

Reinhold Esterbauer
Andrea Paletta
Julia Meer (Hg.)

Der Leib und seine Zeit



Temporale Prozesse des Körpers und
deren Dysregulationen im Burnout
und bei anderen Leiberfahrungen

VERLAG KARL ALBER



<https://doi.org/10.5771/9783495821091>, am 29.05.2024, 07:39:42

Open Access –  – <https://www.nomos-elibrary.de/agb>

Reinhold Esterbauer
Andrea Paletta
Julia Meer (Hg.)

Der Leib und seine Zeit

VERLAG KARL ALBER



Reinhold Esterbauer
Andrea Paletta
Julia Meer (Hg.)

Der Leib und seine Zeit

Temporale Prozesse des Körpers
und deren Dysregulationen
im Burnout und bei
anderen Leiberfahrungen

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Reinhold Esterbauer / Andrea Paletta /
Julia Meer (Eds.)

The Body and its Time

Temporal Processes of the Body and their Dysregulations during
Moments of Burnout and other Bodily Experiences

A crucial task of phenomenological investigation of the temporality of the body consists in validating bodiliness in its proper meaning – and in opposition to consciousness – and to disclose its genuine temporal structures. The intersection of bodiliness and temporality is at the centre of the texts anthologised in this interdisciplinary book that brings together philosophy, sport science, psychiatry and education. The texts pay particularly close attention to disturbances and disorientations of the temporality of the body as they occur in experiences like the burnout syndrome.

The Editors:

Reinhold Esterbauer is a professor at the Institute of Philosophy at the Faculty for Roman-Catholic Theology of the University of Graz.

Andrea Paletta is a professor at the Institute of Sport Science at the University of Graz.

Julia Meer is a lecturer at the Institute of Philosophy at the Faculty for Roman-Catholic Theology of the University of Graz.

Reinhold Esterbauer / Andrea Paletta /
Julia Meer (Hg.)

Der Leib und seine Zeit

Temporale Prozesse des Körpers und deren Dysregulationen
im Burnout und bei anderen Leiberfahrungen

Eine wichtige Aufgabe der phänomenologischen Auseinandersetzung mit Leibzeit besteht darin, Leiblichkeit – dem Bewusstsein gegenüber – in ihrer eigenen Bedeutung zur Geltung zu bringen und ihre genuinen Zeitstrukturen aufzuschließen. Die Verschränkung von Leiblichkeit und Zeitlichkeit steht im Zentrum der Reflexionen, die interdisziplinär (Philosophie, Sportwissenschaft, Psychiatrie, Erziehungswissenschaft) angelegt sind. Besonderes Augenmerk gilt den Störungen der Zeitlichkeit des Leibes, wie sie im Burnout auftreten.

Die Herausgeber:

Reinhold Esterbauer ist Professor am Institut für Philosophie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Graz.

Andrea Paletta ist Professorin am Institut für Sportwissenschaft der Universität Graz.

Julia Meer ist Lektorin am Institut für Philosophie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Graz.

Gedruckt mit Unterstützung des Fonds zur Förderung der Wissenschaftlichen Forschung (FWF) und der Karl-Franzens-Universität Graz – Vizerektorat für Forschung und Nachwuchsförderung

FWF Der Wissenschaftsfonds.

KARL-FRANZENS-UNIVERSITÄT GRAZ
UNIVERSITY OF GRAZ



Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2019
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Umschlagmotiv: © Johann Dragosits
Satz und PDF-E-Book: SatzWeise, Bad Wünnenberg
Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN (Buch) 978-3-495-48965-9
ISBN (PDF-E-Book) 978-3-495-82109-1

Inhalt

Vorwort	9
Reinhold Esterbauer / Andrea Paletta / Julia Meer: Einleitung . . .	11
Leibzeit	
Thomas Fuchs: Die zyklische Zeit des Leibes	21
Peter Gaitsch: Die biologische Generativität des Leibkörpers. Präliminarien zu einer phänomenologischen Analyse	39
Martin Huth: Rhythmen und Arrhythmien der Existenz. Zur genuinen Normativität leiblicher Zeit	72
Franz Bockrath: Über Zeitheterogenität	93
Reinhold Esterbauer: »Gegenwart bei der Welt«. Vollzugsidentität als leibzeitliches Geschehen	121
Konkretionen	
Julia Meer: Berühren – Zur Temporalisation des Leibes	149
Anna Maria König: Erwachen. Ein leibzeitliches Übergangsphänomen	167
Günther Pöltner: Leibzeit – Lebenszeit	188
Patricia Rehm-Grätzel: Leiblichkeit und Alter. Die Rolle des Blicks bei Simone de Beauvoir und Jean-Paul Sartre	202
Martin Ross: Der Leib und sein Schatten. Eine Interpretation von Thomas Hürlimanns Kurzgeschichte »Das Kind mit der Trommel«	215

Inhalt

Konrad Kleiner: Konturen von Zeit und Zeitdidaktik. Zur Orchestrierung von Lehr- und Lern-Zeit in Bewegung und Sport	227
--	-----

Dysregulationen

Philipp Schmidt: Über die Zeitlichkeit des Leibes und die Möglichkeit ihrer Störung	273
--	-----

Andrea Paletta / Gerald Suchar / Theresa Hübler / Daniela Juschitz / Katharina Mayer / Jana Staltner: »Zeit heilt alle Wunden«. Zeit- und Körpererfahrungen von Burnout-Patientinnen und -Patienten im Verlauf einer Rehabilitationskur	298
---	-----

Manuela Pfeffer / Andrea Paletta / Gerald Suchar: Die Zeitdynamik bei Burnout-Patientinnen und -Patienten. Ergebnisse einer Bewegungsanalyse nach Laban	337
---	-----

David Duncan: Die Körpererfahrung von Burnout-Patientinnen und -Patienten	361
--	-----

Regina Mikula / Reinhard Lechner: Burnout als biografisches Krisenphänomen bei Studierenden. Zeitdiagnosen und empirische Befunde	382
---	-----

Sach- und Personenregister	413
--------------------------------------	-----

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren	419
--	-----

Vorwort

Der Leib hat nicht nur seinen eigenen Ort, sondern auch seine eigene Zeit – so lautet die Grundthese dieses Buches. Wenn man wissen möchte, welche temporalen Strukturen ihn bestimmen, reicht es deshalb nicht aus, bloß auf Zeittheorien zu rekurrieren, die den Leib als Ausgangspunkt der Reflexion zu umgehen suchen. Vielmehr ist es notwendig, auch leiblichen Eigenrhythmen und leiblich bestimmter Eigenzeit Beachtung zu schenken und sie zu verstehen zu versuchen. Solche Bestrebungen entsprechen nicht nur wissenschaftlichen Interessen in der Anthropologie und Zeitforschung, sondern kommen auch Menschen zugute, deren Zeit- und Leibprozesse gestört sind und die deshalb etwa an Ermüdungszuständen und Krankheitssymptomen leiden.

Vor dem Hintergrund der Problemstellung, wie die Relation von Leib und Zeit zu denken sei, sind in diesem Band Beiträge verschiedener Disziplinen gesammelt, die sich aus unterschiedlichen Perspektiven und in verschiedenen Kontexten dieser Frage widmen. Da zeitliche Prozesse des Leibes auch gestört sein können, wird ebenso versucht, Dysregulationen der Leibzeit – etwa im Burnout-Syndrom – besser zu begreifen und Ansätze zu Gegenstrategien in Therapie und Prophylaxe zu entwickeln.

Die meisten Aufsätze sind innerhalb des Projektes »Bodytime – An interdisciplinary inquiry on regular body rhythm and its dysfunctions« (P 26110-G15) entstanden, das vom österreichischen »Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung« (FWF) finanziert wurde. Zum Teil werden in diesem Band Beiträge einer Tagung der Öffentlichkeit zugänglich gemacht, die im Rahmen dieses Projektes organisiert und durchgeführt wurde. Es konnten aber auch weitere Autorinnen und Autoren gewonnen werden, aus der Perspektive ihrer Disziplin Aspekte von Leibzeit zu reflektieren und zur Diskussion zu stellen.

Das Buch setzt den ebenfalls im Karl-Alber-Verlag erschienenen

Vorwort

Band »Bodytime. Leib und Zeit bei Burnout und in anderen Grenzerfahrungen« (2016) fort, vertieft die dort publizierten Ergebnisse und erweitert sie durch neue Ansätze und Resultate. Ermöglicht wurde diese Veröffentlichung neben dem FWF durch das Vizerektorat für Forschung und Nachwuchsförderung der Karl-Franzens-Universität Graz. Dafür herzlichen Dank!

Es freut uns sehr, dass die Gestaltung des Covers in Zusammenarbeit mit dem Tiroler Künstler Johann Dragosits realisiert werden konnte, der sich intensiv mit Leiblichkeit und Zeitlichkeit auseinandergesetzt hat und sich dankenswerterweise auch auf dieses Projekt eingelassen hat.

Herzlich gedankt sei Renate Zmuck für ihren unermüdlichen Einsatz, die Texte in die entsprechende Form zu bringen und druckreif zu gestalten! Für die Hilfe bei der Erstellung der Register gebührt Clemens Laueremann und Daniel Pachner großer Dank.

Reinhold Esterbauer, Andrea Paletta und Julia Meer

Einleitung

Reinhold Esterbauer, Andrea Paletta, Julia Meer

Neben zahlreichen anderen erweisen sich *temporale* Dimensionen des Leibes immer öfter als fruchtbar für anthropologische Untersuchungen unterschiedlicher Herkunft. Nicht nur in der philosophischen Leibphänomenologie, die in den letzten Jahren vor allem vom *spatial turn* geprägt war, sondern auch in den Sportwissenschaften, in der Pädagogik, in der Soziologie, in der Psychologie und in der Psychiatrie werden topologische Zugänge zunehmend von temporalen ergänzt. Damit lassen sich nicht nur bislang kaum oder gar nicht bekannte Dimensionen von Leiblichkeit analysieren und erforschen. Ansätze, die die Zeit des Leibes in den Mittelpunkt stellen, ermöglichen auch neue Zugänge zu pathologischen Phänomenen, die mit Dysregulationen von temporalen Prozessen des Körpers bzw. des Leibes einhergehen und oft Anzeichen für erhebliche gesundheitliche Störungen bilden.

Die Zunahme von Ermüdungs- oder Erschöpfungszuständen und der rasante Anstieg der Anzahl von am Burnout-Syndrom Leidenden sind nicht nur ein gesellschaftspolitisches Warnsignal, sondern verlangen auch Strategien zur Prophylaxe und Therapie, die ohne genaueres Verständnis der Ursachen der Krankheitsbilder kaum zu gewinnen sind. Insofern solche Zustände meist nicht monofunktional erklärbar sind, sondern eine Reihe von Komponenten und Ursachen aufweisen, liegt es nahe, sie auch inter- und transdisziplinär zu erforschen.

Die Beiträge in diesem Buch sind deshalb zum einen so angelegt, dass vor allem der Aspekt der Zeit in den Mittelpunkt des Interesses gerückt wird. Zum anderen stehen der Bezug und die wechselseitigen Relationen von Zeit und Leiblichkeit in unterschiedlichen Settings im Zentrum. Die zentrale These, die in diesem Sammelband diskutiert wird, bildet die Überzeugung, dass sich verschiedene Zeitdimensionen körperlich und leiblich niederschlagen, dass diese in unterschiedlichen Phänomenen greifbar werden und dass diesbezügliche Untersuchungen entsprechende Interventionen vorbereiten, die pathologische Dysregulationen verbessern helfen.

Es ist zunächst zu fragen, welche Bedeutung das Phänomen der Leibzeit für die erwähnten Wissenschaftsdisziplinen hat. Der Begriff der Leibzeit wirft nicht nur theoretische und methodische Probleme auf, die besonders in inter- und transdisziplinärer Kooperation zum Tragen kommen, er konfrontiert in unterschiedlichen Bereichen auch mit starken inhaltlichen Differenzierungen. Solche lassen sich vor allem nachweisen, wenn man Leibzeit in abgegrenzten Erfahrungskontexten beschreibt und reflektiert. Aber auch Störungen leibzeitlicher Ausdrucksformen in speziellen psychophysischen Konstellationen zeigen divergierende Ausprägungen, worauf besonders in therapeutischen Ansätzen Rücksicht zu nehmen ist.

Wegen dieser Problemlage sind die einzelnen Beiträge des Sammelbandes in drei Gruppen gegliedert. Während die ersten Überlegungen um den Begriff der Leibzeit kreisen und diesen zu klären versuchen, findet man in der zweiten Gruppe Konkretionen dieses Begriffs in unterschiedlichen Feldern und Bereichen, die am Schnittpunkt von Leib und Zeit gelegen sind: vom Berühren über das Erwachen, von der Lebenszeit und dem Altern über das Alter als Lebensphase bis zu leiblichen Gegensätzen in der Literatur und der Zeitdidaktik im Sport. Die dritte Gruppe der Reflexionen widmet sich möglichen Störungen von Leibzeit, besonders was den Komplex von Burnout und Erschöpfung betrifft.

Im ersten derjenigen Aufsätze, die den Begriff *Leibzeit* selbst zu klären versuchen, stellt Thomas Fuchs der zyklischen Zeitauffassung die lineare gegenüber, wobei er erstere primär leiblichen Rhythmen und zweitere gesellschaftlichen Prozessen zuordnet. Während zyklische Zeit vor allem durch Mangel-, Trieb-, Befriedigungs- und Regenerationszyklen und in der Folge auch von Wiederholungen des Leibgedächtnisses bestimmt sei, sieht Fuchs lineare Zeit mit dem autobiographischen Gedächtnis, dem Bewusstsein der Zeitekstasen und schließlich dem Todesbewusstsein verknüpft. Er zeigt in seinem Beitrag, der den Titel »Die zyklische Zeit des Leibes« trägt, auf, wie die Diskrepanz zwischen beiden Zeitformen zu pathologischen Konsequenzen führen kann, und analysiert psychopathologische Phänomene als Konflikte zwischen den beiden vorgestellten Zeitformen.

Peter Gaitsch widmet seinen Beitrag generativen Zeitphänomenen, sowohl in ontogenetischem als auch in über-individuellem Werden. Dabei leitet ihn die Frage, wie groß die Reichweite des Leibbegriffes sein bzw. ob er auch auf nicht-menschliche Lebensformen ausgeweitet werden kann. Gaitsch befragt vor diesem Hintergrund

die phänomenologischen Ansätze von Hermann Schmitz, Thomas Fuchs sowie Bernhard Waldenfels und kommt zum Schluss, dass die generative Perspektive bei den genannten Autoren so gut wie gar nicht vorkommt. Gaitsch arbeitet demgegenüber die philosophische Option heraus, dass man dann, wenn man in einem Lebensweltfundamentalismus *Leib* als basalen Begriff ansetzt, den Weg frei macht, das Desiderat einer phänomenologischen Analyse biologischer Generativität in den Blick zu nehmen, die sich nicht bloß auf den Menschen beschränkt.

In seinem Aufsatz »Rhythmen und Arrhythmien der Existenz« untersucht Martin Huth leibliche Zeitstrukturen im Hinblick auf ihre genuine Normativität. Dazu reflektiert er zunächst leibgebundene Zeitlichkeit im Allgemeinen und fragt anschließend mit Bezügen zu Judith Butler, Emmanuel Levinas und Pascal Delhom, welche Normativität der Leiblichkeit selbst immanent ist. Huth recurriert dabei auf für die Existenz fundamentale Leibesrhythmen und vertritt die These, dass durch aufgezwungene fremde Zeitstrukturen nicht bloß Erschöpfungszustände gefördert, sondern auch normative leibliche Sinnstrukturen in Frage gestellt werden. Die Vulnerabilität leiblicher Existenz betrifft demnach nicht nur körperliche Verletzungen, sondern auch den Welt-, Selbst- und Fremdbezug.

Franz Bockrath geht in seinem Beitrag mit dem Titel »Über Zeitheterogenität« zunächst kulturellen, sozialen, individuellen und physikalischen Zeitverständnissen nach und stellt unterschiedliche *Zeit-Welten* nicht nur im Vergleich dieser Zugänge untereinander, sondern auch innerhalb ihrer selbst fest. Zur Erklärung dieser Behauptung spürt Bockrath in Anlehnung an Ernst Cassirer auf, wie sich im symbolischen Formbildungsprozess unterschiedliche Zeitverständnisse herausbilden, die differente Formen des Weltverstehens nach sich ziehen. Anhand des Beispiels impliziten Zeitwissens weist er nach, dass die symbolischen Zeitverständnisse neben geistigen Prozessen vor allem auf körperliche und subjektiv divergierende Praktiken zurückzuführen sind, die sich präreflexiv einstellen. Abschließend plausibilisiert Bockrath seine Ausführungen und macht deutlich, wie diese heterogenen Zeitordnungen im Leistungssport immer wieder auf eine homogene Zeitlogik treffen, was sehr oft zu Konflikten der beiden Zeitordnungen führt.

In seinem Beitrag analysiert Reinhold Esterbauer die Vollzugsidentität von wahrnehmender Person und Gegenstand im Akt sinnlicher Wahrnehmung, wie sie Aristoteles in »De anima« vorgestellt

hat, und die Konzeption des *Fleisches* in Maurice Merleau-Pontys später Philosophie. Er vertritt die These, dass die Verknüpfung beider Ansätze wichtige Aspekte des Begriffs von Leibzeit erschließen kann. Esterbauer versucht, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft aus dem Phänomen der Vollzugsidentität in der sinnlichen Wahrnehmung zu denken und als Ekstasen von Leibzeit auszuweisen.

Den Reigen der *Konkretionen* des Konzeptes von Leibzeit eröffnet der Beitrag von Julia Meer. Sie geht vom Phänomen der Berührung aus und erweitert zunächst den Begriff des Tastens zu dem des Berührens. Vor diesem Hintergrund zeigt Meer auf, dass neben Husserls räumlicher Leibdimension der Lokalisation auch jene vorbewusster *Temporalisation* erschlossen werden kann. Damit beschreibt sie eine Zeitdimension des Leibes, die jenseits des Bewusstseins anzusiedeln ist und kontinuierlich verläuft. Darüber hinaus weist Meer auch auf die Zeitdimension der *Temporisation* hin, die über die Kompräsenz von Körper und Leib hinausgeht, indem sie gerade deren Auseinandertreten markiert. Anhand der Analyse des Beispiels des Phantomgliedes und der Reinterpretation des Beispiels der wechselseitigen Berührung der beiden eigenen Hände arbeitet die Autorin das Auseinandertreten von Leib und Körper und die damit verbundene Zeitdilatation heraus. Auf diese Weise kommt Meer zum Ergebnis, dass Leibzeit nie nur eine einheitliche, sondern immer auch eine gebrochene ist.

Ein weiteres konkretes Phänomen von Leibzeit analysiert Anna Maria König in ihrem Beitrag über das Erwachen. Sie stellt zunächst heraus, dass der Leib nicht nur Subjekt der Wahrnehmung, sondern auch Rückzugsort ist. Während sich der Leib im Wachen auf die Welt ausrichtet, zieht er sich im Schlaf in sich zurück und wird inaktiv, ohne jedoch den Kontakt zur Welt völlig abreißen zu lassen. Der Leib bleibt trotz des Schlafes, wie die Autorin betont, in der Welt verankert. Der Vorgang des Erwachens hingegen sei als leibliches Übergangsphänomen zu verstehen, bei dem man sich seine eigene Zeit wieder erwirbt – die eigene Vergangenheit vor dem Schlaf und zugleich die eigene Zukunft. Im Erwachen Sorge der Leib für die erste Orientierung und eröffne dadurch neuerlich Welt, die im Bewusstsein erst angeeignet werden muss.

Günther Pöltner geht in seinem Beitrag »Leibzeit – Lebenszeit« davon aus, dass Leibzeit und damit das eigene Sein als Werden aus dem Auge verloren wird, wenn man versucht, ihr in der Perspektive eines neutralen Beobachters nachzuspüren. Dann komme Leibzeit

nämlich nur als vorgestellte Lebensspanne oder als messbare Lebenslänge in den Blick. Im Unterschied dazu erschließt Pöltner Leibzeit als das *Älterwerden* phänomenologisch aus der Eigenperspektive, und zwar in dreifacher Hinsicht: Zum einen kann Älterwerden nach Pöltner als leiblicher Entwicklungsprozess verstanden werden, zum Zweiten als Eröffnung und Verschließung von Möglichkeiten des Lebensvollzugs und schließlich als das Zugehen auf den eigenen Tod. Auf diese Weise zeige sich Leibzeit als *personale* Zeit, die in reduktionistischer Einstellung ausgeblendet bleibe.

Anders als Günther Pöltner richtet Patricia Rehm-Grätzel ihr Augenmerk auf das Alter selbst. Sie untersucht, wie Simone de Beauvoir den alten Menschen – mit Bezug auf die Beschreibungen des Phänomens des Blickes bei Jean-Paul Sartre – analysiert. Sie zeichnet nach, wie das Alter gleichsam zu einem Anderen und Fremden wird, das dem Menschen von der Gesellschaft aufgezwungen wird, sodass alte Menschen in Rollen gedrängt und ausgegrenzt werden. Denn es zähle der alte Mensch oft nicht als Mensch, sondern nur als Ding oder als wirtschaftlicher Faktor.

Martin Ross geht es in seinem Beitrag darum, in der Erfahrung des eigenen Leibes sowie in eigenem Tun und Gespräch Entgegensetzungen des menschlichen Leibes aufzuweisen, die mitunter ineinanderfallen, in besonderen Situationen aber auch schmerzlich auseinandertreten können. Methodisch geht Ross dabei so vor, dass er die kurze Erzählung mit dem Titel »Das Kind mit der Trommel« von Thomas Hürlimann interpretiert und auslegt. Das ermöglicht es ihm, anhand dieser präzisen literarischen Studie wesentliche Momente leiblicher Existenz hervorzuheben, die vor allem, aber nicht nur in einem interkulturellen Zusammenhang und in Grenzerfahrungen schlagend werden.

In seiner umfangreichen Untersuchung »Konturen von Zeit und Zeitdidaktik« setzt sich Konrad Kleiner in vielen unterschiedlichen Zugängen und Perspektiven mit Lehr- und Lern-Zeit, besonders im Unterrichtsfach *Bewegung und Sport*, auseinander. Er analysiert Zeit und Zeitstrukturen vor allem im Unterrichtsgeschehen und in dessen Kontexten. Bei seinem Versuch, Zeit als Kriterium für didaktische Konzeptionen ins Bewusstsein zu heben, weist er nicht nur auf die Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen im Unterricht hin, sondern auch auf die integrierende Funktion von Zeit, die die verschiedenen Systeme zu koordinieren erlaubt. Der Beitrag schreibt gegen die Zeitvergessenheit der wissenschaftlichen Reflexion in der Sportdidaktik

an und zeichnet Linien vor, wie dort der Bedeutung von Zeit Rechnung getragen werden sollte.

Der dritte Abschnitt des Bandes ist den *Dysregulationen* im Zusammenhang von Leibzeit gewidmet. Zunächst stellt Philipp Schmidt in seinem Artikel grundsätzlich die Frage, wie Störungen der Zeitlichkeit des Leibes gedacht werden können. Er greift in seinem Vorschlag vor allem auf Edmund Husserls Zeitanalysen und Elizabeth Behnkes Konzept leiblicher Protentionalität zurück, die von der Form von Protention in der Objektkonstitution zu unterscheiden sei. Schmidt geht davon aus, dass die Zeitlichkeit des Leibes einen bestimmten Aspekt des gesamten Bewusstseinsflusses ausmache und dass auch die psychische Sphäre leibzeitliche Strukturmerkmale aufweise, insofern Subjektivität ohne Leiblichkeit nicht zu denken sei. Vor diesem Hintergrund interpretiert der Autor Burnout als Phänomen, das den Umgang mit Zeit prägt und in dem das Verhältnis von Antizipation und Erfüllung gestört ist. Demnach werden im Burnout die Enttäuschungen von Ruherwartungen habitualisiert und dadurch der subjektive Zeit- und Leibvollzug pathologisch beeinträchtigt.

Die folgenden Beiträge zeigen mithilfe empirischer Untersuchungen auf, wie sich die beschriebenen Störungen im Burnout fassen und erklären lassen. Im ausführlichen Aufsatz von Andrea Paletta, Gerald Suchar, Theresa Hübler, Daniela Juschitz, Katharina Mayer und Jana Staltner werden die Zeit- und Körpererfahrungen von Burnout-Patientinnen und -Patienten während einer Rehabilitationskur analysiert. Die Grundlage dafür bilden Tagebucheinträge von Burnout-Patientinnen und -Patienten in einer Reha-Klinik, die nach einem semistrukturierten Interviewleitfaden verfasst worden sind und durch Aufzeichnungen einer Kontrollgruppe (Sportstudierende) kontrastiert werden. Die Leitfragen betreffen den Eigenrhythmus, die intersubjektive Zeiterfahrung, den Antrieb sowie die Erfahrung des eigenen Körpers. Wie die Untersuchung zeigt, entwickeln an Burnout Erkrankte mit fortschreitendem Rehabilitationsaufenthalt Annäherungen an die Zeitmuster gesunder Menschen. Dies führen die Autorinnen und der Autor vor allem auch auf die stabilisierenden Effekte von Bewegung und Sport zurück, die auf biologische und psychosoziale Zeitmuster positive Auswirkungen haben.

Manuela Pfeffer, Andrea Paletta und Gerald Suchar publizieren eine weitere Studie zum Thema Burnout und Zeitdynamik. In diesem

Beitrag findet die Laban-Bewegungsanalyse als diagnostisches Instrumentarium Anwendung bei Burnout-Patientinnen und -Patienten. Autorinnen und Autor analysieren die Variablen *Antrieb Zeit* und *Phrasierung* der Bewegungen Betroffener und vergleichen sie mit den Ergebnissen einer Kontrollgruppe. Mit der Studie konnten Unterschiede zwischen an Burnout erkrankten und gesunden Menschen bezüglich zeitlich relevanter Variablen von Bewegung nachgewiesen werden: Es zeigte sich, dass der *Antrieb Zeit* und die *Phrasierung* von Bewegung bei Burnout-Patientinnen und -Patienten stark abgeschwächt sind und dass die Zeitdynamik des Leibes von derjenigen gesunder Menschen signifikant abweicht. Daraus folgen nach Pfeffer, Paletta und Suchar Ansatzpunkte für präventive und therapeutische Interventionen durch Bewegung und Sport.

David Duncan geht der *Körpererfahrung* von Burnout-Patientinnen und -Patienten nach und legt seiner Untersuchung die These zugrunde, dass jene ihren Körper anders wahrnehmen als gesunde Menschen. Methodisch bedient sich Duncan eines Körperbildmaltests, bei dem die Patientinnen und Patienten eigene Körperregionen im Hinblick auf Zufriedenheit oder Unzufriedenheit bewerten, darüber hinaus wird der Grad an Differenziertheit der Körpererfahrung erhoben. Als Ergebnis der empirischen Studie lassen sich unterschiedliche Typen der Differenziertheit der Körpererfahrung (selektiver, totalitärer und differenzierter Typ) unterscheiden. Hierbei zeigt sich, dass gesunde Menschen vor allem dem differenzierten Typ zuzuordnen sind und dass Burnout-Patientinnen und -Patienten vor allem den ersten beiden Typen entsprechen, also ihren Körper entweder nur an spezifischen Stellen oder aber total, also undifferenziert, wahrnehmen. Das bedeutet nach Duncan, dass Letztere neben ihrer Erschöpfung auch einen veränderten Zugang zu ihrem eigenen Körper haben. Es zeigt sich, dass körperliche und leibliche Dysregulationen nicht nur durch Studien in Fremdbeobachtung, sondern auch bei körperlicher Selbsterfahrung von Burnout-Patientinnen und -Patienten festzustellen sind.

Abgeschlossen wird der Teil über Dysregulationen von einem weiteren Beitrag zum Burnout-Syndrom. Regina Mikula und Reinhard Lechner untersuchen »Burnout als biografisches Krisenphänomen bei Studierenden«. Im Zentrum ihrer Überlegungen steht der Zusammenhang von gesellschaftlichen Rahmenbedingungen und individuellem Lebensentwurf, der, wenn er sich negativ entwickelt, als Burnout zum Ausdruck komme. Mit ihren Analysen, die sich metho-

disch an der Biografie-Forschung orientieren, nehmen die Autorin und der Autor vor allem *Transitionen* in den Blick, wie sie sich in Lebensläufen von Studierenden ergeben, und zeigen auf, wie Ordnungskategorien von Raum und Zeit dabei mitunter brüchig werden, ihren Sinn verlieren und letztlich ins Burnout führen können. Sie beschreiben aber auch, wie solche Krisen in der Lebensbewältigung auch eine Lernchance bereitstellen, subjektive und gesellschaftliche Lebensperspektive in Einklang zu bringen.

Der Durchgang durch die einzelnen Beiträge zeigt, dass der Ansatz bei zeitlichen Strukturen des Leibes nicht nur wichtige Impulse für die anthropologische Theoriebildung beisteuert – etwa für eine philosophisch ausgerichtete Leibphänomenologie – und alternative Blickwinkel für das Verständnis der Relationen von Leib, Körper und Zeit freigibt. Die gewählte interdisziplinäre Vorgehensweise vermittelt auch unterschiedliche Zugänge so miteinander, dass sich theoretische Begriffsbildung und empirische Untersuchungen nicht bloß ergänzen, sondern auf der je anderen Seite auch Fragestellungen eröffnen, die ohne die Kooperation über Disziplinengrenzen hinweg keine Beachtung gefunden hätten. Auf diese Weise können neue Dimensionen in der Erforschung von Leib und Körper eröffnet werden. Nicht zuletzt helfen solche Bemühungen, konkrete Therapieansätze (etwa in der Sportpädagogik oder in konkreten Therapien) zu verbessern oder auszuarbeiten, die Personen mit leibzeitlichen Dysregulationen zugutekommen.

Leibzeit

Die zyklische Zeit des Leibes

Thomas Fuchs

1. Einleitung

Die Vorstellung der Zeit als einen linearen, gleichförmigen und kontinuierlich fortschreitenden Prozess erscheint uns heute so selbstverständlich, dass wir leicht vergessen, dass es sich um ein vor allem in der europäischen Neuzeit entwickeltes Konzept handelt. Die Zeitauffassungen der frühen Kulturen beruhten in erster Linie auf der zyklischen Wiederkehr von kosmischen und irdischen Vorgängen. Tag-Nacht-Rhythmus, Jahreszeiten, Ebbe und Flut, Mond- und Planetenzyklen bestimmen hier die gesellschaftlichen Prozesse und werden in kultischen Handlungen mitvollzogen. Mythos und Ritus kennen keinen Fortschritt in die Zukunft; vielmehr reinszenieren Rituale eine mythische Vergangenheit, an der die Gemeinschaft in mimetischer Form teilhat, so dass sich der Uranfang immer wieder erneuern kann. (Lévy-Bruhl 1910; Eliade 1957) Die Zeitordnung der Gesellschaft ist somit noch nicht emanzipiert von den Naturprozessen. Vielfach fehlt in diesen Kulturen überhaupt ein abstrakter, von rhythmischen Prozessen oder Handlungen ablösbarer Zeitbegriff.

Eine linear gerichtete Zeitauffassung entwickelt sich erstmals im Judentum und Christentum mit der Idee der Heilsgeschichte als einem zukunftsgerichteten Prozess, der im Erscheinen des Messias oder in der Parusie des Herrn sein Ziel erreichen, dann allerdings zugleich die Zeit wieder beenden wird. (Achtner u. a. 1998) Ihre eigentliche Ausformung aber findet die lineare Konzeption der Zeit mit dem naturwissenschaftlich-technischen Fortschritt seit der Neuzeit: Erst die menschlichen Kulturprodukte, von der mechanischen Räderuhr im 14. Jahrhundert bis zu den ständig beschleunigten Fortbewegungsmitteln des 19. und 20. Jahrhunderts, schaffen und etablieren in Verbindung mit der newtonschen Physik die Vorstellung der Zeit als eines kontinuierlich fortschreitenden Flusses oder als eines homogenen, stetig quantifizierbaren Zeitpfeils. (Elias 1984) Auf die-

sem Pfeil vermag jedes Ereignis nur eine irreversibel vorübergehende Stelle zu besetzen; die Zeit läuft voran und kehrt nicht wieder. Diese lineare, homogene und von allen konkreten Prozessen abstrahierte Zeit lässt sich freilich nicht in der dem Menschen vorgegebenen Natur erfahren – hier begegnen wir zunächst immer nur zyklischen, wiederkehrenden oder zum Abschluss kommenden Prozessen. Sie wird erst in der vom Menschen gestalteten Kulturwelt konstruiert und dann auf die kosmischen Prozesse übertragen.

Allerdings wird damit die zyklische Zeit nicht einfach überwunden. Denn sie bezeichnet keineswegs nur eine bestimmte Kulturstufe, sondern viel grundlegender die Zeitform der Lebensprozesse selbst und, damit eng zusammenhängend, die Zeitlichkeit unseres *Leibes*. Von der Periodik physiologischer Vorgänge, etwa des Herzschlags, der Atmung, des Schlaf-Wach-Rhythmus oder der hormonellen Prozesse, bis hin zu den Gewohnheiten und wiederkehrenden, selbsttätigen Vollzügen des Leibes ist das präreflexiv gelebte Leben von einer zyklischen Struktur geprägt, die allen linear in die Zukunft gerichteten Projekten zugrunde liegt und sie trägt. Die Beziehung von zyklischer und linearer Zeit sowohl im individuellen Lebensvollzug als auch in den gesellschaftlichen Prozessen gestaltet sich jedoch keineswegs nur harmonisch, sondern vielfach antagonistisch. Kommen dabei die zyklischen Prozesse nicht zu ihrem Recht, so kann dies, wie wir noch sehen werden, zu sozialen ebenso wie zu körperlichen oder psychischen Störungen führen.

Ich werde im Folgenden die zyklische Zeit des Leibes in ihren wichtigsten Aspekten darstellen, um dann ihr Verhältnis zur linearen Zeit gesellschaftlicher Prozesse der Moderne zu untersuchen. Ein abschließender Blick gilt einigen psychopathologischen Phänomenen, die sich als Resultat eines Konflikts zwischen zyklischer und linearer Zeitordnung beschreiben lassen.

2. Die zyklische Zeit der Lebensprozesse

Die Zeitlichkeit des lebendigen Organismus ist grundsätzlich charakterisiert durch periodisch wiederkehrende Prozesse. Leben konstituiert und reproduziert sich selbst in Abgrenzung von den ständigen Zerfallsprozessen, der Entropie der anorganischen Natur. Es errichtet eine Innen-Außen-Differenz, die aber prekär bleibt, das heißt zu ihrer Erhaltung auf den metabolischen Austausch mit der Umwelt

angewiesen ist. (Jonas 1973) Während bei den ortsfixierten Pflanzen dieser Austausch kontinuierlich verläuft, lösen sich tierische Organismen aus der räumlichen Lokalisierung und treten der Umwelt durch ihre Sinne und autonomen Bewegungen gegenüber. Damit aber wird die Periodik zur Form, in der sie ihre innere Ordnung aufrechterhalten: Wiederkehrende Mangelzustände müssen durch Gegenregulationen, Stoffsuche und -aufnahme ausgeglichen werden. Metabolismus und homöostatische Regulation verlaufen nicht statisch, sondern im ständigen Wechsel von Aufnahme und Ausscheidung, von Verausgabung und Regeneration, Wachen und Schlafen, ergotropen und trophotropen Phasen.

Die physiologischen Prozesse sind daher durch vielfältige Zyklen gekennzeichnet, die untereinander abgestimmt und zugleich mit den kosmischen Rhythmen synchronisiert verlaufen: etwa die Tagesrhythmik der Hormonausschüttungen, des Schlaf-Wach-Rhythmus und des Energiehaushalts (messbar am circadianen An- und Abstieg der Körpertemperatur), die Höhe- und Tiefpunkte der Leistungsfähigkeit im Tages- oder Jahresverlauf u. a. Zyklisch wiederkehrend sind aber auch die Triebregungen, in denen dem Lebewesen ein bestimmter Mangel zu Bewusstsein kommt, etwa im Durst, Hunger, Bewegungs- oder Geschlechtstrieb.

In der triebhaften Gerichtetheit erwacht zugleich das gespürte *Noch-Nicht* der möglichen Erfüllung. (Jonas 1973, S. 151 f.) In dieser Gerichtetheit auf die vorweggenommene Befriedigung liegt eine zentrale Wurzel des Zeiterlebens. Der Mangel eröffnet ein Zeitdifferenzial oder eine *Zeitspanne*, die primär als appetitive Spannung erlebt wird – freilich immer nur bis zur erreichten Befriedigung. Dabei bilden die Affekte die spezifisch objektgerichteten Spannungsbögen, die den Triebaufschub im Erleben überbrücken und die Bewegung auf das Triebobjekt begleiten. Damit das Ziel bei der Annäherung im Zentrum der Aufmerksamkeit bleibt, muss es gefühlsmäßig *besetzt* sein. Die Jagd wird durch Begehren und Aggression, umgekehrt die Flucht durch Furcht motiviert. Mit dem Abschluss des jeweiligen Spannungsbogens stellt sich dann eine neue Phase ein, mit einer entsprechend veränderten Stimmung, etwa die der Mattigkeit oder Erholung, bis wieder eine neue Gerichtetheit auftaucht. Diese zyklische Dynamik von Mangel, Trieb, Erwartung, Begehren und Erfüllung ist die subjektive Seite und zugleich die Triebfeder der Selbsterhaltungsprozesse, die das tierische Leben charakterisieren. Sie begründen ein entsprechendes zyklisches Zeit-

erleben, ohne dass es dabei zu einer übergreifenden linearen Zeitperspektive kommt.

