeitlichkeit, deren Zeitigung, primär zukünftig, ekstatisch zu ihrem Ende ‚geht‘.“<sup>32</sup> Die Vergänglichkeit der Zeit kennt das Dasein „aus dem ‚flüchtigen‘ Wissen um seinen Tod“.<sup>33</sup>

Das vulgäre und das traditionelle Zeitverständnis fassen die Zeit als eine vorhandene nicht umkehrbare, unendliche Folge der Jetztmannigfaltigkeit auf, deren Homogenität die Zählung zulässt.

---

<sup>27</sup> Vgl. Heidegger (1997), S. 329.

<sup>28</sup> Vgl. Heidegger (1986), S. 421.

<sup>29</sup> Heidegger (1986), S. 423.

<sup>30</sup> Vgl. Heidegger (1997), S. 386.

<sup>31</sup> Heidegger (1997), S. 386.

<sup>32</sup> Heidegger (1986), S. 426.

<sup>33</sup> Heidegger (1986), S. 425.



Indem Heidegger die Weltzeit weder als objektiv noch als subjektiv, sondern für „früher“ als jede Subjektivität und Objektivität<sup>34</sup> erklärt, als die Bedingung der Möglichkeit jeder zeitlichen Bestimmung, wird ihr Sein zu einem Grenzproblem. Für Heidegger ist dennoch wichtig, darauf zu insistieren,

„dass die Zeitlichkeit als ekstatisch-horizontale so etwas wie *Weltzeit* zeitigt, die eine Innerzeitigkeit des Zuhandenen und Vorhandenen konstituiert. Dieses Seiende kann dann aber im strengen Sinne nie ‚zeitlich‘ genannt werden. Es ist wie jedes nichtdaseinsmäßige Seiende unzeitlich, mag es real vorkommen, entstehen und vergehen oder ‚ideal‘ bestehen.“<sup>35</sup>

Soweit Heideggers Weltzeitkonzeption in seinen Zeitanalysen.

## § 2. *Die zwei Zielscheiben der Kritiken*

Heideggers Kritik an Husserls Auffassung der Zeit ist letztendlich Kritik am Primat der theoretischen Einstellung in Husserls Beziehung zur Welt. Heideggers Auffassung von dem Vorhandenen als Gegenstand der Theorie ist allerdings nicht mit dem Wahrnehmungsding Husserls identisch, insofern für Heidegger das Vorhandene ein isoliertes Ding ist, welches sich nicht in der Werkstatt Welt befindet, als weltlos und beziehungslos betrachtet wird. Während dagegen bei Husserl die Wahrnehmungswelt selbst der Verweisungs- und Bedeutungszusammenhang ist. Bereits Anfang der 1920er schreibt Husserl:

„Sobald ein ‚Seiendes‘ einen Außenhorizont hat, ist es nicht allein gesetzt, sondern anderes Seiendes ist mitgesetzt. Hat es notwendig einen Außenhorizont, so ist es unselbständig; es trägt Mitbestimmungen in Bezug auf solches, was es nicht selbst ist. Man kann dann auch sagen: Alles Seiende ist relativ, es ist nur in Beziehung zu anderem. Oder von Seiten der Setzung: Alle Seinssetzung ist zugleich ‚In-Beziehung-Setzung‘.“<sup>36</sup>

„Die Sinneskonstitution der Welt“ nach Husserl

„ist so, dass sie keine selbständige Sinnbildung kennt, dass alles je Erfahrbare seinen Beziehungshorizont mit sich trägt, durch den es immerfort Beziehungscharaktere hat, die in Beziehungssetzungen und ausdrückliche Beziehungsprädikationen zu verwandeln sind.“<sup>37</sup>

Husserl zufolge, „[beruht a]uf der Erkenntnis [...] alle spezifisch menschliche Praxis, die in Konzeption von Zwecken und in Zwecktätigkeiten verlaufende“.<sup>38</sup> Allerdings ist zu bemerken, dass bei der Welt der Erkenntnis „noch nicht an so etwas wie wissenschaftliche Wahrheit und an die wahre Welt als

---

<sup>34</sup> Heidegger (1986), S. 419.

<sup>35</sup> Heidegger (1986), S. 422.

<sup>36</sup> Hua XXXIX, S. 5.

<sup>37</sup> Hua XXXIX, S. 5.

<sup>38</sup> Mat VIII, S. 210.

Zwecksinn einer universalen Welterkenntnis zu denken [ist]“,<sup>39</sup> sondern die Lebenswelt und die lebensweltliche Erfahrung und Erkenntnis damit gemeint ist. Heideggers Kritik ist insofern nicht treffend, dass auch für Husserl das Primat bei der Welt steht, in der wir leben, dass nach Husserl „zunächst wohl Umwelt möglicher Praxis, als praktisch nach Zwecken gestaltete und zu gestaltende, und Welt der Erkenntnis sich deckt“. <sup>40</sup>

Husserl lehnt auch ausdrücklich Heideggers Einwand zu seiner Zeitauffassung ab und dementiert die Verdeckung und Nivellierung der ursprünglichen Zeitlichkeit bei seinem Zeitverständnis.<sup>41</sup> Indem Heidegger das vulgäre Zeitverständnis anlässlich seines Mangels an Datierbarkeits- und Bedeutsamkeitsstruktur kritisiert und darin die Nivellierung der ursprünglichen Zeitlichkeit bekundet, hat er dieser Zeitauffassung sowohl Daseins- als auch Weltbeziehungslosigkeit vorgeworfen. Richtet er diese Kritik an Husserl, ist dann die Zielscheibe einerseits distanziertes, die Welt bloß hinsehendes, weltloses transzendentes Subjekt, andererseits der formale Begriff der Welt.

Auch die sonstigen, vorwiegend an Heidegger angeschlossenen und von ihm inspirierten Kritiken an Husserls Weltzeit gehen stets auf diese zwei Richtungen hinaus (s. Einleitung). Einerseits greifen die Kritiker die Weltzeit in ihrem minimalen Sinn als Naturzeit an, andererseits halten sie die Konstitutionsweise der Weltzeit für problematisch. Die erste Kritikrichtung gründet sich in der Kritik an der Verdinglichung der Welt, während die Kritik an der Fundierung der Zeit in dem absoluten inneren Zeitbewusstsein der Kritik dem weltlos-zeitlosen transzendentalen Subjekt nahesteht. Sowohl die Seinsweise der transzendenten Welt als auch die Seinsweise des transzendentalen Subjekts stehen bei den Debatten um die Weltzeit unter Kritik.

Mit der Seinsweise des transzendentalen Subjekts und seiner notwendigen Faktizität, ihrer absoluten Weltlichkeit, haben sich die letzten Abschnitte dieser Arbeit befasst. Zu dem vieldeutigen Weltbegriff Husserls stellt sich nun die Frage, ob nach der Auseinandersetzung mit dem Weltproblem anhand der Intentionsanalysen mit der Betonung der Notwendigkeit der Welt auf Grund der Wechselseitigkeit der universalen Korrelation (s. Kap. I und II) sowie aus der Sicht der statisch-konstitutiven Phänomenologie der 1920er- und der mündlichen Phänomenologie der 1930er-Jahre unter Betrachtung der morphologischen Totalität der Welt (s. Kap. II), bei welchen Analysen und aus welchen Blickwinkeln nun die Wiederaufnahme des Problems des Weltbegriffs so erfolgen könnte, dementsprechend die Thematisierung der Weltzeit in ihrem vollen Sinne vollgezogen werden kann.

Für den von Heidegger vermissten Horizont der Bedeutsamkeit und der Weltlichkeit verweist Husserl zwar auf die konstitutive Analyse. Bei den sta-

---

<sup>39</sup> Mat VIII, S. 210.

<sup>40</sup> Mat VIII, S. 210.

<sup>41</sup> Vgl. Breeur (1994), S. 47.

tisch auf die regionalen Ontologien sowie bei den auf die eidetische Ontologie der Welt und ihre Wesensform gerichteten Analysen der konstitutiven Phänomenologie gelingt Husserl jedoch nicht mehr als ein Konstatieren der Welt als die Natur und die Deskription ihrer durchdringenden Form aller erdenklichen Welten als die Raumzeitlichkeit, die anscheinend zu Recht für die von Heidegger vermisste Datierbarkeit und Weltlichkeit als disqualifiziert zu erklären ist. Die Zeit als die homogene Jetztfolge entbehrt solcher bedeutsamen und einschneidenden Punkte, die als die epochalen Punkte bei der Datierung dienen. Die Homogenität stempelt alle Stellen der Naturzeit gleich, sodass die Naturzeit zur Zeitmessung fähig, aber zur Zeitanagabe und Zeitordnung keineswegs imstande ist.

Sollte beim Ausschließen der Datierbarkeit und Bedeutsamkeit bei der Weltzeit Husserls die Vernachlässigung der Freilegung der geschichtlichen Bestimmung der Welt unterstrichen werden, gilt es, eine Suche nach einer wesentlich geschichtlich bestimmten Welt bei Husserl zu unternehmen. Dieser Einwand hebt nicht nur den Mangel an Thematisierung der Zeit der Geschichte bei Husserl hervor als die Form der höheren Schicht der Welt, sondern ist gerade die kritische Bemerkung darauf, dass in dem Schichtensystem die wesentliche grundlegende Form der Welt von Husserl nicht als die Geschichtszeit, sondern als die Naturzeit freigelegt wird, dass sogar Husserls Begriff von der Lebenswelt primär der Natur und nicht dem kulturellen Gesicht von der Welt entspricht. Dass Husserl mit unterschiedlichen Weltbegriffen umgeht, wurde in vorliegender Arbeit mehrmals hervorgehoben. Wenn es um die allumfassende oder, wie Husserl selbst es bezeichnet, volle Welt geht, gehören für Husserl Natur und Geschichte zusammen und sind nicht zu unterscheiden. Dies sollte bereits verdeutlicht worden sein. Insofern die Welt für mich stets die Menschenwelt ist, sei sie immer als geschichtliche zu sehen.

Die Thematisierung der Geschichte hängt nicht nur mit der Lebensweltlehre in Husserls systematischem Programm und dem generativen Aspekt der Phänomenologie zusammen, sondern ebnet zugleich der genetischen Dimension der Zeitanalysen den Weg zur Konzeptionierung der Welt als geschichtliche. Indem Husserl die Genesis der Form und des Inhalts der Welt in der Konstitution ihres Seinssinnes beschreibt und die Erweiterungsmöglichkeiten für diesen Seinssinn im reduzierten Primordium erforscht, tritt die Verflechtung der Natur und der Geschichte zutage.

### § 3. *Die Ordnung der primordialen Welt als abstraktive Naturzeit*

Auch wenn „die Natur als objektiv-intersubjektive von jedermann in Konnex mit jedermann erkennbare und aussagemäßig, urteilsmäßig bestimmbare

Welt<sup>42</sup> nach der primordialen Reduktion verschwindet, ist Husserl zufolge auch in der primordialen Einsamkeit weiterhin ein Universum der bloßen Körper gegeben, das eine gewisse Ordnung hat, worin die Körper in Vor-, Nach- und Zugleich-Verhältnisse zueinander stehen. Anders als die Quasi-Zeitlichkeit der immanenten Einheiten der lebendigen Gegenwart deuten diese Verhältnisse auf eine Zeit hin; sie deuten auf die abstraktive Naturzeit.

Stellt man die Frage, ob die Stellen in dieser abstraktiven Zeit derart zu einer Zeitbestimmung der Seienden führen können, dass von der festen Datierung der Seienden die Rede sein kann, dann wäre die vorausgeschickte Antwort negativ. Die Ordnung dieser abstraktiven Natur ist gar keine eigene selbständige Ordnung neben der Weltzeit, sondern wie die primordiale Welt eine abstraktiv herzustellende Schicht der Welt ist, so ist diese Ordnung eine ideell zu betrachtende Zeit. Die Zeit und Zeitbestimmungen in der Primordialität sind

„nicht etwas in der Welterfahrung für sich je Geltendes, sondern nur künstlich hinterher wiederum Abzuschichtendes. Was ich wahrnehme, und seine Dauer, seine Zeitordnung, wie ich sie erfahre, ist vorweg weltlich und weltzeitliche Dauer.“<sup>43</sup>

Husserl setzt fort: „Ich habe nur eine Zeit, die Weltzeit.“<sup>44</sup>

Die Verhältnisse innerhalb eines aktuellen Erfahrungsfelds in der primordialen Sphäre können erst und nur eventuell in der Totalerfahrung zu den Zeitbestimmungen führen. Daher ist die Frage nach der Zeitbestimmung in der reduktiven primordialen Natur mit der Frage nach der Möglichkeit der Totalerfahrung im Primordium verbunden. Die Totalerfahrung hat die Gestalt der Erweiterung der primordialen Sphäre rück- und vorwärts, zeitlich und räumlich. Bei der Abwesenheit der Perspektiven des Anderen und der Absenz des Wiedererinnerungsschatzes des Anderen im Primordium rechnet Husserl für die Erweiterung des primordialen strömenden naturalen Wahrnehmungsfeldes hinsichtlich des Raumes mit den kinästhetischen Vermögen und dem iterativen Stil des Raumes.<sup>45</sup> Und für die Erweiterung der Zeit in der primordialen Sphäre in Richtung der Vergangenheit bemerkt er außer den eigenen Erinnerungen die Möglichkeit der in der reduzierten Natur vorgezeichneten Naturhistorie. Wo mein Erinnerungsschatz aufhört und nicht weiter konstituieren vermag, übt „[d]ie historische Struktur der physischen und organischen Natur“<sup>46</sup> ihre Funktion als Erzähler der verpassten Erinnerungen und Zeiten aus: „Ich hätte keine wirkliche Erinnerung mehr, aber das Naturhistorische erzählte mir sozusagen, was ich damals gesehen hatte oder hätte sehen können.“<sup>47</sup>

---

<sup>42</sup> Mat VIII, S. 204.

<sup>43</sup> Mat VIII, S. 382.

<sup>44</sup> Mat VIII, S. 382.

<sup>45</sup> Vgl. Mat VIII, S. 179.

<sup>46</sup> Mat VIII, S. 161.

<sup>47</sup> Mat VIII, S. 167.

Ich gewinne aus meinen gegenwärtigen Erfahrungen Erfahrungsmotive, wodurch das Ich die Geschichte der typisch Gleichen vor- und rückwärts nicht nur vermuten, sondern in der Gewissheit erraten kann.<sup>48</sup> Anders als der Erweiterungsaspekt des Raumes, dessen iterativer Stil zu einer bloß formalen Erweiterung der primordialen Welt imstande ist, zeichnet die in der Primordialität Zeiterweiternde die vergangene und künftige Welt auch inhaltlich und in typischer Hinsicht vor. Husserl schreibt: „Im induktiven Stil liegt eo ipso ein Allgemein-Historisches.“<sup>49</sup> Aus diesem Grund sind aus jedem Verharrenden sowie aus dem Wandelnden die historischen Erzählungen abzulesen:

„Jeder Fluss ist in der Erfahrung historisch. Ihn sehend erfasse ich ihn als fließend aus einem Geflossensein von irgendwoher – zuletzt werde ich auf eine Quelle verwiesen, aber von da aus doch wieder weiter verwiesen.“<sup>50</sup>

Dieselbe naturhistorische Rück- und Vorweisung gilt auch für den raumzeitlich Verharrenden: So weisen „der Baum auf Samen, die Samen auf frühere Bäume“<sup>51</sup> sowie die versteinerten Knochen auf das vergangene animalische Leben hin.<sup>52</sup>

Wenn Husserl diese vorzeichnende Struktur bezüglich der Zukunft illustriert, erörtert er sie anhand der praktischen Möglichkeiten und bemerkt, dass dadurch „eine praktische Zukunft möglich“<sup>53</sup> wird. Damit tritt die Vertrauensstruktur der Natur in den Vordergrund.

Diese Betrachtung läuft auf die Feststellung hinaus, dass die Stellen in der naturhistorisch weitreichenden Zeit keineswegs ganz zufällig belegt werden, insofern der induktive Stil der Natur, genauer gesagt der Welt,<sup>54</sup> worauf die Naturhistorie sich aufbaut, die Zeit mit der Kausalität verflcht. Ein Stellensystem, deren Stellen von der Kausalität markiert sind, ist nicht bloß eine formale Ordnung ohne irgendeine Vorzeichnung. In Anbetracht der verflochtenen Kausalität sind die Verhältnisse der Stellen der Naturdinge zueinander in typischer Hinsicht vorbestimmt.

Diese Feststellung kann allerdings zu der Ansicht führen, dass Husserls Analyse der naturalen Zeitigung bei der Erschließung der primordialen Welt und Erweiterung ihrer Zeit anhand des induktiven Stils der Welt auf der Ebene des Wesens bleibt. Die Naturhistorie, die man aus der induktiven Erfahrung an den gegenwärtigen Naturdingen abliest, rekonstruiert auf Grund der Kausalität als Grundsatz der Natur nur die typischen Vorgänge und ihre Bestandteile und

---

<sup>48</sup> Vgl. Mat VIII, S. 162.

<sup>49</sup> Mat VIII, S. 162.