Aber auch für die Mikrozeitlichkeit des Erlebens spielen periodische leibliche Prozesse eine prägende, wenn nicht sogar eine konstitutive Rolle. So erzeugen Herzschlag und Atembewegung, auch wenn sie meist nicht bewusst wahrgenommen werden, doch eine ständige unterschwellige Rhythmisierung des Bewusstseinsstroms. Neuere Forschungen sprechen dafür, dass die zentrale Integration von solchen rhythmischen Körpersignalen insbesondere in der Insel-Region des Gehirns unserem Sinn für zeitliche Dauer zugrunde liegt (Craig 2009; Wittmann 2009) – einem Zeitsinn, der bekanntlich kein eigenes Sinnesorgan aufweist. So kann man experimentell alle exterozeptive Sinneswahrnehmung ausschalten, etwa durch vollständigen Reizentzug in Isolationstanks; doch bleibt selbst unter diesen Umständen der unmittelbare Zeitsinn intakt, denn das Leibempfinden lässt sich dabei nicht aufheben. (Kjellgren u.a. 2008)

Nach experimentellen Studien ist zudem die Genauigkeit von Zeitschätzungen abhängig von der individuell unterschiedlichen Fähigkeit zur Interozeption, also zur Empfindung des eigenen Leibes, besonders zur Wahrnehmung von rhythmischen Körpersignalen. (Meissner/Wittmann 2011; Pollatos u.a. 2014) Ebenso variiert das subjektive Empfinden der Zeitdauer in Abhängigkeit vom Antriebs-, Erregungs- oder Entspannungszustand des Körpers, der sich unter anderem in der Atem- und Herzfrequenz manifestiert. (Wittmann 2009) Sympathicotone Erregung und parasympathicotone Erholung gehen mit unterschiedlichem Zeitempfinden einher – man denke etwa an das Zeiterleben bei freudiger Erregung gegenüber dem in der Müdigkeit oder Langeweile. Erst recht führen die vitale Antriebssteigerung in der Manie ebenso wie die Antriebshemmung in der Depression zu Veränderungen des Zeiterlebens, nämlich zur Zeitbeschleunigung im einen und zur Zeitdehnung im anderen Fall. (Fuchs 2001, 2013a; Bschor u.a. 2004)

Schließlich bildet auch die subjektive Erfahrung von Gegenwart keineswegs ein lineares Kontinuum, sondern sie ist in Einheiten von ca. 3 Sekunden gegliedert, innerhalb deren Ereignisse zu Gruppen zusammengefasst werden. (Pöppel 2000, S. 63 f.) Das zeigt sich etwa in der spontanen Segmentierung, die sich beim Hören von völlig gleichmäßigen Metronomschlägen einstellt, so dass durch Akzentuierung 2er- oder 3er-Takte entstehen (*tic-tac* bzw. *tic-tac-tac*). Diese Gruppierung gelingt jedoch nur bis zu einer Schlagfrequenz von 2 bis

3 Sekunden; darüber hinaus werden dann nur noch Einzeltöne gehört. Auch die perspektivische Wahrnehmung von Kippfiguren wie dem Neckerschen Würfel oder die Gestaltwahrnehmung der Rubin-Vase (Vase oder zwei Gesichter) schlägt ca. alle 3 Sekunden spontan um. Schließlich ist auch das spontane Sprechen rhythmisch so gegliedert, dass die durchschnittliche Versdauer von Gedichten etwa drei Sekunden beträgt. (Pöppel 2000, S. 85 f.) Schon Babys und Mütter zeigen in ihren Interaktionen regelmäßige Wechsel der Lautgebung oder anderer Ausdrucksgesten im Takt von 2–3 Sekunden und stellen dadurch eine gemeinsame Präsenzzeit her. (Malloch 1999) Zusammengefasst werden Wahrnehmen und Handeln innerhalb zeitlicher Fenster dieser Dauer zu den jeweiligen Einheiten integriert, das heißt, die als zusammengehörig erlebte Gegenwart, das *ausgedehnte Jetzt* – von Husserl (1969) bekanntlich als die Einheit von Urimpression, Retention und Protention konzipiert – tendiert zu einer Dauer von jeweils 3 Sekunden.

All diese Befunde belegen, dass die Zeitlichkeit des impliziten, leiblichen Erlebens nicht linear, sondern rhythmisch, zyklisch und präsentisch verläuft, solange dieses präreflexive Erleben nicht von einem expliziten Zukunfts- oder Vergangenheitsbezug überlagert wird. Erst dieser stellt eine übergreifende und in der Regel lineare Zeitperspektive her. Kant hatte die Zeit bekanntlich als Form des »inneren Sinns, d. i. des Anschauens unserer Selbst und unseres inneren Zustandes« (Kant 1974, B 49) konzipiert, was freilich eine abstrakte bzw. formale Bestimmung blieb. Diese transzendente Zeitform lässt sich nun phänomenologisch tatsächlich als ein *innerer*, nämlich leiblicher Zeitsinn des Bewusstseinsprozesses auffassen. Bereits William James hatte Zweifel an Kants reiner oder entkörperter transzendenter Apperzeption geäußert:

»Ich bin fest überzeugt davon, dass der Strom des Denkens, den ich als Phänomen ausdrücklich und nachdrücklich anerkenne, nur ein ungenauer Ausdruck für etwas ist, das sich bei schärferer Analyse in der Hauptsache als der Strom meines Atems herausstellt. Das ›Ich denke‹, von dem Kant sagt, dass es alle meine Vorstellungen muss begleiten können, ist das ›Ich atme‹, das sie tatsächlich begleitet.« (James 1904, S. 491)

Nun wird der Bewusstseinsstrom freilich nicht unterbrochen, wenn wir den Atem anhalten; insofern geht James hier zweifellos zu weit. Doch ist die Atmung, wie wir gesehen haben, nur eine Form der Rhythmisierung des Bewusstseins durch vielfältige periodische und

zyklische leibliche Prozesse. Fassen wir das Bewusstsein insgesamt als verkörpert auf, dann können wir nun die These formulieren, *dass sich in der primären und impliziten Zeitform des Erlebens die rhythmisch-dynamische Struktur der leiblichen und damit der Lebensprozesse manifestiert, die diesem Erleben zugrunde liegen*. Wenn also Merleau-Ponty zu Recht fordert: »Wir müssen die Zeit als Subjekt, das Subjekt als Zeit begreifen« (Merleau-Ponty 1966, S. 480), wenn also Zeitlichkeit in diesem Sinn das Subjekt konstituiert, so ist dies zu verknüpfen mit seiner Leiblichkeit: »So bin ich selbst mein Leib [...] und umgekehrt ist mein Leib wie ein natürliches Subjekt, wie ein vorläufiger Entwurf meines Seins im ganzen« (Merleau-Ponty 1966, S. 234). Die zyklische Zeit des Lebens und des Leibes ließe sich dann auch als der *Entwurf* oder die Grundform des Erlebens in seiner zeitlichen Struktur auffassen.

3. Die zyklische Struktur des Leibgedächtnisses

Ich habe bisher die Zeitlichkeit des Leibes hinsichtlich der wiederkehrenden Zyklen von Bedürfnis und Befriedigung und der Mikroperiodik der leiblichen Gegenwart betrachtet. Ich gehe nun über zu einer anderen zyklischen Zeitstruktur, die sich in der *Habitualität* oder der Gewohnheitsstruktur des Leibes manifestiert, und die ich als implizites oder *Leibgedächtnis* bezeichne. (Casey 1984; Fuchs 2000, 2011, 2012) Dieses Gedächtnis unterscheidet sich grundlegend vom expliziten, autobiographischen oder *Erinnerungsgedächtnis*: Während letzteres eine lineare Zeitform aufweist, also die Erlebnisse an einem in die Vergangenheit gerichteten Zeitpfeil aufreht und so auch erinnert, beruht das Leibgedächtnis auf der Wiederholung, dem *re-enactment* oder Nachvollzug des Erlebten, Erlernenen oder Gewohnten, ohne dass die Vergangenheit als solche dabei noch erinnert wird.

Die Unterscheidung beider Gedächtnisformen geht zurück auf Maine de Biran und auf Henri Bergson, der von einer *souvenir-image* und einer *mémoire-habitude* spricht. (Bergson 1896; Summa 2011) Die *souvenir-image* oder das Bildgedächtnis registriert die Ereignisse der Vergangenheit im Nacheinander und reproduziert sie als Erinnerungsbilder; die *mémoire-habitude* oder das Gewohnheitsgedächtnis hingegen *repräsentiert* die Vergangenheit nicht, sondern *reinszeniert* sie implizit oder unbewusst im leiblich-praktischen Vollzug. So löst sich ein durch Wiederholung auswendig gelerntes Gedicht von der

biographischen Vergangenheit und wird Teil der gegenwärtigen sensorischen bzw. leiblichen Disposition:

»Und gewiß trägt das einmal erlernte Gedicht kein einziges Merkmal an sich, das seine Ursprünge verriete und es in die Vergangenheit einreichte; es ist ein Teil meiner Gegenwart geworden, wie meine Gewohnheit zu gehen oder zu schreiben, es wird mehr erlebt und ›getan‹ als vorgestellt« (Bergson 1910, S. 147).

Somit richtet sich das explizite Erinnern zurück auf die Vergangenheit; das implizite, leibliche Gedächtnis hingegen enthält sie latent als gegenwärtig wirksame Erfahrung in sich – es ist unsere gelebte Vergangenheit.

Wiederholung und Übung sind die hauptsächlichen Weisen, wie sich Gewohnheiten von Bewegung, Wahrnehmung und Verhalten im Leibgedächtnis verankern, vom aufrechten Gang über das Schreiben- oder Lesenlernen bis zum Umgang mit Instrumenten wie einer Geige oder der Tastatur eines Computers. Leibliches Lernen besteht nun gerade darin, das anfänglich noch explizite Wissen und Tun nach und nach zu *vergessen*, nämlich in dem Maß, wie das Gelernte in das implizite leibliche Gedächtnis eingeht – uns *in Fleisch und Blut übergeht*, wie man auch sagt. Aus der Wiederholung resultiert eine Automatisierung, welche die Einzelbewegungen zu einer einheitlichen Zeitgestalt integriert und als solche in den unreflektierten leiblichen Vollzug aufnimmt. (Fuchs 2012) Man weiß dann nicht mehr, wie man tut, was man so selbstverständlich tut – etwa Auto zu fahren oder einen Walzer zu tanzen.¹ Das Wissen oder Können, das *knowing how*, liegt nun in den Gliedern und Sinnen des Leibes, denen wir uns getrost überlassen können. Diese Einschmelzung von wiederholten Erlebnissen in das Leibgedächtnis lässt sich auch als *Implikation* bezeichnen. Sie wird besonders begünstigt durch rhythmische Wiederholung, sei es durch Melodien, Versmaß oder Reimung, sei es durch die Rhythmik und Zeitgestalt von Bewegungen, wie etwa beim Tanzen oder anderen geschickten Bewegungsabläufen.

Wir treffen hier also wieder auf die rhythmisch-periodische Struktur der unmittelbaren leiblichen Vollzüge. Sie werden nun aber durch das Leibgedächtnis auch in eine übergreifende zyklische Struktur integriert, nämlich in die Gewohnheit oder Habitualität des Lei-

¹ William James hat dies treffend zum Ausdruck gebracht: »It is a general principle in psychology that consciousness deserts all processes where it can no longer be of use.« (James 1890/1950, S. 496)

bes. Sie vermittelt unsere grundlegende Erfahrung der Vertrautheit mit der Welt, des Selbigen und Wiederkehrenden im Wechsel der Situationen. Primär in der frühen Kindheit herausgebildet, modifiziert und wandelt sich die Habitualität zwar im Verlauf des weiteren Lebens – das Leibgedächtnis weist eine lebenslange, wenn auch abnehmende Plastizität auf. Gleichwohl bleibt die Zeitlichkeit der Existenz an eine basale zyklische Struktur gebunden; sie ist in jedem Moment immer auch Wiederholung, Wiederkehr des Vertrauten und Ähnlichen, vor dessen stets mitgegebenen Hintergrund das Überraschende und Neue sich überhaupt erst als solches abheben kann.

In prägnanter Form zeigt sich der zyklische Charakter des Leibgedächtnisses in Situationen, in denen sich nicht nur eine Vertrautheit, sondern ein buchstäbliches Wiedererleben von Vergangenen einstellt. Das ist etwa der Fall, wenn ich nach Jahren wieder an einen Ort meiner Kindheit komme und sich plötzlich *mein Sehen von damals* wiederholt, ja meine ganze damalige leibliche Befindlichkeit wie in einem *déjà-vécu*-Erlebnis wieder geweckt wird. Während das explizite Gedächtnis sonst die Vergangenheit nur repräsentativ vergegenwärtigt, also im Abstand von der Gegenwart, fallen in solchen Situationen Vergangenheit und Gegenwart förmlich in eins. Dies entspricht Prousts Begriff der *mémoires involontaires*, am bekanntesten beschrieben im ersten Band der »Recherche« beim Wiedererkennen der *Madeleine*, eines Kuchengebäcks, dessen Geschmack gleichsam das Tor zur erlebten Vergangenheit öffnet:

»In der Sekunde nun, da dieser mit den Gebäckkrümeln gemischte Schluck Tee meinen Gaumen berührte, zuckte ich zusammen und war wie gebannt durch etwas Ungewöhnliches, das sich in mir vollzog. Ein unerhörtes Glücksgefühl, das ganz für sich allein bestand, und dessen Grund mir unbekannt blieb, hatte mich durchströmt.« (Proust 2011a, S. 67)

Dieses Glücksgefühl resultiert aus der Vereinigung von Gegenwart und Vergangenheit, nämlich aus der Weckung jenes »Augenblick[s] von einst, der nun plötzlich durch die Anziehungskraft eines identischen Augenblicks von so weit her in meinem Innersten erregt, bewegt und emporgehoben wird« (Proust 2011a, S. 69). Implizit enthalten im gegenwärtigen Sinneseindruck, entfaltet sich nunmehr die Vergangenheit aus dem leiblichen Gedächtnis zur expliziten Erinnerung an Marceles Kindheit in Combray.² Im letzten Band der »Recher-

² Man wird dabei an das Prinzip der Assoziation denken; doch wie Bergson gezeigt

che« beschreibt Proust diese Wiederkehr als eine außerzeitliche, man könnte auch sagen, eine zyklisch-präsentische Erfahrung, die sogar die lineare Zeitlichkeit des *Seins-zum-Tod* zu überwinden vermag:

»Dadurch erklärte sich, daß meine Sorgen um meinen Tod in dem Augenblick ein Ende gefunden hatten, in dem ich unbewußt den Geschmack der kleinen Madeleine wiedererkannte; denn in diesem Augenblick war das Wesen, das ich gewesen war, ein außerzeitliches Wesen [...] Als einziges hatte es [das Wunder einer Analogie] die Macht, mich die früheren Tage, die verlorene Zeit, wiederfinden zu lassen, während die Bemühungen meines Gedächtnisses und meines Verstandes dabei immer scheiterten.« (Proust 2011b, S. 265; Einfügung: T. F.)

Unterhalb der vergehenden Lebenszeit und der im autobiographischen Gedächtnis linear aufgereihten Erinnerungen findet sich also eine Schicht leiblicher Erfahrung, die nicht sequentiell organisiert ist, daher auch nicht vergeht, sondern vielmehr fortwährend wächst, die sich immer neue Erlebnisse anlagert und die gleichsam unterirdische Beziehungen zwischen ganz entfernten Zeitpunkten der Lebensgeschichte herzustellen vermag.

Nun sind es keineswegs nur positive Erlebnisse, die auf diese Weise in das Leibgedächtnis eingehen. Auch traumatische Erfahrungen können sich ihm einschreiben und später durch ähnliche Situationen wieder geweckt werden, oft in der Form eines intensiven präsentischen Wiedererlebens, so als ob das Trauma noch einmal geschähe (sog. *flashback memories*). Ein eindrucksvolles Beispiel für das traumatische Leibgedächtnis findet sich in der Autobiographie des jüdischen Schriftstellers Aharon Appelfeld, der sich als Junge während des Zweiten Weltkriegs fünf Jahre lang in den Wäldern der Ukraine versteckt halten musste:

»Seit Ende des Zweiten Weltkriegs sind bereits über fünfzig Jahre vergangen. Vieles habe ich vergessen, vor allem Orte, Daten und die Namen von Menschen, und dennoch spüre ich diese Zeit mit meinem ganzen Körper. Immer wenn es regnet, wenn es kalt wird oder stürmt, kehre ich ins Ghetto

hat, zersetzt diese atomistische Konzeption die ursprüngliche Einheit leiblicher Wahrnehmung, deren Komponenten nicht zusammengefügt, sondern in einem primären Gesamterlebnis gegeben sind. Eben dieses wird nun durch das Leibgedächtnis geweckt und dann in einzelne Komponenten expliziert: »Ich atme den Duft einer Rose ein und alsbald kommen mir verworrene Erinnerungen aus meinen Kinderjahren ins Gedächtnis. In Wahrheit sind diese Erinnerungen nicht durch den Rosenduft erst wachgerufen worden; ich atme sie im Duft selbst mit ein; er ist mir dies alles.« (Bergson 1910, S. 127)

zurück, ins Lager oder in die Wälder, in denen ich so lange Zeit verbracht habe Die Erinnerung hat im Körper anscheinend lange Wurzeln.« (Appelfeld 2005, S. 57).

»Die Zellen des Körpers erinnern sich anscheinend besser als das Gedächtnis, das doch dafür bestimmt ist. Noch Jahre nach dem Krieg ging ich nicht in der Mitte eines Gehsteigs oder Wegs, sondern immer dicht an der Mauer, immer im Schatten, immer eilig, wie einer der flieht [...] Manchmal reicht der Geruch eines Essens, Feuchtigkeit in den Schuhen oder ein plötzliches Geräusch, um mich mitten in den Krieg zurückzusetzen [...] Der Krieg sitzt mir in allen Gliedern.« (Appelfeld 2005, S. 95 f.)

Hier ist es nicht ein einzelnes traumatisches Ereignis, sondern eine ganze Lebensphase, die ihre Spuren im Leibgedächtnis hinterlassen hat – und diese Spuren sind tiefer und haltbarer als die autobiographischen Erinnerungen: Bestimmte Körperempfindungen, Tast-, Geruchs- und Hörwahrnehmungen, ja sogar Wetterbedingungen genügen, um die Vergangenheit plötzlich wieder lebendig werden zu lassen, und selbst das Muster, an der Wand entlangzugehen, ahmt immer noch das Verhalten des Flüchtlings nach.

In diesem Zusammenhang ist von Bedeutung, dass Freud auch den neurotischen *Wiederholungszwang* erstmals in Zusammenhang mit den traumatischen Neurosen beschrieben hat. (Freud 1975, S. 228 f.) Gemeint ist die unbewusste menschliche Tendenz, unbewältigte Erlebnisse der Vergangenheit immer wieder in ähnlicher Form zu durchleben oder gar zu reinszenieren, sei es in Gedanken, Träumen, Handlungen, Spielen oder Beziehungssituationen. War z. B. die frühe Kindheit eines Menschen durch missbrauchende und gewaltsame Erfahrungen geprägt, kann dieses Motiv auch seine späteren Beziehungen so bestimmen, dass er unbewusst immer wieder Missbrauchssituationen herbeiführt. Es werden also nicht etwa nur Verhältnisse gesucht, die sich als angenehm erwiesen haben, sondern gerade auch schädliche und leidvolle Situationen wiederhergestellt. Die Erklärung dafür liegt in unbewussten Fixierungen des Leibgedächtnisses, das auch ungünstige Muster von Wahrnehmen und Verhalten wie eine Art Regieanweisung enthält und zu ihrer Aktualisierung tendiert, auch wenn sie den veränderten Verhältnissen längst nicht mehr angemessen sind. Die zyklische Zeitstruktur des Unbewussten überlagert sich den späteren ähnlichen Situationen und wiederholt ein altes Muster, ähnlich einer Schallplatte, auf der die Nadel hängen geblieben ist. (Starobinski 1991, S. 132)

4. Zyklische und lineare Zeit

4.1 Individuelle und kollektive Herausbildung der linearen Zeitordnung

Wir haben gesehen, dass die Zeitlichkeit des Leibes zunächst durch eine rhythmisch-periodische Struktur der unmittelbaren Gegenwart charakterisiert ist. Ihr überlagert sich die längerfristige Dynamik der Mangel-, Trieb- und Befriedigungszyklen, der Rhythmen von Wachen und Schlafen, Verausgabung und Regeneration. In noch weiterem Maßstab finden wir die zyklische Struktur schließlich im Leibgedächtnis, seinen Habitualitäten und Wiederholungen wieder, die entweder als implizite, unbewusste Fortwirkung der Vergangenheit die Gegenwart prägen und durchdringen oder als förmliche Wiederkehr der Vergangenheit eine unmittelbare Verbindung zu früheren Erfahrungen der Lebensgeschichte herstellen können.

Die zyklische Zeit des Leibes ist zugleich die implizite, primäre Zeitlichkeit des Gegenwartserlebens, in der die Zeit als solche noch gar nicht bewusst wird. Das Kind beim selbstvergessenen Spielen erlebt keine explizite Zeit. Die implizite, gelebte Zeit ist die der Lebensbewegung selbst, und wir tauchen jedes Mal wieder in sie ein, wenn wir von einem Wahrnehmen oder Tun absorbiert sind, etwa in den *flow*-Erlebnissen (Csikszentmihalyi 1991), in denen sich das Zeiterleben im ungehinderten, flüssigen Vollzug verliert. Die Zeit wird erst dann explizit, wenn das Vergangene und das Künftige als solches in den Blick treten und sich von der Gegenwart abheben. Das geschieht primär in den Erfahrungen des *Nicht-mehr* und des *Noch-nicht* (Fuchs 2012). Im einen Fall löst sich etwas von der Gegenwart und entgleitet ins Gewesensein; damit aber wird die Zeit erstmals bewusst oder explizit, denn sie *läuft weiter* und trennt uns vom verlorenen Objekt. Das Bewusstsein von der Vergangenheit schärft sich seit der frühen Kindheit vor allem in Verlusten, Trennungen oder Enttäuschungen. Im anderen Fall steht etwas Ermangeltes oder Erwünschtes noch aus, es wird in der Vorstellung antizipiert. Mit dem *Noch-nicht* tritt die Zukunft als solche hervor, und wieder wird die Zeit explizit, nämlich als eine Zeitspanne des Erwartens oder Erstrebens, die mit Gefühlen der Spannung, Ungeduld oder Sehnsucht erlebt wird.

Besonders die trennenden Erfahrungen sind für das Kind in nicht geringem Maß schmerzlich, beunruhigend oder sogar beängstigend. In allen Kulturen ist die frühe Sozialisation daher durch die

Verwendung von Rhythmen, Melodien und Ritualen charakterisiert; sie haben die Funktion, Kindern durch zyklische Wiederholung und zwischenleibliche Resonanz (Fuchs/De Jaegher 2009) Gefühle von Sicherheit, Zugehörigkeit und Vertrautheit zu vermitteln. Mit der Entwicklung des autobiographischen Gedächtnisses ab dem 2. Lebensjahr erweitert sich jedoch die Zeitperspektive; Rückerinnerungen werden nun ebenso möglich wie Vorwegnahmen einer fernerer Zukunft. (Markowitsch/Welzer 2005) Mehr und mehr tritt die eigene Lebenszeit als Kontinuum ins Bewusstsein, aber auch das Wissen von der Sterblichkeit allen Lebens. Neben den Ritualen übernehmen nun Narrative zunehmend eine beruhigende und sichernde Funktion gegenüber dem aufkommenden Todesbewusstsein: Mythen und Märchen betten die Gegenwart in eine zyklisch wiederkehrende Vergangenheit oder eine übergreifende kollektive Zeitlichkeit ein, vom *es war einmal* bis zum *wenn sie nicht gestorben sind leben sie noch heute*, oder vom Uranfang der Schöpfung bis zur Rückkehr in ihren Ursprung. Die individuelle Lebenszeit, das *Sein-zum-Tod*, bleibt so noch eingebettet in die Naturprozesse und aufgehoben in der Weltzeit.

Diese Einbettung ist freilich an die zyklischen Zeitkonzeptionen und -organisationen der mythischen Kulturen und ihrer Ausläufer gebunden. Mit der Neuzeit entwickelt sich jedoch, wie bereits zu Beginn erwähnt, die lineare Zeitkonzeption, die seither die gesellschaftlichen Prozesse und das Bewusstsein der Individuen bestimmt. Ich will hier nur kurz die wichtigsten Ursachen für diese Entwicklung skizzieren:

1. Der Beginn der Kapitalakkumulation in den italienischen Städten und die Ausbreitung des Kreditwesens mit dem bis dahin noch verpönten Zins begründen die langfristige Zukunftsorientierung der Wirtschaftssubjekte. (Achtner u. a. 1998, S. 90f.) Das kapitalistische Prinzip von Wachstum und Beschleunigung tritt zunehmend an die Stelle der traditionellen zyklischen Ökonomie.
2. Die Einführung der öffentlichen Räderuhren ab 1350 erlaubt die rational-lineare Zeitorganisation des sozialen Lebens in quantifizierbaren Zeiteinheiten, etwa in Schule und Militär, in öffentlichen Institutionen, in der nach Zeit entlohnten Arbeit usw.
3. Auch in Naturwissenschaft und Technik wird die zielgerichtete, an Lebewesen orientierte Bewegung der aristotelischen Scholas-

tik seit Galilei durch das Prinzip der linearen, gleichförmigen Bewegung ersetzt, die ohne Reibung unbegrenzt andauern kann. In ähnlicher Weise tritt später in der newtonschen Physik die abstrakte, lineare Zeit an die Stelle der zyklischen Zeitkonzeptionen des Mittelalters.

4. Nicht zuletzt ist es eine kollektive Todeserfahrung, nämlich die Pest um 1350, der etwa 30–50 % der europäischen Bevölkerung zum Opfer fallen, die die Diskrepanz zwischen begrenzter Lebenszeit und unbegrenzter Weltzeit wie nie zuvor ins kollektive Bewusstsein rückt. (Gronemeyer 1993) Die selbstverständliche Einbettung des Einzelnen in übergreifende Zeitzyklen beginnt zu schwinden; das lineare Sein-zum-Tod wird unabweisbar und unaufhebbar. Diese kollektive Erfahrung trägt ebenso zu einem Individualisierungsschub wie zu einer wachsenden Hinwendung zum Diesseits in der nun beginnenden Renaissance bei.

In ihrer Summe führen diese und verwandte Entwicklungen zu einer zunehmenden Entkoppelung der gesellschaftlichen und ökonomischen Prozesse von den zyklischen Naturvorgängen. Seit der Neuzeit etabliert sich damit die lineare Zeitlichkeit sowohl im kollektiven Bewusstsein wie in der Organisation der sozialen und ökonomischen Verhältnisse. Sie gerät jedoch in einen teils latenten, teils immer wieder auch manifesten Konflikt mit der zyklischen Zeit des Leibes und der Lebensprozesse. Denn das Leben kennt keine lineare Zeit. Auch der Tod ist ja nicht etwa das Ziel des Lebens, und Freuds Theorie zum Trotz hat sich so etwas wie ein *Todestrieb* niemals nachweisen lassen. Er wäre biologisch gesehen auch widersinnig; Leben erhält sich selbst in autopoietischen Zyklen, und der Alters- oder Erschöpfungstod des Individuums ist selbst nur eine Folge der zyklischen Wiederkehr des Lebens in der Fortpflanzung.

4.2 Konflikte zwischen zyklischer und linearer Zeitordnung

Das lineare Zeitprinzip der westlichen Kultur steht erkennbar in einem Gegensatz zu den zyklischen Lebensprozessen, auf denen das Funktionieren und der Fortbestand der Gesellschaft doch zugleich beruht, vom Wachen und Schlafen über den Metabolismus bis hin zur Fortpflanzung. Das Verhältnis der beiden Zeitordnungen bleibt grundsätzlich prekär, denn im Unterschied zu linearen lassen sich

rhythmisch-zyklische Prozesse nicht beliebig beschleunigen. Immer wieder drohen Entkoppelungen von der Naturbasis und ihren begrenzten oder nur zyklisch erneuerten Ressourcen, seien es die der biologischen Umwelt oder die der Individuen. Solche Entkoppelungen der Zeitordnungen manifestieren sich in ökologischen oder ökonomischen Krisen ebenso wie in individuellen Überforderungen und Erkrankungen.

Paul Virilio (1980) hat die fortwährend beschleunigte Kultur als *Dromokratie*, als *Herrschaft des Wettlaufs* beschrieben, nämlich des Wettlaufs mit der Zeit. Die westlichen Gesellschaften kennen keinen Stillstand, kein Verweilen, keine Handlungshemmung; unentwegte Aktivität, technischer Fortschritt, wirtschaftliches Wachstum und Steigerung der Konsumtion sind die obersten Gebote. Symbol der Zeitentkoppelung ist New York, das sich rühmt als *die Stadt, die niemals schläft*, und an deren zentralem Platz mit dem Namen *Times Square* unaufhörlich flimmernde und wechselnde Reklameflächen die Nacht zum Tag machen.

Die Zeitabläufe, die früher noch dem menschlichen Leib und den Lebensprozessen angemessen waren, haben sich verselbständigt. Die Geschwindigkeit des Lebendigen wird abgelöst von der beliebig steigbaren Geschwindigkeit des Unbelebten, nämlich der Daten, Bilder und Finanzströme, für die es im Grunde keine Entfernungen, keine Verzögerungen mehr gibt. Die explosionsartige Beschleunigung des Verkehrs lässt auch für den Menschen die Entfernungen schrumpfen, wenn auch um den Preis, dass nun das *Nahe* nicht mehr wahrgenommen wird. Die Beschleunigung in der Zeit führt zu einem Verschwinden des Raumes, in dem man verweilen kann. Es entsteht eine unruhige Aufenthaltslosigkeit, eine *zielstrebige Ziellosigkeit*. Kommunikationstechnologien, die eine Allgegenwart und Simultaneität des noch so Entfernten herstellen, ja die so etwas wie einen gemeinsamen Weltaugenblick erzeugen, tragen zu der Entgrenzung und Entstrukturierung des Lebens bei. Das Ergebnis ist ein Verlust von Lebensrhythmen, eine Störung der Balance zwischen den verschiedenen Sphären des Lebens, besonders zwischen Arbeit und Freizeit.

Werfen wir abschließend noch einen Blick auf die Psychopathologie, so treffen wir hier auf den Ursprung von psychischen Störungen, die früher als *Erschöpfungsdepressionen* und heute auch als *Burnout-Syndrome* bezeichnet werden. Sie sind gekennzeichnet durch eine Spirale von zunehmender Selbstüberforderung und psychophysischer Erschöpfung: Am Beginn steht häufig eine zuneh-

mende Entgrenzung der Arbeitszeit mit dem Verlust der Tagesstruktur und Muße. Es kommt zu ständiger Anspannung und zunehmender Ineffizienz trotz gesteigerter Willensanstrengung, gefolgt von Unzufriedenheit und Frustration, innerer Leere und Entkräftung bis hin zur psychischen Dekompensation. Das lineare Zeitprinzip erschöpft hier also die nur zyklisch erneuerbaren psychophysischen Ressourcen.

Verschiedene psychische Krankheiten sind aber auch selbst dadurch charakterisiert, dass in ihnen die zyklischen Lebensprozesse entgleisen und die Rhythmisierung des Alltags nicht mehr gelingt. (Fuchs 2013a, b) In der *Manie* beschleunigt sich die Lebensbewegung und überholt fortwährend die zyklische Zeit des Leibes und der biologischen Tagesrhythmen zugunsten der linearen, beschleunigten Zeit. Die von Manie Betroffenen missachten die Bedürfnisse ihres Körpers, gönnen ihm keinen Schlaf, ignorieren die Zeichen beginnender Erschöpfung. Der Körper wird ohne Rücksicht ausgebeutet, zum bloßen Vehikel und Instrument des übersteigerten Antriebs. Der Verlust der zyklisch-präsentischen Zeit des Leibes manifestiert sich auch darin, dass Betroffene immer nur in flüchtigen Kontakt mit der Welt und den anderen kommen, in ihrer Getriebenheit aber nicht in der Gegenwart verweilen können. Sie ist für sie geradezu bestimmt durch das, was noch fehlt und was noch möglich wäre. Die Patienten leben somit über ihre Verhältnisse und erschöpfen ihre biologischen und sozialen Ressourcen. Das rhythmische und damit auch retardierende Moment der Existenz wird nicht mehr wahrgenommen, sondern verdrängt oder überrollt.

Aber auch das Gegenbild der Manie, die *Depression*, ist durch einen Verlust rhythmischer Zeitlichkeit charakterisiert, freilich nicht durch Beschleunigung, sondern durch Verlangsamung. Depressive Patienten klagen immer wieder, wie langsam die Zeit für sie vergeht, wie quälend sich der Tag vor ihnen dehnt, und sie schätzen auch in Experimenten vorgegebene Zeitintervalle als deutlich länger ein als sie tatsächlich sind. (Bech 1975; Kitamura/Kumar 1982; Mundt u. a. 1998) Hinzu kommt eine Störung der hormonellen Tagesperiodik, des Schlaf-Wach-Rhythmus, des Antriebs, Appetits und Interesses, all dies mit dem Resultat eines Verlusts der zyklisch-leiblichen Zeitstruktur bis hin zur völligen Lethargie und Passivität. Auch hier finden wir also eine Entkoppelung der linearen Zeit von den zyklischen Lebensprozessen. Nicht umsonst gehört zu den grundlegenden therapeutischen Maßnahmen in der schweren Depression die Wieder-

herstellung einer rhythmisierten Tagesstruktur, die der leeren, entgrenzten Zeit eine zyklisch erfüllte Zeitlichkeit entgegensetzen kann.

5. Resümee

Wir haben gesehen, dass die Zeit des Lebendigen grundsätzlich durch periodisch wiederkehrende Prozesse charakterisiert ist, die sich im subjektiven Erleben in vielfacher Weise manifestieren: in der rhythmisch-periodischen Struktur der unmittelbaren Gegenwart, in der längerfristigen Dynamik der Mangel-, Trieb-, Befriedigungs- und Regenerationszyklen und schließlich in der wiederholenden Struktur des Leibgedächtnisses. Die Zeitlichkeit des impliziten, leiblichen Erlebens verläuft nicht linear, sondern rhythmisch oder zyklisch, solange dieses präreflexive Erleben nicht vom expliziten Zeitbewusstsein und der linearen Zeitperspektive überlagert wird. Diese lineare Zeit entsteht mit dem autobiographischen Gedächtnis, dem Bewusstsein von Vergangenheit und Zukunft, letztlich aber mit dem menschlichen Todesbewusstsein oder, in Heideggers Terminologie formuliert, mit dem *Vorlaufen in den Tod*.

Zyklische und lineare Zeit stehen in Spannung zueinander und vielfältige kollektive und individuelle Pathologien gehen auf eine Entkoppelung der linearen Dynamik von den Lebensprozessen zurück, auf eine Beschleunigung und Entrhythmisierung der sozialen oder individuellen Zeitabläufe. Die Aufgabe der Lebensführung besteht darin, die Flucht der linearen Zeit immer wieder in Balance zu bringen mit dem retardierenden Moment der zyklisch-präsentischen Zeit. Nicht umsonst wenden die Meditationsverfahren der asiatischen Religionen der leiblichen Gegenwart, vor allem dem Atemrhythmus, besondere Aufmerksamkeit zu, ebenso rhythmisch-habitualisierten Tätigkeiten wie dem gewöhnlichen Gehen oder dem konzentrierten Vollzug ritueller Zeremonien. Es geht dabei letztlich um eine Rückkehr des Bewusstseins aus der linearen in die präsentische Zeit, in der die Gegenwart gerade als leiblich wiederholendes Erleben, wie Proust es beschreibt, *außerzeitlich* wird und so in der mystischen Erfahrung das *Sein-zum-Tod* aufhebt.