<sup>50</sup> Mat VIII, S. 162.

<sup>51</sup> Mat VIII, S. 167.

<sup>52</sup> Mat VIII, S. 167.

<sup>53</sup> Mat VIII, S. 162.

<sup>54</sup> „Die Welt hat einen induktiven Stil, nicht nur im Besonderen biologisch oder geologisch als ‚naturhistorische‘ Welt, in den ich eingreifen kann.“ Mat VIII, S. 162.

nicht die individuellen Ereignisse. Nichtsdestotrotz schreibt Husserl sogar den primordialen Dingen Diesheit und sogar die konkrete Diesheit zu. Jedoch stellt er selbst die Frage: „Was ist das für ein Dieses, was für eine Unbestimmtheit hat es nach Ort und Zeit, wo es doch in dieser Hinsicht vollbestimmt zu sein scheint?“<sup>55</sup> Die Antwort scheint zu lauten, dass die raumzeitliche Stelle des primordialen Wahrgenommenen oder Erinnerungten im Gesamtfeld der Erfahrung unbestimmt bleibt: „Das Dieses ist Eines, Konkretes, in seinem, diesem Erinnerungsfeld, aber Erinnerung ist schwankend, unklar, und Dieses ist schwankend, unbestimmt nach dem Feld.“<sup>56</sup>

Somit unterscheidet Husserl zwischen einer anschaulichen, in erster Identifizierung gegebenen Diesheit und der Diesheit, die das Ergebnis der in der meinigen Orientierung konkreten raumzeitlichen Stelle ist, welche die Anschauung überschreitet.<sup>57</sup> Als die Überschreitung der Anschauung erwähnt Husserl das erforderliche „Aufeinanderfolgen des Wiedererkennens, Durchlaufen der Wiedererkennten“<sup>58</sup> und dadurch die Gesamtfolge der erfahrenen Zeitstellen d. h., die erlebte sukzessive Zeit zu konstituieren, welche egologisch gar nicht erreichbar ist.

Anders als die frühen Analysen, worin Husserl die ideelle Möglichkeit der unendlichen Fortsetzung der Wiedererinnerung und der Erwartung für die Konstitution der unendlichen Zeit ausreichend sieht, bemerkt Husserl in seinen späteren Überlegungen einen subtilen Unterschied, der die Suche nach anderen möglichen Erweiterungsoptionen erforderlich macht:

„Es ist ein Unterschied, ob etwas Unerfahrenes für mich ist als etwas, das ich ausweisen ‚könnte‘, oder ob Unerfahrenes überhaupt noch nicht für mich ist, in präsumtiver Gewissheit, und stattdessen die bedingte Gewissheit.“<sup>59</sup>

Die Gewissheit der Erweiterung ist bedingt von meinen Kräften und meiner Lebenszeit. Trotz der Erweiterungsmöglichkeiten bleibt die egologisch gezeitigte Welt und ihre Zeit immer eine endliche, auf Grund der „Endlichkeit des Lebens und Kräfte“.<sup>60</sup> Die Reichweite der induktiven Erfahrung ist „begrenzt durch den Umfang meines ‚Ich kann‘“.<sup>61</sup> Wieder an dieser Revision lässt sich die entscheidende Wirkung der Hervorhebung der Faktizität des Egos und seiner Vermögen bemerken. Die idealen Möglichkeiten, die mit ihren scheinbar unbegrenzten Reichweiten in frühen Phasen der Phänomenologie bei vielen Grenzproblemen als die Lösungsidee dienten, sind nun an die Grenzen des Ich gebunden. Wie Husserl bemerkt: „Ja, wenn wir die menschliche Primordialität

---

<sup>55</sup> Mat VIII, S. 218.

<sup>56</sup> Mat VIII, S. 218.

<sup>57</sup> Vgl. Mat VIII, S. 219.

<sup>58</sup> Vgl. Mat VIII, S. 219.

<sup>59</sup> Mat VIII, 165.

<sup>60</sup> Mat VIII, 164.

<sup>61</sup> Mat VIII, 164.

idealisieren, also das Sein in der Endlichkeit mit Geburt und Tod, so binden wir uns eben.“<sup>62</sup> Die Endlichkeit der Primordialität kann nur dank des anderen Subjekts und zuerst dank eines anderen primordialen *alter ego* überschritten werden:

„Durch die Intersubjektivität des Daseins erhält die Endlichkeit der primordialen Welt mit ihrer primordialen Raumzeitlichkeit eine Erweiterung in der Rückerstreckbarkeit und Vorerstreckbarkeit.“<sup>63</sup>

Dass diese in der primordialen Einsamkeit gezeitigte Naturzeit mit der Weltzeit nicht identisch ist, sollte keine weitere Bemerkung brauchen. Hier geht es um die abstrakte Raumzeitlichkeit, welche in der Einsamkeit konstituiert wird. Dagegen weist Husserl bereits in den frühen Zeitanalysen darauf hin, dass die Weltzeit nur intersubjektiv konstituiert werden kann.

#### § 4. *Die Weltzeit und die Naturzeit in ihrem weitesten Sinne*

Die Kritik an der mit der Naturzeit gleichgestellten Weltzeit besagt, dass zu der vollen Welt nicht nur die realen Gegenstände der Natur gehören, deren Setzung in einer homogenen Zeit für ihre Zeitbestimmungen ausreicht, sondern auch die idealen Gegenständlichkeiten zu der Welt gehören, welche, anders als die realen Gegenstände, nicht an die Naturzeit und ihre homogenen Zeitstellen gebunden sind. Wichtig ist hier, die Allzeitlichkeit der idealen Gegenstände angemessen auszulegen. Unter den idealen Gegenständen sind die historisch-kulturellen Gegenständlichkeiten zu nennen, deren Zeitstellen zu ihrem Wesen gehört. Dazu zeichnen sie eine qualitative Differenzierung in der Struktur der Zeit als solche. Die Zeit selbst wird gekennzeichnet als die Zeit vor und nach dem Entstehen oder dem Entdecken dieser Gegenstände. Bei den historisch-kulturellen Gegenständen erhebt ihr erstes Auftauchen bzw. ihr Entdeckungsmoment den Anspruch an der besonderen Datierung und Zeitangabe in einer anders strukturierten Zeit.

Die Kritik an der homogenen Zeit wird weiter verknüpft mit der Kritik an das Verhältnis der Zeit der Natur und der anders strukturierten Zeit der Geschichte.<sup>64</sup>

Begreift Husserl die Weltzeit als umgreifend für die Naturzeit, für die personalmenschheitshistorische Zeit sowie für die kulturhistorische Zeit,<sup>65</sup> dann könnte sie nicht in dem Sinne zu verstehen sein, dass sich alle entsprechenden

---

<sup>62</sup> Hua XXXIX, S. 500.

<sup>63</sup> Hua XXXIX, S. 501.

<sup>64</sup> Vgl. Meist (1983). Vgl. auch Ströker, E.: *Zeit und Geschichte in Husserls Phänomenologie. Zur Frage ihres Zusammenhangs*, in: Phänomenologische Forschungen 14, 1983, S. 111-137.

<sup>65</sup> Vgl. Hua XLII, S. 115.

Zeitwelten auf die erste gemeinsame Unterstufe, d. h. auf die Natur, derart reduzieren, dass ihre Zeiten sich ebenso in der eindimensionalen Punktmannigfaltigkeit der Naturzeit einordnen lassen. Die Sache wird noch komplizierter, wenn auch das Verhältnis aller dieser Zeiten zu der egologischen Zeit, d. h. zu dem inneren Zeitbewusstsein, in Betrachtung gezogen wird.

Kein einseitiges Fundierungsverhältnis zwischen der Natur und dem Geist kann das Verhältnis der Naturzeit zu den anderen höherstufigen Zeiten erleuchten. Husserl zufolge ist die nur abstraktive, als grundlegende Schicht der Welt zu betrachtende Natur selbst angewiesen auf die transzendente Intersubjektivität: „Natur als Struktur der Welt in allen Dingen setzt voraus die Intersubjektivität und die Konstitution der allsubjektiven Zeit mit allem Subjektivem.“<sup>66</sup>

Das Verhältnis der *unterschiedlichen Zeiten* zu der Naturzeit kann nur angesichts des Verhältnisses der Natur zu der transzendentalen Intersubjektivität veranschaulicht werden.

### § 5. *Die Weltzeit als intersubjektiv konstituierte Zeit vs. die Weltzeit als intersubjektiv konstituierende Struktur*

Die Grundbestimmung der Weltzeit ist bei Heidegger ihre Bedeutsamkeit, während bei Husserl der intersubjektive oder, wenn man will, der öffentliche Charakter als wichtigstes Charakteristikum der Weltzeit zu unterstreichen ist. Der intersubjektive Charakter der Weltzeit besagt nicht bloß, dass mit der Aufhebung der primordialen Abstraktion wir die Weltzeit zu Gesicht bekommen werden, vielmehr sind die Weltzeit als Schnittstelle der Zeitanalysen und die Analysen der Intersubjektivität bei Husserl eine fundierende intersubjektive Struktur der Zeitigung, die vor dem intersubjektiven Produkt steht.<sup>67</sup> Nicht als intersubjektives Produkt, sondern als grundlegende Struktur der intersubjektiven Konstitution wird die Weltzeit zu einem wichtigen Begriff der *späten Texte über Zeitkonstitution*.

Husserl sieht das Mitsein als Bedingung der Möglichkeit der weltlichen Gegenwart, die selbst ein subjektiver Modus der Weltzeit ist:

„Mitsein von Anderen ist untrennbar von mir in meinem lebendigen Sich-selbst-Gegenwärtigen, und diese Mitgegenwart von Anderen ist fundierend für weltliche Gegenwart, die ihrerseits Voraussetzung ist für den Sinn aller Weltzeitlichkeit mit Weltkoexistenz (Raum) und zeitlicher Folge.“<sup>68</sup>

---

<sup>66</sup> Hua XXXIX, S. 568.

<sup>67</sup> Eine der ersten Studien zu Husserls Weltzeitbegriff, die fast gleichzeitig mit der Veröffentlichung der *C-Manuskripte* publiziert worden ist, ist von Lanei Rodemeyer vorgelegt worden. In *Intersubjective Temporality* führt sie den Weltzeitbegriff als Schnittpunkt von Husserls Zeitanalysen und seiner Intersubjektivitätslehre ein. Vgl. Rodemeyer (2006).

<sup>68</sup> Mat VIII, S. 57.



Auf den fahrlässigen Gebrauch der Bezeichnung Weltzeit bei Husserl wurde bereits mehrmals hingewiesen (s. Kap. II). Die Bezeichnung Weltzeit wird nicht nur für die objektive Zeit als Stellenzeit, die intersubjektiv konstituiert und bestimmt wird, verwendet, sondern auch und vor allem für das intersubjektive Strömen der Zeit.<sup>69</sup> Die Gemeinschaft meiner lebendigen Gegenwart und der lebendigen Gegenwart der Fremde ist die Weltgegenwart, die *unsere* lebendige Gegenwart ist. Die fremde Gegenwart impliziert die Weltgegenwart, deren Objektivierung die Zeit als Form der objektiven Welt bedeutet. Schließlich wird die grundlegende synthetische Verbindung von allen zeitigenden Strömen als Weltzeit bezeichnet. So wie die lebendige Gegenwart, die immanente Zeitlichkeit der Monade in ihrem Währen, durch den reflexiven Blick in der objektiven Ordnung, d. h. die immanente Zeit, übersetzt wird, wird auch die intermonadische Zeitlichkeit im Rahmen der Weltkonstitution als die Weltzeit begriffen. Es heißt:

„Die Monaden einzeln haben ihre immanente Zeitlichkeit und ihr immanentes Sein, die Monaden zusammen haben eine intermonadische Zeitlichkeit, eine Form der Koexistenz, die im Rahmen der Weltkonstitution als ‚realisierte‘ Monaden ihre Weltzeit ist.“<sup>70</sup>

Diese grundlegende intersubjektive Struktur steht vor der als objektive Zeit registrierten Naturzeit, gleichwie die Natur die transzendente Intersubjektivität voraussetzt.

## § 6. *Idealisierung der Zeit vs. die zeitliche Orientierung*

Die Zweideutigkeit der Weltzeit kann auch aufgrund der Idealisierung der Zeit geschildert werden. Während Husserl früher die Grundbestimmung der Zeit in ihrer Starrheit sieht (s. Kap. IV), erkennt er nun eine Idealisierung in dem Konstatieren der Zeit als starres Stellensystem:

„Nun gehört zur ont(ologischen) Struktur der Lebenswelt die Struktur ‚Natur‘ und von da aus haben alle Dinge Stellung in der Zeit der Natur, der Raumzeit [...] Die ontologische ist schon idealisiert – nicht mathematisiert – als Stellensystem, und jede Stelle ist ein Zeitpunkt – nicht ein mathematischer Punkt –, aber durch eine Limesbetrachtung zu konstruieren.“<sup>71</sup>

Wie schon aus diesen Zeilen hervorgeht, darf die ursprüngliche Idealisierung der Zeit nicht mit der Idealisierung und der Mathematisierung durch die Na-

---

<sup>69</sup> Rodemeyer weist auf die Ambiguität des Weltzeitbegriffs in Husserls Zeitanalysen hin und schreibt: „Husserl’s multiple references to a ‚world-time‘ are not followed by any detailed analyses on his part of what this term might mean. Thus, we could easily interpret it as a term used loosely to refer to either the living present (concretely understood) or objective time –depending on the citation.“ Rodemeyer (2006), S. 70.

<sup>70</sup> Mat VIII, S. 173.

<sup>71</sup> Hua XXXIX, S. 576.

turwissenschaften gleichgesetzt werden. Husserl hat bereits bei dem Auslegen der Doppeldeutigkeit der lebendigen Gegenwart als strömend-stehend auf die Idealisierung, welche die Gegenwart als starre Form betrachten lässt, hingedeutet (s. Kap. IV).

Die Zeit wird durch die ursprüngliche Idealisierung als die stehende Form und nicht in ihren Strömen aufgefasst.<sup>72</sup> Die Konkretheit der Zeit, die schwer zu begreifen ist, liegt im Bewahren ihres stehenden Strömens und strömenden Stehens. Die Kritik, die Husserls Zeitauffassung auf die objektive Sukzessions- und Simultanzeitlichkeit reduziert und die die ganze subjektive Seite Husserls Zeitanalysen unbeachtet lässt, nimmt diese idealisierte unbewegte Zeit als ihr Ansatzpunkten zu Husserls Zeitverständnis. Somit verdient die gründliche gespanntheit, die Husserl bei dem dreifach strukturierten inneren Zeitbewusstsein erkennt, dergemäß die Gegenwart nur als ein Inzwischen, als ein idealer Grenzpunkt der Ent- und Erfüllung zu begreifen ist, eine nicht angemessene Berücksichtigung. Diese Unterlassung hat allerdings ihren begrifflichen Grund. Die Schwierigkeit eines Ansatzes, der die Gegenwart als einen Limespunkt und folglich die Starrheit der Zeit als das Ergebnis der Idealisierung zu begreifen versucht, liegt darin, dass ihm Husserls stetiges Bestehen auf das Primat des Anschaulichen und sein Insistieren auf den fundierenden Charakter des anschaulich Gegebenen für die noch nicht und nicht mehr anschaulichen Gegebenheiten entgegensteht. Denn wie Klaus Held die Sachlage treffend beschreibt: „In diesem Sinne ist das unanschauliche Bewusstsein von der urimpressionalen Grenze im anschaulichen retentional-protentionalen Bewusstsein ‚fundiert‘.“<sup>73</sup> Sicherlich wäre eine solche Zeitauffassung, die den starren Kern der Zeit als idealisiert und deshalb nicht anschaulich betrachtet, mit der statischen Konstitution nicht verträglich, wobei das Fundierungsverhältnis als ein nahezu vertikales Aufbauen aufeinander aufgefasst wird. Die aus dem idealisierten Gegenwartskern als Spannungszentrum der Retention und der Protention ausgehende Zeitauffassung muss jedoch mit dem Einbruch der genetischen Phänomenologie in den *Bernauner Manuskripten* und nur anhand der Dynamik der genetischen Konstitution erfasst werden (s. Kap. IV). Die Verwobenheit der Anschaulichen und Unanschaulichen und ihr Fundierungsverhältnis wird dann anhand der Horizontintentionalität geschildert.

Der formale Aspekt der Zeit ist für Husserls Begriff des Weltalls als eine Idee, die die Offenheit für Allmenschheit beweist, von grundlegender Bedeutung. Die Raumzeitlichkeit gilt als invarianter, notwendig bindender Formstil der Welt, breitet dieser die formale Homogenität vor und veranlasst, wie Husserl schreibt, „dass sie nicht ein leeres Nacheinander und Zugleich ist, sondern eine Regel der Gestaltung und Gestaltwandlung“.<sup>74</sup> Die Naturzeit ist zudem als die

---

<sup>72</sup> Vgl. Hua XXXIX, S. 575.

<sup>73</sup> Vgl. Held (2005), S. 259.

<sup>74</sup> Hua XXXIX, S. 124.