Literatur

- Achtner, W. [u. a.] (1998): *Dimensionen der Zeit. Die Zeitstrukturen Gottes, der Welt und des Menschen*, Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft.
- Bech, P. (1975): »Depression: influence on time estimation and time experience«. In: *Acta Psychiatrica Scandinavia*, 51 (1), S. 42–50.
- Bergson, H. (1910): *Materie und Gedächtnis. Eine Abhandlung über die Beziehung von Körper und Geist*, Jena: Dieterichs. – Fr.: *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*, Paris: PUF 1896.
- Bschor, T. [u. a.] (2004): »Time experience and time judgment in major depression, mania and healthy subjects. A controlled study of 93 subjects«. In: *Acta Psychiatrica Scandinavia*, 109 (3), S. 222–229.
- Casey, E. S. (1984): »Habitual body and memory in Merleau-Ponty«. In: *Man and World*, 17, S. 279–297.
- Craig, A. D. (2009): »Emotional moments across time: a possible neural basis for time perception in the anterior insula«. In: *Philosophical Transactions of the Royal Society of London: Biological Sciences*, 364, S. 1933–1942.
- Csikszentmihalyi, M. (1991): *Flow: The Psychology of Optimal Experience*, New York: Harper Collins.
- Eliade, M. (1957): *Das Heilige und das Profane: Vom Wesen des Religiösen*, Reinbek: Rowohlt.
- Freud, S. (1975): »Jenseits des Lustprinzips«. In: ders.: *Psychologie des Unbewußten*, Frankfurt/M.: Fischer (= Studienausgabe 3), S. 213–272.
- Fuchs, T. (2000): »Das Gedächtnis des Leibes«. In: *Phänomenologische Forschungen*, 5, S. 71–89.
- Fuchs, T. (2001): »Melancholia as a desynchronization. Towards a psychopathology of interpersonal time«. In: *Psychopathology*, 34, S. 179–186.
- Fuchs, T. (2011): »Body memory and the unconscious«. In: *Founding Psychoanalysis. Phenomenological Theory of Subjectivity and the Psychoanalytical Experience*, hrsg. von D. Lohmar u. J. Brudzinska, Dordrecht: Springer, S. 69–82.
- Fuchs, T. (2012): The phenomenology of body memory. In: *Body Memory, Metaphor and Movement*, hrsg. von S. Koch [u. a.], Amsterdam: John Benjamins, S. 9–22.
- Fuchs, T. (2013a): Temporality and Psychopathology. In: *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 12, S. 75–104.
- Fuchs, T. (2013b): »Depression und Manie als Zeitkrankheiten«. In: *Affektive Störungen. Klinik – Therapie – Perspektiven*, hrsg. von T. Fuchs u. M. Berger, Stuttgart: Schattauer, S. 171–186.
- Fuchs, T. / De Jaegher, H. (2009): »Enactive Intersubjectivity: Participatory sense-making and mutual incorporation«. In: *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 8, S. 465–486.
- Gronemeyer, M. (1993): *Das Leben als letzte Gelegenheit. Sicherheitsbedürfnisse und Zeitknappheit*, Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft.
- Husserl, E. (1969): *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Den Haag: Nijhoff (= Husserliana 10).

- James, W. (1890/1950): *The principles of psychology*, New York: Dover.
- James, W. (1904): »Does ›Consciousness‹ Exist?«. In: *The Journal of Philosophy*, 18, S. 477–491.
- Jonas, H. (1973): *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kant, I. (1974): *Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Kitamura, T. / Kumar, R. (1982): »Time passes slowly for patients with depressive state«. In: *Acta Psychiatrica Scandinavia*, 65, S. 415–420.
- Kjellgren, A. [u. a.] (2008): »Sensory isolation in flotation tanks: altered states of consciousness and effects on well-being«. In: *The Qualitative Report*, 13, S. 636–656.
- Lévy-Bruhl, L. (1910): *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris: Presses Universitaires de France. – Dt.: *Das Denken der Naturvölker*, Wien: Braumüller 1921.
- Malloch, S. N. (1999): »Mothers and infants and communicative musicality«. In: *Musicae Scientiae*, 3 (1), S. 29–57.
- Markowitsch, H. J. / Welzer, H. (2005): *Das autobiographische Gedächtnis*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Meissner, K. / Wittmann, M. (2011): »Body Signals, Cardiac Awareness, and the Perception of Time«. In: *Biological Psychology*, 86, S. 289–297.
- Merleau-Ponty M. (1966): *Phänomenologie der Wahrnehmung* aus d. Franz. übers. u. eingeführt durch eine Vorrede von R. Boehm, Berlin: de Gruyter (= Phänomenologisch-psychologische Forschungen 7).
- Mundt, C. [u. a.] (1998): »Zeiterleben und Zeitschätzung depressiver Patienten«. In: *Nervenarzt*, 69, S. 38–45.
- Pollatos, O. [u. a.] (2014): »Interoceptive focus shapes the experience of time«. In: *PloS one*, 9 (1), e86934.
- Pöppel, E. (2000): *Grenzen des Bewusstseins. Wie kommen wir zur Zeit, und wie entsteht Wirklichkeit?*, Frankfurt/M.: Insel.
- Proust, M. (2011a): *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit. Bd. 1: Unterwegs zu Swann*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Proust, M. (2011b): *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit. Bd. 7: Die wiedergefundene Zeit*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Starobinski, J. (1991): *Kleine Geschichte des Körpergefühls*, Frankfurt/M.: Fischer.
- Summa, M. (2011): »Das Leibgedächtnis. Ein Beitrag aus der Phänomenologie Husserls«. In: *Husserl Studies*, 27, S. 173–196.
- Virilio, P. (1980): *Geschwindigkeit und Politik: Ein Essay zur Dromologie*, Berlin: Merve.
- Wittmann, M. (2009): »The inner experience of time«. In: *Philosophical Transactions of the Royal Society of London: Biological Sciences*, 364, S. 1955–1967.

Die biologische Generativität des Leibkörpers

Präliminarien zu einer phänomenologischen Analyse

Peter Gaitsch

Unter den phänomenologischen Begriff *Leibzeit* fallen nicht nur genetisch vertiefte Analysen des Zeitbewusstseins, in denen sich die leibliche Konstitution (oder Vor-Konstitution) des Bewusstseins von besonderer Relevanz erweist (Esterbauer 2012, Pöltner 2016, Schmidt 2016), sondern auch Analysen, die sich mit *generativen Zeitphänomenen* beschäftigen. Sie lassen sich in zwei Kategorien einteilen. In die erste Kategorie gehören all jene Phänomene, die das *ontogenetische Werden* eines leiblichen Selbst betreffen, insbesondere die Lebensphasen, die vom reifen und wachen (*bewussten*) Leben des Erwachsenen, das für gewöhnlich den Standardfall für phänomenologische Analysen darstellt, abweichen: Embryonalstadium, Geburt, Kindheit und Pubertät, Schlaf, Krankheit und Behinderung, Alter, Sterben. Die zweite Kategorie versammelt Phänomene, die das *überindividuelle Werden*, in das jedes leibliche Selbst eingebunden ist, betreffen. Dazu zählen insbesondere generationelle Zusammenhänge (Vater- bzw. Mutterschaft, Kindschaft, kulturelle Tradierung) und das phylogenetische Werden. Der vorliegende Beitrag konzentriert sich exemplarisch auf den zuletzt genannten biologischen Aspekt und hat das Ziel, anhand dieses Aspekts den Begriff der generativen Leiblichkeit zu klären.

Über generative Leiblichkeit in diesem Fokus nachzudenken, heißt unter anderem, über die Reichweite des Leibbegriffs im Reich des Lebendigen nachzudenken. Wenn wir phänomenologisch über Leiblichkeit reflektieren, gehen wir vom menschlichen Leib aus. Wir haben aber auch eine Idee davon, dass auch verschiedene nicht-menschliche Lebensformen als leibliche Wesen beschrieben werden könnten oder sogar müssten. Wie ist dies in einer phänomenologischen Analyse zu bewerkstelligen? Gesucht ist eine Methode, die es erlaubt, das anthropologische Leibphänomen so *abzuwandeln*, dass es auch verschiedenen nichtmenschlichen Lebensformen sinnvoll zugeschrieben werden kann. Um für eine solche phänomenologische

Analyse gewappnet zu sein, scheint es aber hilfreich, vorab die konzeptuellen Möglichkeiten zu klären. Gesucht ist ein Leibbegriff, der die verschiedenen menschlichen und nichtmenschlichen Lebensformen zu *integrieren* vermag. Der vorliegende Beitrag beschäftigt sich allein mit dieser konzeptuellen Aufgabe und bietet somit Präliminarien zu einer phänomenologischen Analyse.

Der Beitrag entfaltet sich in drei Abschnitten. Im ersten Abschnitt wird die Ausgangsposition des Lebensweltfundamentalismus erläutert und gezeigt, wie daraus das Problem der biologischen Generativität des Leibkörpers hervorgeht. Um dieses Problem zu behandeln, ist es im zweiten Abschnitt erforderlich, die Leib-Körper-Differenz, die in der zeitgenössischen Phänomenologie – exemplarisch bei Hermann Schmitz, Thomas Fuchs und Bernhard Waldenfels – sehr verschieden zum Einsatz kommt, zu klären. Auf Basis dieser kritischen Bestandsaufnahme ergibt sich das Desiderat einer Binnendifferenzierung von generativen Formen der Leibkörperlichkeit, für die im dritten Abschnitt ein Vorschlag unterbreitet wird.

1. Lebensweltfundamentalismus

Eine zentrale Position, die man mit der phänomenologischen Ontologie verbindet, ist der »Lebensweltfundamentalismus« (Hampe 2011, S. 252; Luft 2015, S. 51 f.). Die Lebenswelt, von der im Wort *Lebensweltfundamentalismus* die Rede ist, meint nach Edmund Husserl »die Welt, in der wir anschaulich leben« (Hua 6, S. 159)¹, »die Erfahrungswelt« (Hua 6, S. 176), in die wir jeden Morgen erwachen und in der wir es mit *bedeutungstragenden Dingen* (Teetasse auf dem Esstisch, Morgenzeitung), *bedeutungstragenden Ereignissen* (Baustellenlärm, störendes Rauschen des Wasserkochers), *Handlungen* (Brot schneiden, Duschen), *menschlichen Personen* (ich, der ich mich im Badezimmerspiegel anblicke; der Nachbar, der dafür verantwortlich ist, dass kaum Wasser aus dem Duschkopf fließt) und *nicht-menschlichen Lebewesen* (die hungrige Hauskatze, die nach ihrem Futter verlangt; die nicht gegossene Topfpflanze, die auf dem Esstisch vor sich hinwelkt) zu tun haben.

¹ Im Folgenden werden die Werke von Edmund Husserl gemäß der Gesamtausgabe »Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke« mit der Abkürzung »Hua« und der jeweiligen Bandnummer angegeben.

Die hier evozierte mehr oder weniger alltägliche Morgensituation der Lebenswelt enthält bereits Beispiele für die beiden lebensweltlichen Erscheinungen, deren Verhältnis im vorliegenden Beitrag näher untersucht werden soll: *Lebewesen* und *Leiber*. Das naheliegendste Beispiel für einen Leib scheint das, was ich sehe, wenn ich mich im Badezimmerspiegel betrachte: *meinen Leib*. Das naheliegendste Beispiel für ein Lebewesen scheint hingegen das zu sein, was mir auf dem Weg zum Teekochen begegnet bzw. auffällt: die hungrige Katze bzw. die welkende Topfpflanze. Natürlich habe aber nicht nur ich einen Leib; in meiner lebensweltlichen Erfahrung bin ich unmittelbar auch damit vertraut, dass mein Nachbar und die Katze leibliche Wesen sind. Umgekehrt gehört zur lebensweltlichen Erfahrung auch die Vertrautheit damit, dass nicht nur die mir begegnenden Tiere und Pflanzen Lebewesen sind, sondern auch ich. Insofern ich Lebewesen bin, habe ich mit Pflanze und Tier etwas gemeinsam. Diesem Gedanken kann eine nach heutiger biologischer Erkenntnis kaum bestreitbare evolutionstheoretische Füllung gegeben werden: Wir, d. h. Pflanze, Tier und ich, bilden eine phylogenetische Abstammungsgemeinschaft, die sich in gemeinsamen biologischen Merkmalen *unserer Körper* (z.B. der DNA- und der Zellstruktur) manifestiert.

Zwei Fragen bleiben in diesem ersten Blick auf die in der Lebenswelt erscheinenden Leiber und Lebewesen jedoch offen: Wenn ich einerseits in synchroner Perspektive ein Leib bin – denn das Leibphänomen ist präsentisch verfasst: ich begreife meine Leiblichkeit ausgehend von ihrem Mir-jetzt-Gegenwärtigsein – und wenn ich andererseits in diachroner Perspektive ein mit der Pflanze phylogenetisch *verwandter* Körper bin, wie hängen dann diese beiden Aspekte zusammen: Wie kann ich mir den phylogenetischen Körper-Aspekt, ausgehend von meiner leiblichen Präsenz, erschließen? Die zweite Frage verhält sich komplementär: Wenn einerseits die Pflanze und ich phylogenetisch verwandt sind und wenn andererseits ich mich (sowie den Nachbar und die Katze) als Leib erfahre, wie verhält es sich dann mit der Pflanze: Was hält mich davon ab, auch sie als einen (radikal fremden) *Leib* zu bestimmen? Im Spektrum dieser beiden Fragen bewegt sich eine Phänomenologie, die sich dem Problem der biologischen Generativität des *Leibkörpers* stellt.

Leibkörper ist ein Begriff, den Husserl in seiner phänomenologischen Analyse der Fremderfahrung einführt (Hua 1, S. 140f.) und den Bernhard Waldenfels an den systematischen Ausgangspunkt

seiner Leibanalyse setzt (Waldenfels 2000, S. 252). Der Begriff steht hier dafür, dass die beiden oben angeführten Aspekte – der *Leib* als Medium meines erstpERSPEKTIVISCHEN *Subjektvollzugs*, der *Körper* als drittpERSPEKTIVISCH ZUGÄNGLICHES *Objekt* – zu ein und derselben lebensweltlichen Erscheinung gehören: dem Lebewesen, das ich bin. Der Begriff des Leibkörpers rechtfertigt sich schon dadurch, dass ich in der Badezimmer-Situation nicht nur *meinen Leib* sehe, wenn ich *mich* im Spiegel sehe, sondern auch *meinen Körper*. Die genauere Klärung des hier waltenden Verhältnisses ist aber gerade das Problem, dem man sich in der Phänomenologie stellen muss. Und dieses Problem hat – so viel ist bereits deutlich geworden – einen generativen Schweif.

Auf Basis des Lebensweltbegriffs kann nun die phänomenologische Position des Lebensweltfundamentalismus, die ich für die nachfolgende Untersuchung als Ausgangspunkt in Anspruch nehme, näher entfaltet werden. *Lebensweltfundamentalismus* besagt: Alles Seiende ist *Erscheinendes innerhalb der Lebenswelt* oder ist *auf die Lebenswelt als seinen Erscheinungsboden* bezogen. Die Lebenswelt bildet in dieser Sicht also die *basale Schicht* des Erscheinenden, sie ist daher *ontologisch* unhintergebar. Die einschränkende Qualifikation *ontologisch* ist hier wichtig, da sie eine Kompromissformel gegenüber dem transzendentalphilosophischen Anspruch der husserlschen Phänomenologie darstellt. Mit der Rede von der ontologischen Unhintergebarkeit der Lebenswelt soll ausdrücklich die transzendentalphänomenologische Option – und damit auch die Streitfrage zwischen Idealismus und Realismus – unentschieden bleiben. Es bleibe also offen, ob von der Lebenswelt auf eine Sphäre des reinen konstituierenden Bewusstseins zurückgegangen werden kann, ob also die Lebenswelt *transzendental vollständig* hintergebar ist (= die Position Husserls) oder nicht (= die Position Merleau-Pontys). Die Lebenswelt ist daher zwar in beiden Fällen der *Boden alles Erscheinenden* (Lebensweltfundamentalismus), aber im Fall der husserlschen Phänomenologie gilt sie nicht als die letzte *Quelle des Erscheinens*. Während der phänomenologische Realismus die Lebenswelt nicht nur für den Boden alles Erscheinenden, sondern auch für die Quelle des Erscheinens hält (Gaitsch 2017), schließt der phänomenologische Idealismus aus der *teilweisen* transzendentalen Hintergebarkeit der Lebenswelt auf ihre *volle* transzendente Hintergebarkeit und somit darauf, dass das konstituierende Bewusstsein die Quelle des Erscheinens ist.

Aus der These der ontologischen Unhintergebarkeit der Lebenswelt folgt, dass die *mesokosmischen* Erscheinungen eine selbstständige Wirklichkeit bilden und nicht auf die *mikrokosmischen* physikalischen Entitäten zurückführbar sind. Mehr noch, die lebensweltlichen Erscheinungen bilden die fundamentale konkrete Wirklichkeit, auf die umgekehrt die atomaren und subatomaren Realitäten als Produkte einer abstrahierenden und idealisierenden Analyse zurückbezogen werden müssen. Zwischen Lebenswelt und Wissenschaft besteht demnach ein eindeutiges ontologisches Hierarchieverhältnis, das sich im Verhältnis zwischen bedeutungstragenden Dingen und physikalischen Entitäten manifestiert. Zwar ist auch in der Sicht des Lebensweltfundamentalismus eine Aussage wie »Der Esstisch besteht aus Atomen« sinnvoll und wahrheitsfähig. Aber eine solche Aussage beruht auf einer die lebensweltliche Erscheinung abstraktiv einschränkenden Hinsicht. Die lebensweltliche Tischerschei- nung ist nicht aus Atomen aufgebaut, sie kann aber so analysiert werden. Die Atome und die Naturgesetze ihrer Wechselwirkung bilden eine Realität des Tisches, aber sie gehören nicht zu seiner letzten Realität, die vielmehr darin besteht, lebensweltliche Erscheinung zu sein. Erscheinungen sind weder aus Atomen (Objektivismus) noch aus Vorstellungsbildern (Subjektivismus) zusammengesetzt. Für den Lebensweltfundamentalismus ist *Erscheinung* ein basaler Begriff, der auf nichts *Realeres* mehr zurückgeführt werden kann. Die Erscheinung als letzte Realität zu verstehen, bedeutet jedoch nicht zwangsläufig, sich einer idealistischen Position zu verschreiben, wenn nämlich die These des phänomenologischen Realismus zutrifft, dass sich das Erscheinen-in-einer-Umwelt vom Erscheinen-für-ein-Subjekt unterscheiden und methodologisch abheben lässt. (Gaitsch 2017)²

Für den Lebensweltfundamentalismus muss der ontologische Sinn jedes Seienden in seinem Bezug zur Lebenswelt bemessen werden. Es gilt das *Lebensweltkriterium*: Etwas ist in dem Maße real, als es einen Bezug zur Lebenswelt realisiert. Man kann dabei zwischen lebensweltlichen und nicht-lebensweltlichen Realitäten unterschei-

² Ähnlich Figal 2015, S. 101–125. Figal knüpft an Paul Valéry's Gedankenexperiment der möglichen Existenz eines unvergleichlichen, vollkommen zweideutigen Dinges an, das jede eidetische Bestimmung von sich abweist und dabei dennoch eine ästhetische Eigenständigkeit hat (Valéry 1995). Von daher unterscheidet Figal zwischen vorrangig *eidetisch* bestimmten *schwachen* Dingen, deren Erscheinen im Für-uns auf- geht, und vorrangig *ästhetisch* wirkenden *starken* Dingen, in deren Erscheinen sich das abständige An-sich zeigt.

den. Die Realität der lebensweltlichen Erscheinungen artikuliert sich *direkt* in ihrer raumzeitlichen Bestimmtheit. (Tengelyi 2014, S. 328) Lebensweltliche Erscheinungen sind lokalisierbar, sie sind immer irgendwann irgendwo (was nicht gleichbedeutend damit ist, dass sie eine exakte Stelle in einem Raum-Zeit-Koordinatensystem einnehmen). Daraus erklärt sich ihre erfahrungsmäßige Widerständigkeit: Wenn eine Erscheinung dort ist und nicht hier, damals und nicht jetzt, dann muss ich einen räumlich-zeitlichen Widerstand überwinden, um sie mir hier zu vergegenwärtigen.

Im Unterschied zu den lebensweltlichen Erscheinungen sind nicht-lebensweltliche Erscheinungen nur *indirekt* real, insoweit sie raumzeitliche Bestimmungen annehmen und zusätzlich eine besondere Gesetzmäßigkeit ihres raumzeitlichen Erscheinens in der Lebenswelt aufweisen. Worin besteht zum Beispiel die Realität von *fiktionalen Dingen* wie literarischen Figuren? Die literarisierte Figur des Johann Georg Faustus erscheint lebensweltlich in einer großen Variationsbreite von Eigenschaften etwa auf Theaterbühnen an verschiedenen Orten der Lebenswelt und in den Gedanken verschiedener Leser und Leserinnen der Bücher von Johann Spies, Johann Wolfgang von Goethe, Thomas Mann und einigen anderen. Für Faust gilt also eine andere Erscheinungsgesetzmäßigkeit als für den raumzeitlich individuierten Esstisch. Ersterer kann im Unterschied zu Letzterem zugleich an verschiedenen Orten und in verschiedenen Lebensweltsphären erscheinen (physisch, geistig), er ist polymorph (Goethes Faust ist eine ganz andere Gestalt als Thomas Manns Faust, der sogar einen anderen bürgerlichen Namen trägt: Adrian Leverkühn) und nicht notwendig durchgängig bestimmt (als raumzeitlich situierter Gedanke, realisiert in der Vorstellungswelt einer bestimmten Leserin oder eines bestimmten Lesers von Thomas Manns *Doktor Faustus*, muss die Faust-Figur zum Beispiel keine eindeutig bestimmte Körpergröße und kein eindeutig bestimmtes Gewicht haben). Dies alles sind Charakteristika des Erscheinens von fiktionalen Entitäten, wodurch sie eine ihnen eigentümliche lebensweltliche Realität gewinnen. Eine ähnliche Analyse lässt sich für *ideale Entitäten*, zum Beispiel mathematische Objekte wie die natürlichen Zahlen, durchführen. Natürliche Zahlen erscheinen in der Lebenswelt auf eigentümliche Weise: Sie sind immer nur symbolisch gegenwärtig (das Zahlwort oder die Kreidestriche an der Tafel sind nicht die Zahl), sie sind unerschöpflich und vollständig wiederholbar (die Zahl nützt sich in ihrem raumzeitlichen Erscheinen nicht ab). Diese von lebensweltlichen Realitäten

stark abweichende Charakteristik ihres Erscheinens sollte uns nicht dazu verführen, eine *metaphysische Hinterwelt* anzusetzen, in der die natürlichen Zahlen vergleichbar der Weise unserer lebensweltlichen Realitäten erscheinen würden, wenn wir zu ihr einen direkten Zugang hätten. Vielmehr muss man daran festhalten, dass die Realität der natürlichen Zahlen genau in der Weise ihres *merkwürdigen* lebensweltlichen Erscheinens besteht.

Man sieht durch diese Beispiele bereits, dass eine phänomenologische Lebensweltontologie nicht auf eine Einzeldingontologie nach dem Muster der *medium sized dry goods* (J. L. Austin) festgelegt ist. Die Lebenswelt ist der Boden für eine Vielzahl an Erscheinungen, die nicht Einzeldingen gleichen, darunter solche, die Hermann Schmitz *Halbdinge* nennt, wie zum Beispiel der Wind, der Blick des Anderen, Geräusche, eine Zeit der Langeweile. (Schmitz 2011, S. 30f.)

Kommen wir nun zu den Implikationen, die die Position des Lebensweltfundamentalismus für den *Begriff der Lebenswelt* und die *philosophische Biologie* hat.

Der Lebensweltfundamentalismus impliziert eine *Ausweitung* des Lebensweltbegriffs gegenüber seinem heute vorherrschenden Gebrauch. Denn aus dem Umstand, dass die Lebenswelt nur ausgehend von dem jeweiligen menschlichen Erleben analysiert werden kann, wird der Ausdruck *Lebenswelt* meist mit den *soziokulturellen Erlebniswelten* kurzgeschlossen, in denen sich menschliches Erleben abspielt.³ In einer exemplarischen, neueren Verhältnisbestimmung der transzendentalphänomenologischen Lebensweltwissenschaft zu den empirischen Lebenswissenschaften spricht sich etwa Sebastian Luft für eine *Begrenzung* des Anspruchs des phänomenologischen Lebensweltfundamentalismus aus, wenn es nicht mehr um das *menschliche*, sondern um das *naturhafte* Leben geht. Er begründet dies damit, dass es zu den biologischen Disziplinen keine sinnvolle transzendente Paralleldisziplin gebe:

³ Für Beispiele der Verkürzung der philosophischen Diskussion des Lebensweltthemas auf das *menschliche Selbstverständnis* und die *normative Handlungspraxis*, somit auf die *anthropologische* Dimension der Lebenswelt, siehe die generelle Tendenz der Beiträge in Müller/Schmidt 2015. Dagegen kommt bei Hans-Dieter Mutschler (2014, 2015, 2016), der auf die lebensweltliche Rückgebundenheit des naturwissenschaftlichen Materie- und Kausalitätsbegriffs aufmerksam macht, die *physikalische und biologische* Dimension der Lebenswelt in den Blick.

»Was sollte die phänomenologische Parallelwissenschaft etwa zur Biologie sein, die mehr sein würde als eine Wissenschaft vom ›Das-Biologische-Erfahren‹? [...] Die Phänomenologie hat [...] wesentliche Parallelen mit den Geisteswissenschaften, nicht jedoch mit den Lebenswissenschaften wie der Biologie.« (Luft 2015, S. 58 f.)

Der Fundierungsanspruch der phänomenologischen Lebensweltwissenschaft wird damit – entgegen der späten Vorstöße Husserls (Hua 15, S. 173; Hua 29, S. 326 f.) – auf den anthropologischen Radius begrenzt: »Was so verbleibt, ist eine transzendente Phänomenologie, die als Thema das menschliche Subjekt in seiner Lebenswelt in notwendiger Korrelation hat, also eine transzendental-phänomenologische Anthropologie.« (Luft 2015, S. 64) Der vorliegende Beitrag soll hingegen zeigen, wie eine sinnvolle phänomenologische Parallelwissenschaft zur Biologie – die für den *universalontologischen* Anspruch der Phänomenologie unverzichtbar ist – aussehen kann.

Die Praxis, den Begriff der Lebenswelt auf den menschlichen Radius einzuschränken, verkennt den Zug zur *Tiefenstruktur* und zum *Singularetantum*, die der Lebensweltfundamentalismus mit dem Begriff der Lebenswelt verbindet. Die Lebenswelt ist nicht nur eine Sphäre von (soziokulturellen) Varietäten, sondern sie kann auch auf ihren »Weltkern« (Hua 6, S. 136), ihre »invarianten Strukturen« (Hua 6, S. 176) hin untersucht werden. Dies ist mit der *Tiefenstruktur* gemeint. Außerdem enthält die Lebenswelt zwar Zerklüftungen und Regionen (natürlicher und kultureller Art), und sie hat *als Boden* des Erlebens nicht unmittelbar universale Bedeutung,⁴ aber sie ist *als Horizont* des Erlebens eine »konkrete Universalität« (Hua 6, S. 136), d. h. sie ist »allgemeinsam« (Hua 6, S. 124) und allumfassend (total). Das ist mit dem *Singularetantum* gemeint. Die Totalität der Lebenswelt bedeutet, dass jede Pluralität von Lebenswelten auf ihren binnenlebensweltlichen Zusammenhang hin weiterbefragt werden kann. Die Idee der Lebenswelt meint also letztlich *die gemeinsame Erfahrungswelt* aller erlebenden Wesen. Es dürfte aber klar sein, dass sowohl der invariante Kern als auch der Universalhorizont der Le-

⁴ Die *Nicht-Universalität* (trotz Fundamentalität) der Lebenswelt *qua Erscheinungsboden* ist darin begründet, dass der Boden immer in Gestalt einer partikularen *Heimwelt* erscheint, die sich von partikularen *Fremdwelten* abhebt. Aber auch diese Fremdwelten sind natürlich der Gesamtsphäre der Lebenswelt *qua Universalhorizont* zuzurechnen. Das Gegensatzpaar von Heimwelt und Fremdwelt zählt zu den Grundbegriffen der generativen Phänomenologie, wie sie Anthony Steinbock in Husserls späten Forschungsmanuskripten vorgeformt findet. (Steinbock 2003)

benswelt nicht in der Art einer *Bilderbuchphänomenologie*, in der ein Mensch sein unmittelbares Erleben beschreibt, zugänglich sind und daher zu ihrer Erschließung besonderer methodologischer Vorkehrungen (d. h. phänomenologischer *Reduktionen*) bedürfen.

Im Rahmen der weit gefassten Lebenswelt tritt nun das philosophische Problem auf, welchen Platz *nichtmenschliche Lebewesen* in ihr einnehmen und in welcher Form ihr Erscheinen zu analysieren ist. Sind andere Lebewesen lediglich besonders *komplexe* materielle Dinge? Es ist heute unbestritten, dass mindestens ein Teil der nichtmenschlichen Lebewesen – alle höheren Tiere – die Eigenschaft, Subjekt eines Erlebens (z. B. von Schmerzen) zu sein, mit den Menschen teilen – die radikale Position Descartes', gemäß der der *ontologische Schnitt* zwischen erlebnisfähigen Subjekten und rein materiell bestimmten Objekten zwischen Mensch und Tier verläuft, ist heute angesichts tierethologischer Erkenntnisse nicht mehr vertretbar. Das bedeutet, dass einige nichtmenschliche Lebewesen in der Lebenswelt als *Leibkörper* (Leibkörper = ein Körper, der zugleich das Medium eines Subjekts des Erlebens ist) erscheinen. Das bedeutet ferner, dass einige nichtmenschliche Lebewesen als *leibliche Mitsubjekte* der Lebenswelt, als transzendente (Heim-)Genossen, berücksichtigt werden müssen. (Hua 15, S. 624f.) Es ist daher nur konsequent, dass Husserl insbesondere in seinen Überlegungen zur Intersubjektivität und zur Krisis den Lebensweltbegriff *ent-anthropologisiert*: Die Lebenswelt ist die gemeinsame Erfahrungswelt *aller erlebenden Wesen*, wozu auch viele höhere Tierarten gehören.

Aber welchen Status haben die übrigen Lebewesen? Geht durch das Reich des Lebendigen ein ontologischer Schnitt, der die lebendigen *bloß organischen Körper*, die darin aufgehen, Objekte für die lebensweltlichen Akteure zu sein, von den lebendigen *Leibkörpern*, die das Medium eines Subjekts des Erlebens sind, trennt? Gegen einen solchen Schnitt und die damit einhergehende Dissoziierung von Leben und Erleben spricht generell der evolutionäre Zusammenhang aller irdischen Lebewesen, ihre phylogenetische Abstammungsgemeinschaft. Dennoch wird zumeist eine Ontologie vertreten, in der ein solcher ontologischer Schnitt vorkommt. Damit liefert man sich der Schwierigkeit aus, das Erleben als aus dem bloß Lebendigen *emergierend* erklären zu müssen. Es ist jedoch nicht absehbar, wie eine solche Erklärung des Leiblichen aus dem Körperlichen zirkelfrei geschehen kann, d. h. ohne in der Erklärung das Explanandum bereits vorauszusetzen.

Der Ausweg, den die Position des Lebensweltfundamentalismus aus dieser Aporie bietet, ist einfach, aber radikal. Gemäß dem Lebensweltfundamentalismus ist der Begriff des Leibes ebenso wie der Begriff der lebensweltlichen Erscheinung ein *basaler* Begriff. Das bedeutet, dass das Leibliche nicht aus etwas Körperlichem, z. B. als *Systemeigenschaft* bestimmter körperliche Zustände, erklärt werden kann. Der basale Begriff des Leibes ist zudem mit dem Begriff des Lebens extensionsgleich. Das heißt, dass Leben und Erleben sich wechselseitig implizieren. Die Lebenswelt ist somit die gemeinsame Erfahrungswelt *aller lebendigen* Wesen. Zu beachten ist, dass die Zugehörigkeit zur Lebenswelt doppeldeutig ist: Unbestreitbar ist, dass Lebendiges *qua Objekt der Erfahrung* zur Lebenswelt gehört. Die Frage, die bei der Entanthropologisierung der Lebenswelt verhandelt wird, lautet aber, ob Lebendiges auch *qua Subjekt der Erfahrung* zur Lebenswelt gehört. Der hier vertretene biophilosophische Standpunkt im Rahmen des Lebensweltfundamentalismus bejaht diese Frage.

Die philosophische Biologie hat demnach die Aufgabe, biologische Lebensformen als Formen der Leiblichkeit zu explizieren, mit dem Effekt, dass sich auf diese Weise die ontologische Fundamentalität des Leibbegriffs bestätigt. Wenn alle biologischen Lebensformen mit leiblichen Verhaltensweisen koinzidieren, dann ist das Leibphänomen kein Explanandum, das nach einer materialistischen respektive idealistischen Erklärung verlangt, sondern ein basales Phänomen, das nur an der Stelle eines Explanans – als fundamentales Erklärungsprinzip für das Verhalten aller Lebewesen – seinen angemessenen Platz hat. Dass im vorliegenden Beitrag die biologische Generativität des Leibes thematisiert wird, bedeutet also nicht, dass die Herkunft des Leibphänomens in biologisch-objektivistisch beschreibbaren körperlichen Prozessen gesucht wird. Es geht nicht um einen vermeintlich »biologisch erzeugten ›Phenospace‹« (Metzinger 1999, S. 243). Es bedeutet hingegen, eine dem Leibphänomen *inhärente* diachrone Problemdimension, seine biologische Generativität, die sich in synchroner Perspektive in der Verschiedenartigkeit von lebendigen Leibern zeigt, zum Thema zu machen.

2. Konzeptuelle Klärung der Leib-Körper-Differenz

Die phänomenologische Unterscheidung von *Leib* und *Körper* ist trotz ihrer Fundamentalität und häufigen Verwendung weit davon entfernt, eine eindeutige Unterscheidung zu sein. Die Uneinigkeit in den zeitgenössischen Auslegungen des Leibphänomens geht so weit, dass die profiliertesten Leibphänomenologen einander wechselseitig vorwerfen, gar nicht zu verstehen, was *Leib* bedeutet.⁵

Mit der Unklarheit des Leibbegriffs verbindet sich eine Palette konkurrierender Auslegungen des ontologischen Verhältnisses von Leib und Körper. Sie reicht von *Wesensdualität* (Hermann Schmitz) über *Aspektdualität* (Thomas Fuchs) bis zu verschiedenen Formen von *Nicht-Dualität*, wobei die Nicht-Dualität entweder *idealistisch* oder *naturalistisch* konzipiert sein kann⁶ oder aber sich gegenüber der Unterscheidung von Bewusstsein und Natur betont *indifferentistisch* (Bernhard Waldenfels) verhält. Im Folgenden konzentriere ich mich auf die Analyse der drei genannten exemplarischen zeitgenössischen Positionen. Vier Fragen bilden dabei den Fokus:

- (i) *Differenzfrage*: Wie ist die Differenz von Leib und Körper konzipiert?
- (ii) *Kategorienfrage*: Welche zentralen Kategorien der Leiblichkeit werden entwickelt?
- (iii) *Frage der Heuristik*: Wie werden die Kategorien der Leiblichkeit gewonnen?
- (iv) *Frage des Geltungsbereichs*: Auf welche Lebewesen treffen die Kategorien der Leiblichkeit zu?

⁵ Schmitz wirft Waldenfels vor, dass in seinem Werk der Leib eigentlich gar nicht vorkomme. (Schmitz 2011, S. 171) Zuvor hat bereits Waldenfels gegen Schmitz eingewandt, dass dieser die körperliche Dimension der Leiblichkeit und damit den Selbstentzug des Leibes komplett ignoriere. (Waldenfels 2000, S. 281)

⁶ Eine (husserlsche) idealistische Konzeption der Nicht-Dualität betont, dass das *epistemische* Fundierungsverhältnis zwischen Leib, Leibkörper und Körper unhintergebar ist und dass daher die Körpererscheinung auf *leibliches Bewusstsein* zurückbezogen werden muss. Eine naturalistische Gegenkonzeption der Nicht-Dualität betont hingegen, dass der Leib als »natürliches Subjekt« (Merleau-Ponty 1966, S. 234) ein Teil der Natur ist, dass somit dem Wahrheitsmoment des Naturalismus insofern Rechnung getragen werden muss (Merleau-Ponty 1976, S. 234), dass man das Leibliche auf das Naturhafte zurückbezieht.

2.1 Leib-Körper-Dualismus (Hermann Schmitz)

(i) Für Hermann Schmitz, dem Begründer der *Neuen Phänomenologie*, unterscheidet sich der Leib als die Gegend *des Spürbaren* vom *sinnlich Wahrnehmbaren* des Körpers (Schmitz 2011, S. 5). Somit ergibt sich eine erste Definition:

»Leiblich ist, was jemand in der Gegend (keineswegs, wie z.B. am Blick deutlich wird, immer in den Grenzen) seines materiellen Körpers von sich selber (als zu sich selber, der hier und jetzt ist, gehörig) spüren kann, ohne sich der fünf Sinne (Sehen, Tasten, Hören, Riechen, Schmecken) und des aus ihrem Zeugnis abgeleiteten perzeptiven Körperschemas (der habituellen Vorstellung vom eigenen Körper) zu bedienen.« (Schmitz 2011, S. 5)

Gespürt werden *leibliche Regungen*, zu denen im weiteren Sinn auch das affektive Betroffensein von Gefühlen sowie Bewegungs- und Richtungsempfindungen gezählt werden. Dies führt zu einer zweiten Definition: Der Leib ist »das Ganze der leiblichen Regungen« (Schmitz 2011, S. 5). Wie Schmitz die Differenzfrage beantwortet, ergibt sich bereits aus seiner in der ersten Definition enthaltenen Bemerkung, dass die Gegend des Leibes nicht immer mit den Grenzen des Körpers räumlich zusammenfallen muss. Die Einheit des Leibes kommt nicht durch den Körper zustande, sondern durch die Spannung des *vitalen Antriebs* (eine zentrale Kategorie, die gleich zu erläutern ist). Daher gibt es nach Schmitz »keine vernünftigen Bedenken« (Schmitz 2011, S. 144) gegen die Möglichkeit von »Ausfahrten des Leibes aus dem Körper« (Schmitz 2011, S. 143), wie dies etwa bei Phänomenen der *Heautoskopie*, zum Beispiel wenn sich ein Patient während eines chirurgischen Eingriffs von oben auf dem Operationstisch liegen sieht, der Fall ist. Da Körper und Leib zwei eigenständige Wirklichkeiten bilden, die miteinander interagieren können (Schmitz 2011, S. 144), ist Schmitz' Position die eines *interaktionistischen Körper-Leib-Dualismus*. Da der Leib bei ihm als ein *Erlebniskomplex* definiert ist, der vom *körperlichen Leben* vollständig getrennt abläuft, entspricht diese Position einem cartesianischen Körper-Seele-Dualismus – ungeachtet dessen, dass Schmitz sich nicht als Cartesianer versteht, insoweit er Vorstellungen der Seele im Sinne einer »geschlossenen privaten Innenwelt« (Schmitz 2011, S. 79) ablehnt.