Raumzeitlichkeit nicht nur „die unendliche Totalform als die prinzipiell nur horizonthaft vorstellbare Form aller möglichen ‚endlichen‘ Formen“<sup>75</sup>, sondern auch die Zugänglichkeitsform aller Sonderwelten. Die Naturzeit ist nicht nur das formale Stellensystem, sondern auch der Horizont aller möglichen Realitäten und möglichen Erfahrungen.

Jedes Reale ist immer perspektivisch mit bestimmten Erscheinungsweisen gegeben. Während die Zeit selbst als ein Grund für die Perspektivität der Erscheinungen in Betracht kommt, ist zu bemerken, dass die idealisierte Zeit selbst stets in der subjektiven Perspektivität gegeben ist: „Die Naturzeit ist in subjektiver Modalisierung – Orientierung – bewusst.“<sup>76</sup>

In diesem Sinne unterscheidet Husserl zwischen der naturalen Gegenwart und der wirklich anschaulichen Gegenwart, „die naturale Gegenwart reicht weiter als die ‚wirklich anschauliche‘ Gegenwart“<sup>77</sup> und wird in der Perspektivität gesehen.

Die Orientierung der Zeit als gegenwärtig, vergangen und künftig ist allerdings, anders als die räumliche Orientierung, keine egologisch-subjektive, sondern eine intersubjektive, da „wir alle eine und dieselbe Gegenwart haben, während das Reale, das gegenwärtig ist, für jeden eine andere räumliche Orientierung hat“.<sup>78</sup>

Die auf Grund des Unterschieds vom Da und Hier bzw. auf Grund des Leibes egologische Gegenwart – meine Gegenwart und die des Anderen – darf allerdings nicht so interpretiert werden, als ob es eine vor-egologische universelle absolute Zeit und damit eine absolute Ur-Subjektivität gäbe, die dann als egologische Zeit – meine und die fremde – pluralisiert bzw. individualisiert wird.<sup>79</sup> Die nicht verleiblichte Zeit ist nur die nicht ausgelegte bzw. noch nicht reflektierte, also anonyme.

Übersetzt im monadologischen Gedanken heißt dies:

„Durch diese Monadisierung als Selbstausslegung des ego in eine monadische Vielheit, und zwar endlos offene Allheit in einer monadischen Zeiträumlichkeit, konstituiert das ego allererst die Welt der Natürlichkeit, und zwar so, dass in ihr eine neue Zeiträumlichkeit konstituiert ist, in der die Monaden mundanisieren sind.“<sup>80</sup>

Entsprechend dieser Unterscheidung ist die Unterscheidung zwischen der Welt in der jetzigen bestimmten Orientierung und der Welt in der universalen Man-

---

<sup>75</sup> Hua XXXIX, S. 122.

<sup>76</sup> Mat VIII, S. 207.

<sup>77</sup> Mat VIII, S. 207.

<sup>78</sup> Hua XXXIX, 148.

<sup>79</sup> Diese Interpretation geht auf Eugen Finks Standpunkt zurück, den Dan Zahavi in seiner Auslegung der transzendentalen Subjektivität m. E. zurecht zu widerlegen versucht. Vgl. dazu Zahavi (1994), vgl. auch Zahavi (1996), S. 55-63.

<sup>80</sup> Hua XV, S. 589.

nigfaltigkeit ihrer möglichen Orientierung notwendig. Dies ist der Unterschied zwischen der Umwelt und dem Weltall.

### § 7. *Datierbarkeit und Bedeutsamkeit: Zeitbestimmung und ihre Fixierung in der Einheit des menschlichen Zwecklebens*

Wie bereits erwähnt leitet Heidegger aus der Bezugsstruktur der Datierbarkeit, die in den Beschäftigungen des Daseins gründet, die anderen Charakteristika der Weltzeit her. Hat Husserls Zeitauffassung überhaupt die Datierungsmöglichkeit?

Nicht die Datierbarkeit, sondern überhaupt die Bestimmbarkeit der Zeit bietet sich bei Husserls Analysen als Ansatzpunkt der Untersuchung an. Die Bestimmbarkeit der Raumzeitlichkeit in Husserls Terminologie entspricht zwar nicht der Datierbarkeit der Weltzeit in Wörtern der Kritiker. Die Bestimmbarkeit der Raumzeitlichkeit ist jedoch *conditio sine qua non* für die Datierbarkeit. Die Bestimmbarkeit der Raumzeitlichkeit, die von ihrer Funktion als Stellensystem abhängt, ermöglicht das Identifizieren und Unterscheiden der raumzeitlichen Dinge: „Bestimmtes Seiendes erfordert die Konstitution eben der Zeitlichkeit als des Stellensystems.“<sup>81</sup>

Damit die Zeit die Individuation bis zu einem solchen Grad ermöglicht, „so dass Gleiches und ‚Identisches‘ sich trennt und ein Einziges konstituiert ist“,<sup>82</sup> und somit von jedermann wiedererkennbar ist, ist es notwendig, die Zeit nicht solitär, sondern intersubjektiv zu konstituieren und deren Stellen auch intersubjektiv einzureihen. Wird das wieder aufgenommen, was in den vorhergehenden Kapiteln über die Unmöglichkeit der direkten Individuation in der Immanenz gesagt worden ist, lässt sich zeigen, dass der Zeit als Stellensystem eine höhere Stufe der Konstitution zugewiesen ist. Kehren wir zurück zur Heidegger’schen Terminologie, passt die Öffentlichkeit als Eigenschaft der Weltzeit auch für die Zeit als Stellensystem der Individuen.

Husserl verbindet die Datierung – in seiner Terminologie: die Zeitbestimmung – mit den kommunikativen Interessen und Bedürfnissen. Nach Offenlegen des sozialen Lebens des konstituierenden Subjekts begreift Husserl das Streben nach der prädikativen Wahrheit als motivierend für die Zeitbestimmung der Seienden,<sup>83</sup> dementsprechend das Wiedererkennen der Seienden für jedermann möglich wird und schließlich die Welt zu einer „von jedermann in Konnex mit jedermann erkennbare[n] und aussagemäßig[n], urteilsmäßig[n] bestimmbare[n] Welt“<sup>84</sup> zu werden vermag.

---

<sup>81</sup> Mat VIII, S. 204, Fußnote.

<sup>82</sup> Mat VIII, S. 204, Fußnote.

<sup>83</sup> Vgl. Mat VIII, S. 217.

<sup>84</sup> Mat VIII, S. 204.

Das Bedürfnis nach der Zeitbestimmung sowie der Ortsbestimmung ist nicht allen möglichen Subjekten gemeinsam, sondern nur den vernünftigen, nach vermittelbarer Wahrheit strebenden Subjekten, die dieses Bedürfnis verspüren. Daher ist die Zeit, worin die Zeitbestimmung durchgeführt wird, eine daseinsmäßige Zeit, so wie deren Welt die Menschenwelt ist.

Das Bedürfnis nach raumzeitlicher Bestimmung der realen Dinge zeigt sich dort, wo „die Unterschiede von Mein und Dein und Streit darüber“<sup>85</sup> auftauchen, d. h. in jeder kleinsten Gemeinschaft von Ich mit dem Anderen. Somit hängt die Individuation der Dinge mit dem menschlichen Streben nach Eigentum und Besitz im weitesten Sinne zusammen. Zur Konfliktlösung meiner und deiner Wahrheit, der Einstimmung meiner und deiner Welt tragen Zeit- und Ortsbestimmung bei. Die Zeitbestimmung verlangt somit die intersubjektive Anerkennung und damit spielen die gemeinsamen Referenzpunkte eine entscheidende Rolle.

Einige wichtige Referenzpunkte für die ungefähre Zeitbestimmung, die Husserl erwähnt, sind die soliden und zugleich wiederkehrenden Bedürfnisse, die uns „[i]n der periodischen Wiederholung gleichartiger Bedürfnisse und normalerweise erfolgreicher und entsprechender Erfüllung erwachsen“<sup>86</sup> als „die bewusstseinsmäßig bleibenden Bedürfnisse“.<sup>87</sup> Die elementaren biologischen Bedürfnisse, deren Erfüllung Zweck der elementaren Selbsterhaltung ist, sind solche Bedürfnisse. Sie können in ihrem periodischen Auftauchen als Referenzpunkte der ungefähren Zeitbestimmung dienen. Das Urbedürfnis nach Schlaf bringt die Schlaf- und Wachperioden hervor und das urinstinktive Nahrungsbedürfnis stellt die Mahlzeiten her, die jeweils zur ungefähren Zeitbestimmung beitragen.