(ii) Die zentralen Kategorien, die Schmitz in seiner Reflexion auf die Leiberfahrung findet, sind gespürte *Enge und Weite*. Mit diesem Kategorienpaar beschreibt Schmitz die zentrale Dynamik, die zum

Leib gehört: den Gegensatz von Engung (*Spannung*) und Weitung (*Schwellung*), deren Zusammenspiel den *vitalen Antrieb* bildet. (Schmitz 2011, S. 15) Daneben kennt Schmitz noch Privationserfahrungen des vitalen Antriebs (*privative Engung* bzw. *privative Weitung*; Schmitz 2011, S. 18) und den Gegensatz zwischen *epikritischen* (*spitzen*) und *protopathischen* (*stumpfen*) Empfindungen (Schmitz 2011, S. 24). Damit ist bereits das gesamte Kategorienarsenal, mit dessen Hilfe Schmitz die verschiedensten leiblichen Regungen auf oft subtile Weise zu beschreiben vermag, genannt. Neben der leiblichen Dynamik ist auch noch die besondere Räumlichkeit des Leibes hervorzuheben. Der gespürte Leib breitet sich nicht im dreidimensionalen Raum, sondern auf *Leibesinseln* aus, die *absolute* – nicht-relational bestimmbare – Orte sind, in denen sich das Empfinden konzentriert. Daraus ergibt sich eine dritte Definition des Leibes: Leib ist das »Gewege verschwommener Inseln in wechselnder Besetzung und Anordnung« (Schmitz 2011, S. 8). Ein neben der Dynamik und der Räumlichkeit dritter Aspekt, der den Leib besonders charakterisiert, ist die leibliche Kommunikation, bei der Schmitz zwei Modi unterscheidet: *Einleibung* und *Ausleibung*. (Schmitz 2011, S. 29) *Ausleibung* beruht auf privativer Weitung und meint das Sich-auflösen in Weite, zum Beispiel im Fall von mystischer Versenkung. (Schmitz 2011, S. 50) *Einleibung* bedeutet, dass der eigene vitale Antrieb etwas Fremdes in sich aufnimmt, sei es nun einen anderen Leib oder ein so genanntes *Halbding*, das leibnahe Brückenqualitäten aufweist. (Schmitz 2011, S. 33) So kann z.B. auch zur Phänomenalität des Schmerzes eine Einleibung gehören, wenn der Schmerz als *zudringlicher Widersacher* wie ein Halbding auftritt, der das leibliche Selbst in einen inneren Zwiespalt treibt. (Schmitz 2011, S. 29f.) Der Zwiespalt besteht darin, dass ich leidend mit meinem Schmerz mitgehe und zugleich ihn von mir wegschiebe. Diese Beschreibung des Schmerzes als *interne antagonistische Einleibung* ist besonders bemerkenswert, da sie die Phänomenalität des Schmerzes, die in der analytischen Philosophie des Geistes das Standardbeispiel für eine einfache, nicht weiter analysierbare phänomenale Qualität ist (»ich habe Schmerzen«), subtil ausdifferenziert. Dies illustriert gut die Bedeutung der Phänomenologie als Beschreibungswissenschaft.

(iii) Für Schmitz erschließen sich die eben genannten zentralen Kategorien der Leiblichkeit aus der Reflexion auf die eigene menschliche Leiberfahrung. Die Leib-Körper-Differenz wird also »am Menschen« (Schmitz 2011, S. 5) entdeckt. Es ist also primär der *mensch-*

liche Leib, von dem bei Schmitz die Rede ist. Daraus erklärt sich auch die geistige Überdetermination vieler leiblicher Regungen, die Schmitz analysiert, zum Beispiel die mystische Versenkung als Beispiel für eine Ausleibung. Der *Ursprung* des Leibes liegt für Schmitz in der Erfahrung der sogenannten *primitiven Gegenwart* (Schmitz 2011, S. 74), die exemplarisch in der Erfahrung des Erschreckens auftritt: ein plötzlicher Einbruch des Neuen, der die ursprüngliche Dauer und Weite zerreißt und der mit einer plötzlichen Engung korrespondiert, die den Leib erstmals manifest werden lässt. Von daher ergibt sich eine vierte Definition des Leibes: »Leiblich sein, heißt: erschrecken können, aus der gleitenden Dauer des Dahinlebens herausgerissen werden zu [sic] können.« (Schmitz 2011, S. 132) Mein Leib ist also nicht einfach etwas Vorfindliches, ein basales Erleben, das ich mir in der Reflexion nachträglich bewusst mache, sondern er ist vielmehr mit der Erfahrung der primitiven Gegenwart gleichursprünglich, da der vitale Antrieb, der den Leib auszeichnet, erst mit der Erfahrung der primitiven Gegenwart in Gang gesetzt wird: »Der Rückschlag aus der Engung in die Weite, die Weitung, verbindet sich mit der Engung zum vitalen Antrieb, aus dem sich die leibliche Dynamik und die leibliche Kommunikation ergeben.« (Schmitz 2011, S. 132) Das Ursprungsmoment des Leibes, die Engung, hat dabei schon eine *reflexive* (genauer gesagt: eine Reflexion im engeren Sinn *ermöglichende*) Struktur, wenn man darunter ein Auf-sich-Zurückgeworfensein aus der Weite versteht. Wichtig ist nun der Hinweis, dass diese Erfahrung der primitiven Gegenwart, die wir an uns selbst machen, nichts spezifisch Menschliches ist, sondern einen präpersonalen Charakter hat. Die eben zitierte Passage, in der Schmitz seine Überlegungen prägnant zusammenfasst, hat diesbezüglich eine interessante Fortsetzung:

»Der Rückschlag aus der Engung in Weite, die Weitung, verbindet sich mit der Engung zum vitalen Antrieb, aus dem sich die leibliche Dynamik und die leibliche Kommunikation ergeben, damit das Leben aus primitiver Gegenwart mit vier Grundzügen – gleitende Dauer, primitive Gegenwart, leibliche Dynamik, leibliche Kommunikation –, *in dem Tiere, kleine Kinder und Personen teilweise (in den präpersonalen Anteilen ihres Befindens und Verhaltens) befangen sind.*« (Schmitz 2011, S. 132; Hervorhebung: P. G.)

Die exemplarische Erfahrung des Erschreckens kennen wir nicht nur von uns selbst, sondern auch von Tieren.⁷ Dies betrifft bereits die

⁷ Ein gutes Anschauungsbeispiel sind die zahlreich im Internet kursierenden Videos, die die typische Verhaltensreaktion von Katzen beim Erblicken von Gurken zeigen.

gleich zu behandelnde Frage nach dem Geltungsbereich der Leibanalysen. Festzuhalten ist hier aber schon, dass die phänomenale Struktur des Leibes, die in der menschlich-personalen Selbsterfahrung der primitiven Gegenwart entdeckt wird, einen animalischen und also nicht-personalen Charakter hat.

(iv) Für Schmitz scheint evident, dass seine Kategorien der Leiblichkeit zwar am Menschen gewonnen werden, dass sie aber nicht nur für Menschen, sondern auch für Tiere gelten. Das *Leben aus primitiver Gegenwart*, mit seinen eben angeführten vier Grundzügen (gleitende Dauer, primitive Gegenwart, leibliche Dynamik, leibliche Kommunikation), finden wir in tierischem Ausdrucksverhalten wieder, auch wenn Tiere nicht darüber Auskunft geben können. Schmitz nennt als Beispiel das Verhalten des alarmierten Auffahrens: »Die Erstreckung dieser Reaktion bis tief ins Wirbeltierreich hinein verweist auf die *leibliche Dynamik, die bei Mensch und Tier übereinstimmt*, als Quelle.« (Schmitz 2011, S. 35) Ein weiteres Beispiel ist die *wechselseitige Einleibung*, die für Schmitz der Intersubjektivität zugrunde liegt und auch in der Mensch-Tier-Beziehung erfahrbar ist:

»Die Meinung der Cartesianer, Tiere seien Maschinen ohne Bewussthaben, ist, ob richtig oder falsch, jedenfalls kontraintuitiv; wer mit einer Katze, einem Wolf, einem Stier, ja auch einem Raben zu tun hat, spürt sofort, dass der Partner bei Bewusstsein ist, wenn auch vielleicht in ganz anderer Weise als er selbst. Auch gelingt wechselseitige Einleibung mit solchen Tieren ebenso wie mit Menschen.« (Schmitz 2011, S. 41)

Merkwürdig ist in dieser Passage lediglich der skeptizistische Vorbehalt, den Schmitz anführt: »ob richtig oder falsch«. Was die Ontologie der Tiere anbelangt, scheint er sich demnach nicht durchgängig auf die Phänomenologie zu verlassen und sogar eine cartesianische Maschinentheorie des Lebendigen nicht auszuschließen. Die Antwort darauf, ob Tiere (und welche Arten von Tieren?) *wirklich* einen Leib haben oder nur für uns in anthropomorpher Sicht so erscheinen, bleibt bei Schmitz insofern in der Schwebe. Völlig offen bleibt des Weiteren die Frage, ob die angeführten Kategorien der Leiblichkeit auch (teilweise) für nichttierisch Lebendiges, exemplarisch für Pflanzen, gelten. Pflanzliches Leben wird in Schmitz' Leibphilosophie nicht zum Thema – auch nicht als zu exkludierender Grenzfall. Dennoch lässt sich aus den bisher genannten Bestandstücken eine mögliche Antwort im Sinne von Schmitz rekonstruieren. Schmitz müsste anführen, dass es Lebendiges gibt, das nicht erschrecken kann und das

daher in der Weite versunken lebt. Von den vier Grundzügen eines Lebens aus primitiver Gegenwart trifft für es nur der erste zu: Es lebt in einer *gleitenden Dauer*, ohne die vitale Dynamik von Spannung und Schwellung und daher ohne einen Leib zu erfahren. Dies ist der Fall der Pflanze, eines *Lebendigen ohne Leib*.⁸ Doch die Sache bleibt offen: Müssen wir nicht auch das Leben in gleitender Dauer als eine (Vor-)Form von Leiblichkeit bestimmen, und zwar einer Leiblichkeit, der die von Schmitz beschriebene *reflexive* Struktur (das Zurückgeworfensein aus der Weite in die Enge), die leibliche Dynamik (vitaler Antrieb) sowie die leibliche Kommunikation (Ein- und Ausleibung) fehlen und die daher in der Weite *benommen* ist? Des Weiteren: Müsste die Einsicht in die *animalische* Struktur der Leiblichkeit in primitiver Gegenwart nicht die Konsequenz haben, die *personale Leiblichkeit* des Menschen als eine Modifikation der rein animalischen Form von Leiblichkeit zu beschreiben und daher als dritte Gestalt von Leiblichkeit neben der prä-animalischen und der rein-animalischen festzuhalten? Bei Schmitz finden sich zwar interessante Überlegungen zum Verhältnis von Leib und Person⁹, aber

⁸ In Anknüpfung an eine Unterscheidung von Aristoteles, De an. II, 2, 413b2–3, spreche ich hier bewusst von *Lebendigem* und nicht von *Lebewesen*. Mit dieser terminologischen Unterscheidung kann man verschiedene Möglichkeiten der Verhältnisbestimmung von Leib und Leben kennzeichnen: Lebewesen haben einen Leib, *bloß* Lebendiges hat keinen Leib. Die Frage lautet dann, ob auch Pflanzen Lebewesen sind. Aristoteles – und eine breite philosophische Tradition mit ihm – hat diese Frage verneint, mit der Begründung, dass Pflanzen kein Wahrnehmungsvermögen (= Aristoteles' Kriterium für Lebewesen), nicht einmal den Tastsinn, besitzen. Der hier vorliegende Beitrag zielt darauf ab, dass man eine bejahende Antwort auf diese Frage hypothetisch in Erwägung ziehen sollte: Pflanzen sind Lebewesen, insofern sie einige der phänomenologisch herausgearbeiteten leiblichen Vermögen auf ihre Weise bereits realisieren. Das hieße dann generell: Es gibt nichts Lebendiges, das *bloß* Lebendiges ist – alles, was Leben hat, ist auch ein Lebewesen, das zumindest einige basale leibliche Vermögen realisiert.

⁹ *Person* ist nach Schmitz nichts Substanzielles, sondern etwas Relationales: »eine Ausspannung im Zwischenraum zwischen Niveaus personaler Emanzipation und primitiver Gegenwart« (Schmitz 2011, S. 79). Zum Personsein gehört der Zwiespalt zwischen personalem (welthabendem) und präpersonalem (situationsgebundenem) Leben: Die Person hat kein Leben für sich, sondern sie lebt »eingetaucht ins Präpersonale« (Schmitz 2011, S. 79). Das muss man meines Erachtens so verstehen, dass Personsein keine substanzielle, sondern eine attributive Bestimmung ist: Personsein heißt nichts anderes, als den Leib auf *personale* Weise zu bewohnen und das bedeutet: in ein *exzentrisches* Verhältnis zu ihm einzutreten, wie es bei Plessner heißt. Die Minimalbestimmung von *personaler Leiblichkeit* wäre demnach, sich nicht

er geht nicht so weit, dass er sie zu einer biologisch-generativen Formenlehre der Leiblichkeit ausbaut.

2.2 Doppelaspekt-Theorie (Thomas Fuchs)

(i) Für den phänomenologischen Psychiater Thomas Fuchs bilden *Leib* und *Körper* nicht wie für Schmitz zwei eigenständige Wirklichkeitsbereiche, sondern zwei Aspekte oder Erscheinungsweisen der *einen* Wirklichkeit des Lebewesens bzw. der Person: »die komplementäre Einheit von subjektiv gelebtem Leib und lebendigem organischen Körper« (Fuchs 2015, S. 805). Diese *Aspekt dualität* bedeutet daher keinen Dualismus, sondern einen »in sich vermittelten Monismus« (Fuchs 2013, S. 106). Dieser Monismus ist kein *neutraler Monismus*, da das Lebewesen als das den beiden Aspekten zugrunde liegende Subjekt identifiziert werden kann. Das Lebewesen erscheint einerseits in personalistisch-lebensweltlicher Einstellung als erlebender Leib mit seinen integralen Lebensäußerungen, andererseits in naturalistisch-objektivierender Einstellung als lebendiger Organismus mit seinen physiologischen Prozessen: »Dieser Leib *ist* [...] der Organismus unter dem Aspekt seiner Lebendigkeit, die sich subjektiv ebenso wie intersubjektiv manifestiert.« (Fuchs 2013, S. 100) Der Doppelaspekt zeigt sich phänomenal als *Syntopie*, als räumliche Übereinstimmung von Leiblichem und Körperlichem. (Fuchs 2011, S. 350) Zum Beispiel ist der Ort des gespürten Schmerzes genau dort, wo der Arzt seine physiologische Verursachung durch eine Verletzung wahrnehmen kann:

»Dass ich sinnvoll aussagen kann: ›Ich habe Schmerzen im Fuß‹, und denselben Fuß auch meinem Arzt zeigen kann, setzt voraus, dass der subjektive Raum meines Schmerzes und der objektive Raum meines Fußes nicht zwei getrennten Welten angehören, sondern *syntopisch zur Deckung kommen*.« (Fuchs 2011, S. 354)

Es ist kein Widerspruch zu dieser prinzipiellen Syntopie, dass die leibliche Ausbreitung über die Grenzen des eigenen Körpers hinausreichen kann (zum Beispiel, wenn der Schmerz in einem Phantomglied gespürt wird). Denn die Doppelaspekt-Theorie muss auch die

mehr vollständig mit dem eigenen Leib zu identifizieren. Die Person *ist* nicht mehr nur ein Leib, sie *hat* ihn als den ihrigen (siehe unten Abschnitt 3).

relationale Dimension, die zum Leib bzw. Organismus wesenhaft gehört, berücksichtigen: Der Leib ist *zur Welt*, so wie der Organismus in Wechselbeziehung zu seiner Umwelt steht. Auf dieser Basis ist es nicht verwunderlich, dass die leibliche Besetzung über die eigenen Körpergrenzen hinausreichen kann: Der Phantomschmerz ist dort lokalisiert, wo früher mein Fuß in meinem leiblichen Weltbezug fungiert hat, an einer ganz bestimmten Stelle des Raumes. Auch beim Phantomschmerz kommen also subjektiver Raum und objektiver Raum syntopisch zur Deckung, nur handelt es sich in diesem Fall um eine Erfahrung der (zeitlichen) »Diskrepanz beider Räumlichkeiten« (Fuchs 2011, S. 353): Dort, wo ich Fußschmerzen spüre, ist kein Fuß mehr. Der habituelle Leib lebt noch gemäß den ehemaligen Körpergrenzen.

(ii) Die Grundkategorie, mit der Fuchs operiert, ist die der *verkörperten Subjektivität* (Fuchs 2013, S. 95), die sich phänomenologisch in der Erfahrung der präreflexiven Leiblichkeit manifestiert. Zur verkörperten Subjektivität gehört aber auch immer die Möglichkeit einer *komplementären* systembiologischen Beschreibungsweise in Form einer »Ökologie des lebendigen Organismus« (Fuchs 2015, S. 819). Daraus wird verständlich, warum Fuchs nicht wie Schmitz den Fokus auf eine kategoriale Binnendifferenzierung des eigenleiblichen Spürens – der *Selbstaffektion*, wie Fuchs in Rekurs auf Michel Henry sagt (Fuchs 2015, S. 807) – legt. Ein weiteres Motiv für die Abwesenheit von Kategorien des eigenleiblichen Spürens, über die Feststellung der Selbstaffektion hinaus, ist aber auch durch die Art von phänomenologischer Leibanalyse begründet, an die Fuchs in erster Linie anknüpft: Der primäre Aspekt der Leiblichkeit wird mit Maurice Merleau-Ponty darin gesehen, *Medium* des Zur-Welt-Seins zu sein. Ein leibliches Wesen zu sein, heißt, den Leib und durch ihn die Welt zu bewohnen. (Fuchs 2011, S. 355) Diese Medialität des Leibes in Form seiner fungierenden Intentionalität bedeutet, dass der Leib primär nicht (wie die Zone des Spürens bei Schmitz) für sich selbst existiert, sondern eine Öffnung auf etwas Anderes hin darstellt (*Selbsttranszendenz*). So müssen nach Fuchs leibliche Selbstaffektion (*Ipseitität*) und Selbsttranszendenz (*Intentionalität*) in ihrem kategorialen Zusammenhang betrachtet werden: »Lebendiges erfährt sich selbst in Beziehung zur Welt; das heißt, Ipseitität ist die Basis und das Medium der Intentionalität.« (Fuchs 2015, S. 807) Es lassen sich aber einige Kategorien anführen, die diese leibliche Medialität spezifizieren. Die Basis, das Moment der Selbstaffektion, bildet ein *Gefühl der*

Lebendigkeit als ein leibliches *Hintergrundserleben* der Befindlichkeit (Wohlbefinden, Missbefinden). (Fuchs 2012, S. 153; 2015, S. 808) Das Moment der Selbsttranszendenz erläutert Fuchs als *ökologisches Selbsterleben* (Fuchs 2015, S. 807), demgemäß das leibliche Selbst in seinen Interaktionen mit der Umwelt zu lokalisieren ist. Dieser Selbsttranszendenz liegt eine elementare konative Dimension des Erlebens zugrunde: Leibliches Erleben impliziert einen elementaren Drang, ein *Aus-sein-auf*, wie Fuchs, an Robert Spaemann anknüpfend, festhält. (Fuchs 2012, S. 156) Einen besonderen Fall von Selbsttranszendenz bilden dabei die sozialen Wechselbezüge zwischen leiblichen Wesen (mit Merleau-Ponty als *Zwischenleiblichkeit* bezeichnet), die Fuchs als Phänomene der *Resonanz* und der *Interaffektivität* auslegt. (Fuchs 2015, S. 813) Diese Bezugsdimension entspricht teilweise der *Einleibung*, durch die Schmitz die zwischenleibliche Kommunikation charakterisiert sieht.¹⁰

(iii) Zwar spricht Fuchs oft unspezifisch von *Lebewesen* und *lebendigem Organismus*, wenn er Leibphänomene und deren komplementäre biologische Aspekte thematisiert, aber er ist doch der Ansicht, dass die Erscheinung des Leibes auf einer lebensweltlich-*personalistischen* Einstellung beruhe. (Fuchs 2013, S. 107) Die Lebenswelt ist epistemisch durch eine interpersonale Teilnahmeperspektive ausgezeichnet, wobei gilt: »Leiblichkeit und Lebenswelt begründen einander wechselseitig.« (Fuchs 2011, S. 357) Es ist also der personale Leib des Menschen, an dem die zentralen Kategorien der Leiblichkeit gewonnen werden – allerdings nicht der in streng solipsistischer Perspektive erfahrene Eigenleib, sondern der interpersonal erfahrene Leibkörper. Der Doppelaspekt von Leib-Subjekt und Körper-Objekt ist somit in erster Linie personaler Natur:

»Die allgemeine Aspektdualität des Lebewesens spezifiziert sich im Fall des Menschen – aus dessen Fähigkeit, sich als Person seiner Leiblichkeit gegenüberstellen zu können, der Doppelaspekt letztlich auch resultiert – zum ›personalen Doppelaspekt‹. Personen sind diejenigen Lebewesen, die in der Lage sind, sich zu ihrer primären Leiblichkeit in ein Verhältnis zu setzen.« (Fuchs 2013, S. 107)

¹⁰ Es gibt hier aber auch eine aufschlussreiche Differenz: Nach Fuchs beruht die Zwischenleiblichkeit auf dem resonanzerzeugenden *Eindruck* des Körperlichen auf das Leibliche, der auf dem *Ausdruck* des Leiblichen im Körperlichen beruht. Da Schmitz dem körperlichen Ausdruck keine konstitutive Funktion für die Leiblichkeit zuspricht, kommt dieses Wechselspiel von Ausdruck und Eindruck in Schmitz' Analyse der Einleibung nicht vor.

Diese Überlegung enthält allerdings eine Spannung: Einerseits wird gesagt, dass der Doppelaspekt aus der personalen Selbstdistanzierung gegenüber dem Leib *resultiert* (dieses Wort ist hier wohl nur in einer epistemologischen Bedeutung zu verstehen, da Personen ihre Leiblichkeit nicht hervorbringen, sondern lediglich reflexiv-nachträglich als schon bestehend erfassen), dass also nur Personen in der Differenz von Leib und Körper leben. Andererseits wird aber doch von einer *primären Leiblichkeit* gesprochen, die auch nicht-personalen Lebewesen zukommt. Unklar bleibt hierbei, wie sich Fuchs die Anwendung der anhand der menschlichen Person gewonnenen Leib-Körper-Differenz auf andere Lebewesen vorstellt.

(iv) Der personale Doppelaspekt wird von Fuchs zu einem »biologischen Doppelaspekt« (Fuchs 2013, S. 106) verallgemeinert. Doch wenn von diesem »Doppelaspekt des Lebendigen« (Fuchs 2013, S. 103) die Rede ist, dann bleibt zumeist offen, ob damit Personen *qua* Lebewesen, einige (v.a. animalische) nicht-personale Lebewesen oder alles Lebendige überhaupt bezeichnet ist. Für Letzteres spräche die von Fuchs befürwortete Kontinuitätsthese von Leben und Erleben (Fuchs 2012, S. 151): »Alles Erleben ist eine Form des Lebens.« (Fuchs 2013, S. 104) Für die Möglichkeit der radikalen Ausweitung des Leib-Körper-Doppelaspekts auf alles Lebendige spräche außerdem Fuchs' Kritik an *zerebrozentrischen* Vorstellungen, die die Vermittlerrolle des Gehirns für Leben/Erleben ins Zentrum rücken. Diese Kritik weiterführend, könnte man die Auffassung vertreten, dass alles Leben/Erleben nicht notwendig über ein Zentralnervensystem, sondern lediglich über einen Organismus vermittelt ist. In diesem Sinne ist ein Körper dann ein *Organismus*, wenn er *Organon* oder *Medium* eines subjektiven Lebensvollzugs ist – dies träfe nicht nur auf Personen, sondern auf alles Lebendige, unabhängig vom inneren Organisationsgrad des betreffenden belebten Körpers, zu. Doch das ist nicht die Position, die Fuchs vertritt. Zwar ist alles Erleben eine Form des Lebens, aber das Umgekehrte gilt nach seiner Auffassung nicht, da Erleben an eine bestimmte Organisationsstufe des lebendigen Körpers gebunden ist: »So wie Subjektivität notwendig verkörpert ist, so ist ein *geeignet organisierter*, lebendiger Körper notwendig auch subjektiv.« (Fuchs 2013, S. 121; Hervorhebung: P. G.) *Wahrscheinlich* sei für das Leiberleben die Integration durch ein Zentralnervensystem notwendig. (Fuchs 2012, S. 152) Leibliche Subjektivität scheint generell an eine animalische Organisationsform gebunden: »Eine elementare Form von Innerlichkeit scheint mit der tierischen Organisations-

form *per se* gegeben.« (Fuchs 2013, S. 117) Da nun aber die verschiedenen existierenden Organisationsformen des Lebendigen in der Perspektive generativer Zeitlichkeit in ihrer evolutionären Entfaltung zu denken sind, ist für Fuchs der Begriff der *Emergenz* unerlässlich, um das Auftreten von leiblichem Erleben zu schildern. (Fuchs 2012, S. 152 u. S. 161) Leibliches Erleben ist nicht mit dem Leben *per se* gegeben, sondern es emergiert ab einer bestimmten Komplexionsstufe des Lebens, dem tierischen Leben: »Ein so beschaffenes Wesen lebt nicht nur, es erlebt auch, es ist (in welchen Graden auch immer) bewusst, es nimmt wahr und reagiert nicht mechanisch, sondern bewegt sich aus einem Zentrum heraus.« (Fuchs 2013, S. 117) Die von Fuchs angeführten Kriterien für erlebendes Leben (geschlossene autonome Organisationsform, Ausbildung getrennter sensorischer und motorischer Organe, Ausbildung eines nervösen Zentralorgans; Fuchs 2013, S. 117) sind ebenso viele Ausschlusskriterien dafür, Pflanzen für leibliche Wesen zu halten. Problematisch ist daran allerdings, der Pflanze – am Beispiel der Mimose (Fuchs 2013, S. 113) – ein lediglich mechanisches Reagieren zuzuschreiben.¹¹ Dies scheint Fuchs andernorts auch so zu sehen, wenn er die konative Dimension des Erlebens Lebewesen *im Allgemeinen* zuschreibt. (Fuchs 2012, S. 156) Er geht sogar so weit, mit Rekurs auf Hans Jonas' philosophische Biologie ein (nicht bewusstseinsfähiges) *Selbstgefühl* (*self-awareness*), das mit organischem Leben überhaupt einhergeht, zu erwägen:

»A minimal form of self-awareness may be seen, on an elementary level, in the linking of an organism's own state with relevant aspects of what it encounters, a capacity that may already termed *sentience*. This allows the living being to actively regulate its interaction with the environment, or in other words, *to put itself in a relationship to what is other than self*. Through *sentience*, movement and metabolism living beings actively produce and preserve an *inner/outer or self/non-self distinction* – which we might see as the most basic degree of »self-awareness«. However, this primary stage is not yet connected to consciousness.« (Fuchs 2012, S. 160)

Da aber Fuchs ungeachtet dessen nicht davon abrückt, dass die leibliche Subjektivität erst ab einem bestimmten höheren Organisationsgrad emergiert, bleibt der Sinn dieses nicht-bewussten Selbstgefühls, das man auch Lebewesen mit niedrigerem Organisationsgrad, wie

¹¹ Nach neueren Pflanzenforschungen spricht einiges dafür, dass das Verhalten von Mimosen durch ein genuines Lernen und nicht nur durch einen Reiz-Reaktions-Mechanismus geprägt ist. (Gagliano u. a. 2014)

den Pflanzen, zuschreiben kann, prekär unterbestimmt. Denn welchen Sinn hat der Ausdruck *Selbstgefühl*, wenn er nicht von der Selbsterfahrung eines leiblichen Wesens her erschlossen werden kann, wenn er also außerhalb der Grenzen der unter (iii) behandelten Heuristik des Leibes liegt?

2.3 *Chiastischer Indifferentismus (Bernhard Waldenfels)*

(i) Bernhard Waldenfels greift Husserls Idee vom Leib als einer »Um-schlagsstelle« (Hua 4, S. 286) von Geist und Natur auf, verbindet sie mit Merleau-Pontys Idee von der *Ambiguität* des Leibes und setzt beide Aspekte ins Zentrum seines Verständnisses der Leib-Körper-Differenz. (Waldenfels 2000, S. 246–260) Nach Waldenfels ist die Unterscheidung von *Geist* und *Natur* das Produkt einer *Leibspaltung*, durch die im Spektrum der Leiblichkeit tatsächlich auftretende polare Tendenzen zu einem Dualismus verdinglicht werden: einerseits geistige Tätigkeiten, die körperlich unscheinbar sind (ein maximales Sehen bei minimaler Sichtbarkeit), andererseits das Zurückgeworfensein auf den organischen Körper im Fall von physischen Erkrankungen und Verletzungen (ein maximal Sichtbares bei minimalem Sehen). Der Leib ist jedoch »*sehend und sichtbar zugleich*« (Waldenfels 2000, S. 257):

»[D]ie Leiblichkeit, das Für-mich-sein, impliziert ein Für-die-Anderen-sein, denn ein sehendes Wesen ist zugleich ein Wesen, das gesehen wird. Der Blick des Anderen kommt nicht irgendwann zufällig hinzu, sondern Leiblich-sein heißt, Sichtbar-sein, Sehen heißt Sichtbar-sein, Tasten heißt Tastbar-sein, auch Verletzbar-sein. Dieser Bezug zum Anderen ist immer mit da, selbst wenn er in der einzelnen Situation nicht eigens hervortritt.« (Waldenfels 2000, S. 122)

Der Leib ist damit immer schon Leibkörper. Als *Indifferentismus* möchte ich diesen Standpunkt deshalb bezeichnen, weil er das substanzdualistische ontologische Vokabular als dem Leibphänomen letztlich inadäquat zurückweist. (Waldenfels 2000, S. 16) Das bedeutet aber nicht, dass der Unterscheidung zwischen Leib und Körper keinerlei Bedeutung zukommt. Denn die Unterscheidung zwischen *Leib-sein* und *Körper-haben* wird von Waldenfels als Resultat einer *Selbstdifferenzierung* des leiblichen Selbst verstanden. (Waldenfels 2000, S. 283) Was mit dieser Selbstdifferenzierung gemeint ist, wird

deutlicher, wenn man zur Erläuterung zwei Hauptaussagen von Waldenfels heranzieht (Waldenfels 2000, S. 393): Erstens ist der Selbstbezug des Leibes (Leib-sein) immer mit einem Selbstentzug (Körperhaben) gekoppelt. Zweitens beruht dieser Selbstentzug bei näherem Zusehen auf einem Fremdbezug. Waldenfels nennt diese Position *Heterosomatik*: »[D]as ›Somatische‹ ist in sich selbst von einem ›Heteron‹ her zu bestimmen.« (Waldenfels 2000, S. 372) Zum Beispiel ist es die für mich als leibliches Wesen konstitutive Möglichkeit des Angeblicktwerdens (von einem fremden Subjekt), was mich in die Dimension der sichtbaren Körperlichkeit einordnet. Hinter der Selbstdifferenzierung des leiblichen Selbst steht also die Inversion des Blicks, die Kreuzung der eigenen mit einer fremden Blickbahn. Die damit gegebene Verschränkung von Eigenem und Fremdem, von Leib-sein und Körperhaben, erlaubt es, Waldenfels' Indifferenzstandpunkt als *chiastisch* zu bezeichnen, in Abgrenzung sowohl zum Dualismus als auch zur Doppelaspekttheorie.¹²

(ii) Die Hauptkategorien, die Waldenfels in der Erfahrung der Leiblichkeit herausarbeitet, sind die der *Fremdheit* und die der damit einhergehenden *Responsivität*. Der Fremdbezug im Selbstentzug bedeutet, dass das Körperhaben keine neutral zu konstatierende Tatsache, sondern schon Ausdruck eines Bezugs zum Fremden ist. Der objektiv vorliegende Körper ist Resultat eines vergegenständlichen fremden Blicks. *Fremd* ist nun allgemein dasjenige, worauf das Eigene eine Antwort finden muss, es stellt also einen Anspruch. Mit einem von Waldenfels stammenden Beispiel aus dem Sinnesregister des Hörens erläutert (Waldenfels 2000, S. 379–384): Die Stimme, mit der ich mich äußere, ist immer schon mit einem – in alltäglicher Unbestimmtheit eher unscheinbaren, in stimmungsbezogener oder

¹² Fuchs greift zwar Merleau-Pontys Begriff der chiastischen Verschränkung von Leib und Körper ebenfalls auf (Fuchs 2015, S. 804), aber die damit verbundene Idee der unentwirrbaren Verflechtung scheint mit der Idee des Doppelaspekts unvereinbar, da die Doppelaspekttheorie das Verhältnis des Leiblichen und Körperlichen als Komplementarität beschreibt. (Fuchs 2015, S. 819) *Komplementarität* bedeutet, dass zwar jederzeit beide Sichtweisen möglich sind, dass aber niemals die eine Sichtweise in die andere übergeht, wie das bei einer chiastischen Verflechtung der Fall ist: »[I]hre jeweiligen Beschreibungen [der beiden Aspekte] lassen sich nicht ineinander überführen, sondern weisen nur gewisse Korrelationen und Strukturähnlichkeiten auf« (Fuchs 2013, S. 105). Fuchs vergleicht die komplementären Sichtweisen mit zwei Seiten einer Münze, »von denen immer nur eine ohne die andere sichtbar wird« (Fuchs 2013, S. 107). Es gibt daher keine Wechselwirkung zwischen Psychischem und Physischem. (Fuchs 2013, S. 251, S. 262).

krankhafter Abweichung aber umso auffälligeren – *Echo* gekoppelt, das heißt einer durch das körperliche Medium hervorgerufenen Doppelung. Diese Doppelung ist dafür verantwortlich, dass ich als leibliches Wesen niemals vollständig mit mir selbst zur Deckung komme. (Darauf beruht beispielsweise der psychoanalytische Prozess, der die in der Stimme verkörperte unbewusste Bedeutung, die von der ausgesprochenen Bedeutung abweicht, thematisiert). Das *Echo* ist das Einfallstor für den *Ruf* des Fremden, auf den ich in meiner stimmlichen Verlautbarung eine Antwort finden muss. Es ergibt sich also ein leiblicher Komplex von Sprechen (*Selbstgegebenheit*), Sich-sprechen-Hören (*Reflexivität*¹³) und Auf-etwas-Hören (*Responsivität*), eine Struktur, die sich in anderen Sinnesmodi wiederholt. Genau diese dreigliedrige Struktur meint Waldenfels, wenn er von *Leiblichkeit* spricht. Auf dieser Grundlage kritisiert er Konzeptionen von Leiblichkeit, die diese Struktur verkürzt auffassen, vor allen Dingen immanentistische Konzeptionen, die einen Selbstbezug *vor* dem Fremdbezug annehmen, wie die Leibkonzeptionen von Michel Henry und von Hermann Schmitz (Waldenfels 2000, S. 265–284), aber natürlich auch leibvergessene intellektualistische Positionen, die einen Fremdbezug *ohne* Selbstbezug annehmen und in der Konsequenz den Leib zu einem bloßen Körper unter Körpern degradieren, womit die von Husserl zu Recht hervorgehobene transzendente (d. h. welterschließende) Dimension des Leibes vollständig ignoriert würde.

(iii) Waldenfels' Grundposition einer Phänomenologie des Fremden und der Responsivität impliziert zwingend, dass die Kategorien der Leiblichkeit nicht in einer solipsistischen Reduktion auf die Eigenheitssphäre gewonnen werden, wie das in Husserls V. Cartesianischer Meditation der Fall ist. Der Selbstentzug wie der Fremdbezug sind Momente, die nur in einem Zwischen zu entdecken sind. Es ist allerdings weniger selbstverständlich, das Intervall von Eigenem und Fremdem *interpersonal* zu besetzen, wenn es doch auch *interanimalisch* oder gar *intervital* besetzt werden könnte. Die zahlreichen Beispiele, auf deren Basis Waldenfels seine Kategorien einführt und illustriert, sind jedoch zum weitaus größten Teil der sprachlich und

¹³ Reflexivität setzt Differenz voraus: »Es gibt eine Differenz im Leib, die eine völlige Deckung ausschließt.« (Waldenfels 2000, S. 37) Waldenfels greift die am Phänomen der Doppelpfindung erkennbare *leibliche* bzw. *sinnliche Reflexion* auf, die von Husserl und Merleau-Ponty thematisiert wird. (Waldenfels 2000, S. 36)

kulturell ausdifferenzierten interpersonalen Sphäre entnommen. Die unmittelbare Erfahrungsbasis bildet also die moderne anthropologische Lebenswelt. Bei Waldenfels ergibt sich dieser Ausgangspunkt bei der eigenen menschlichen Erfahrung aber nicht wie von selbst, denn er ist kritisch gegenüber Schmitz' Analyse des unmittelbaren Spürens eingestellt und bevorzugt mit Merleau-Ponty eine durch wissenschaftliche Erkenntnis vermittelte, sogenannte *indirekte* Beschreibungsart, die den *Umweg* über *physiologische Modelle* geht. (Waldenfels 2000, S. 112) Diese indirekte Beschreibungsart ist aber zurückgebunden an eine *existenziale Analyse* des Leibes, die sich einerseits von einer reflexiven (intellektualistischen, auf psychologische Bewusstseinsvorgänge rekurrierenden) Analyse, andererseits von einer kausalen (empiristischen, auf physiologische Mechanismen rekurrierenden) Analyse abgrenzt. (Waldenfels 2000, S. 144) Dennoch wäre eine ausgewogenere Diät an Beispielen, die über die interpersonale Sphäre hinausweisen, möglich und sinnvoll. Problematisch wird diese einseitige Diät aber erst dann, wenn die Frage des Geltungsbereichs nicht explizit thematisiert wird.

(iv) Die Frage des Geltungsbereichs lautet im Kontext von Waldenfels folgendermaßen: Welche Lebewesen fallen unter die Möglichkeit einer existenzialen Analyse? Diese Frage ist berechtigt, da bei Merleau-Ponty die Seinsweise der Existenz nicht mehr wie bei Heidegger auf menschliches Dasein restringiert ist, sondern auf Leiblichkeit überhaupt bezogen und damit jedenfalls auf tierisches Umweltverhalten ausgeweitet wird. (Merleau-Ponty 1976, S. 142) Auch Waldenfels hat zwar die grundsätzliche Einsicht, dass die Leiblichkeit den Menschen als Naturwesen betrifft (Waldenfels 2000, S. 88), und es finden sich bei ihm vereinzelte Bemerkungen zur Mensch-Tier-Differenz (Waldenfels 2000, S. 100–107, S. 322), doch die Frage des Geltungsbereichs der Leibkategorien wird von ihm nicht explizit thematisiert. Diese systematische Auslassung führt zu einer nicht aufgelösten Spannung: Einerseits scheinen manche von Waldenfels' Leibanalysen, wie die Empfindungsanalyse, auf alles Lebendige beziehbar, wenn Waldenfels nebenbei bemerkt: »Empfindungen haben vielleicht sogar Pflanzen.« (Waldenfels 2000, S. 105) Andererseits ist es fraglich, ob die Hauptaussagen von Waldenfels' Heterosomatik auf Tiere, geschweige denn auf Pflanzen – sei es auch in abgewandelter Form – zutreffen: Existiert das Tier/die Pflanze aus einem Selbstentzug, der auf einem fremden Anspruch beruht? Eine resümierende Passage lässt darauf schließen, dass Waldenfels diese Frage kon-

sequent verneinen müsste und exklusiv den Menschen meint, wenn er heterosomatisch vom *Leib* spricht:

»Meine bisherigen Überlegungen laufen darauf hinaus, den Leib nicht nur vertikal als Verbindung von Geist und Natur, von Animalität und Rationalität zu betrachten, sondern darauf zu achten, wie der Leib auf der horizontalen Ebene immer auch schon von der Differenz zwischen Eigenem und Fremdem gezeichnet ist.« (Waldenfels 2000, S. 365)

Die hier als vertikal bezeichnete Betrachtungsweise ist zwar nicht diejenige, auf der hier der Fokus liegt, doch sie gibt den Rahmen vor, der auch noch für die horizontale Betrachtungsweise gilt: Die heterosomatische Differenz zwischen Eigenem und Fremdem bezieht sich auf einen Erfahrungskomplex, der in klassischer Terminologie als *Animalität plus Rationalität* gekennzeichnet wird. In diesem Sinne scheint man Waldenfels' Ausführungen zur Mensch-Tier-Differenz dahingehend deuten zu müssen, dass das Tier im sensomotorischen Funktionskreis befangen ist, während das spezifisch Menschliche darin besteht, dass zum *Sensorium* und *Motorium* ein *Responsorium* als drittes Moment hinzukommt. (Waldenfels 2000, S. 371 f.) Die Heterosomatik gilt damit im strengen Sinn nur für den Menschen.

2.4 Zwischenfazit

Es ist festzuhalten, dass alle behandelten Leibkonzeptionen unbeschadet ihrer grundlegenden ontologischen Divergenzen im Verständnis der Leib-Körper-Differenz (Dualität, Komplementarität, Verschränkung) in zwei Aspekten überraschend einmütig sind: Erstens werden die Kategorien der Leiblichkeit – wie auch immer sie im Einzelnen näher bestimmt sind – als (primär) anthropologische Kategorien aufgefasst, da diese Kategorien am Menschen gewonnen werden, sei dies nun in solipsistischer oder in interpersonaler Einstellung. Zweitens werden die Extensionsgrenzen der Kategorien der Leiblichkeit gar nicht explizit zum Thema der Untersuchung, was sich darin zeigt, dass die Anwendung von Leibkategorien auf nichtmenschliche Lebewesen zwar anekdotisch eingestreut wird (bei Schmitz geht diese Einstreuung allerdings so weit, dass umrisshaft der animalische Leib als der ursprüngliche Leib erscheint), aber nicht systematisch auf ihre Möglichkeit hin untersucht wird.

Gerade diese fraglose Übereinstimmung in den beiden genann-

ten Aspekten ist nun aber problematisch, da sie gangbare Optionen philosophisch unerprobt lässt.

Zum Ersten: Der Zusammenhang von Heuristik und Geltungsbereich ist, anders als es die behandelten Leib-Konzeptionen nahelegen, kein notwendiger. Denn die Kategorien der Leiblichkeit müssen zwar phänomenologisch *am Menschen* gewonnen werden, doch daraus folgt nicht, dass sie nur *für den Menschen* gelten können. Hier ist die Position eines *kritischen Anthropomorphismus* bedenkenswert, wie sie Hans Jonas vertritt. (Jonas 1997, Dewitte 2002) In der Heuristik wirkt sich das insofern aus, als die Kategorien der Leiblichkeit zwar am Menschen, d.h. in der menschlichen Selbsterfahrung, gewonnen werden, aber nicht hinsichtlich ihrer solipsistischen und interpersonalen, sondern hinsichtlich ihrer *interanimalen* und sogar *intervitalen* Dimension ausgewertet werden können. Für eine Umsetzung im Rahmen der phänomenologischen Methode ist an die Möglichkeit von *Reduktionen* (im Sinne von *Epoché*: In-Klammer-Setzungen) der menschlichen Erfahrung zu denken, die von den behandelten Leibkonzeptionen nicht berücksichtigt werden, v.a. Husserls »Abbaureduktion« (Hua 14, S. 115; Hua 15, S. 180)¹⁴ sowie Schelers »dionysische Reduktion« (Scheler 1979a, S. 252 f.).

Zum Zweiten: Sobald die Frage nach den Extensionsgrenzen der Kategorien der Leiblichkeit explizit untersucht wird, kommt in den Blick, dass phänomenologische Leibkonzeptionen nicht umhinkommen, mit einer *analogen* Bedeutung von *Leib* zu operieren. Denn viele der am Menschen gewonnenen Kategorien der Leiblichkeit sind Kategorien des animalischen Leibes, die *auch* für den Menschen gelten. In einer phänomenologischen Leibanalyse sind also mindestens zwei unterscheidbare Bedeutungen von Leiblichkeit miteinander verschränkt, die animalische und die genuin humane. Dieser Umstand ist insbesondere in Schmitz' Analysen in Umrissen erkennbar. Was jedoch aussteht, ist, die beiden Bedeutungen von Leiblichkeit und ihren analogen Ordnungszusammenhang zu klären. Noch genereller zeichnet sich durch diese Einsicht die Möglichkeit einer *konzeptuellen Binnendifferenzierung* der Kategorie der Leiblichkeit ab, die auf alle *Stufen* des Lebendigen ausgreift und die, in einer naturgeschichtlichen Wendung, in *Formen generativer Leiblichkeit* resultiert. Der folgende Abschnitt widmet sich dieser Aufgabe in Form eines kurzen Aufrisses.

¹⁴ Siehe dazu Gaitsch/Vörös 2017.

3. Generative Formen der Leibkörperlichkeit

Das folgende begriffliche Schema ist an Helmuth Plessners Explikation der Stufen des Lebendigen mit Hilfe des Konzepts der *Positio-nalität* angelehnt (Plessner 1975), es ist aber auf Grundlage der voranstehenden Auseinandersetzung modifiziert. Anknüpfend an Waldenfels, ist *Leibkörper* als der tragende Mittel- und Grundbegriff für das gesamte Feld anzusetzen. Generative Leiblichkeit zeigt sich in generativen Formen der Leibkörperlichkeit (2), die im Leblosen an das rein Körperliche (*physische untere Schwelle*) (1) und im Über-Lebendigen an das Über-Körperliche (*metaphysische obere Schwelle*) (3) stoßen.

(1) *Körper-sein* (das Leblose): Jenseits von spekulativen, vor allem panpsychistischen Vorstellungen gibt es kaum einen Zweifel daran, dass es Einzeldinge gibt, die vollständig darin aufgehen, Körper zu sein. Körper stehen in kausalen Verhältnissen mit anderen Körpern, sie verhalten sich aber nicht zueinander, insofern dazu wenigstens eine minimale Ausprägung von Nicht-Koinzidenz mit dem Körperlichen (näherhin Phänomenalität und Intentionalität) erforderlich ist.¹⁵ Die Seinsweise der Koinzidenz mit dem Körperlichen bedeutet, dass es nicht einmal Sinn hat, von einem *eigenen* Körper zu sprechen: Der Stein hat keinen eigenen Körper (er ist ja schließlich nicht die *Idee* des Steins, die sich verkörpert und die einen Körper *hat*), er *ist* ein Körper mit diesen und jenen (relationalen) Eigenschaften. Vom Standpunkt der lebensweltlichen Vertrautheit mit dem Leibkörperlichen handelt es sich beim reinen Körper-sein um eine *Privation* des Leiblichen.

(2) *Leib-sein/Körper-haben* (das Lebendige): Der Doppelaspekt von Leib-sein/Körper-haben betrifft in erster Linie nicht den Menschen als solchen, sondern das Lebendige überhaupt. Leib zu sein, heißt generell nichts anderes, als einen Körper zu *haben*. Die Habens-Relation ist jedoch nicht mit einer Objekt-Relation – Körper-haben als Objekt-sein für andere bzw. für mich selbst – engzuführen, denn *Haben* indiziert primär allein die Nicht-Koinzidenz mit dem

¹⁵ Aus diesem Grund kann es für einen reinen Körper auch kein Erscheinen in einem *Sinnfeld* geben. Die Sinnfeld-Relation ist nur in der Anwendung auf leibkörperliche Wesen intelligibel. Deshalb führt Markus Gabriels Sinnfeldontologie (Gabriel 2016), die die Sinnfeld-Relation zu einer Relation alles Seienden formalisiert (Beispiele: das Gravitationsfeld als Sinnfeld des Mondes, die Tasse als Sinnfeld des Kaffees), in die Irre. Siehe dazu Gaitsch/Lehmann/Schmidt 2017.

Körperlichen: Mit dem, was man hat, fällt man nicht in eins. Diese Nicht-Koinzidenz steht auch hinter dem Begriff des *Organismus* (im weiten Sinn, also noch vor der Unterscheidung zwischen einer organischen und einer modularen Körperstruktur, siehe unten): Das Körperliche ist *organon*, d. h. Medium eines Lebensvollzugs. Bei Plessner erfährt diese Nicht-Koinzidenz durch den Begriff der Positionalität eine positive Bestimmung: Lebendig-sein heißt, nach außen wie nach innen *eine virtuelle Grenze zu setzen*. Auf Basis dieser Grenzsetzung konstituiert sich die Beziehung von Lebewesen und Umwelt. Anknüpfend an Plessner, kann man zudem zwischen einer offenen und einer geschlossenen Organisationsform des Leib-seins *qua* Körperhabens unterscheiden:

(a) *Nicht-zentrisches Leib-sein* (vegetatives Leben): Die Pflanze ist zwar als Lebendiges ein positional Abgegrenztes und insofern ein leibliches Selbst, aber sie lebt den dadurch konstituierten Umweltbezug offen, d. h. ohne sich von einem Zentrum her abzugrenzen. Die mit der Positionalität gegebene Richtung nach innen hat sich nicht in einem virtuellen Kristallisationspunkt, einem Zentrum, von dem her die Umwelt *er-lebt* werden könnte, verfestigt. Diesem nicht-zentrischen Leib-sein entspricht die modulare Struktur des Pflanzenkörpers: Der pflanzliche Lebensvollzug ist *holistisch*, d. h., er ist als ganzer in vielen (jedoch nicht beliebigen) Teilen des Pflanzenkörpers präsent.

(b) *Zentrisches Leib-sein* (animalisches Leben): Anders als die Pflanze ist das Tier ein sich von einem Zentrum her vollziehendes und daher erlebendes Lebewesen, das *sich* von seiner Umwelt abgrenzt und auf dieser Basis eine geschlossene (autonome) Organisationsstruktur aufweist. Dem zentrischen Leib-sein entspricht ein organisch, vor allem sensorisch und motorisch ausdifferenzierter Körper mit einem (nervösen) Zentralorgan, das den Sitz des Erlebens repräsentiert. Aufgrund der organischen Struktur des Tierkörpers verfügt das Tier auf ganz andere, freiere Weise über seinen Körper als die Pflanze: Der Körper ist nicht nur Medium des Lebensprozesses, er ist *Instrument* für die individuelle Gestaltung des Umweltbezugs.¹⁶

¹⁶ Zum Individualcharakter des tierischen Lebensvollzugs siehe die Darstellung der Stufen des *assoziativen Gedächtnisses* und der *praktischen Intelligenz* bei Scheler 1979b, S. 22–30. Diese Vermögen beruhen nach Scheler auf »schöpferischer Dissoziation« (Scheler 1979b, S. 21), d. h. der Freisetzung des tierischen Individuums von der

(3) *Leib-haben* (das Über-Lebendige: personales Leben): So wie verschiedene Formen des Leib-seins auf einem Differenzierungsgeschehen beruhen, der zunehmenden Nicht-Koinzidenz mit dem Körper, ist ein potenziertes Differenzierungsgeschehen denkbar, in dem sich das Leib-sein hin zum Leib-haben verschiebt. Hier sind die »Niveaus personaler Emanzipation« (Schmitz 2011, S. 79), von denen Schmitz spricht, anzusiedeln. Sie sind zu verstehen als *Überschüsse* des Leiblichen, in denen sich eine Innerlichkeit und im selben Zug eine Weltoffenheit ausbildet, die sich nicht mehr eindeutig leiblich und im Erleben verorten lassen und innerhalb des Spektrums des leibkörperlichen Eindrucks- und Ausdrucksgeschehens *unscheinbar* sind. Über den ex-zentrischen oder ek-statischen Leib wird in einem *inter-esse* (Zwischen-sein) verfügt, das man mit der menschlichen Entwicklung von Kultur überhaupt verbinden kann. *Kulturalität* heißt generell, in einem reflexiven Verhältnis – wozu aber nicht nur Distanzierung, sondern ebenso Re-Identifizierung als eine Möglichkeit gehört – zur eigenen leibkörperlichen Verfasstheit zu stehen und in diesem Sinne seinen Leib zu *haben*. Das Leib-haben fällt nur im Spezialfall mit Selbstobjektivierung, mit der Vergegenständlichung des eigenen Körpers, zusammen – es ist überdies nicht mit individueller Verfügungsgewalt gleichzusetzen, da die reale Verfügungsgewalt zunächst und zumeist in den kulturellen Kollektivmächten des *inter-esses* zu verorten ist. Grundsätzlich zeigt sich das Leib-haben als eine (oft minimale) Abweichung vom leibkörperlichen Eindrucks- und Ausdrucksgeschehen, das dem Leib-sein entspricht. Leib-haben ist überall dann im Spiel, wenn im Leib-sein etwas zum Ausdruck kommt, das über das Ausdrucksgeschehen noch hinausweist.¹⁷ Im Leib-haben ist das im Medium und mit dem Instrument des Körpers sein Leben vollziehende Lebewesen *über-lebendig*.

artmäßigen Instinktbindung. Zur Dialektik von Freiheitsgewinn und höherer Gefährdung in der Höherentwicklung des Lebendigen siehe die Darstellung bei Jonas 1997, S. 20 f., S. 157–160, S. 192–194.

¹⁷ Zum Beispiel ist der Schmerz des gequälten Tieres ganz diese Schmerzqualität, er hat keinen Verweisungscharakter. Dagegen ist der Schmerz des trauernden Menschen als Erlebnisqualität genommen so gut wie nichts, er lebt ganz aus seinem Verweisungscharakter. Deshalb bedeutet die pharmakologische Linderung des Schmerzerlebens nur im Fall des animalischen Schmerzes eine Aufhebung des Schmerzes, aber nicht im Fall des humanen Schmerzes. Der humane Schmerz ist als leiblicher Überschuss noch da, auch wenn der Körper der betreffenden Person betäubt wurde und ihr Schmerz sich nicht mehr im Erleben zeigt oder leibkörperlich ausdrückt.

4. Resümee

In den voranstehenden Überlegungen bleiben natürlich viele Fragen offen. Durch die Unterscheidung von generativen Formen der Leibkörperlichkeit werden zum Beispiel keine genetisch-evolutiven Fragen beantwortet, sondern allein Stufen des Seienden (des Leblosen, des Lebendigen und des Über-Lebendigen) mit den begrifflichen Mitteln der Leibphänomenologie identifiziert. Es ging allein darum, die begrifflichen Umriss einer philosophischen *Option* herauszuarbeiten: Wohin wird man geführt, wenn man Leiblichkeit im Rahmen eines Lebensweltfundamentalismus als *basalen* Begriff ansetzt? Vor diesem Hintergrund ist klar, dass das oben angeführte Begriffsschema nicht die Funktion hat, die Phänomene der Leiblichkeit objektivistisch auf eine neutrale (drittpersonal zugängliche) Struktur zurückzuführen, denn damit träte man in offenen Widerspruch zur Basalität des Leibphänomens, die mit der Annahme des Lebensweltfundamentalismus vorausgesetzt ist.

Was die *Argumentation* für diese philosophische Option betrifft, ist sie nicht in erster Linie von einer weiteren Entfaltung und Kritik dieses Begriffsschemas zu erwarten, sondern vielmehr von seinem Gebrauch als Leitfaden für die phänomenologische Analyse des Lebendigen. Denn sollte es der Fall sein, dass dieses Schema für die phänomenologische Analyse eine Orientierungskraft entfaltet, die es für die Selbstverständigung immer unersetzlicher macht, wäre dies eine indirekte Begründung für seine rationale Vertretbarkeit.

Literatur

- Aristoteles (2017): *Über die Seele. De anima. Griechisch/Deutsch*, übers., eingeleitet und mit Anm. hrsg. von K. Corcilus, Hamburg: Meiner (= Philosophische Bibliothek 681).
- Dewitte, J. (2002): »L'anthropomorphisme, voie d'accès privilégiée au vivant. L'apport de Hans Jonas«. In: *Revue philosophique de Louvain*, 100, S. 437–465.
- Esterbauer, R. (2012): »Meine Zeit. Vorfragen zu einer Phänomenologie des menschlichen Werdens«. In: *Den Menschen im Blick. Phänomenologische Zugänge*, hrsg. von R. Esterbauer u. M. Ross, Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 527–546.
- Figal, G. (2015): *Unscheinbarkeit. Der Raum der Phänomenologie*, Mohr Siebeck: Tübingen.

- Fuchs, T. (2012): »The Feeling of Being Alive. Organic Foundations of Self-Awareness«. In: *Feelings of Being Alive*, hrsg. von J. Fingerhut u. S. Marienberg, Berlin: de Gruyter, S. 149–166.
- Fuchs, T. (2011): »Hirnwelt oder Lebenswelt? Zur Kritik des Neurokonstruktivismus«. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 59 (3), S. 347–358.
- Fuchs, T. (2013): *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan. Eine phänomenologisch-ökologische Konzeption*. 4. Auflage, Stuttgart: Kohlhammer.
- Fuchs, T. (2015): »Wege aus dem Ego-Tunnel«. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 63 (5), S. 801–823.
- Gabriel, M. (2016): *Sinn und Existenz. Eine realistische Ontologie*, Berlin: Suhrkamp.
- Gagliano, M. / Renton, M. / Depczynski, M. / Mancuso, S. (2014): »Experience teaches plants to learn faster and forget slower in environments where it matters.« In: *Oecologia*, 175, S. 63–72.
- Gaitsch, P. / Vörös, S. (2016): »Husserl's Somatology Reconsidered: Leib as a Methodological Guide for the Explication of (Plant) Life«. In: *Phainomena*, 98–99, S. 203–227.
- Gaitsch, P. (2017): »Die Sinnfeldontologie als phänomenologischer Realismus«. In: *Eine Diskussion mit Markus Gabriel. Phänomenologische Positionen zum Neuen Realismus*, hrsg. von P. Gaitsch, S. Lehmann u. P. Schmidt, Wien: Turia+Kant, S. 48–67.
- Gaitsch, P. / Lehmann, S. / Schmidt, P. (Hrsg.) (2017): *Eine Diskussion mit Markus Gabriel. Phänomenologische Positionen zum Neuen Realismus*, Wien: Turia+Kant.
- Hampe, M. (2011): »Geteilte Natürlichkeiten. Ein naturphilosophischer Versuch.« In: Ders.: *Tunguska oder das Ende der Natur*, München: Hanser, S. 221–289.
- Husserl, E. (1950 ff.): *Gesammelte Werke* (= Husserliana):
- Hua 1 (1973): *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, hrsg. von S. Strasser. 2. Auflage, Den Haag: Nijhoff.
 - Hua 4 (1952): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch*, hrsg. von M. Biemel, Den Haag: Nijhoff.
 - Hua 6 (1976): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Den Haag: Nijhoff.
 - Hua 14 (1973): *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Zweiter Teil*, Den Haag: Nijhoff.
 - Hua 15 (1973): *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil*, Den Haag: Nijhoff.
 - Hua 29 (1993): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband: Texte aus dem Nachlaß 1934–1937*, Dordrecht: Kluwer.
- Jonas, H. (1997): *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Luft, S. (2015): »Phänomenologische Lebenswissenschaft und empirische Wissenschaften vom Leben – Bruch oder Kontinuität?«. In: *Phänomenologische Forschungen*, S. 47–65.

- Merleau-Ponty M. (1966): *Phänomenologie der Wahrnehmung*, aus d. Franz. übers. u. eingeführt durch eine Vorrede von R. Boehm, Berlin: de Gruyter (= Phänomenologisch-psychologische Forschungen 7).
- Merleau-Ponty, M. (1976): *Die Struktur des Verhaltens*, übers. u. eingeführt durch ein Vorwort v. B. Waldenfels, Berlin: de Gruyter.
- Metzinger, T. (1999): *Subjekt und Selbstmodell. Die Perspektivität phänomenalen Bewußtseins vor dem Hintergrund einer naturalistischen Theorie mentaler Repräsentation*. 2., durchgesehene Auflage, Paderborn: Mentis.
- Müller, T. / Schmidt, T. (Hrsg.) (2015): *Abschied von der Lebenswelt? Zur Reichweite naturwissenschaftlicher Erklärungsansätze*, Freiburg: Alber.
- Mütcher, H.-D. (2014): *Halbierte Wirklichkeit. Warum der Materialismus die Welt nicht erklärt*, Darmstadt: Butzon & Bercker.
- Mutschler, H.-D. (2015): »Lebensweltliche und physikalische Kausalität«. In: *Abschied von der Lebenswelt? Zur Reichweite naturwissenschaftlicher Erklärungsansätze*, hrsg. v. T. Müller u. T. Schmidt, Freiburg: Alber, S. 165–180.
- Mutschler, H.-D. (2016): *Alles Materie – oder was? Das Verhältnis von Naturwissenschaft und Religion*, Würzburg: Echter.
- Plessner, H. (1975): *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin: de Gruyter.
- Pöltner, G. (2016): »Die zeitliche Struktur der Leiblichkeit«. In: *Bodytime. Leib und Zeit bei Burnout und in anderen Grenzerfahrungen*, hrsg. von R. Esterbauer [u. a.], Freiburg: Alber, S. 17–33.
- Scheler, M. (1979a): »Die drei Reduktionen«. In: *Schriften aus dem Nachlaß. Bd. 2: Erkenntnislehre und Metaphysik*, Bern: Francke (= GW XI), S. 251–254.
- Scheler, M. (1979b): »Die Stellung des Menschen im Kosmos«. In: *Späte Schriften*, Bern: Francke (= GW IX), S. 7–71.
- Schmidt, P. (2016): »Embodiment und Idealismus. Leibzeit als Herausforderung der Transzendentalphänomenologie«. In: *Bodytime. Leib und Zeit bei Burnout und in anderen Grenzerfahrungen*, hrsg. von R. Esterbauer [u. a.], Freiburg: Alber, S. 34–67.
- Schmitz, H. (2011): *Der Leib*, Berlin: de Gruyter.
- Steinbock, A. (2003): *Grenzüberschreitungen. Generative Phänomenologie nach Husserl*, Freiburg: Alber.
- Tengelyi, L. (2014): *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*, Freiburg: Alber.
- Valéry, P. (1995): *Eupalinos oder Der Architekt*, übers. von Rainer Maria Rilke, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Waldenfels, B. (2000): *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, hrsg. von R. Giuliani, Frankfurt/M.: Suhrkamp (= stw 1472).

Rhythmen und Arhythmen der Existenz

Zur genuinen Normativität leiblicher Zeit

Martin Huth

1. Einleitung

Ziel dieses Aufsatzes ist es, der Frage nachzugehen, welche Bedeutung zeitlichen Rhythmen der Existenz im Hinblick auf Normativität zukommt. Ich werde zunächst (Abschnitt 2) damit beginnen, den Begriff der Leiblichkeit im Rekurs vor allem auf Maurice Merleau-Ponty (mit Seitenblicken zu Edmund Husserl) etwas genauer in den Blick zu nehmen und dabei, ausgehend von Reinhold Esterbauers Analyse der *Leibzeit*, die genuine Zeitlichkeit der leiblichen Verfasstheit des Menschen berücksichtigen. Im dritten Kapitel soll in der Folge besonders die zeitliche Rhythmik unserer Existenz herausgestellt werden, wie sie bei Merleau-Ponty knapp angedeutet ist, bei Bernhard Waldenfels eine etwas genauere Analyse erfährt und von Esterbauer und Günther Pöltner im Zuge einer generellen Auseinandersetzung mit zentralen Fragen der Zeitlichkeit leiblichen Existierens überhaupt behandelt wird. Abschnitt 4 wird sich der Vulnerabilität und der damit verbundenen Normativität leiblichen Existierens widmen. Ausgehend etwa von Judith Butler, Emmanuel Levinas sowie Pascal Delhom, wird eine genuine Normativität beschrieben, die der Leiblichkeit *als solcher* immanent ist. Diese Überlegungen werden in einem weiteren Schritt (Kapitel 5) mit der Verletzlichkeit leiblich-zeitlicher Rhythmen in Verbindung gebracht. Hier wird eine *spezifische Normativität der Leibzeit* beschrieben. Schließlich bietet eine kurze Conclusio eine Synopsis der Überlegungen dieses Aufsatzes.

2. Der Leib in seinem Milieu

Seit Edmund Husserl, dem Gründervater des phänomenologischen Denkens, ist der Leib ein zentraler Begriff innerhalb dieses in sich bisweilen sehr heterogenen Traditionsstranges der Philosophie.

Wenn etwa Bernhard Waldenfels in seinem Vorlesungsband »Das leibliche Selbst« ausführlich, der Leib sei ein *Grundphänomen* (Waldenfels 2000, S. 9), ist damit – einmal mehr – Husserls Überlegungen in ihrer Aktualität Rechnung getragen. Denn Letzterer hat die Leiblichkeit als jene Instanz gekennzeichnet, durch die sich die Erfahrung der Phänomene inklusive dieses Grundphänomens selbst konstituieren:

»Wahrnehmend tätig¹ erfahre ich (oder kann ich erfahren) alle Natur, darunter die eigene Leiblichkeit, die darin auf sich selbst zurückbezogen ist.« (Hua 1, S. 128)²

Davon ausgehend, gibt es kaum ein Sujet innerhalb der Phänomenologie, hinsichtlich dessen so viel Einigkeit und gemeinsames Bemühen zu finden wäre, denkt man etwa an die Reflexionen beim späten Martin Heidegger³, bei Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Emmanuel Levinas, Jan Patočka, Michel Henry, Hermann Schmitz, Jean-Luc Nancy oder eben bei dem schon erwähnten Bernhard Waldenfels.⁴ Dass nicht alle diese Protagonisten in jeder Hinsicht dieselben Auffassungen vertreten, tut der grundsätzlichen Einigkeit keinen Abbruch, denn an der Fundamentalität des Phänomens bzw. des Konzepts besteht nirgends ein Zweifel.

In den folgenden synoptischen Darstellungen der Leiblichkeit werde ich mich in erster Linie (aber nicht ausschließlich) von Mer-

¹ Schon hier ist angedeutet, was Husserl selbst (Hua 6) und Merleau-Ponty (1966) noch wesentlich detaillierter ausbuchstabieren werden – nämlich, dass der Leib *fungierend, d. h. implizit tätig ist*, dass der Leib noch in jenen Weisen des In-der-Welt-seins, die klassischerweise als passiv beschrieben worden sind (wie eben das Wahrnehmen), eine subtile Aktivität ausübt, die unterhalb der Schwelle bewusster Intentionen angesiedelt bleibt.

² Im Folgenden werden die Werke von Edmund Husserl gemäß der Gesamtausgabe »Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke« mit der Abkürzung »Hua« und der jeweiligen Bandnummer angegeben.

³ Die Frage, inwiefern es ein Versäumnis darstellt, dass Heidegger über »Sein und Zeit« hinaus lange Zeit so gut wie nichts über den Leib geschrieben hat, geht über den Fokus dieses Aufsatzes hinaus. Zu erwähnen ist jedoch, dass die etablierte, breite Auseinandersetzung damit *per se* schon zeigt, dass das Fehlen des Leibes bei Heidegger Gegenstand forciertener Aufmerksamkeit ist – was bezeichnend für den phänomenologischen Diskurs mit seiner Emphase des Leibbegriffs als solchen ist. (Gaitsch 2012; Aho 2010)

⁴ Die meisten dieser Autoren finden sich im Hinblick auf ihren Beitrag zur Konzeption der Leiblichkeit analysiert in Alloa u. a. (2012), einem Sammelband, der seinerseits als Beleg einer breiten und intensiven Auseinandersetzung mit dem Leib in der Phänomenologie dienen kann.

leau-Pontys breiter und einflussreicher Analyse in der »Phänomenologie der Wahrnehmung« (1966) leiten lassen, zumal sie einige Reflexionsmomente bereitstellt, die für die weiteren Überlegungen zu leiblich-zeitlicher Rhythmik und hinsichtlich der Genese von Sinn von zentraler Bedeutung sein werden. Das *être-au-monde*, das In-der-Welt-sein (in der deutschen Ausgabe der »Phänomenologie der Wahrnehmung« seltsamerweise als *Zur-Welt-sein* übersetzt), ist nicht anders als leiblich zu denken.⁵ Nur ein Wesen, das leiblich ist, kann in einer Welt situiert sein und mit anderen in einer Sozialität stehen. (Matthews 2014, S. 8)

»Der Leib ist das Vehikel des In-der-Welt-seins, und einen Leib haben heißt für den Lebenden, sich einem bestimmten Milieu zugesellen, sich mit bestimmten Vorhaben identifizieren und darin beständig sich zu engagieren.« (Merleau-Ponty 1966, S. 106; Übersetzung modifiziert: M. H.)

Das heißt, dass die leibliche Existenz durch und durch Verhältnis zur Welt bzw. eben zu einem je konkreten Milieu (Merleau-Ponty 1966, S. 10) bzw. Kommunikation mit der Welt (Merleau-Ponty 1966, S. 76) ist, was selbstverständlich auch die Frage der Sozialität berührt. Bestätigung findet dieser Befund u. a. bei Waldenfels, der davon ausgeht, dass die leibliche Existenz sich in eins als Welt-, Fremd- sowie überdies als Selbstbezug manifestiert. (Waldenfels 2000, S. 11) Wir sind je immer schon eingelassen in eine Gemeinschaft mit anderen und diese Sozialität des Leibes greift auch auf das Selbstverhältnis über. Wie wir uns selbst sehen und mit uns selbst umgehen, ist durch die Auseinandersetzung mit anderen, ihre Anerkennung und Bestärkung oder auch durch ihre Ignoranz und negatives Feedback mitdeterminiert. Dabei ist das Verhältnis zur Welt und zu den anderen immer in einem impliziten *Hier* als Festlegung der ersten Koordination verankert (Merleau-Ponty 1966, S. 125 f.); unverkennbar nimmt Merleau-Ponty in diesem Zusammenhang Anleihen bei Husserl, der vom Leib als einem grundlegenden *Hier und Jetzt* bzw. einem *Nullpunkt der Erfahrung* (Hua 4, S. 158) spricht. Mithin hat all mein Wahrnehmen, aber auch mein (theoretisches) Auffassen und Handeln eine *je besondere Perspektive*. (Merleau-Ponty 1966, S. 91)

⁵ Merleau-Ponty scheint einer der engagiertesten Vertreter des Leibbegriffs zu sein, der sich der dualistischen Aufteilung in *res cogitans* und *res extensa* widersetzt. Seine Analyse des *corps propre* bemüht sich um eine Dimension der Existenz, die diesseits der Unterscheidung von Körper und Psyche anzusiedeln wäre und den *bloßen Körper* als Produkt eines Abstraktionsprozesses ansieht.

Ein für diesen Aufsatz besonders relevantes Theorem ist Merleau-Pontys – ebenfalls an Husserl anschließende – Analyse der *fungierenden Intentionalität*. (Merleau-Ponty 1966, S. 15; Hua 6, S. 185 f.) Intentionalität ist nicht rein auf der Ebene von *cogitationes* angesiedelt, sondern nährt sich vielmehr aus einer fungierenden Leiblichkeit, die eine grundlegende Orientierung in der Welt konstituiert. Merleau-Ponty spricht in diesem Zusammenhang zugespitzt gar von einem »organischen Denken« (Merleau-Ponty 1966, S. 102), wobei diese Terminologie Merleau-Pontys die Absicht zum Ausdruck bringen und stützen soll, den Dualismus von *res extensa* (bloßem Körper) und *res cogitans* (unkörperlichem Denken bzw. Geist) zu unterlaufen. Eine präobjektive, non-thetische bzw. vorbewusste, d. h. auch implizite Intentionalität bedingt somit die Aktintentionalität.

Damit hängen nun zwei wesentliche Charakteristika leiblicher Existenz zusammen. Erstens ist fungierende Leiblichkeit *ursprünglich sinnkonstituierend*. Wenn Merleau-Ponty behauptet, der Leib sei »Knotenpunkt lebendiger Bedeutungen« (1966, S. 182), so meint diese Lebendigkeit des Sinns, dass derselbe *vor* der Konstitution expliziter und damit vergegenständlichter Sinnkonstrukte und -konzepte sich manifestiert. Sinn ist mithin eine Art und Weise eines leiblichen Verhältnisses zur Welt, eine Weise der Kommunikation, die darin besteht, Aufforderungen responsiv (d. h. durch leibliche Stellungen) Rechnung zu tragen. (Merleau-Ponty 1966, S. 168, S. 221) Unser *Sein-in-Situation* (Merleau-Ponty 1966, S. 192) ist ein situatives Antworten, der Leib *gibt* antwortend den Natur- und Kulturgegenständen ihren Sinn (Merleau-Ponty 1966, S. 275), zumal der Leib selbst sich als *habituelles Wissen* von der Welt ausnimmt. (Merleau-Ponty 1966, S. 278) Es gibt also einen sich in der Erfahrung anbietenden Sinn, den wir feststellen, verfertigen können bzw. auch müssen, denn Merleau-Ponty zufolge *können wir nicht nicht Sinn generieren*. (Merleau-Ponty 1966, S. 16) Doch ist dies, wie der Autor nur bedingt ausführt, auch eine Frage des Gelingens, zumal die Erfahrung von Sinnlosigkeit oder beschränktem Sinn und Un-Sinn auch ihren *Sinn* hat, jedoch erleben wir dies als Scheitern, Unbehagen oder gar Verzweiflung. Wir leben in und durch Sinn, und es ist eine allgemein bekannte Struktur der Existenz, dass in letzter Konsequenz mit dem Gelingen von Sinn diese Existenz selbst auf dem Spiel steht. Dass dies auch normativ von Belang ist, möchte ich an dieser Stelle nur andeuten; später werden wir eingehender auf die immanente

Normativität leiblichen Existierens qua sinnkonstituierenden Weltbezugs zu sprechen kommen.