Husserl behauptet, dass sogar die primordiale Welt eine Zeit mit solchen wiederkehrenden epochalen Punkten aufweist. Bezüglich der Periodizität in der primordialen Sphäre schreibt Husserl:

„Innerhalb des eigentlich wachen Lebens in den Formen des Erwachens, Tagelbens, Einschlafens [...] und (in) der Form der durch Pausen vermittelten Wiederholung der Wachperiode (habe ich) primordiale Zeit als quantifizierbar [...]“<sup>88</sup>

Darauf, dass sich in dem vorprädikativen Leben anlässlich der Instinkte und ihrer hyletischen Befriedigung eine Periodisierung meldet, ist bereits hingewiesen (s. Kap. III). Insofern die elementaren periodischen Bedürfnisse individuell auftauchen, können sie jedoch nicht für die intersubjektive Zeitbestimmung fungieren, auch wenn die auf Grund dieses Bedürfnisses entstehende Periodisierung als Quantifizierung der Zeit gesehen werden kann. Nur wenn die periodi-

---

<sup>85</sup> Mat VIII, S. 214.

<sup>86</sup> Hua XXXIX, S. 332.

<sup>87</sup> Hua XXXIX, S. 332.

<sup>88</sup> Hua XXXIX, S. 500-501.

schen Bedürfnisse sich wegen des gemeinsamen Zieles bei einer Gesellschaft melden, könnten sie als Referenzpunkt für eine gemeinsame Zeitbestimmung gelten.

In einer anderen Stufe des Lebens als Zweckleben lässt sich auf Grund „der periodischen Befriedigung dieser eben periodisch sich meldenden und zu erfüllenden Bedürfnisse“<sup>89</sup> die Periodisierung des Lebens und folglich der Lebenswelt erkennen. Schließlich deutet Husserl auf die periodisierte Welt in der höheren Stufe des sozialen Lebens mit den Arbeitszwecken hin. Durch das herrschende Interesse der Gesellschaft und die gemeinsamen Zwecke wird ein System von Zeitbestimmung entwickelt. Somit kann die elementarste Selbsterhaltung der Gesellschaft als herrschendes und einigendes Interesse fungieren und ist bedeutend für ein System der Zeitbestimmung.

Das herrschende Interesse kann auch evaluativ funktionieren und die *Bedeutbarkeit* der Dinge und Geschehnisse bestimmen. Somit wäre dann nicht nur die zeitliche, sondern auch die geschichtliche Bestimmung möglich. Dementsprechend tritt eine bestimmte Narrativität mit der Zeitbestimmung in Verbindung, die zu einem Selektieren führt und das Fallenlassen von Irrelevantem, dem Bedeutungslosen, unvermeidbar macht.<sup>90</sup>

Die Zeit, worin die Datierungen stattfinden, kann jedoch nur insofern Anspruch auf die Universalität erheben, dass das herrschende Interesse ein universales, gemeinsames Interesse ist. Nur wenn das herrschende Interesse von der Art wäre, dass es für das Monadenall, für die ganze Menschheit der herrschende Trieb und das Interesse wäre, kann die datierbare Zeit als die Weltzeit genannt werden. Solches universell einigende und herrschende Interesse kann nicht ein konventionell festgelegtes sein, wenn die Weltzeit nicht eine bloß okkasionelle gemeinsame Zeit, sondern eine universelle Zeit sein muss. Das herrschende Interesse muss in der tiefsten grundlegenden Verbindung aller Monaden am Werk sein.

Die Schwierigkeit eines herrschenden instinktiven Interesses des Monadenalls liegt aber darin, dass mit dem Monadenall nicht die Gesamtheit der aktuellen Monaden, sondern auch aller möglichen Monaden gemeint ist. Das Monadenall ist eine Idee, die das Korrelat der Idee der Welt ist. Eine universelle Zeit, die zur Datierung imstande ist, kann nur einen transzendental-teleologischen Grund haben.

Die Kritik an Husserls Zeitverständnis als die Abfolge der neutralen Gegenwart wird allerdings an die periodisierte Zeit weitergeführt. Das Einstmal der zyklischen Zeit als das gleichgültige Wiederkehren der Periode „ist nicht

---

<sup>89</sup> Hua XXXIX, S. 330.

<sup>90</sup> Vgl. Meist (1983).

schlechthin Vergangenes“.<sup>91</sup> Die zyklische Zeit hat keine Damals-Struktur, sondern kennt nur immer ein Nochmals.<sup>92</sup>

### § 8. *Kosmische Zeit oder die durch die Naturabläufe markierte Zeit der Lebenswelt*

Das Problem der gegenständlichen Relation, auf das bereits bei der Individuationsdebatte in der sogenannten immanenten Zeit hingewiesen ist (s. Kap. III & Kap. IV), lässt sich nun anhand des Kosmischen und der Relation zu diesen behandeln. Die gegenständliche Relation, die für die relative Zeitbestimmung von großer Bedeutung ist, beschreibt Husserl als „Relation zu Gegenständen, über die man schon in ihrer eigenen Identität einig ist“.<sup>93</sup> Dass mit den Gegenständen, über deren Identität sich alle einig sind, die besonderen Himmelskörper gemeint sind, geht aus der folgenden Passage hervor, in der Husserl auch die Beobachtung der Natur als notwendiges Interesse des zwecktätigen Menschen kundgibt:

„Der Mensch als zwecktätiger hat notwendig Interesse am ‚Kosmischen‘, nämlich an demjenigen, das sein territoriales Kulturleben bestimmt und von da aus in seine Erfahrung tritt: Wind und Wetter, Wolkenausbrüche, Erdbeben, Einbrüche von Flutwellen des Meeres etc. Diese ursprünglich mythisch apperzipierten Mächte fördern oder hemmen beständig mit Erfolg und Misserfolg seine Lebenspraxis. Außerordentliche Ereignisse prägen sich tief ein, das Typisch-Wiederkehrende und das immer wieder Gleiche und als identisch Erkannte und Festgehaltene – Sonne und Mond, Planeten, der Fixsternhimmel – daran sich knüpfend allgemeine Zeit- und Ortsbestimmung – andererseits die Ortsbestimmung bezogen auf die Einheit der gemeinsamen Erde, des All-Territoriums, auf dem alle Menschen leben, in das sich ihre Kulturterritorien einordnen.“<sup>94</sup>

Die Einstimmigkeit über die Identität des Bezugspunkts der Lagebestimmung ermöglicht die Öffentlichkeit der Zeit- und Ortbestimmung. Als typisch Wiederkehrende lassen diese Bezugspunkte die stellenmäßige Bestimmung in Relation zu ihrer wiederholenden Bewegung durchgeführt werden. Als eines der primitivsten und üblichsten, lebensweltlichen Zeitbestimmungssysteme gilt der Sonnenstand als Hauptreferenz – nach dem Sonnenaufgang, während des Sonnenuntergangs usw.

Die ungefähre Zeitbestimmung, die natürlich und geradehin durchgeführt wird, wird angesichts des Bedürfnisses nach Sicherung in der Reflexivität fixiert

---

<sup>91</sup> Ströker, E.: *Geschichte und ihre Zeit. Erörterung einer offenen philosophischen Frage*, in: *Perspektiven der Philosophie* 11, 1985. S. 269-297. Hier S. 282.

<sup>92</sup> Vgl. Ströker (1985), S. 282.

<sup>93</sup> *Mat VIII*, S. 218.

<sup>94</sup> *Mat VIII*, S. 214.

und nach der Geburt der Wissenschaft wissenschaftlich dokumentiert.<sup>95</sup> Auch die Motivation für die Zeitbestimmung und Fixierung der Zeitbestimmung ist nur im sozialen Leben der vernünftigen Subjekte zu finden. Daran schließt sich in den entwickelten Formen des sozialen Lebens die Historiographie an: „Historiographie ist Funktion für eine höhere menschliche Daseinsweise“<sup>96</sup> und damit ist die „Historiographie erster Stufe – vor der Wissenschaft“<sup>97</sup> gemeint.