Diese Überlegungen zu einer leiblichen Sinn-genese fußen auf der Unterscheidung von *aktuellem* und *habituellem* Leib. (Merleau-Ponty 1966, S. 107) Der Leib ist insofern *Vehikel* des In-der-Welt-seins, als er durch seine ihm eigene Geschichte sedimentierte Antwort- und Bedeutungsdispositionen als stumme Möglichkeiten immer bereithält (der habituelle Leib).⁶ In den konkreten jeweiligen Situationen wird diese leibliche *hexis* aktualisiert und gegebenenfalls durch die Besonderheit dieser Situation modifiziert. Der habituelle Leib gestaltet sich somit als eine Art *dynamis*, er stellt Möglichkeiten zur Disposition (Merleau-Ponty 1966, S. 125) bzw. konstituiert er ein Möglichkeitsfeld (Waldenfels 1998, S. 204). Doch sollte hiermit klar sein, dass die stummen Möglichkeiten die Wahrnehmung und primäre Responses sich nicht als personale Akte, sondern als anonymes Geschehen manifestieren, das unsere Vorgeschichte bezeugt und erneuert (Merleau-Ponty 1966, S. 18, S. 278), primär bezogen auf die Konstitution des Sinns des Wahrgenommenen.

Zweitens oszilliert unser fungierender Leib zwischen *Leibsein* und *Leibhaben* (Plessner 1981) und ist dadurch einerseits – als Leib, der ich *bin* – unmittelbares *Willensorgan* unserer spontanen Aktivitäten (Hua 4, S. 152), andererseits jedoch auch prinzipiell – als Leib, den ich *habe* – durch eine unhintergehbare Fremdheit und Unverfügbarkeit gekennzeichnet. Waldenfels exemplifiziert diese Doppelnatur des Leibes in seinem Buch »Sinnesschwellen« sehr anschaulich anhand des Blickphänomens: »Ich bewege mich, indem ich bewege, was sich bewegt.« (Waldenfels 1998, S. 165) Die fungierende Leiblichkeit ist keine Zone des völlig Unzugänglichen, aber doch eine Zone des beständigen Mir-Entgleitens bzw. einer gewissen Vorgegebenheit. Pöltner bringt dies mit einer paradoxal anmutenden Formulierung

⁶ Ein sprechendes Beispiel hierzu ist das von Merleau-Ponty selbst erwähnte Tanzenlernen, im Zuge dessen der Leib selbst die Bewegung erfasst und versteht (Merleau-Ponty 1966, S. 172), zumal wir Bewegungsabläufe memorieren und automatisieren, ohne einen bewussten (wiederholten) Mit- und Nachvollzug zu brauchen. Im Gegenteil wirkt das explizite Mitdenken beim Tanzen wohl eher hinderlich (ähnlich verhielte es sich mit dem Spielen eines Instrumentes, dem Fahrradfahren oder anderen komplexen, von uns jedoch bisweilen als ganz einfach erlebten Leibbestätigkeiten). Selbstverständlich verleihen einschlägige Kompetenzen des Tanzens, Musizierens oder Radfahrens Situationen einen spezifischen Sinn – etwa wenn man daran denkt, dass das Hören und Erleben von Musik durch Kenntnisse des Spielens eines Instruments drastisch beeinflusst wird.

auf den Punkt: »[I]ch bin mein Leib, indem ich ihn *habe*.« (Pöltner 2016, S. 23) Wir werden sehen, dass eine solche Dialektik von Verfügbarkeit und Unverfügbarkeit des fungierenden Leibes nicht nur unsere konkreten Wahrnehmungsprozesse, sondern auch die übergreifende Dimension seiner zeitlichen Struktur betrifft.

3. Rhythmen der Existenz

Die Ordnung der Zeit resultiert aus Zäsuren.
Bernhard Waldenfels (2000, S. 131)

Reinhold Esterbauer macht in seinem Aufsatz »Meine Zeit. Vorfragen zu einer Phänomenologie menschlichen Werdens« darauf aufmerksam, dass Husserl in seiner nicht zuletzt für Merleau-Ponty so wirkmächtigen Grundlegung der Leibphänomenologie den Leib primär räumlich denkt. (Esterbauer 2012, S. 530) Der paradigmatische Wahrnehmungssinn, den Husserl als Anker seiner Überlegungen verwendet, ist der des Tastens, wie die überaus berühmten Analysen der Selbstberührung in den »Ideen II« (Hua 4, S. 148 f.) belegen. Im Kontrast dazu bezieht sich Esterbauer auf das Phänomen des Erwachens (das *nicht* an einem einzelnen Sinn festzumachen ist), um eine Leibzeit sichtbar zu machen, die diesseits des Bewusstseins sich zuträgt (Esterbauer 2012, S. 533) und damit – im Rahmen einer *fungierenden Leiblichkeit* – die Zeit des Bewusstseins allererst fundiert:

»Mein Leib ist nicht nur konstituiert als mein absolutes Hier in der Lokalisation, sondern auch als die individuelle Vorgabe meines Lebensablaufes und seiner Rhythmik in der Temporalisation.« (Esterbauer 2012, S. 534)

In der Folge wird genau jene *Rhythmik*, von der Esterbauer hier spricht – und die im Übrigen bei Merleau-Ponty vage Andeutungen erfährt sowie bei Waldenfels in einigen Überlegungen knapp elaboriert worden ist –, eine zentrale Rolle in der Reflexion auf die Normativität der leiblichen Zeit spielen. Erwähnt sei aber zunächst noch, dass der Verdacht sich nicht *prima facie* von der Hand weisen lässt, eine ähnliche Kritik an der einseitigen Orientierung an der Räumlichkeit des Leibes könnte auch bei Merleau-Ponty Gültigkeit haben. Einerseits ist sein Anschluss an Husserls Ausgang vom leiblich-räumlichen *Hier* eindeutig. Andererseits hängt seine Leibphänomenologie nicht zuletzt an Begriffen wie dem des *Körperschemas* als

einem der zentralsten und meistrezipierten Begriffe der aktuellen Debatte. Während Husserl eine genuine Reflexivität des Leibes über die Selbstberührung denkt, geht es Merleau-Ponty um ein implizites räumliches Bewusstsein von unserem Körper, zumal die Teile dieses Körpers »ineinander eingeschlossen« (Merleau-Ponty 1966, S. 119) sind und so eine übergreifende Struktur bilden, die der cartesianischen Deutung des Körpers als *partes extra partes* entgegensteht. Mithin deutet sich an, dass Merleau-Ponty ebenfalls der Räumlichkeit des Leibes einen gewissen Primat gegenüber der Zeitlichkeit einräumt. Doch gibt es andererseits gleichwohl einige Indikationen, die hin zu einer genuinen Zeitstruktur des Leibes führen. So verwendet er bspw. Begrifflichkeiten wie die einer »leibhaftigen Gegenwart« (Merleau-Ponty 1966, S. 94) sowie einer »lebendigen Gegenwart« (Merleau-Ponty 1966, S. 384) in einem speziellen Sinn. In beiden Phrasen deutet sich an, dass es sich hierbei um eine zeitlich verstandene Präsenz bzw. Aktualität handelt, die sich auf der Ebene fungierender Leiblichkeit konstituiert und damit sicherlich nicht mit einem chronometrisch verstandenen *Jetzt* koinzidiert. Eine *leibhaftige Gegenwart* meint die Anwesenheit eines Erfahrungsobjektes bzw. eines leiblichen anderen, insofern davon eine leibliche Erfahrung gemacht wird. Nur ein leibliches Selbst kann etwas oder jemanden als *leibhaftig da* erfahren, und zwar in einem konkreten Moment innerhalb zeitlicher Horizonte, zumal eine außerzeitliche Erfahrung eine *interdictio in adiecto* wäre⁷, sodass der Begriff der Gegenwart hier doppeldeutig wird. Von *lebendiger Gegenwart* spricht Merleau-Ponty im impliziten Rekurs auf Husserl und vermutlich auch Heidegger, wenn er schreibt, dass dieselbe »zerrissen [sei] in die Vergangenheit, die sie übernimmt, und die Zukunft, die sie entwirft« (Merleau-Ponty 1966, S. 384). Einerseits ist damit die klassisch phänomenologische Horizontstruktur der Zeit mit angesprochen. (Merleau-Ponty 1966, S. 93) Die Urimpressionen der Gegenwart sind eingespannt zwischen *Retention* und *Protention*. (Hua 11, S. 184f.) Husserls bekanntes Beispiel ist das einer Melodie. Wenn in Prousts »Recherche« Swann die ersten Töne von Vinteuils Sonate hört, so erstreckt sich der Moment gleichsam implizit über sich selbst hinaus. Die je vergangenen Töne sind in kontinuierlich abnehmender Intensität noch präsent, während die nächsten schon antizipiert werden in einem angenehmen Gefühlszustand *ausgelöst durch Noch-nicht-Gehörtes*. Dies verweist

⁷ Siehe dazu den Beitrag von Schmidt in diesem Band.

auch auf einen Erwartungshorizont, der sich der Intentionalität grundsätzlich einschreibt. Schon in den »Logischen Untersuchungen« spricht Husserl daher von Leerintentionen, die erfüllt oder enttäuscht werden können. (Hua 19/1, S. 566) Andererseits ist Merleau-Pontys lebendige Gegenwart eben jene, die durch eine fungierende Leiblichkeit konstituiert scheint und sich daher diesseits bewusster Zeitpunkte und -abläufe befindet. Mit Waldenfels ließe sich sagen, dass der fungierende Leib nicht nur raum- sondern auch zeitbildend ist. (Waldenfels 1998, S. 34) Im Anschluss an Elisabeth Behnke (2009) ließe sich von einer *bodily protentionality* sprechen, im Rahmen derer der Leib eine kommende Haltung, das je kommende Engagement in einer gerade durch diese Haltung und dieses Engagement sinnhaften Situation antizipiert.⁸

Diese ursprüngliche Zeitkonstitution ist, wie bislang nur angedeutet worden ist, getragen von einer eigentümlichen Rhythmik.⁹ Die lebendige Gegenwart ist zerrissen zwischen Vergangenheit und Gegenwart gerade nicht in einer monotonen horizontalen Ebene, vielmehr zeigt die leibliche Zeit ein vielfältiges Relief, das die jeweilige Gegenwart prädeterniniert. *Jetzt* (nicht misszuverstehen als *Zeitpunkt*) ist eingebettet in einen Rhythmus von mehr oder minder schnellem Ein- und Ausatmen, einem beruhigten oder beschleunigten Herzrhythmus, Wachen und Schlafen (sowie Dämmerphasen, die als Zäsuren zu beschreiben wären), Aktivität und Ruhe, Wechsel der Aufmerksamkeit und der Tätigkeit (es ist allgemein bekannt, dass Konzentration und angestregtes Tätigsein ohne Pausen nicht auskommen), dichte Zeit des Tuns und offene Zeit des Flows (Paletta 2016, S. 216), Geselligkeit und Für-sich-sein, Jahreszeitenwechsel etc. Damit zeigt sich, dass vor allem Rhythmen der Existenz mit längeren Intervallen sehr häufig einen Wechsel von Spannung und Ent-Spannung markieren. Darüber hinaus wäre noch darauf hinzuweisen, dass sich diese Rhythmen nicht grundsätzlich ohne die Dialektik von aktuellem und habituellem Leib denken lassen. Denn sie geschehen in

⁸ An dieser Stelle sei Philipp Schmidt für hilfreiche Hinweise zur leiblichen Protentionalität gedankt.

⁹ Anzumerken wäre, dass die Auseinandersetzung mit einer solchen Rhythmik als unzeitgemäße Betrachtung erscheinen muss, zumal Waldenfels wohl zu Recht feststellt, dass mit der Neuzeit eine forcierte (wiewohl aus meiner Sicht nicht unbedingt neue) Zerstückelung leiblicher Prozesse in vitale physiologische Teilprozesse einsetzt (Waldenfels 1998, S. 67), die eine Rede von Rhythmen auf höheren Organisations-ebenen (eben des Leibes) als metaphysisch oder gar mythisch erscheinen lässt.

Situationen und nicht ohne unser Zutun, habitualisieren sich aber bisweilen auf lange Sicht (z. B. in Schlafrhythmen und Tagesrhythmen) und bilden dann eine *hexis* aus, die implizite Grundrhythmen manifest macht.

Das schon erwähnte Sein-in-Situation bekommt folglich einen spezifisch zeitlichen Charakter, der unsere Kommunikation mit der Welt, unser responsives Verhältnis zu anderen und anderem strukturiert und organisiert. Morgens und abends sind wir affizierbarer und vulnerabler als mittags. Übermüdet wird alles schwer, frisch ausgeruht sieht die Welt buchstäblich schon (wieder) ganz anders aus. Das heißt, dass die existentiellen Rhythmen unseres leiblichen In-der-Welt-seins den Sinn des Erfahrenen mitbestimmen, zumal nicht nur die Situationen des Müde- oder Ausgeruhtseins für sich genommen, sondern in ihrem Wechsel sinnkonstitutiv sind.

Dies betrifft auch habitualisierte, d. h. generelle Sinnstrukturen, die über jeweilige Situationen hinausgehen. Merleau-Ponty macht klar, dass unsere Gewohnheit (qua habitueller Leib) als Aneignung eines Bedeutungskerns zu verstehen ist. (Merleau-Ponty 1966, S. 177) Somit legt sich die These eines Chiasmus von Rhythmus und Sinn nahe, zumal die *geordnete* Wiederkehr des Gleichen (Waldenfels 1998, S. 65f.), das Kommen und Gehen eines Phänomens, die Struktur des *etwas als etwas* (Hua 11, S. 326), das Scharnier des apophantischen Als, grundlegend konstituiert. Die Konstitution des sedimentierten Sinnes ist selbst eine leiblich-zeitliche Genese. Dabei ist zu bedenken, dass das Wie dieser Konstitution nachhaltig wirksam ist. Was im Stakkato angeeignet ist (z. B. das für eine Prüfung eilig und kurzfristig Eingetrichterte), erschließt dauerhaft andere Perspektiven und Horizonte als das langsam Erlernte und Geübte.

Doch bleibt zu bedenken, dass sich der *habituelle Leib* mit seinen immanenten Zeit- und Sinnstrukturen im *aktuellen Leib* vollzieht. Dabei scheint es so zu sein, dass diese Aktualisierung sich als *responsives Geschehen* deuten lässt, das ein je angemessenes Quantum an Zeit braucht. Die Aufforderung, die eine jeweilige Erfahrung darstellt (Merleau-Ponty 1966, S. 168), will übernommen werden in einer adäquaten Art und Weise, sowohl in der Zerdehnung der Gegenwart (in der Langeweile) als auch in der Kompression dieser Gegenwart (im Stress) wird der über den habituellen Leib eigentlich disponible Sinn des Erfahrenen eigentümlich fragil. Wenn ich zu lange oder zu oft (innerhalb kurzer Zeit) über ein Problem meditiere, beginnt sein Sinn zu zerfallen – ähnlich wie Hugo von Hofmannsthals Worte, die

nach oftmaliger Repetition *wie modrige Pilze im Mund zerfallen*. (Hofmannsthal 2000) In der Überbeschäftigung mit unterschiedlichen Tätigkeiten wird die Auseinandersetzung zum bloßen Abhaken. Dann gleitet unsere Aufmerksamkeit an den Dingen ab wie an glatten Oberflächen.

Dabei scheint der Leib in einer eigentümlichen Dialektik von Verfügbarkeit und Unverfügbarkeit zu fungieren. Einerseits bildet dieser Leib Merleau-Ponty zufolge einen angeborenen Komplex, dessen Eigenrhythmik und Eigendynamik uns Grenzen auferlegt. (Merleau-Ponty 1966, S. 108f.) Es gibt leibliche Rhythmen vom Herzschlag über Aufmerksamkeitsspannen bis hin zu Schlafbedürfnissen, die wir bis zu einem gewissen Grad nur hinnehmen können. Andererseits wissen wir, dass man durch autogenes Training Einfluss auf leibliche Prozesse nehmen kann, man seine Aufmerksamkeit trainieren kann, nicht acht Stunden pro Tag schlafen *muss*¹⁰ und Routinen einüben kann, die uns schneller werden lassen in unseren Tätigkeiten. Doch sind dies keine Aufhebungen, sondern nur Manipulationen leiblicher Grenzen. Alles Verfügen über unseren Leib spielt sich vor dem Hintergrund einer prinzipiellen Unverfügbarkeit dieses Leibes ab. (Pöltner 2016, S. 23 f.; Esterbauer 2012, S. 536)¹¹

4. Der vulnerable Leib – Leiblichkeit und Normativität

Bevor ich abermals der Zeitlichkeit des Leibes im Hinblick auf ihre ethische Relevanz folge, werde ich nun im Zuge eines Blickwechsels auf die generelle Normativität leiblicher Existenz zu sprechen kommen. Zwar ist die Tendenz groß, den (bloßen) Körper naturalistisch zu beschreiben als ein »etwas« (Delhom 2011, S. 100), doch fußt gerade die Erfahrung von Verletzung und Verletzlichkeit auf der Gewissheit, keinen bloß im Raum ausgedehnten Gegenstand betroffen zu sehen, sondern *jemanden, der vulnerabel ist*. In diesem Zusam-

¹⁰ Eines der merkwürdigsten Beispiele einer solchen Manipulation leiblicher Rhythmen ist wohl Hans Blumenbergs Gewohnheit, nur noch sechs Mal pro Woche zu schlafen, um die im Zweiten Weltkrieg (u. a. durch Lagerhaft) versäumte Zeit nachzuholen.

¹¹ Diese Unverfügbarkeit ist freilich am drastischsten im Phänomen des Alterns sichtbar. (Esterbauer 2012, S. 535; Pöltner 2016, S. 25) Trotz mannigfacher Unternehmungen, den Alterungsprozess zu verzögern, ist prinzipiell kein *Kraut* gegen das Altern gewachsen.

menhang ist es wichtig, die leibliche Vulnerabilität etwas genauer in den Blick zu nehmen. Erstens ist darauf hinzuweisen, dass diese Vulnerabilität in der immer hereinstehenden Möglichkeit einer *je gesamtleiblichen Betroffenheit* besteht. Schmerzen im Fuß zu haben, bedeutet gerade nicht, bloß zu *denken*, dass dieser Fuß weh tue (Merleau-Ponty 1966, S. 119); vielmehr sind wir als Ganze diesseits der Scheidung in Körper und Geist existenziell *betroffen*. Zweitens, damit in direkter Verbindung stehend, wäre auch die Beschreibung, mein Fuß schmerze, nachgerade irreführend, zumal *ich* Schmerzen daselbst verspüre, also *ich* Schmerzen habe und nicht der Fuß. (Delhom 2011, S. 102) Drittens ist diese leibliche Betroffenheit mitnichten ein bloßes Faktum. Merleau-Ponty zufolge ist mit dem Ausgang von der Erfahrung ein methodischer Zugang zum Sein gewählt, der den sogenannten naturalistischen Fehlschluss unterwandert. Es ist in unserer unmittelbaren Erfahrung die Scheidung in das, was ist, und das, was sein soll, *noch* nicht getroffen (Merleau-Ponty 1966, S. 259) – wodurch klar zu sein scheint, dass es in dieser Dimension noch keine Distinktion in Ontologie und Ethik gibt, was Merleau-Ponty allerdings nicht näher ausführt. Dies gilt natürlich vor allem für Verletzungen, wie wir auch bei Pascal Delhom nachlesen können: »Aus der Perspektive des Erleidens sind Verletzungen etwas, was nicht sein soll.« (Delhom 2011, S. 96) Denn das Erleiden ist keine *bloße* Erfahrung, sondern eine Störung bzw. ein Einbruch in unser In-der-Welt-sein. Dies betrifft *körperliche* Verletzungen ebenso wie Kränkungen oder auch die Verweigerung von Anerkennung. (Butler 2009) Beide Formen des Betroffenseins wirken auf unsere leibliche Existenz als Beeinträchtigung und führen zu einer negativen Veränderung unserer leiblichen Kommunikation mit der Welt:

»Sie [die Verletzung] stört unsere Stellung als Subjekte von Erfahrungen und Handlungen. Sie beeinträchtigt unsere Empfindsamkeit und unsere Möglichkeiten. *Deswegen soll sie nicht sein.*« (Delhom 2011, S. 97; Einfügung und Hervorhebung: M. H.)

Die Quelle der Normativität liegt hier weder in abstrakten Normen noch in der moralischen Infrastruktur eines bestimmten Ethos, sondern in der *Leiblichkeit (als Kommunikation mit der Welt, den anderen und sich selbst) als solcher*. Wie auch Levinas bekanntermaßen verschiedentlich zum Ausdruck gebracht hat, ist es gerade die Vulnerabilität und Mortalität des Leibes (Levinas 1983, S. 222 f.; 1987, S. 286), die jenes Verpflichtetsein konstituiert, das bei diesem Autor

sein ganzes Werk hindurch zentral bleibt. Sie markiert den Grund jener *Nicht-Indifferenz* (Levinas 1992, S. 105), die sich unweigerlich einstellt durch die Konfrontation mit dem Anderen als eines leiblichen Wesens. Normativität erwächst also aus der Leiblichkeit, und zwar gerade nicht aus irgendwelchen besonderen Kompetenzen (wie etwa bei Kant die Autonomie als Grund der Würde oder das Selbstbewusstsein im bewusstseinstheoretischen Personenbegriff im Anschluss an Locke), sondern aus der Vulnerabilität und der damit verbundenen Angewiesenheit und Ausgesetztheit. Im Rekurs auf Judith Butler, die in einigen ihrer rezenten Schriften dieses Konzept genauer bedacht hat, kann diese Vulnerabilität als grundlegendes Phänomen beschrieben werden, das unsere primäre Sozialität als leibliche Wesen konstituiert und zugleich normativ grundiert. »[I]n its surface and in its depth, the body is a social phenomenon: it is exposed to others.« (Butler 2009, S. 33) Vulnerabel ist der Leib, weil er einen Eingriff in die offenen Möglichkeiten des Handelns, ja in die basale Aktivität des Leibes als eines unmittelbaren *Willensorgans*, prinzipiell immer zulässt. Schon unsere Sinnesorgane lassen es als unmöglich erscheinen, nicht affizierbar, damit aber potentiell auch (in unserem Welt- und Fremdbezug) störfähig zu sein. (Merleau-Ponty 1966, S. 198) Dies umfasst sowohl die direkten körperlichen Verletzungen, die, wie schon angedeutet worden ist, unser In-der-Welt-sein als Ganzes betreffen, als auch Kränkungen und Missachtungen sowie nicht zuletzt unsere gelingende, scheiternde oder auch erzwungene Synchronisation mit anderen. Wenn der Leib immer auch anderen Rhythmen gehorcht als seinen eigenen (Waldenfels 1998, S. 73) – und dieser Bezug zu anderen internalisiert werden kann und sich in den Selbstbezug einschreibt, wie Butler andeutet, wenn sie den Leib als sozial *in its depth* beschreibt –, *so sind wir als zeitliche Wesen versehrbar*.

5. Arhythmien – Die Verletzlichkeit leiblicher Rhythmen

In einem letzten Schritt meiner Ausführungen soll nun diese Vulnerabilität leiblicher Rhythmen und ihre spezifische Normativität konkret ausbuchstabiert werden, soweit dies der Umfang eines solchen Artikels zulässt. In diesem Zusammenhang erscheint es angezeigt, zunächst noch einmal auf die Sozialität des Leibes zu fokussieren. Mit Butler hat sich oben schon angedeutet, dass unsere Verhaltensdispositionen unserer individuellen leiblichen Geschichte der Ver-

hältnisse zu anderen ebenso geschuldet sind wie unser nur vermeintlich höchst privates Verhältnis zu uns selbst. Eine grundlegende Offenheit für *Syn-chronisation* bestimmt uns als leibliche Wesen, sowohl auf der Ebene des habituellen als auch des aktuellen Leibes. Auch Andrea Paletta schenkt dem Phänomen der Synchronisation von Zeit in Resonanz mit der sozialen (sowie auch der faktischen) Umwelt besondere Beachtung. (Paletta 2016, S. 219) Sie macht darauf aufmerksam, dass *geteilte* Rhythmen der Existenz schon früheste Lebensphasen bestimmen. In vorgeburtlichen Phasen sind Kinder bereits eingelassen in die mütterliche Leiblichkeit und ihre Bewegungsrhythmen (gemeint sind hier sowohl Aktivität und Ruhe sowie die rhythmische Bewegung des Gehens oder Schaukelns selbst), den Herzrhythmus, die Darmperistaltik – schon die frühesten Bindungserfahrungen sind daher an gemeinsame Rhythmen geknüpft. (Paletta 2016, S. 221) Durch unser noch vor der Geburt beginnendes Mitsein mit anderen (bzw. das habitualisierte Miteinandertätigsein, das spezifische gemeinsame Rhythmen prägt), durch generelle soziokulturelle Gegebenheiten wie kulturspezifische Geschwindigkeiten und Anforderungen oder auch durch besondere soziale Rollen und ihre Zeitstruktur sind wir bisweilen zutiefst geprägt.

Die Sozialität erweist sich als inkorporierte, meine eigene Leiblichkeit wird zum Träger sozialer Bedeutungen auch auf der Ebene leiblicher Rhythmen. Dies setzt sich in allen späteren Lebensphasen fort. Dichte und bisweilen stark normierte Rhythmen in Berufsbildern wie dem Management oder Sozialberufen (um nur zwei oft zitierte Beispiele zu nennen) färben darauf ab, ob und wie jemand Zeitspannen und Zeit-Stress erlebt; in umgekehrter Richtung gilt Nämliches für monotone Tätigkeiten und Unterforderung am Fließband oder im Callcenter. Doch sind es nicht nur berufliche Tätigkeiten, die so oft herangezogen werden, um Zeitstruktur und Zeitdruck exemplarisch zu beschreiben, sondern auch generell sozial bestimmte Abläufe, die in unterschiedlichsten Bereichen ab dem Kindesalter bestimmen, welche Zeit(-rhythmen) zum Gemeinsam-Sein, zur Konzentration, zur Muße, zum Lernen usw. bestimmt seien. So bildet sich eine gerade nicht *bloß natürliche*, sondern auch sozial und kulturell geprägte, gleichwohl aber unverwechselbare je eigene Gegenwart als sinnlicher Welt-, Fremd- und Selbstbezug, als der ich bin. (Esterbauer 2012, S. 542) Dass wir von frühesten Phasen unserer Ontogenese an Wesen unter Einfluss des Sozialen sind, bedeutet also nicht, dass es keine Singularität – auch und gerade im Hinblick auf Zeit –

gibt: »Jeder hat die ihm eigene Zeit, die sich in unterschiedlichen Rhythmen oder Abläufen und Zeitmaßen entfaltet.« (Esterbauer 2012, S. 544) Doch ist diese Singularität eben niemals in sich abgeschlossen, sondern immer auf andere bezogen und damit – wie schon angedeutet – offen und gestaltbar, jedoch damit auch verletzbar, zumal die Verfügbarkeit zeitlicher Rhythmen an die Grenze der Unverfügbarkeit stoßen kann.

An einer Stelle in »Frames of War« deutet Butler mit ihrer Terminologie gar an, dass wir bis zu einem gewissen Grad im Sinne einer *téchne* zurichtbar sind: »[T]o be a body is to be exposed to social crafting and form.« (Butler 2009, S. 3) Für uns ist diese Feststellung insofern relevant, als wir damit insbesondere *Techniken des Gebrauchs und Missbrauchs von Rhythmen der Existenz* in den Blick bekommen. Diese Techniken bestehen manchmal in offener Ausübung z. B. von (Zeit-)Druck und Wettbewerbsvorgaben, manifestieren sich aber oftmals auf eine sehr subtile Weise, die sich eben in der un- oder vorbewussten Internalisierung fremder Zeitstrukturen ebenso ausdrücken kann wie in der vermeintlich oder wirklich wohlwollenden Miteinbeziehung in gemeinsame Praktiken, für die wir aufgrund unserer grundlegenden Interdependenz mit anderen empfänglich bleiben. (Butler 2009, S. 44) Schon nicht besonders subtile Phänomene wie das gemeinsame Marschieren oder (rhythmische) Skandieren, von dem zu distanzieren sich selbst dem reflektierten Menschen bisweilen als schwierig erweist, sind typische und erprobte Techniken des Zugriffs auf individuelle Leibzeitlichkeit, die eigenständige Entscheidungen und Verhaltensweisen unterwandern können und schon auf der Ebene von Erleben und Sinngenesen wirksam sind. Viel impliziter entfalten jedoch etwa in der lebensweltlichen Normalität sowie im Arbeitsrecht verankerte Vorgaben von Arbeits- und Tagesrhythmen eine Machtstruktur, die sich als bedeutsame Einschnitte in diese Dimension der leiblichen Integrität erweisen können. »Zeit als objektives Pflicht- und Planungsmoment, als Taktgeber, wird dem persönlichen Rhythmus übergestülpt.« (Paletta 2016, S. 223) Dabei muss aber eben nicht unbedingt ein expliziter Zwang von außen ausgeübt bzw. erlebt werden. Gerade weiche, noch dazu als normal angesehene Praktiken, die in Richtung einer individuellen Flexibilität gehen und vermeintlich für die Einzelne oder den Einzelnen Spielräume lassen, können hier im Hinblick auf die Vulnerabilität persönlicher Rhythmen ethisch problematisch werden. Die Internalisierung von *normalem* Arbeitstempo und *normalem*

Arbeitspensum oder *normalen* Fähigkeiten des Multitaskings wirken dann als vorbewusster Zwang, der nicht von außen zu kommen scheint. Man arbeitet, wie *man* eben arbeitet. *Man* ist ja flexibel und kann auch am Wochenende einarbeiten, was die Kinderbetreuung unter der Woche verunmöglicht hat. Paletta zeigt, dass sich schon überall anzutreffende Kalender oder *day planner* sehr leicht als *Selbstzwangstechnologien* verstehen lassen. (Paletta 2016, S. 226) Dies bildet nur eines von vielen Exempeln einer hyperbolischen Internalisierung von Normen, die der eigenen Existenz ihr Anforderungsprofil aufrägen.

Ersichtlich wird neuerlich die oben genannte Dialektik von Verfügbarkeit und Unverfügbarkeit leiblicher Rhythmen. Denn natürlich kann man, wie oben schon erwähnt worden ist, die eigene und fremde Zeitstruktur mit unterschiedlichen Techniken beeinflussen und dadurch Optimierung (wovon auch immer) anstreben, ohne dass damit gleich die eigene oder fremde Integrität in Mitleidenschaft gezogen wäre. Doch stößt die prinzipiell unhintergehbare Interdependenz von Rhythmen an die *normative* Grenze singulärer Vulnerabilität, wenn diese Rhythmen überdehnt oder allzu stark komprimiert werden. Wo die Synchronisation mit anderen unser In-der-Welt-sein zu korrumpieren beginnt, schlägt sie um in Gewalt. Es können sich unter dem Deckmantel der Normalität von Anforderungen im Hinblick auf die zur Verfügung stehende Zeit Formen *struktureller Gewalt* (Young 2004) verbergen. Die Dissonanz zwischen der *objektiven* und der *subjektiven* Zeitstruktur erzeugt dann im Individuum eine Arrhythmie, die eine Beeinträchtigung variablen Grades nach sich ziehen kann – von einem momentanen Stressgefühl bis hin zu Burnout und chronischen Erschöpfungszuständen oder Depressionen. Mit Schmidt ließe sich hier auch von einer habitualisierten, *widersprüchlichen* Struktur der leiblichen Protentionalität sprechen¹², die auf der Ebene fungierender Intentionalität gleichsam unterhalb der Ebene bewusster Entscheidungen eben diese Entscheidungen und ganz generell unseren Bezug zur Welt, zu den anderen und zu uns selbst prädeterniert.

Damit manifestiert sich ein Eingriff¹³ in den Möglichkeitsspiel-

¹² Siehe dazu den Beitrag von Schmidt in diesem Band.

¹³ Interessant ist, dass dieser Eingriff bisweilen weder eindeutig von außen noch vom Individuum selbst kommt. Selbst- und Fremdbezug sind hier miteinander chiasmatisch verschränkt.

raum des leiblichen Selbst sowohl in der (nicht nur im metaphorischen Sinne) lähmenden Langeweile als auch im (ebenso nicht nur im metaphorischen Sinne) Taumel der Beschleunigung, im Stress. Beide Phänomene stellen, zumindest wenn sie länger andauern, Versehrungen dar, weil sie als unwillkommene Störungen des In-der-Welt-seins erlebt werden. Die konkreten Folgen von Arrhythmien sind prinzipiell hinlänglich bekannt, wenn man bedenkt, dass vor allem die *Beschleunigung und Kompression* von Rhythmen als Problem in den letzten Jahrzehnten ins kollektive Bewusstsein eingedrungen sind und die Aufmerksamkeit etwa auf das Burnout-Syndrom drastisch erhöht haben. Selbiges geht einher mit Symptomen wie reduzierter Leistungsfähigkeit, emotionaler Erschöpfung, dem Abbau kognitiver Produktivität, zunehmender Entscheidungsunfähigkeit, Desorganisation von Alltagsaktivitäten, verringerter Flexibilität, Überforderung der Anpassungskapazitäten sowie Depersonalisation; ferner kommt es häufig zur Schwächung der Immunreaktion, Verdauungsproblemen, Herz-Kreislauf-Störungen, Atembeschwerden usw. Der Peak wird gebildet durch die Erfahrung einer existentiellen Leere bzw. Verzweiflung (einem Sinnverlust!), die im völligen seelisch-körperlichen (d.h. leiblichen) Zusammenbruch münden kann. (Paletta 2016, S. 213)

Aber auch eine Zerdehnung von Rhythmen der Existenz ist nicht unproblematisch und stellt eine Beeinträchtigung dar, die an die Vulnerabilität des Leibes rührt. Jennifer Sommers und Stephen Vodanovich berichten von einer signifikanten Zunahme an Symptomen wie Bluthochdruck, gestörten Immunantworten, Atembeschwerden, Angststörungen oder Depression durch monotone Beschäftigung und Unterforderung. (Sommers/Vodanovich 2000) Es zeigt sich demnach, dass die Skala der erlebten Beeinträchtigung durch die Arrhythmie in beiden Extremen sehr ähnlich ausfällt.

Nun möchte ich mich noch mit der Art der Vulnerabilität auseinandersetzen, die durch die Störung aktueller wie auch habitueller zeitlicher Rhythmen sichtbar wird. Zwar scheint es auf den ersten Blick klar, dass es um die Selbst- oder Fremdausbeutung von Energieressourcen geht, doch scheint mir das im Hinblick auf Zeitlichkeit nur ein spezifisches Moment zu sein, das nicht die übergreifende existentielle Dimension der singulären Rhythmik zu fassen vermag. Ich möchte daher die These vertreten, dass sich durch aufoktroyierte Zeitstrukturen nicht *bloße* Erschöpfung einstellt (das wäre im Zusammenhang mit Langeweile vielleicht auch gar nicht sonderlich

plausibel), sondern, wie oben durch den Verweis auf die chiasmatische Verflechtung von Rhythmik und Sinn schon angedeutet worden ist, leibliche Sinnstrukturen korrumpiert werden.

Merleau-Ponty zufolge ist Sinn als *die* Art und Weise des Verhältnisses zur Welt (Merleau-Ponty 1966, S. 221) zu verstehen – das heißt, wenn Leiblichkeit bedeutet, durch und durch Verhältnis zur Welt zu sein, stehen wir in unserer Existenz zur Gänze auf dem Spiel, falls sich Sinn nicht oder nur eingeschränkt generieren lässt. Wie schon erwähnt, lässt sich Sinn als etwas verstehen, was in einem leiblich-responsiven Stellungnehmen zu den Aufforderungen des Begegnenden entsteht. Wenn uns nun die Möglichkeit genommen wird, *auf geeignete Weise und in angemessener Rhythmik* responsiv Stellung zu beziehen, ist die Generierung von Sinn eingeschränkt oder im extremsten Fall sogar verunmöglicht. Merleau-Pontys These, wir seien zum Sinn »verdammte« (Merleau-Ponty 1966, S. 16), bedeutet, dass der Leib, der ich bin, als »sein Gleichgewicht suchendes Ganzes erlebt-gelebter Bedeutungen« (Merleau-Ponty 1966, S. 184) immer unter der Aufgabe, gleichsam einer impliziten Teleologie, steht, Sinn festzustellen bzw. zu ergreifen. Dabei rekurren wir implizit auf den habituellen Leib, sodass sich in der je konkreten Auseinandersetzung bzw. Kommunikation mit der Welt unser stummes Wissen von der Welt (qua habitueller Leib) aktualisiert und expliziert bzw. Sinn für uns überhaupt entsteht. Dieses Ergreifen von Sinn gehorcht und spielt sich ab in leiblichen Rhythmen, die determinieren, was für einen und wie wir Sinn generieren bzw. was unserer Aufmerksamkeit entgleitet und damit mehr oder minder sinnlos bleibt. Dies betrifft auf genereller Ebene den Doppelrhythmus von Aufmerksamkeit und Unaufmerksamkeit (Waldenfels 1998, S. 82), der die *conditio sine qua non* des Aufmerkens überhaupt bildet. Es gibt keine umfassende Aufmerksamkeit, denn sie manifestiert sich gerade darin, dass etwas auffällig wird, indem mir anderes entgeht. In aktuell ebenso wie in habituell stark beschleunigten oder verlangsamten Rhythmen beginnt diese Doppelstruktur zu schillern. In der Beschleunigung wie in der Langeweile verblasst das Relief der Aufmerksamkeit, und die Auseinandersetzung mit der Welt findet keinen Halt in den einzelnen Erfahrungen und Begegnungen. Mit Merleau-Ponty können wir sagen, dass die Welt beginnt, ihre Physiognomie einzubüßen. (Merleau-Ponty 1966, S. 159) Jene *Produktivität* der Aufmerksamkeit, von der der französische Phänomenologe behauptet, dass sie ein überschaubares perzeptives oder geistiges Feld schaffe (Merleau-Ponty

1966, S. 49f.), wird minimiert, wenn sie situativ oder auch habituell in allzu schnelle oder allzu langsame Strukturen gepresst wird. Damit in engem Zusammenhang steht die genannte Responsivität unserer Auseinandersetzung mit den Dingen der Welt, die in der Feststellung von Sinn, im Wahrnehmen des sich anbietenden Sinnes kreative Züge aufweist. (Waldenfels 2000, S. 207) Wem sich kein Relief des Gegebenen bietet, die oder der bleiben wenige Anknüpfungspunkte für ein kreatives Umgehen mit Situationen. Dann geschieht entweder *Seinesgleichen* (in der Beschleunigung), weil auf Bewährtes und eben nur Bewährtes zurückgegriffen werden muss, oder *irgendetwas* (in der Zerdehnung der Zeit), weil die Aufmerksamkeit gleichsam arbiträr zu fluktuieren beginnt (als fungierende Aufmerksamkeit). (Merleau-Ponty 1966, S. 253)

Im Hinblick auf habitualisierte Beschleunigung wird dies in besonderem Maße deutlich anhand des folgenden Zitats eines Burnout-Patienten: »Ich möchte nicht immer alles bis aufs Letzte in die Zeit [...] hindrücken müssen, bis alles so zusammengepresst ist, dass keine Textur mehr erkennbar ist.« (Meckel zitiert nach Paletta 2016, S. 217) Die Störung oder gar Zerstörung der Textur durch radikale Beschleunigung mündet in einer Amorphie der Erfahrung, aus der sich kein sinnvolles, affektiv lohnend erscheinendes Etwas mehr erhebt. Zuletzt wird noch das Leben selbst als sinnlos erlebt. Im anderen Extrem der Langeweile bzw. auch in einer sich habituell z. B. in der Hospitalisierung dehrenden Zeit mit minimiertem Inhalt ereignet sich etwas in gewisser Hinsicht Ähnliches: die Einebnung der Erfahrung, in der sich kaum mehr ein affektives bzw. sinnhaftes Relief mehr bildet.

»Der Permanenzanspruch von außen¹⁴ zerstückelt und zerreißt jene Zeit, welcher der persönliche Lebensprozess zu folgen sucht, zerhackt und vervielfacht sie, bis kein erkennbarer Prozess, sondern nur mehr Intervalle, ja Bruchstücke verbleiben, d. h. Handlungen, die sich beliebig – ohne Impuls und Zielvorgabe – in alle Himmelsrichtungen zerstreuen.« (Paletta 2016, S. 224)

Da aber Sinn den Kern einer als gelingend erlebten Existenz – des *guten Lebens* – bildet, ist damit eine Dimension der Normativität *par excellence* berührt. Dies betrifft auch die eigene Moralität, die

¹⁴ Dies könnte auch ein inneres Außen sein, das sich durch internalisierte, aber doch fremde, weil inadäquate Ansprüche konstituieren würde.

sich in diesen umfassenden Bogen an Lebenssinn einreihet. Wenn die Zeit nicht mehr bleibt, Entscheidungen nach bestem Wissen und Gewissen zu treffen, oder die Zeit so zerdehnt ist, dass das Wie und Wann des Entscheidens bedeutungslos wird, aber auch wenn sich Normalismen einschleichen, die jedem responsiven Verhalten von vornherein ihren Stempel aufdrücken und dadurch Responses zu bloßen Reaktionen machen, so wird das eigene, eigentlich sinn generierende Verhalten zum bloßen Ab-handeln. Damit wird genau jene Freiheit unterwandert, von der Waldenfels meint, sie manifestiere sich in der Art und Weise, wie wir etwas in den Blick geraten lassen (Waldenfels 2000, S. 197), um dann in einer angemessenen Auseinandersetzung – responsiv – Verantwortung zu übernehmen.

6. Conclusio: Die spezifische Normativität von Leibzeit

Leibliche Rhythmen bestimmen unser Verhältnis zur Welt, zu anderen und zu uns selbst. Sie markieren eine grundlegende Dimension der Offenheit einerseits im Hinblick auf die Auseinandersetzung mit den Phänomenen, die sich uns in der Erfahrung bieten (inklusive der Sozialität). Weil wir im Doppelrhythmus von Aufmerksamkeit und Unaufmerksamkeit den Dingen begegnen, sind diese Begegnungen gerade nicht außerhalb zeitlicher Strukturen zu denken. Da Sinn Merleau-Ponty zufolge immer aussteht und uns zur Feststellung benötigt (Merleau-Ponty 1966, S. 18), sind wir an diese zeitlichen Strukturen gebunden. Dieses Feststellen geschieht in und durch diese Rhythmik, und eine Störung korrumpiert die Kreativität und Produktivität unseres responsiven Stellungnehmens im Hinblick auf die Welt, die anderen und uns selbst.

Jedoch sind die leiblichen Rhythmen nicht starr vorgegeben, sondern sind durch unsere leibliche Geschichte habitualisiert und im Rahmen des *aktuellen Leibes* kontingent. Zwar bin ich mein Leib, zugleich habe ich ihn; Plessner paraphrasierend, könnte man nun auch sagen, dass ich meine Zeit bin, zugleich meine Zeit jedoch auch habe. Damit ist eine zweite Form der Offenheit markiert, die einen Zugriff durch mich und andere ermöglicht. Das hätte *per se* nichts moralisch Anrühiges. Mein Leben ist mir ja grundsätzlich zum Vollbringen aufgegeben; ich kann (und muss) über meinen Leib verfügen. (Pöltner 2016, S. 23) Es gibt kein Leben ohne Lebensführung. Ein unhintergebares Mitsein mit anderen macht es noch dazu unmög-

lich, nicht auch Einfluss auf meine Rhythmen durch diese anderen mitzubersichtigenden, die durchaus durch Wohlwollen und Unterstützung geprägt sein können. Doch schillert ein solcher potentieller Zugriff durch mich und andere zwischen Fürsorge und der Möglichkeit von Gewalt. Die Vulnerabilität der *leiblichen* Existenz zeigt sich vielleicht gerade dadurch, dass wir nicht nur auf der Ebene körperlicher Verletzbarkeit verletzt werden können, sondern in unserem Bezug zur Welt, zu anderen und zu uns selbst. Da dieser Bezug genuin zeitlich ist und die Genese von Sinn ermöglicht, steht unsere Existenz zur Gänze auf dem Spiel, wenn sich Arhythmien der Erfahrung und des In-der-Welt-seins einstellen. Mithin ist die Zeitlichkeit des Leibes eine Grunddimension der Vulnerabilität überhaupt, die eine Normativität manifestiert, die sich diesseits von moralischen Prinzipien und der moralischen Infrastruktur des gelebten Ethos manifestiert.

Literatur

- Aho, K. (2010): *Heidegger's Neglect of the Body*, New York: Suny.
- Alloa, E. [u.a.] (Hrsg.) (2012): *Leiblichkeit. Geschichte und Aktualität eines Konzepts*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Butler, J. (2004): *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*, New York: Verso.
- Butler, J. (2005): *Giving an Account of Oneself*, New York: Fordham Univ.-Press.
- Butler, J. (2009): *Frames of War. When is Life Grievable?*, New York: Verso.
- Delhom, P. (2011): »Das Erleiden von Verletzungen als leibliche Quelle von Normativität«. In: *Normativität des Körpers*, hrsg. von A. Reichold u. P. Delhom, Freiburg/Br.: Alber, S. 96–115.
- Esterbauer, R. (2012): »Meine Zeit. Vorfragen zu einer Phänomenologie menschlichen Werdens«. In: *Den Menschen im Blick. Phänomenologische Zugänge*, hrsg. von R. Esterbauer u. M. Ross: Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 527–546.
- Gaitsch, P. (2012): »Das ›Schwierigste‹ des Leibes. Methodische Überlegungen in Auseinandersetzung mit Heidegger«. In: *Den Menschen im Blick. Phänomenologische Zugänge*, hrsg. von R. Esterbauer u. M. Ross, Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 159–177.
- Hofmannsthal, H. von (2000): *Der Brief des Lord Chandos. Schriften zu Literatur, Kunst und Geschichte*, Stuttgart: Reclam.
- Husserl, E. (1950 ff.): *Gesammelte Werke* (= Husserliana):
- Hua 1 (1950): *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Den Haag: Nijhoff.

- Hua 4 (1952): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, hrsg. von M. Biemel, Den Haag: Nijhoff.
- Hua 6 (1962): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Dordrecht: Springer.
- Hua 11 (1966): *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918–1926*, hrsg. von M. Fleischer, Den Haag: Nijhoff.
- Hua 19/1 (1984): *Logische Untersuchungen. Bd. 2: 1. Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, hrsg. von U. Panzer, Den Haag: Nijhoff.
- Levinas, E. (1983): *Die Spur des Anderen*, Hamburg: Meiner.
- Levinas, E. (1987): *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, München: Fink.
- Levinas, E. (1992): *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg/Br.: Alber.
- Matthews, E. (2014): *The Philosophy of Merleau-Ponty*, New York: Routledge.
- Merleau-Ponty, M. (1966): *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin: de Gruyter.
- Paletta, A. (2016): »Spare an der Zeit, so hast du sicher Not.« Einführung in die Entgleisung der Zeiterfahrung im Burnout«. In: *Bodytime. Leib und Zeit bei Burnout und anderen Grenzerfahrungen*, hrsg. von R. Esterbauer [u. a.], Freiburg/Br.: Alber, S. 17–33.
- Plessner, H. (1981): *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp (= Gesammelte Schriften 4).
- Pöltner, G. (2016): »Die zeitliche Struktur der Leiblichkeit«. In: *Bodytime. Leib und Zeit bei Burnout und anderen Grenzerfahrungen*, hrsg. von R. Esterbauer [u. a.], Freiburg/Br.: Alber, S. 17–33.
- Sommers, J. / Vodanovich, S. (2000): »Boredom proneness: Its relationship to psychological- and physical-health symptoms.« In: *Journal of Clinical Psychology*, 56 (1), S. 149–155.
- Waldenfels, B. (1987): *Ordnung im Zwielficht*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Waldenfels, B. (1998): *Sinneschwellen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp (= Studien zur Phänomenologie des Fremden 3).
- Waldenfels B. (2000): *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, hrsg. von R. Giuliani, Frankfurt/M.: Suhrkamp (= stw 1472).
- Young, I. M. (2004): »Five Faces of Oppression«. In: *Oppression, Privilege, and Resistance. Theoretical Perspectives on Racism, Sexism, and Heterosexism*, hrsg. von L. Heldke u. P. O'Connor, Boston: McGraw-Hill, S. 37–63.

Über Zeitheterogenität

Franz Bockrath

1. Zeitverhältnisse

In der Forschung über Zeit ist man längst darüber hinaus, von *der Zeit* im Singular zu sprechen, was sich anhand von vier Bereichen demonstrieren lässt:

Dies gilt erstens für die Beschäftigung mit der »Geschichte des Zeitbewusstseins in Europa«¹, in der *kulturelle* Unterschiede im *Zeitverständnis* deutlich markiert werden. So ist etwa für die antike griechische Zeitauffassung der starke Gegenwartsbezug charakteristisch, der im Jahresablauf dauerhaft wiederkehrt und durch diese Rhythmik eine Stabilisierung des Werdens ermöglicht. Die Gegenwart selber

»in diesem griechischen Sinne ist nicht der spitze Punkt, in dem sich Vergangenheit und Zukunft berühren, nicht der ständig gleitende Übergang, der Auflegepunkt bei einer empfindlichen Waage, sondern etwas gewissermaßen von Vergangenheit und Zukunft Unabhängiges, ein eigenständiges Phänomen« (Wendorff 1985, S. 55).

Der *kairos* beschreibt demzufolge den günstigen Moment etwa für eine Entscheidung, der nicht zu verpassen ist, will man klug handeln oder keine Nachteile erleiden. Doch auch dieser Moment bleibt ganz in der Gegenwart verhaftet und richtet sich noch nicht auf eine erst zu erwartende Zukunft oder eine ursprünglich vorgestellte Vergangenheit. Eine lineare Zeitvorstellung, die ausdrücklich zwischen den uns bekannten Temporalstrukturen unterscheidet, ist dem antiken Zeitverständnis weitgehend fremd.² Wo ein Werden nicht geleugnet werden kann, wird die Zeit entweder zyklisch gezähmt oder es wird ihr ein davon abgesondertes – begrifflich gefasstes – Sein entgegen-

¹ So der Untertitel der Studie von Wendorff 1985.

² Selbst die Unterscheidung unterschiedlicher Zeitalter wie etwa bei Hesiod bleibt gebunden an eine zyklische Geschichtsauffassung, bei der »alle Situationen des Kosmos sich unaufhörlich wiederholen« (Wendorff 1985, S. 61).

gestellt. Ganz anders heute: Die griechische Gegenwartsorientierung mutet uns nahezu fremd an. Die Zeit selber erscheint dynamisch und einseitig zukunftsbezogen, sodass die Gegenwart abhandenzukommen droht. Der »Zwang zur Beschleunigung« (Rosa 2005, S. 453) wirkt wie eine »stumme, normative Gewalt« (Rosa 2005, S. 481). Man kann, wie Wendorff nachweist, auch im gegenwärtigen Zeitbewusstsein Elemente vergangener Epochen ausmachen – wie etwa die Zukunftshoffnung des alten Judentums oder die eschatologischen Vorstellungen des Christentums. (Wendorff 1985, S. 617) Ob allerdings der Verweis auf derartige Zusammenhänge die kulturellen Unterschiede im Zeitbewusstsein in sich aufzuheben vermag, lässt sich nicht im Rahmen eines selber zeitgebundenen Fortschrittsparadigmas beantworten. Die aufgezeigten *Zeit-Differenzen* erscheinen zu groß, um als *Weltzeit-Geist* gefasst zu werden.

Auf der Ebene *sozialer Zeiterfahrungen* sind zweitens starke Differenzen ebenso die Regel. Wurde der (Tausch-)Wert einer Ware im 19. Jahrhundert noch nach der abstrakten Zeit bemessen, die für ihre Herstellung notwendig war (Marx 1975, S. 55)³ – woraus abgeleitet wurde, dass sich die Schere zwischen Arbeitskraft- und Produktionsmittelbesitzenden zunächst vergrößern und schließlich zum Systemkollaps führen müsste –, so wurden in den nachfolgenden Jahrzehnten vor allem unterschiedliche Umgangsformen mit verfügbaren zeitlichen Ressourcen herausgestellt. (Veblen 1971; Simmel 1989) Der symbolische Mehrwert der Waren offenbarte sich demnach zuerst im Konsum der Oberschichten, die im Unterschied zu den Unterprivilegierten über die dafür notwendigen materiellen und zeitlichen Mittel verfügten. Die Distinktion und Identität gewährende Funktion einer demonstrativen Konsumhaltung und Zeitverschwendung bestimmte nicht nur die Lebenseinstellung, sondern auch das Selbstwertgefühl der Beteiligten, die ihre freie Zeit nutzten, um sie als Zeit der Freiheit zur Schau zu stellen. Im weiteren Verlauf wurden zeitliche Verhältnisse verstärkt auf soziale Einrichtungen und Gegebenheiten bezogen, die »relativ unabhängig von jedem bestimmten Menschen, wenn auch gewiss nicht unabhängig von Menschen als Gesellschaften oder als Menschheit« (Elias 2004, S. 153) sind. Betont wird in diesem Zusammenhang die sozial hergestellte Bedeutung der

³ Dies gilt laut Marx auch für den Wert der allein Mehrwert erzeugenden Ware *Arbeitskraft*, der ebenfalls bestimmt ist »durch die zur Produktion, also auch Reproduktion, dieses spezifischen Artikels notwendige Arbeitszeit« (Marx 1975, S. 184).

Zeit, die über Zeitmessinstrumente – von Sonnen- über Kirchturm- bis zu den Armbanduhren – das Verhalten und Empfinden der Menschen aufeinander abstimmt.

»Die Vorstellung, dass Uhren die Zeit ›anzeigen‹ oder ›registrieren‹, ist missverständlich. Uhren (und Zeitbestimmungsmittel überhaupt), ob menschengeschaffen oder nicht, sind einfach mechanische Bewegungen einer spezifischen Art, die von Menschen für ihre eigenen Zwecke gebraucht werden.« (Elias 2004, S. 150; im Original tlw. hervorgehoben)

Damit war der Weg geebnet, ausgehend von einer »Pluralität der Zeiten« (Bourdieu 2001, S. 287), die qualitativen Unterschiede im sozialen Zeitgebrauch genauer herauszuarbeiten, als dies beispielsweise bei Veblen und Simmel der Fall war. Macht über Zeit bedeutet demnach zuerst Verfügung über die Zeit der anderen, wobei mit einem erhöhten Zugang zu materiellen Ressourcen die eigenen zeitlichen Möglichkeiten eher knapper werden und nicht selten die »Pflege inniger Beziehungen zwischen Gleichen oder selbst Ungleichen« (Bourdieu 2001, S. 292) belasten. Wurde in der Kritik der politischen Ökonomie bei Marx der Tauschwert einer Ware noch an quantitativen Zeitgrößen bemessen und ihr qualitatives Moment mit ihrem Gebrauchswertcharakter gleichgesetzt, orientiert man sich heute stärker an qualitativen Unterschieden im sozialen Zeitverständnis, die nicht formal festgeschrieben, sondern innerhalb bestimmter sozialer Grenzen veränderbar sind.

Drittens wurde die Organisation des *individuellen Zeitverständnisses* lange Zeit als homogen aufgefasst. So konnte Piaget (1955) anhand experimenteller Studien zur Bildung des Zeitbegriffs nachweisen, dass etwa sechs bis acht Jahre vergehen, bis Kinder in der Lage sind, zeitliche Abschnitte sinnvoll zu gliedern und den von der Vergangenheit in die Zukunft weisenden Zeitpfeil zu verstehen. Anders als das Raumverständnis, das durch unmittelbare körperliche Erfahrungen sehr viel früher ausgebildet wird, ist das Zeitbewusstsein erst im Alter von etwa zehn bis zwölf Jahren vollständig ausgeprägt. Während Kleinkinder ihre Umwelt noch relativ *zeitlos* erleben – wobei erste markante Einschnitte im Zeitfluss bereits durch regelmäßig auftretende Hunger- und Sättigungsgefühle gesetzt werden –, wird das individuelle Zeitverständnis während des Heranwachsens immer differenzierter durch das Vergleichen und Koordinieren verschiedener Geschwindigkeiten konstruiert.

»Die Zeit verstehen, heißt sich von der Gegenwart losmachen: nicht nur die Zukunft auf Grund der in der Vergangenheit unbewusst aufgestellten Regelmäßigkeiten vorausnehmen, sondern eine Reihe von Zuständen aufröhlen, von denen keiner dem andern gleicht und die sich nur durch eine Bewegung von Glied zu Glied – ohne Stehenbleiben, ohne Pause – verknüpfen lassen. Die Zeit verstehen, heißt also, durch geistige Beweglichkeit das Räumliche überwinden!« (Piaget 1955, S. 365)

Für Piaget ergibt sich daraus der Schluss, dass die Operationen, die für die Bildung des Zeitbewusstseins charakteristisch sind, allgemeine Gültigkeit besitzen, weshalb die psychologische Zeit und die physikalische Zeit nicht nur ähnlich, sondern innerlich verwandt sind.

»So erreichen die zeitlichen Operationen bereits im Qualitativen zwei an sich allein schon bemerkenswerte Ergebnisse: Sie bewirken die Homogenität und die Kontinuirlichkeit der Zeit.« (Piaget 1955, S. 388)

Auf die Schwierigkeiten und Paradoxien der strukturell-genetischen Konzeption Piagets ist verschiedentlich hingewiesen worden. Ein gewichtiger Einwand besteht darin, dass die Stadien der Entwicklung des Zeitbegriffs vom Ende her gedeutet werden, von dem aus die jeweils vorangehenden Entwicklungsphasen als defizient erscheinen. (Meder 1989) Während Kinder etwa bis zum sechsten Lebensjahr zeitliche Verhältnisse in der Regel mit Ereignissen und Aktivitäten aus ihrer unmittelbaren Umgebung assoziieren und noch sehr stark in der Gegenwart verhaftet sind (*naives Zeiterleben*), entwickeln sie im Grundschulalter stabile Zeitmuster, indem Handlungen mit zeitlichen Klassifikationsbegriffen verbunden werden. Es bildet sich ein Verständnis für Uhr und Kalender – selbst wenn in diesem Stadium (*anschauliche Zeit*) zwischen zeitlichen und räumlichen Strecken noch nicht vollständig unterschieden werden kann. Piaget weist in seinen Arbeiten zwar beständig darauf hin, dass ein System kognitiver Strukturen, das von einem anderen abgelöst wird, in diesem teilweise erhalten bleibt, allerdings ist er sich auch darüber bewusst, dass seine genetische Analyse dabei notwendigerweise auf ein Bezugssystem zurückgreift, das seinerseits von der Analyse abhängig ist. (Piaget 1972, S. 45) So mag der starke Gegenwartsbezug der Vorschulkinder, um bei dem Beispiel zu bleiben, in der Grundschule *irgendwie*⁴ bewahrt werden. Ob das transformierte und elaborierte

⁴ Auffällig ist, dass die Stadien der Entwicklung des Zeitbegriffs bei Piaget nicht vollständig mit den Stadien der kognitiven Entwicklung übereinstimmen.

Zeitbewusstsein freilich noch in der Lage ist, die vergleichsweise offenen Strukturen des naiven Zeiterlebens angemessen nachzuvollziehen, ist zu bezweifeln.⁵ In jedem Fall bleibt festzuhalten, dass im Sinne Piagets die unterschiedlichen Stadien des Zeitbewusstseins homogen im Hinblick auf die Entwicklungsrichtung sind, jedoch heterogen ausfallen, wenn man ihre jeweilige Ausgestaltung auf den unterschiedlichen Entwicklungsstufen in den Blick nimmt. Angesichts qualitativ unterschiedlicher Ausprägungen zielt die Rede von *der Zeit* daher zumindest an den differenten Inhalten innerhalb der Entwicklung des Zeitbewusstseins vorbei.

Auch in Bezug auf das *physikalische Zeitverständnis*, das lange Zeit durch die Gesetze der klassischen Mechanik bestimmt wurde, ging man viertens wie selbstverständlich davon aus, dass es eine absolute Zeit gebe, die sich durch Uhren messen lasse. Mechanische Bewegungen mit unterschiedlichen Geschwindigkeiten, so die Annahme, können zeitlich exakt bestimmt werden, indem sie auf eine objektive Zeit bezogen und miteinander verglichen werden. Gemäß der sogenannten *Galilei-Invarianz* (Mainzer 2012, S. 88) sei der Uhrengang in allen Systemen gleich. In den »Principia« bringt Newton diesen Gedanken folgendermaßen zum Ausdruck:

»Die absolute, wahre und mathematische Zeit verfließt an sich und vermöge ihrer Natur gleichförmig, und ohne Beziehung auf irgendeinen äußeren Gegenstand. Sie wird so auch mit dem Namen: Dauer belegt. Die relative, scheinbare und gewöhnliche Zeit ist ein fühlbares und äußerliches entweder genaues oder ungleiches Maß der Dauer, dessen man sich gewöhnlich statt der wahren Zeit bedient, wie Stunde, Tag, Monat, Jahr.« (Newton 1963, S. 25)

Das subjektive Zeitempfinden, dessen Existenz nicht geleugnet wird, bleibt demnach nur relativ gültig und eignet sich nicht als Messgröße für physikalische Untersuchungen und Gesetze. So mag die Dauer einer Stunde in Abhängigkeit von den jeweiligen Eindrücken ebenso als lang wie auch als kurz empfunden werden, weshalb das subjektive Zeitempfinden notwendig trügerisch bleibt. Die physikalisch-konstante Zeitauffassung wurde jedoch durch Einsteins *Spezielle Relativitätstheorie* (1905) nachhaltig erschüttert. Entgegen der Auffassung von einer absoluten oder wahren Zeit, die laut Newton an jedem

⁵ Kesselring sieht darin die »Konsequenz der Unangepastheit des analytischen Denkens an die dynamischen Strukturen, die biologische ebenso wie kognitive Prozesse kennzeichnen« (Kesselring 1981, S. 127).

Ort im Universum gleich schnell vergehen soll, wies Einstein darauf hin, dass auch die Zeit für zwei sich bewegende Körper mit unterschiedlichem Tempo *relativ* verläuft. Wenngleich nicht messbar, da die Unterschiede zu gering ausfallen, bedeutet dies, dass etwa zwei Reisende in unterschiedlichen Zügen, von denen sich der eine in Bewegung setzt, während der andere stehenbleibt, nicht nur zwei unterschiedliche Geschwindigkeiten, sondern auch zwei unterschiedliche Zeiten (*Eigenzeit*) durchlaufen. Experimentell nachweisen konnte man inzwischen, dass Elementarteilchen bei unterschiedlichen Hochgeschwindigkeiten in eigens dafür konstruierten Beschleunigern auch zeitliche Differenzeffekte erzeugen. Viel spricht dafür, dass die inneren Prozesse eines physikalischen oder biologischen Systems langsamer ablaufen, wenn sich dieses System im Verhältnis zu den Beobachtenden bewegt – wie im Beispiel der Zwillingenbrüder, von denen der eine mit nahezu Lichtgeschwindigkeit ins All verreist, wohingegen der auf der Erde verbliebende Bruder beim Wiedersehen merklich gealtert zu sein scheint. (Mainzer 2012, S. 89) Die Zeit ist demnach relativ in Bezug auf die jeweilige raum-zeitliche Bewegung und nicht absolut beziehungsweise unabhängig, wie noch bei Newton. Im Sinne von Einstein spricht sogar einiges dafür, dass die uns vertrauten Temporalstrukturen bloße Unterscheidungen unseres Bewusstseins und damit letztlich subjektive Fiktion sind. Jedenfalls bringt er dies etwas ungeschickt, obschon in tröstlich gemeinter Absicht gegenüber der Witwe eines nahen Freundes zum Ausdruck, indem er ihr in einem Brief wie folgt versichert:

»Nun ist er mir auch mit dem Abschied von dieser sonderbaren Welt ein wenig vorausgegangen. Dies bedeutet nichts. Für uns gläubige Physiker hat die Scheidung zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nur die Bedeutung einer wenn auch hartnäckigen Illusion.« (Einstein 1972, S. 538)

Die Rede von *der Zeit* scheint demnach auch in den sogenannten exakten Wissenschaften kaum mehr haltbar und selbst die Vorstellung eines streng gegliederten zeitlichen Ablaufs im Sinne der Zeitpfeil-Metapher ist mittlerweile fragwürdig. Für die Alltagswahrnehmung und -orientierung spielen die Ergebnisse des vor gut einhundert Jahren revolutionierten Zeitverständnisses der Physik kaum eine Rolle. So wie wir uns im dreidimensionalen Raum gut zurechtfinden, bieten auch gleichförmige Zeitbestimmungen und sequentielle Temporalstrukturen eine gute Orientierung. Sofern Geschwindigkeiten nahe der Lichtausbreitung für menschliche Körper nach wie

vor nicht vorkommen, ist die Vorstellung *relativer Eigenzeiten* vor allem für theoretische Überlegungen und Modellbildungen bedeutsam. Da jedoch auch die anderen – kulturellen, sozialen und individuellen – Zeitverständnisse darauf hindeuten, dass durchaus verschiedenartige *Zeit-Welten* existieren, die sich ergänzen, überlagern, beeinflussen und auch widersprechen, stellt sich die Frage, wie entsprechende Zeitordnungen und -praktiken gebildet werden, die nicht bereits gleichbedeutend sind mit ihrer äußerlichen Bestimmung durch Zeitmessinstrumente, sondern einer jeweils eigenen, differenter Logik folgen. Denn obgleich es zutrifft, dass die an quantitativen Maßstäben und Methoden orientierten Zeitstrukturen in nahezu allen Lebensbereichen dominierend sind, fällt auf, dass die an heterogenen Voraussetzungen und Veränderungen orientierten Zeitverhältnisse nicht notwendig damit übereinstimmen.⁶ Im Folgenden soll daher zunächst die Frage nach dem Zeiterleben im symbolischen Formbildungsprozess aufgegriffen werden, um unterschiedliche Dimensionen des Zeitverständnisses als mögliche »Richtungen des Weltverstehens« (Cassirer 1994c, S. 16) zu begreifen. Hieran anschließend werden implizite Formen des Zeitwissens thematisiert, die darauf schließen lassen, dass symbolische Zeitverständnisse nicht primär auf geistige Prozesse, sondern vor allem auf körperliche Praktiken zurückzuführen sind. Am Beispiel des Sports bleibt abschließend aufzuzeigen, wie homogene Zeitvorstellungen und abstrakte Zeitordnungen mit dem Zeitwissen und Zeitgebrauch der Handelnden in Konflikt geraten und der Steigerungslogik beziehungsweise den Beschleunigungsanforderungen in diesem Lebensbereich einen spezifischen Ausdruck verleihen.

2. Zeiterleben und symbolische Formbildung

Die Beschäftigung mit Ernst Cassirers »Philosophie der symbolischen Formen« scheint nach einer langen Zeit des Schweigens derzeit wieder aktuell zu werden. Zu diesem Schweigen trug nicht zuletzt die mit vielen Legenden umwobene Debatte mit Martin Heidegger in Davos im Jahr 1929 bei, in welcher allerdings der Weg Cassirers vom Neukantianismus zu einer eigenen symbol- und kulturphilosophischen Konzeption nicht thematisch wurde. Wichtiger für die Ab-

⁶ Ausführlich dazu Bockrath (2014).

senz zumindest im öffentlichen Philosophiebetrieb war die erzwungene Emigration Cassirers 1933, die dazu beitrug, dass das Œuvre dieses Autors bis weit über die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg hinaus vor allem in Deutschland kaum zur Kenntnis genommen wurde. Zu einer *Cassirer-Renaissance* (Ferrari 2003) in Europa kam es erst, nachdem der philosophische Mainstream etwas gelockert wurde und kulturkritische Positionen sich neu formierten. Spätestens seit den 1990er-Jahren, in denen auch die nachgelassenen Manuskripte und Texte Cassirers veröffentlicht wurden, kümmerten sich vor allem Autoren und Autorinnen wie John Michael Krois (1987), Oswald Schwemmer (1997a; 1997b), Heinz Paetzold (1994; 1995) und Birgit Recki (2004; 2013) um das philosophische Erbe dieses Autors. Für den hier verfolgten Zweck soll insbesondere auf die »Philosophie der symbolischen Formen« Bezug genommen werden, die Cassirer zunächst in drei Teilen maßgeblich zwischen 1923 und 1929 entwickelte.

Was bedeutet nun Zeiterleben im Form- oder Symbolbildungsprozess laut Cassirer? Als Einstieg bietet sich das bekannt gewordene Beispiel des *Linienzugs* an (Cassirer 1994c, S. 232–234), mit dem gezeigt wird, wie auf der Basis sinnlicher Wahrnehmungen eine Vielfalt unterschiedlicher Sinnbezüge hervorgebracht wird. So kann das Auf und Ab einer geschlängelten Linie beispielsweise als einfache Zeichnung wahrgenommen werden, mittels derer eine gehobene oder auch gedrückte Stimmung in der Ausführung einer körperlichen Bewegung unter Verwendung eines hierfür verwendeten Pigments oder Kohlestücks zum *Ausdruck* gebracht wird. Die affektiv aufgeladene Ausdrucksbewegung steht damit bereits unter einer bestimmten Perspektive, die nicht rein äußerlich als bloße physische Ortsveränderung zu begreifen ist. Cassirer spricht in diesem Zusammenhang von der »Entladung einer Spannung« (Cassirer 1994a, S. 126 f.), bei der eine innere Erregung körperlich zum Ausdruck gebracht wird. Aus einer anderen Deutungsperspektive lässt sich die Linie als ein *magisches Wahrzeichen* verstehen, das den Raum des Heiligen vom Profanen abgrenzt. Sieht man die Linie wiederum als *ästhetisches Ornament*, erweckt sie bei den Betrachtenden ein Gefühl der Lust oder Unlust. Aus *mathematischer Perspektive* schließlich meint man sogar eine geometrische Figur zu erkennen, die nach einer bestimmten Gesetzlichkeit – etwa einem mathematischen Algorithmus – aufgebaut ist und so weiter. Doch unabhängig davon, welche Art der Wahrnehmung welche Sinnzuschreibung evoziert – einfache Linie, mythisches Wahrzeichen, ästhetisches Ornament oder geometrische

Figur –, verweisen für Cassirer alle diese Beispiele überhaupt auf die *Wechselbestimmung zwischen sinnlichen und sinnhaften Formen*. Sinnliches und Geistiges lassen sich laut Cassirer nicht voneinander trennen, wobei der jeweilige geistige Gehalt in den unterschiedlichen symbolischen Bedeutungszuschreibungen über das sinnlich Wahrgenommene bereits hinausweist. Wichtig ist jedoch die Wechselwirkung zwischen dem Sinnlichen und dem Geistigen, die den Menschen als *animal symbolicum* vom Zwang des Unmittelbaren befreit. Die symbolischen Formen, die durch die Energie des Geistes – hier zeigt sich das Erbe des Neukantianismus – hervorgebracht werden, verdichten sich laut Cassirer schließlich zu typischen beziehungsweise regelmäßigen Formen der Symbolisierung. Nicht also sind die symbolischen Formen gleichbedeutend mit besonderen Bedeutungsträgern wie etwa Kreuz, Herz, Rose etc., sondern in den symbolischen Formen veranschaulichen sich die geistigen Energien des Bildens und Hervorbringens in verschiedenartiger Weise. Zu den symbolischen Formwelten, die laut Cassirer ihren Ausgangspunkt in der geistigen Organisation der Wirklichkeit haben, und die sich in unterschiedliche Richtungen ausdifferenzieren, gehören neben dem Mythos, der Sprache und Wissenschaft auch die Bereiche der Religion, Kunst, Technik, Geschichte und des Rechts.

Die jeweilige Wechselbestimmung des Sinnlichen durch das Geistige und des Geistigen durch das Sinnliche erfolgt demnach bereits auf der Ebene der Wahrnehmung. Auch diese ist bereits gegliedert und somit für Cassirer ein Akt geistiger Artikulation. Das heißt, dass der jeweilige Bedeutungsgehalt einer Wahrnehmung nicht erst durch einen ergänzenden Akt der Bewusstwerdung hervorgebracht wird, sondern dass eine besondere Form des Verstehens bereits *vor dem eigentlichen Wissen* der Dinge möglich ist. Bei Cassirer selbst bleibt dieser Aspekt, den er unter den Begriff der *symbolischen Prägnanz* (Cassirer 1994c, S. 235) stellt, vergleichsweise vage. Es kann nur angedeutet werden, dass die Gestaltpsychologie hier ihren Einfluss auf Cassirer geltend macht, wonach bereits auf der Wahrnehmungsebene durch einen Wechsel der Perspektive – etwa zwischen Figur und Grund bei sogenannten *Kippfiguren* – unterschiedliche Bedeutungsbezüge (Kelch oder Gesichter) aufscheinen. Festzuhalten bleibt, dass für Cassirer ein *Leben im Sinn* bereits auf der Ebene sinnlicher Wahrnehmungen anzunehmen ist. Der sogenannte *Ausdruckssinn* ist freilich noch ohne stabile Ordnung und das Chaos der sinnlichen Eindrücke wird erst allmählich in feste Gestalten überführt. Das Mo-

ment der Bewegung ist hierfür konstitutiv, sofern stets materiale und geistige Momente aufeinander bezogen werden.