### § 9. *Die ungefähre lebensweltliche Zeitbestimmung gegenüber der exakten wissenschaftlichen Zeitangabe*

Der Unterschied, den Husserl zwischen der lebensweltlichen Wahrheit als die ungefähre Wahrheit gegenüber der exakten objektivistischen Wahrheit macht, scheint neben den anderen auch in den Weisen der Ort- und Zeitbestimmung zu gründen. Wie Husserl bemerkt:

„Methodische Herstellung von prädikativer, ‚objektiver‘ Wahrheit für Reales setzt voraus eine ‚Technik‘, Methodik der Ortsbestimmung – Ort in der Sukzessionszeit und Ort in der Räumlichkeit, in der Simultanform.“<sup>98</sup>

Der Unterschied zwischen der exakten Zeit der Naturwissenschaften und der ungefähren Zeit der Lebenswelt liegt nicht nur an der Methodik der Zeitbestimmung, sondern die Idealisierung prägt alle Aspekte der exakten Zeit der Naturwissenschaften. Der Vorwurf der Nivellierung kann auf die mathematisierte Naturzeit zurückgeführt werden, insofern in der exakten Zeitauffassung die subjektrelative Seite der Zeit gänzlich in Vergessenheit gerät. Der Preis der Exaktheit ist stets ein Ignorieren der relativierenden subjektiven Dimension. Dies ist Husserls Kritik an die Naturwissenschaften, die dafür blind seien, die objektive Welt als die gewordene Lebensgebilde einzusehen und ihre Zuständigkeit dafür als Subjekte anzuerkennen.<sup>99</sup>

### § 10. *Eine Aussicht auf den phänomenologischen Zugang zur geschichtlichen Zeit*

Es scheint aber in der Kritik an Husserls Zeitverständnis der Vorwurf erhoben zu werden, dass bei seinem Zeitverständnis, wenn nicht die Leistung des Subjekts als die Zeitigung, die besondere Zeitlichkeit des Subjekts verhüllt bleibt oder überhaupt keine Anerkennung gewinnt. Einige nicht geglückte Formulierungen

---

<sup>95</sup> Vgl. Mat VIII, S. 237. Vgl. auch Hua XXIX, S. 5.

<sup>96</sup> Hua XXIX, S. 5.

<sup>97</sup> Hua XXIX, S. 5.

<sup>98</sup> Mat VIII, S. 217.

<sup>99</sup> Hua VI, S. 99.



rungen führen sogar zu der Kritik, dass nach Husserl die Zeitlichkeit des transzendentalen Ego *erst* aus dem „Anteil an dem Formensystem der universalen Zeitlichkeit, mit dem sich jedes erdenkliche Ego für sich selbst konstituiert“,<sup>100</sup> hervorgeht. Ist aber diese aus *den Cartesianischen Meditationen* entnommene Bestimmung der Zeitlichkeit des transzendentalen Ego in dem Sinne auszulegen, dass die einzige Zeitlichkeit, die für das transzendente Ego vorstellbar ist, eine objektive Zeitlichkeit aus einer sinnlosen bzw. sinnneutralen Stelle in der objektiven Zeit ist? Ist das transzendente Ich eine unzeitliche Instanz, die nachträglich zeitlich bzw. innerzeitig wird? Ist die Objektivierung des transzendentalen Subjekts seine nachträgliche Verzeitigung? Auf diese Fragen ist diese Arbeit bereits in Kapitel V eingegangen. Von großer Bedeutung ist an dieser Stelle der Unterschied zwischen faktischer Verfassung des transzendentalen Ich als Monade und seiner abstraktiven Form in der Polarisierung als reines Ich.

Es wurde gezeigt, dass sich Husserl zufolge für die Konstitution der Welt eine grundlegende Intersubjektivität mit ihrer besonderen Zeitlichkeit als die Bedingung der Möglichkeit der Objektivität erweist. Die mit dem Ur-Ich gleichursprüngliche Ur- Intersubjektivität weist auf eine Zeitlichkeit, die auf die notwendige Endlichkeit der egologischen Zeit hindeutet und letztendlich als die generative Zeit zum Vorschein kommt.

Zudem ist hervorzuheben, dass Husserl doch nicht derart naturalistisch verblindet ist, dass er die Objektivierung des transzendentalen Ich als der Mensch mit der Objektivität der physikalischen Dinge gleichstellt – was der implizierte Vorwurf gegen seinen Weltzeitbegriff als universale Raumzeitlichkeit ist. Während das Verhältnis des zeitlichen Seins des transzendentalen Subjekts und der von ihm konstituierten Zeit von Seiten des Subjekts als das Fundierungs- und Konstitutionsverhältnis gesehen wird, kann die Zugehörigkeit des Subjekts zu der Welt und seine Stelle in der Zeit der Welt nicht als einfaches Einordnen einer neutralen sinn- und wirkungslosen Zeitstrecke in der neutralen Raumzeitlichkeit betrachtet werden. Das Objektsein des transzendentalen Subjekts hat einen Überschuss an Sinn und Bedeutung im Vergleich mit dem Objektsein der andersartigen Objekte. Selbst in der Naturzeit hat der Mensch eine anderwärtige Zeitstelle als die Zeitstelle der Naturobjekte: „Die Individualität des Ich ist nicht in sich raumzeitlich ‚individuiert‘, eben als verharrende Einheit ihm eigenwesentlicher, raumzeitlicher Veränderungen.“<sup>101</sup> Und, wie Husserl es ausdrücklich betont, „natürlich gehört es zum Erfahrungssinn Mensch, dass er speziell in Hinsicht auf sein menschliches Sein gegenüber dem bloßen Körper-Sein angesehen werden kann“.<sup>102</sup>

---

<sup>100</sup> Hua I, S. 108.

<sup>101</sup> Mat VIII, S. 380.

<sup>102</sup> Mat VIII, S. 382.

Die Tatsache, dass die Ich-Ontifikation als ein Außending weiterhin dem Ich zu einem Leibkörper macht (s. Kap. V.), unterscheidet den Menschen in seiner Objektivation von allen anderswertigen Objekten und Außendingen.

Die Stelle des Menschenlebens in der intersubjektiv konstituierten Weltzeit ist weder gleich der Zeitstelle des Lebens des primordialen Ich in der primordial-naturhistorisch weiterreichende Zeit noch ist sie gleich der Zeitstelle der Naturvorgänge in der Naturzeit. Die Selbstreflexion des zeitlichen Subjekts stößt es rück- und vorwärts auf die Momente, die ihm selbst unzugänglich sind. Der Anfang und das Ende dieser Zeitstrecke als Geburt und Tod sind egologisch *unverfügbar* und können nur intersubjektiv konstituiert werden. Diese unverfügbaren Momente haben stets einen zweiseitigen Sinn. So hat z. B. die Geburt einmal „den biophysisch generativen [Sinn] der biophysischen Geburt“<sup>103</sup>, also „den innerseitigen“<sup>104</sup>, aber auch den „psychophysischen Sinn“.<sup>105</sup>

Die Zeitlichkeit des Subjekts als ein Leben zwischen Geburt und Tod ordnet sich nicht als eine neutrale Zeitstrecke in der Raumzeitlichkeit ein, sondern bei der Objektivierung des transzendentalen Ich wird die ganze physikalische raumzeitliche Welt zu einer anderen. Wenn der erste Mensch, d. h. das Andere, in meine Erfahrung tritt,

„fängt ein Neues an, und von da kommen wir sofort auf die Erfahrungswelt im neuen Sinne unserer Welt, unserer als Menschenwelt, aber als mitmenschlicher der Erfahrung. Dann wird alsbald der Raum zum menschlichen Territorium, zum Wohnplatz etc., und wir betreten den Boden der Geschichte.“<sup>106</sup>

Die Begründung der Zeitlichkeit des Subjekts durch seinen Anteil am formalen Apriori der Welt ist mit dem Gedanken unvereinbar, der die Geschichtlichkeit der Welt auf Grund der inneren Geschichtlichkeit des Subjekts auslegt. Dieser Gedanke ist in einer Fußnote in der *Krisis* zu lesen: „Die Welt ist geschichtlich nur durch die innere Geschichtlichkeit jedes einzelnen und als einzelne in ihrer inneren Geschichtlichkeit mit der anderer vergemeinschafteten Personen.“<sup>107</sup> Die spät explizierte Tatsache, „dass das konstituierende Leben der transzendentalen Subjektivität in ihm selbst geschichtlich ist“<sup>108</sup> deutete darauf hin, dass die Zeitlichkeit des transzendentalen Subjekts keine nachträgliche Zeitlichkeit durch Sich-Befinden in der objektiven Zeit ist. Mit der Verkehrtheit der Idee des zeit- und weltlosen transzendentalen Subjekts hat sich das Kapitel V bereits auseinandergesetzt.

---

<sup>103</sup> Mat VIII, S. 166.

<sup>104</sup> Mat VIII, S. 166.

<sup>105</sup> Mat VIII, S. 166.

<sup>106</sup> Mat VIII, S. 153.

<sup>107</sup> Hua VI, S. 381, Fußnote.

<sup>108</sup> Fink (1976), S. 167.

Hier ist nur zu bemerken, dass von der Seite der Welt, und insofern sie „kein ein für alle Mal fertiges, starres Gebilde“<sup>109</sup> der transzendentalen Subjektivität ist, „eine gewisse Relativität ihres zeitlichen Seins in sich“<sup>110</sup> zu bemerken ist, die eine andere Auffassung von der Zeit der Welt als bloß die Form der neutralen Jetzfolge beansprucht. Die Welt hat die Weltgegenwart, die Weltvergangenheit und die Weltzukunft.

Dass die Modi der Weltzeit bloß egologisch nicht konstituiert werden können und wesentlich auf die Mitkonstituierenden hindeuten, zeigt das Hauptcharakteristikum der Weltzeit bei Husserl, d. h. ihre intersubjektive Konstitution:

„Die Weltgegenwart ist Erwerb der transzendental-intersubjektiven Leistung, und sie ist Erwerb der transzendental-intersubjektiv leistend-fungierenden Vergangenheiten.“<sup>111</sup>

Die perspektivische Gegebenheit der Weltgegenwart in Form des Wahrnehmungsfeldes deutet nicht nur auf meine Möglichkeiten für die Wahrnehmung der anderen Seite, sondern in gewisser Hinsicht auch auf meine Grenze, meine Endlichkeit. „Der Horizont hat die Bedeutung möglicher, vom Ich her vermöglicher Erfahrung, aber damit reicht das Ich nicht weit in seiner Endlichkeit“<sup>112</sup>, so heißt es nun in den 1930er-Jahren. Somit tritt die Notwendigkeit des Anderen in den Mittelpunkt. Die Horizonthaftigkeit der Wahrnehmung, die eine intersubjektive, grundlegende Struktur erfordert,<sup>113</sup> rückt die Weltgegenwart als unsere gemeinsame Gegenwart in den Vordergrund, die nicht nur die intersubjektive, sondern vielmehr die menschliche Dimension Husserls transzendentaler Zeitauffassung zu Tage bringt. Es wird deutlich,

„dass die transzendente Konstitution der Weltgegenwart notwendig in sich birgt die transzendente Konstitution der Selbstverweltlichung jedes transzendentalen Einzelsubjekts (der konkreten Monade) als weltlich gegenwärtig, und dass die Koexistenz aller Mitmenschen in meiner Gegenwart Index ist für die transzendente Koexistenz der entsprechenden Monaden in einer transzendentalen Gegenwart; und dass nur vermöge der Vermenschlichung dieses Zugleich-miteinander-Sein möglich ist.“<sup>114</sup>

Dasselbe gilt für die Weltvergangenheit, die auf die transzendentalen Generationen hindeutet. Die transzendentalen Generationen sind die Erweiterungsmöglichkeiten des transzendentalen Subjekts in seiner Einsamkeit für die Konstitution der Weltvergangenheit und der Weltzukunft.

Husserl stellt fest, dass die Transzendenz der Welt in Verbindung mit *unserer wesentlichen Endlichkeit* auszulegen ist. Auch wenn Husserl zufolge die trans-

---

<sup>109</sup> Mat VIII, S. 390.

<sup>110</sup> Mat VIII, S. 390.

<sup>111</sup> Mat VIII, S. 391.

<sup>112</sup> Mat VIII, S. 392.

<sup>113</sup> Vgl. Rodemeyer (2006), S. 47-71.

<sup>114</sup> Mat VIII, S. 392.

zendentale Intersubjektivität in ihrer Fortsetzung in Form der Generativität unsterblich, d. h. unendlich, ist, deutet selbst die Generativität auf eine Unverfügbarkeit, Unzugänglichkeit hinsichtlich des intersubjektiven Zeitverhältnisses, die mit der Hauptstruktur der Zeit der Geschichte übereinstimmt,<sup>115</sup> dass das Unverfügbare rück- und vorwärts die transzendentalen Generationen beansprucht, die durch die Spuren und die Ausdrücke die Abwesenden und Unverfügbaren in einer geschichtlichen Zeit rekonstruiert.

Es ist bereits erwähnt, dass Husserl eine naturhistorische Konstitution durch die induktive Erweiterung der Erfahrung sogar im Primordium nicht ausschließt (s. Kap. VII, § 3) und dass er behauptet, dass „schon das primordiale Ego [...] so etwas wie Geologie und Paläontologie treiben [könnte]“.<sup>116</sup> Die Tatsache, dass die naturhistorisch-konstituierte Zeit im Primordium auf Grund der Kausalität, dank des induktiven Stils der Natur und bloß für die Typischen konstituiert wird, ist das, woran sich die Zeit der Geschichte, deren Akteure die Motivation<sup>117</sup> und die Autonomie der Individuen sind, von der primordial naturhistorisch konstituierten Zeit abhebt.

Somit ergibt sich eine „[r]ohe Andeutung des Weges um die Seinssinn-Konstitution der geschichtlichen Welt und der geschichtlichen Menschheit“ aus Husserls späten Überlegungen, die auch den Weg zur Phänomenologie der Zeit der Geschichte, d. h. der historischen Zeit, zu bahnen vermögen.<sup>118</sup> Mit einem langen Zitat aus einem von 1933 stammenden Manuskript, das die Lebenswelt als historische Welt betrachtet und diese rohe Andeutung anbietet, schließt diese Arbeit ihren Versuch, Husserls Zeitverständnis im Kontext seines transzendentalen Idealismus darzustellen und seine erst in der späten Denkphase Husserls artikulierte geschichtliche Konkretion des Ich und der Welt hervorzuheben:

„So ist menschliche Umwelt ein vielfältig fundiertes Ineinander von Sinnbeständen, die nur durch Ausdruck und das Ausdrucksverstehen als eine sehr vermittelte Erfahrungsart da sind und ihre Weise haben im Fortgang dieser Ausdruckserfahrung sich zu stützen, zu bewähren oder auch zu entwähren als falsche Auffassungen. So ist die

---

<sup>115</sup> Zu der Zeit der Geschichte und ihrer Struktur ist besonders auf den Beitrag von Kurt Reiner Meist, *Die Zeit der Geschichte. Probleme in Husserls transzendentaler Begründung einer Theorie der Geschichte*, hinzuweisen, der für dieses Kapitel der vorliegenden Arbeit als genereller Leitfaden gedient hat. Vgl. Meist (1983).

<sup>116</sup> Mat VIII, S. 161.

<sup>117</sup> Zum Thema Motivation und ihrer Differenzierung von der Kausalität vgl. Rang, B.: *Kausalität und Motivation: Untersuchungen zum Verhältnis von Perspektivität und Objektivität in der Phänomenologie Edmund Husserls*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.

<sup>118</sup> Elisabeth Ströker sieht die Lage anders und stellt fest, dass Husserl keinen Zugang zur historischen Zeit fand, „ihn nicht einmal suchte und stattdessen von jenem inneren Zeitbewusstsein aus in verschiedenen Objektivierungsschritten nur den Weg zur objektiven physikalischen Zeit als temporaler Form des Naturzusammenhangs wies“. Ströker (1983), S. 128-129.

Umwelt des Menschen durchaus Umwelt durch Ausdruck und nicht nur durch den allgemeinsten leiblichen Ausdruck, der überhaupt es macht, dass Menschen füreinander als Ich- Subjekte da sind, also in einer leeren Unbestimmtheit ihrer Personalität, sondern durch Ausdrucksgebilde, die ein bleibendes Dasein in der Umwelt haben. Eben dieses bleibende Sein ist es, das im Kommen und Gehen der Generationen ein Verharren bezeichnet, das jede neue Generation noch verstehen kann und verstehen muss als Ausdruck für das Dasein vergangener Generationen, die in derselben Welt, und zwar in diesem selben Territorium gelebt und gelitten, gehandelt, sich ihre jeweilige gegenwärtige Ausdrucksumwelt geschaffen haben, die nun mindestens in einigen Beständen traditional und in verständlicher Abwandlung (Vergilbung, Verwitterung, Ruine) noch jetzt da ist und jetzt in dieser Sinnabwandlung Bestand der jetzigen Umwelt ist.

Das ist also im Rohen Andeutung des Weges, um die Seinssinn-Konstitution der geschichtlichen Welt und der geschichtlichen Menschheit zu verstehen, die als geschichtliche nur konkret bestimmte und in geschichtlicher Zeitlichkeit seiende ist als die ihrer vergangenen umweltlichen Gegenwart. Diese aber ist ihrerseits in traditionellen Abwandlungen in der gegenwärtigen als Bekundung da, als Ausdruck, der nicht nur Gegenwart, sondern eben Vergangenheit – menschliche Vergangenheit, die einer vergangenen Lebensumwelt (Kulturwelt), ist. Von der historischen Vergangenheit her hat die historische Zukunft ihren Sinn, wie überhaupt Vergangenheit der ständige Boden ist für den Vorwurf, für die Vorerwartung, Vorzeichnung einer Zukunft.“<sup>119</sup>

---

<sup>119</sup> Hua XXXIX, S. 347-348.