Noch einmal zurückkommend auf das Beispiel des Linienzugs, lässt sich zeigen, wie der Anteil der geistigen Organisation bei der Herausbildung symbolischer Formwelten sich verändert. Während die spontane Zeichnung als Ausdruck innerer Bewegtheit vergleichsweise flüchtig ist und mit der Aufhebung des Affekts unbedeutend wird, überdauert die Unterscheidung zwischen dem Heiligen und dem Profanen im mythischen Ornament den bloßen Augenblick. Gemeinsam ist beiden, also dem Ausdruck des Affekts wie auch der mythischen Unterscheidung, dass sie mit dem Gegenstand selber identifiziert werden. Die innere Bewegtheit bindet sich an die Linie ebenso wie die Vorstellung ihrer Funktion als magischer Grenze. Die Linie ist konkreter *Ausdruck* eines Affekts und im Mythos einer magischen Unterscheidung von dieser nicht zu trennen. Beim ästhetischen Ornament überwiegt bereits die *Darstellungsfunktion*. Der gestaltete Ausdruck gehört hier zu einem künstlerischen Werk, das beansprucht, über den konkreten Gegenstand hinaus auf etwas Beständiges zu verweisen wie etwa auf das *Ceuvre* einer Künstlerin oder eines Künstlers. Während affekthafte und mythische Ausdrücke zwischen Signifikant und Signifikat noch nicht unterscheiden – *der Berg ist heilig, der Fluss ist ein böser Geist* –, verweisen in der Darstellungsfunktion die veränderlichen Inhalte bereits auf etwas Bleibendes. Die einzelnen Inhalte können wechseln, das Werk der Künstlerin oder des Künstlers, um bei diesem Beispiel zu bleiben, wird durch die ornamentale Zeichnung ergänzt. Gegenüber der konkreten Darstellung rückt hier bereits der ästhetische Sinnzusammenhang – etwa der Kunstschaffenden oder einer Epoche – in den Vordergrund. Im Falle der Deutung des Linienzugs als geometrische Figur schließlich löst sich das Bewusstsein noch stärker vom unmittelbar Gegebenen. Hier dominiert bereits der mathematische Gedanke, der sich nicht mehr an sinnlichen Qualitäten wie Farbe, Schwung oder Schönheit der Darstellung orientiert, sondern an geometrischen Gesetzmäßigkeiten, die als kontextübergreifende Bedeutungen fungieren. Die *Bedeutungsfunktion* bezieht sich somit nicht primär auf Gegenstände der anschaulichen Welt, sondern auf die ihrer Konstanz zugrundeliegenden geistigen Verknüpfungen.⁷

Übertragen auf das *Zeiterleben* und -verstehen bedeutet dies,

⁷ Zu den Aporien und Schwierigkeiten der *reinen Bedeutungsfunktion* der mathema-

dass Cassirer auch hier die Fähigkeit zur schöpferischen Gestaltung voraussetzt, bei der Sinnliches und Geistiges wechselseitig aufeinander einwirken. Anders als Kant, der die Anschauungsformen von Zeit und Raum als Bedingung aller möglichen Erkenntnisse auffasst, geht Cassirer davon aus, dass beide zunächst anschaulich bedingt sind, um sich im Symbolbildungsprozess in Richtung des begrifflichen Denkens zu verändern. Den Ausgangspunkt, den Cassirer als *Akt der primären Formung* charakterisiert, bildet die sukzessive Gliederung wechselnder Eindrücke und Empfindungen. Er spricht in diesem Zusammenhang metaphorisch von einem Fluss der zunächst noch ungeordneten Wahrnehmungen, der an bestimmten Stellen Wirbel bildet, die sich zu Zentren der Aufmerksamkeit verdichten und dazu auffordern, bestimmte Perspektiven auszubilden und dadurch in den Formbildungsprozess einzutreten. So kommt es zu einer Gliederung der Wahrnehmungswelt etwa dadurch, dass bestimmte Eindrücke mit entsprechenden Gefühlswerten – des Lockenden, Drohenden, Anziehenden, Unheimlichen, Vertrauten usw. – verbunden werden, die sehr langsam und allmählich zu stabileren Objektbezügen umgebildet werden. Hierzu zählen im mythischen Denken beispielsweise die sogenannten *Augenblicksgottheiten* die den Übergang vom Ergriffenwerden zum Erfassen einheitlicher Gestalten markieren. Am Anfang steht somit die noch ungeordnete Bewegung der sinnlichen Eindrücke des als chaotisch-mannigfaltig Wahrgenommenen, das durch Akte geistiger Formung gegliedert und nach und nach in Sinngebilde von eigener Bedeutung umgebildet werden. Diesem *Werden zur Form* mag man zugutehalten, dass es an der Wahrnehmung ansetzt, um den Symbolbildungsprozess zu erklären. Freilich bleibt der Einwand bestehen, dass das Subjekt nur Agens, nicht jedoch Konstituens des Objekts ist, die Form also nicht der Erfahrung vorauszusetzen ist, wie dies in philosophischen Lehren vom vermeintlich Ersten der Fall ist. Doch nicht dieser Gedanke soll hier vertieft werden, sondern es gilt aufzuzeigen, wie *symbolische Zeitvorstellungen* gebildet und verändert werden, ohne die metaphysische Annahme über ihren vermeintlich geistigen Ursprung teilen zu müssen.

Im Unterschied zu Raumvorstellungen, die eng geknüpft sind an spezifische Organempfindungen (Sehraum, Tastraum), gibt es kein spezielles Organ für die Wahrnehmung zeitlicher Verläufe. In der

tisch-naturwissenschaftlichen Erkenntnis, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann, siehe Bockrath 2014, S. 375–394.

Literatur finden sich gelegentlich Hinweise auf das Ohr als innerer Sinn, und es spricht einiges dafür, dass etwa beim Hören von Musik Tonfolgen in ihrer zusammenhängenden Sukzession wahrgenommen werden, weshalb ein Takt, eine Sequenz oder eine Melodie für uns als solche überhaupt existieren. Doch im Unterschied zu räumlichen Wahrnehmungen, die zugleich erfolgen, sind zeitliche Verhältnisse immer nur nacheinander gegeben und bedürfen also der erinnernden Verknüpfung, um in ihrem Zusammenhang als Dauer – *durée* im Sinne Bergsons – und nicht als isolierte Töne wahrgenommen zu werden.

Das *unmittelbare Zeiterleben* ist laut Cassirer dabei noch eng gebunden an lauter Jetzt-Punkte, die erst nach und nach auf bereits Erlebtes beziehungsweise Vergangenes bezogen werden. Die Unterscheidung zwischen *jetzt* und *nicht-jetzt* beziehungsweise *bereits vergangen* ist hierbei entscheidend. Zu einer weiteren Ausdifferenzierung des Zeiterlebens kommt es schließlich dadurch, dass neben dem Jetzt und dem Früher nunmehr auch das Später beziehungsweise das Künftige integriert wird. Dies ist beispielsweise möglich, wenn kausale Folgerungen und Schlüsse von einem Ereignis auf andere – vergangene oder zukünftige – Ereignisse gezogen werden. In diesem Fall löst sich die Form des Verstehens bereits vom unmittelbar Wahrgenommenen und Erlebten und unterscheidet etwa bei Handlungen zwischen zeitlichen Übergängen als Voraussetzung für die Herstellung dauernder Objektbezüge. Der wechselnde und flüchtige Ausdruck des Zeitgefühls geht über in beständigere *Darstellungsformen*, wonach jedem Moment eine bestimmte Stelle im zeitlichen Verlauf (früher – jetzt – später) zukommt.

Während also die *Erlebniszeit* noch aus lauter inhomogenen Jetzt-Punkten besteht und die *biologisch-organische Zeit* sich an bestimmten Entwicklungsphasen sowie kausalen Handlungsabläufen orientiert, steht schließlich die *mathematisch-physikalische Zeit* für die abstrakte Gleichartigkeit zeitlicher Verläufe. Für die Ermittlung der Beschleunigung eines Gegenstandes ($Weg/Zeit^2$) macht es keinen Unterschied, ob hierbei die aufgewendete Zeit für den Start einer Rakete oder für den Abschlag eines Golfballes errechnet wird. Die jeweils ermittelten mathematischen Werte beziehen sich auf eine homogene Zeitordnung, in der jedem Punkt eine ganz bestimmte Stelle zukommt, deren Bedeutung in Relation zu allen anderen Punkten eindeutig festgelegt ist. Cassirer spricht in diesem Zusammenhang von einer »reinen Stellenordnung« bzw. von der »reinen Form der

Zahl«, die als »letzte Schicht der Objektivität« (Cassirer 1994c, S. 554) weitestgehend absieht von allen inhaltlichen Bestimmungen und Bedeutungen.

Diese Form der Objektivität ohne jede inhaltliche Bestimmung verweist Cassirer zufolge auf die selbstbezüglichen Kräfte des Geistes, die Hegel in seiner Auseinandersetzung mit den Bewegungsparadoxien des Zenon bereits in ihrer Tautologie und Wirklichkeitsferne als »Abgrund der Verstandesidentität« (Hegel 1965, S. 323) kritisiert hat. Die *reine Bedeutungsfunktion der Zeit*, die laut Cassirer aufgrund ihrer Wahrheit zum höchsten Systembegriff taugt, bleibt ohne Substanz. Zugleich bringt sie die Zeit selber gedanklich zum Stillstand, indem sie auf Dinglichkeit und Erfahrung verzichtet. Man muss sich nur einmal der Mühe unterziehen, sich Zeit ohne Zeitliches vorstellen zu wollen, um zu verstehen, dass Zahlen als Ausdruck für die reine Bedeutung mathematischer Zeitverhältnisse ihren Gegenstand verfehlen, da nicht geistige Formen und Funktionen, sondern widersprüchliche Erfahrungen und Inhalte für das Verständnis sich wandelnder Zeitverhältnisse wichtig sind. Die Welt, die nach einem Diktum Nietzsches nicht logisch ist, ist ebenso wenig auf die reine Bedeutungsfunktion des Geistes reduzierbar. Solange Formen und Inhalte nicht ineinander aufgehen, käme es nach hier vertretener Auffassung darauf an, sie in ihrem widersprüchlichen Zusammenhang zu begreifen. Die Entwicklungs- und Kulturgeschichte des Zeitbewusstseins bietet daher eher Aufschluss als die Absicht Cassirers, eine Systemphilosophie symbolischer Formen aus der Form ihrer intellektuellen Synthesis ableiten zu wollen.

Doch kommen wir noch einmal zurück auf den Gedanken Cassirers, dass bereits auf der Ebene der Wahrnehmungen der jeweilige Bedeutungsgehalt nicht erst durch einen ergänzenden Akt der Bewusstwerdung hervorgebracht wird, sondern dass eine besondere Form des Verstehens bereits vor dem eigentlichen Wissen der Dinge möglich ist. Die Wahrnehmung ist demnach bereits eine Bewusstseinsleistung, indem sie fixiert, gliedert, homogenisiert und konstituiert. Das Beispiel der Springfigur macht dies deutlich (*Wahrnehmungsprägnanz*). Im Sinne der hier nur angedeutenden Kritik an Cassirers geistigem Formbildungsverständnis ließe sich jedoch auch umgekehrt argumentieren, dass die Wahrnehmungen ebenso wie das Denken von bereits gemachten Erfahrungen beeinflusst werden, die das Wissen von beziehungsweise über etwas mitbestimmen. Im Folgenden soll daher nicht über die von Cassirer sogenannten primären

Prozesse der Bewusstwerdung spekuliert werden, sondern es wird angenommen, dass Symbolbildungsprozesse *immer schon* durch Erfahrungen und Wissensformen geprägt werden, die bereits *vor ihrer Bewusstwerdung* bedeutsam sind.

3. Implizites Wissen und Zeitverstehen⁸

Ähnlich wie das Zeiterleben nicht auf Zeitmessungen reduziert werden kann, da die Übersetzung in quantitative Zeitmaßstäbe die »spezifische Form der Verknüpfung oder Synthese von Ereignissen« (Elias 2004, S. 123) unberücksichtigt lässt, gilt auch für unser Wissen und Können, dass es immer schon mehr beinhaltet als das, was tatsächlich angegeben und überprüft werden kann. Dabei bezieht sich dieses *Mehr* nicht etwa nur auf die Menge oder den Umfang, sondern auf die Art und Qualität unseres Wissens. Anders als bei unbewussten oder vorbewussten seelischen Zuständen, die über introspektive oder assoziative Verfahrensweisen bewusst gemacht werden können, geht man in der von Michael Polanyi (1985) angeregten Diskussion über das *implizite Wissen* davon aus, dass

»jeder unserer Gedanken Komponenten umfasst, die wir nur mittelbar, nebenbei, unterhalb unseres eigentlichen Denkinhalts registrieren – und dass alles Denken aus dieser Unterlage, die gleichsam ein Teil unseres Körpers ist, hervorgeht. Insofern ist Denken nicht ausschließlich intentional [...]; es hängen notwendigerweise noch die Wurzeln dran, denen es eine Form gibt« (Polanyi 1985, S. 10).

Die jeweiligen Einflüsse des *tacit knowing* sowie die unterschiedlichen Arten der Formgebung sind dabei sowohl für theoretische als auch praktische Kenntnisse bedeutsam. Wissen (*knowing that*) und Können (*knowing how*) werden demnach gleichermaßen von impliziten Wissensformen beeinflusst.

Dazu ein Beispiel: Die Identifikation eines vertrauten Gesichts in einer großen Menschenmenge oder die einer bestimmten Tonfolge in einem Musikstück gelingt in der Regel, ohne dass Einzelheiten der Physiognomie oder der Komposition erkannt werden. Und so schwierig es ist, die für die Identifikation maßgeblichen Merkmale nachträglich zu benennen, so einfach und problemlos fügen sie sich beim Ge-

⁸ Hier in Anlehnung an Bockrath (2017).

wahrwerden zusammen. Polanyi deutet diese unbewusste Syntheseleitung als Ergebnis einer »aktiven Formung der Erfahrung« (Polanyi 1985, S. 15), die nicht nur für Wahrnehmungsprozesse, sondern ebenso bei intellektuellen, künstlerischen, technologischen, athletischen und anderen Tätigkeiten bedeutsam ist. Die funktionale Struktur des impliziten Wissens ist dadurch gekennzeichnet, dass wir »unsere Aufmerksamkeit *von* etwas *auf* etwas anderes verschieben« (Polanyi 1985, S. 19), also etwa von den Details einer Wahrnehmung auf die erwartete Gestalt, von einer einzelnen Handlung auf ihren praktischen Zweck oder von einer bestimmten Annahme auf ein prognostiziertes Ergebnis. Implizit bleibt dieses Wissen deshalb, weil die elementaren Akte zwar konstitutiv für das hieraus gewonnene praktische und theoretische Wissen sind, ohne dass sie selber jedoch sich in Worte fassen lassen. Polanyi charakterisiert ihre kaum beachtete, weil nur schwer fassbare Bedeutung für den Aufbau von Erfahrungen und Erkenntnissen dementsprechend als »unentbehrliche stumme Macht, mit deren Hilfe alles Wissen gewonnen wird« (Polanyi 1985, S. 15).

Nun könnte man hiergegen einwenden, dass wir vielleicht tatsächlich »mehr wissen, als wir zu sagen wissen« (Polanyi 1985, S. 14), diese impliziten Kenntnisse jedoch in unseren Erfahrungen und Erkenntnissen als Hintergrundwissen aufgehoben sind und damit grundsätzlich explizit gemacht werden können. So ließen sich etwa am Beispiel des Einschlagens eines Nagels mechanische Zusammenhänge erläutern, indem dieses Hintergrundwissen – das Gefühl der Schwerkraft, die Eigenschaften des Gegenstandes, die körperlichen Geschicklichkeiten etc. – in die Erklärungen einbezogen wird. Allerdings wird damit – im Sinne von Polanyi – bereits vorausgesetzt, dass wir schon wissen, wie das Einschlagen des Nagels funktioniert, also den Zweck der Handlung kennen und praktische Erfahrungen über ihren Ablauf erworben haben. Dagegen geht die Handlung selber in ihrer Beschreibung nicht auf, da wir nicht in allen Einzelheiten sagen können, wie wir das können: »Im Akt der Mitteilung selbst offenbart sich ein Wissen, das wir nicht mitzuteilen wissen« (Polanyi 1985, S. 14). Dieser paradoxe Zusammenhang zwischen dem impliziten und expliziten Wissen wird deutlicher, wenn man an die eher hinderlichen Auswirkungen bewusster Kontrollversuche bei bestimmten Tätigkeiten denkt. So nimmt bekanntermaßen die Fehlerquote beim Klavierspielen oder beim Schreiben auf einer Tastatur zu, wenn die Aufmerksamkeit direkt hierauf gelenkt wird. Und wer beim Tragen

eines randvollen Suppentellers sich nicht auf seinen Gleichgewichtssinn und seine motorische Koordination verlässt, sondern den Blick konzentriert auf den Teller richtet, läuft ebenfalls Gefahr, sein Ziel zu verfehlen.

Diese Beispiele zeigen, dass »eine explizite Integration im allgemeinen die implizite nicht ersetzen kann« (Polanyi 1985, S. 27). Hierbei geht es jedoch nicht darum, das explizite Wissen gegenüber seinen impliziten Anteilen abzuwerten. Schließlich bereichern etwa die Kenntnisse über die Komposition eines Musikstückes, die Physiologie des Körpers oder die Funktionsweise eines Kraftfahrzeugs das Verständnis hierüber. Wichtig ist jedoch, dass das Wissen über Kompositionstechniken, physiologische Zusammenhänge und technische Details nur in einem Akt impliziten Wissens als Theorie fungieren kann, indem bereits früher erworbene Musikerfahrungen, Körperbezüge oder technische Geschicklichkeiten angesprochen werden. Wenn man also davon ausgeht, dass implizite Kenntnisse zum unentbehrlichen Bestandteil allen Wissens gehören, »so würde« – mit Polanyi gesprochen – »das Ideal der Beseitigung aller persönlichen Elemente des Wissens *de facto* auf die Zerstörung allen Wissens hinauslaufen« (Polanyi 1985, S. 27).

Eine Pointe der Diskussion über *tacit knowing* liegt darin, dass hier nicht mit Blick auf erst noch anzueignende Kenntnisse, sondern unter Hervorhebung von bereits ausgebildeten, allerdings nur implizit verfügbaren Wissensstrukturen argumentiert wird. Und in diesem Sinne ist *implicit* nicht etwa gleichbedeutend mit *irrational*, wie einige Kritikerinnen und Kritiker dieses Ansatzes fälschlicherweise behaupten, sondern eher mit *stillschweigend*, *unterschwellig* beziehungsweise *prärationale* oder *präreflexiv*. Die Vorsilbe *prä-* soll dabei auf den Zusammenhang mit jenen intellektuellen Fähigkeiten verweisen, die in Bewusstseinstheorien einseitig hervorgehoben werden. Für Polanyi stehen diese Fähigkeiten und expliziten Wissensformen ebenfalls an der Spitze der Erkenntnismöglichkeiten; sie werden jedoch begleitet von eben jenen unterschweligen Kenntnissen, die ihre jeweilige Bedeutung erst hervorbringen beziehungsweise ausformen. (Polanyi 1985, S. 20) Dass es sich hierbei nicht nur um einen erneuten Versuch handelt, Wissen und Können subjektivistisch umzudeuten, sondern dass es hierfür durchaus gute Gründe gibt, lässt sich mit Blick auf die Ausbildung *körperereigner Wissensformen und Erfahrungen* verdeutlichen. Als praktisch erworbenes Wissen über das, was in einer Situation zu tun ist, folgt das präreflexive körperliche Wissen

einer »Logik des Ungefähren und der Verschwommenheit« (Bourdieu 1993, S. 159), die freilich für die Handelnden selbst eine hohe Plausibilität und Verbindlichkeit besitzt, da sie ihnen »in Fleisch und Blut« (Bourdieu 1993, S. 159) übergegangen ist und eben darum sicher beherrscht wird. Der Körper mit seinen jeweils praktisch ausgebildeten – und nicht nur theoretisch angeeigneten – Kompetenzen wird damit zum Konstrukteur seiner Handlungen, die unter den spezifischen Bedingungen eines sozialen Feldes den Habitus einer Person ausformen. So wird etwa auf unser Thema gewendet beispielsweise eine gewohnte Zeitordnung zum subjektiv-bestimmenden Prinzip, das uns aufwachen lässt, kurz bevor der Wecker klingelt. Man könnte also die bei Cassirer so beschriebene Bewegung des Hin und Her zwischen dem Geistigen und Sinnlichen ebenso als Wechselwirkung zwischen expliziten und impliziten Erfahrungen und Wissensformen begreifen. Der Vorteil bestünde darin, nicht mehr nur von einer »geistigen Gliederung der Welt« (Cassirer 1994c, S. 235) ausgehen zu müssen, sondern ebenso auf prärationale bzw. körperliche Formbildungsprozesse zurückgreifen zu können.

4. Zeitordnungen und Zeitgebrauch

Nachdem zu Beginn zunächst unterschiedliche Zeitverhältnisse thematisiert wurden, die darauf schließen lassen, die singularische Rede über die Zeit zu relativieren und im Anschluss hieran unterschiedliche Zeitvorstellungen im Symbolbildungsprozess sowie im Rahmen unbewusst wirkender Wissensformen angesprochen wurden, soll nunmehr anhand von Beispielen aus dem Bereich des Sports das bisher Gesagte plausibilisiert und veranschaulicht werden. Der Wettkampfsport eignet sich hierfür in besonderer Weise, da in diesem Sozialbereich Zeitverhältnisse im Sinne des Leistungsvergleichs und der Rekordorientierung bereits frühzeitig vereinheitlicht wurden (1), und zwar so, dass das Zeiterleben einer vergleichsweise strengen Zeitordnung unterstellt wurde (2) und die Grenzen dieser Ordnung vor allem in den Konflikten des körperlich bestimmten Zeitwissens der Akteurinnen und Akteure zunehmend bemerkbar werden (3).

4.1 Vereinheitlichung der Zeitverhältnisse zum Zwecke des Leistungsvergleichs

Um nachzuvollziehen, wie die Durchsetzung homogener Zeitvorstellungen im Sport erfolgte, ist es hilfreich, sich an frühe Wettkampfformen zu erinnern, die damit begannen, Zeitmessinstrumente einzusetzen, um die Leistungen der Teilnehmenden möglichst exakt vergleichen zu können. Im Pferderennsport gab es bereits im 18. Jahrhundert sogenannte »matches against time« (Hopf 1981, S. 148), bei denen die Wettzeiten allerdings noch geschätzt wurden, um die Wetteinsätze besser in Gewinn- und Verlustquoten umrechnen zu können. Die in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts entwickelte Stoppuhr vereinfachte die Zeitbestimmung und beförderte – nicht nur im Sport – die Herausbildung neuer sozialer Zeitordnungen, die auf dem »Prinzip einer endlos wachsenden Zeitznutzung« (Foucault 1994, S. 198) beruhten. Wurde der Sport der englischen Gentlemen in der vorbürgerlichen Gesellschaft noch aus Gründen des bloßen Zeitvertreibs betrieben, gewann der Konkurrenz- und Leistungsgedanke inklusive der »Herstellung einer vollständig nutzbaren Zeit« (Foucault 1994, S. 193) im Zuge der Verbürgerlichung der Gesellschaft wie auch des Sports an Bedeutung. Die Wettzeiten ließen sich dank immer genauerer Uhren und Messmethoden schließlich sogar in Sekunden angeben, was allerdings zur Folge hatte, dass das interessierte Publikum sowie die wettenden Zuschauer die angegebenen Zeitdifferenzen nicht sogleich verstanden. Laut Oettermann

»lag das Problem nicht in der reinen Zeitmessung, noch weniger in der Abmessung der zu durchlaufenden Strecke. Schwierig war die – abstrakte – Relation von Zeit zu Strecke zu begreifen. In einer noch weitgehend agrarisch organisierten Welt, die nach jahreszeitlichen Rhythmen lebte, bedeutete die Zeiteinheit ›Sekunde‹ gar nichts.« (Oettermann 1984, S. 134)

Zunächst behalf man sich damit, dass in den englischen Tageszeitungen nicht nur die Distanzen und Zeiten aufgeführt wurden, die in einem Wettkampf zurückgelegt worden waren, sondern auch die dabei erzielten Durchschnittsgeschwindigkeiten sowie statistische Angaben zur körperlichen Konstitution der Teilnehmenden. Doch auch das führte nicht sogleich zu einem besseren Verständnis der am Wettkampf Interessierten. Die nunmehr stark verfeinerte neue Zeitordnung im Sport, die mit der von Babbage 1835 konstruierten gleichlaufenden Stoppuhr an Exaktheit und Dynamik gewann, setzte sich

nur langsam durch. Sie stimmte noch nicht mit den heterogenen Zeiterfahrungen und Lebensrhythmen der Teilnehmenden sowie der Zuschauerinnen und Zuschauer überein, sodass es zusätzlicher Maßnahmen bedurfte, damit die Logik der Zeitmessinstrumente verstanden werden konnte und nicht mehr als fremdartig empfunden wurde. Für das erste Drittel des 18. Jahrhunderts, also bereits einhundert Jahre vor Einführung der Stoppuhr, berichtet Oettermann über eine – aus heutiger Sicht – ungewöhnliche Maßnahme im Rahmen einer Laufsportdemonstration:

»Die Vorstellung von Zeit aber blieb, besonders bei kurzen Strecken, die nicht in Stunden oder Tagen gemessen wurden, recht verschwommen. Das ist der Grund dafür, dass, wie die Zeitungen berichten und die Anschlagzettel zeigen, die Schau-Schnell-Läufer Uhren mit riesigen Zifferblättern mit sich führten: Damit rückten sie ihren Zuschauern nachdrücklich und anschaulich die Relation von verflossener Zeit und zurückgelegter Strecke vor Augen. Erst ein Publikum, das so gelernt hatte, läuferische Leistung im Verhältnis von Strecke zu Zeit zu begreifen, konnte sich zu einem sach- und fachkundigen Sportpublikum entwickeln.« (Oettermann 1984, S. 136)

Selbst wenn derartige Maßnahmen aus heutiger Sicht etwas ungeschickt erscheinen, da die verwendeten Uhren für die Ausübung der Sportart eher hinderlich gewesen sein dürften, markieren sie gleichwohl den Übergang in eine neue Zeitordnung, die für den auf Leistungsvergleich und Rekordorientierung angelegten Wettkampfsport wichtig war.

Auch wenn es bereits vor Einführung mechanischer Uhren ausgeklügelte Mechanismen zur Zeitmessung – wie Schattenstäbe, Wasseruhren, Brennstäbe und Ähnliches – gab, lebte der Großteil der Bevölkerung nach eigenen Rhythmen. Man stand mit Sonnenaufgang auf und legte sich nach Sonnenuntergang ins Bett. Allein die Kirchenglocken erinnerten die Gläubigen an den Gottesdienst. Die italienischen Kirchturmuhren waren ab Mitte des 14. Jahrhunderts die ersten Zeitmessinstrumente, die weithin sichtbar waren und vielen Menschen dienten. Alle anderen Apparaturen waren einer kleinen Oberschicht vorbehalten. Doch während die norditalienischen Bauern noch Steine gegen die Turmuhren warfen, um gegen die neue soziale Zeitordnung zu protestieren, bemühte man sich einige Jahrhunderte später bereits darum, den Anforderungen moderner Zeitregime – etwa im Sport – durch individuelle Anpassungen und Selbstregulierungen möglichst gerecht zu werden. Die etwas skurri-

len Uhren der Schau-Schnell-Läufer wecken die Aufmerksamkeit vor allem deshalb, weil sie sich auf eine spezifische Form des Synchronisierens menschlicher Tätigkeit beziehen, die im Rahmen des Wettkampfsports in die Geschichte einging und zumindest am Beginn noch nicht richtig verstanden wurde. Das änderte sich jedoch schon bald, sodass heute etwa das informierte Sportpublikum keine Probleme mehr damit hat, selbst kleinste Zeitunterschiede als Leistungsunterschiede anzuerkennen. Im Rahmen sportlicher Konkurrenzen entscheiden längst elektronisch gemessene Differenzen von Hundertstelsekunden wie selbstverständlich über die Platzierungen der Beteiligten, ohne dass eine anschauliche Übersetzungsarbeit notwendig wäre, um die erzielten Leistungen einordnen zu können. Dass die exakte Bestimmung zeitlicher Unterschiede zur Bemessung sportlicher Leistungen jedoch auch an Grenzen stoßen kann, zeigt das Beispiel des 400-Meter-Lagen-Schwimmwettbewerbs bei den Olympischen Spielen 1972 in München, wo der Wettbewerbssieger zwei Tausendstelsekunden schneller war als der Zweitplatzierte. Nachdem Nachmessungen nach Abschluss der Spiele ergeben hatten, dass die Länge der Schwimmbahnen bautechnisch bedingt um drei Millimeter voneinander abwichen, verzichtete man fortan auf Zeitmessungen im Tausendstelsekundenbereich. Doch anders als noch bei den italienischen Bauernfamilien im 14. Jahrhundert, die sich – letztlich erfolglos – gegen die Homogenisierung menschlicher Tätigkeiten und zeitlicher Abläufe durch die Installation exakter Zeitmessinstrumente zur Wehr setzten, führte die Etablierung eindimensionaler Zeitordnungen im Wettkampfsport im Sinne der Olympischen Steigerungsformel des *citius, altius, fortius* aufseiten der betroffenen Athletinnen und Athleten zu einer – im doppelten Wortsinn – zeitgemäßen Rationalisierung und Disziplinierung der eigenen Lebensführung. Da leistungssportliche Karrieren von vornherein auf einen kalkulierbaren Zeitraum eingeschränkt sind, ist keine Zeit zu verlieren. Das Training der Athletinnen und Athleten folgt dabei der Methode der »Anpassung des Körpers an zeitliche Imperative« (Foucault 1994, S. 195) sowie »den neuen Prozeduren des abteilenden, reihenden, zusammenfügenden und -zählenden Einsatzes der Zeit« (Foucault 1994, S. 207). Und spätestens mit dem Aufkommen der philanthropischen Gymnastik im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts gewann die Erzeugung evolutiver Dynamiken innerhalb einer linearen Zeitauffassung auch im Sport merklich an Bedeutung. Sofern sportliche Rekorde keinen »fixen Endpunkt« (Foucault 1994, S. 207) markieren und mit-

hin selber dynamisch zu fassen sind, bleibt der Wettkampfsport dem Prinzip einer endlos wachsenden Zeitnutzung im Rahmen exakter Zeitbestimmungen verpflichtet.

4.2 Ordnung des Zeiterlebens

Die Periodisierung des Wettkampfkalenders mit seinen regelmäßig wiederkehrenden Terminen im täglichen (Training), wöchentlichen (Wettkampftag) monatlichen (Wettkampfabschnitt) und jährlichen Rhythmus (Wettkampfsaison), sorgt dafür, dass die zeitliche Dynamik im Sport sich stabilisiert, das heißt in der Wiederholung beständig bleibt und zugleich Neues hervorbringt.⁹ Darüber hinaus spielt der richtige Moment (*kairos*) im sportlichen Wettkampf eine wichtige Rolle, bei dem vorausgegangene Anstrengungen und beabsichtigte Wirkungen im sportlichen Erfolgsfall scheinbar punktgenau zusammenfinden. In diesen triumphalen Momenten scheint die Zeit nicht nur für einige Augenblicke still zu stehen, sondern das – mit Cassirer gesprochen – *unmittelbare Zeiterleben* sowie die *homogene Zeitordnung* scheinen auf eine glückliche Weise miteinander vereint. Dieser Eindruck drängt sich zumindest auf, wenn Athletinnen und Athleten versuchen, den entscheidenden Moment eines Wettkampfes in Worte zu fassen und an dieser Aufgabe regelmäßig scheitern, da sie von ihren Gefühlen überwältigt werden. Im Sinne von Cassirer und mit genügend Abstand zum schwer fassbaren *kairos* ließe sich ergänzen, dass die zahlreichen und noch ungeordneten *Jetzt-Punkte* des unmittelbaren Zeiterlebens, die ganz gegenwärtig und mit starken Gefühlswerten versehen sind, die gleichartigen Abläufe sportlicher Konkurrenzen zumindest zeitweilig außer Kraft zu setzen scheinen. Die Objektivität der homogenen Zeitordnung, die in ihrer Exaktheit und Abstraktheit den geregelten Wettkampf erst ermöglicht, wird durch das unmittelbare Zeiterleben gleichsam subjektiv unterlaufen, das zwar flüchtig bleibt, sich jedoch selbst zu genügen scheint. Wohl deshalb werden die eindimensionalen Zeitimperative und homogenen Zeitordnungen des Wettkampfsports von den meisten Sportlerinnen und Sportlern geduldig akzeptiert und nicht selten mit einigem Auf-

⁹ Zur »Schönheit der Wiederholung« im Sport siehe Gamm (2012).

wand in biographische Karriereverläufe¹⁰ integriert. So penibel die zeitlichen Vorgaben wettkampfsportlicher Abläufe zu beachten sind, so groß ist zumindest das Versprechen, von intensiven Zeiterlebnissen profitieren zu können, die anstelle scharf abgegrenzter Zeitabschnitte dazu tendieren, »Unterschiede zu nivellieren, ja sie zuletzt in reine Identität umschlagen zu lassen« (Cassirer 1994b, S. 137). Beispielsweise fällt auf, dass in sportbiographischen Erzählungen und anderen Geschichten über den Sport (Gebauer 1983) zeitliche Strukturen vor dem Hintergrund besonderer Erlebnisse verblassen, ohne an Bedeutung zu verlieren. Eben darin ähneln sie dem mythischen Denken, in dem sich »eben dieses eigenartige qualitative ›Ineinander‹ aller Zeitmomente am deutlichsten darstellt« (Cassirer 1994b, S. 137). Für den hier behandelten Zusammenhang bedeutet das, dass die festen periodischen und rhythmischen Rahmenbedingungen der Zeitordnungen im Wettkampfsport überraschend reibungslos mit den heterogenen Zeiterlebnissen der Akteurinnen und Akteure zusammenzugehen scheinen. Für die Teilnehmenden scheint zu gelten, was Cassirer für den Mythos allgemein hervorhebt, nämlich, dass es

»keine Zeit, keine gleichmäßige Dauer und keine regelmäßige Wiederkehr oder Sukzession ›an sich‹ [gibt,] sondern es gibt immer nur bestimmte inhaltliche Gestaltungen, die ihrerseits bestimmte ›Zeitgestalten‹, ein Kommen und Gehen, ein rhythmisches Dasein und Werden offenbaren. Hierdurch wird das Ganze der Zeit durch gewisse Grenzpunkte und gleichsam durch bestimmte Taktstriche in sich abgeteilt; aber diese Abschnitte sind zunächst lediglich als unmittelbar empfundene, nicht als gemessene oder gezählte vorhanden.« (Cassirer 1994b, S. 133)

Selbst wenn im organisierten Sportbetrieb heute die *absolute Zeit* (Newton) vorherrschend ist, die ohne Rücksicht auf subjektive Erlebnisse und äußere Ereignisse allgemeine Gültigkeit beansprucht, sollte nicht unberücksichtigt bleiben, dass das mit besonderen Erlebnissen und körperlichen Empfindungen verbundene mythische Zeitverständnis gerade im Sport andauert und seine am »bloßen Inhalt des Geschehens« (Cassirer 1994b, S. 137) orientierte Wirkung nachdrücklich entfaltet.

¹⁰ Zu den biographischen Fixierungen und Risiken im Leistungssport siehe Bette u. a. (2002).

4.3 Grenzen der Ordnung als Konflikte des körperlich bestimmten Zeitwissens

Doch so reibungslos, wie soeben angedeutet, finden die objektiven Zeitordnungen und subjektiven Zeiterlebnisse im Wettkampfsport selten zusammen. Die sportlichen Erfolge täuschen nicht nur über die Aufwendungen, Entbehrungen, Verletzungen und Niederlagen hinweg, die notwendig sind, um vielleicht für einen kurzen Moment in den *fließenden Strom des Zeiterlebens*¹¹ eintauchen zu können. Ebenso unbeachtet bleibt die »biologisch-organische Zeit«, die laut Cassirer »zwischen der subjektiven Lebensform und der objektiven Anschauung der Natur die Brücke schlägt« (Cassirer 1994b, S. 135). Folgt man dem Autor, so orientiert sich dieses Zeitverständnis an den Regelmäßigkeiten und Rhythmen des Naturgeschehens wie dem Wechsel von Tag und Nacht, dem Erblühen und Vergehen der Pflanzen, dem zyklischen Ablauf der Jahreszeiten etc. Für das hier verfolgte Thema ist der Bezug zu dem vornehmlich habituell gebildeten Zeitverstehen wichtig, das durch körperliche Erfahrungen bestimmt und durch rituelle Praktiken zum Ausdruck gebracht wird. Nicht gemeint sind damit lineare Zeitabläufe, die in quantitativ bestimmten Zeitordnungen dominieren, sondern ein »rhythmisch abgeteiltes Auf und Ab des Lebens« (Cassirer 1994b, S. 135), das anstelle bloßer *Jetzt-Punkte* das bereits Vergangene sowie das Spätere einbezieht. Im Mythos stehen hierfür besondere Bräuche und Praktiken wie beispielsweise Vegetationsriten oder Sonnenwendfeiern, die den regelmäßigen Lauf der Jahreszeiten beschwören und damit subjektiv zugänglich machen. Die herausgehobenen Naturvorgänge werden dabei weder als bloß singuläre Ereignisse noch in ihrer Naturgesetzlichkeit erfasst, sondern ihre rituelle Nachahmung dient in erster Linie der kollektiven Verarbeitung ihrer noch unverstandenen Bedeutung. Da die Vorgänge des Lebens hierbei bereits als zusammenhängend empfunden und als wiederkehrend begriffen werden, entwickelt sich alsbald ein »subjektives Gefühl für die lebendige Dynamik des zeitlichen Geschehens« (Cassirer 1994b, S. 134), das an besondere Phasen und Übergänge geknüpft ist.

¹¹ In seiner Kritik an Bergson weist Cassirer darauf hin, dass das Handeln im Unterschied zur Erkenntnis eher darauf angelegt ist, »alles bloß Symbolische zu vergessen« (Cassirer 1994c, S. 43).

Auch der moderne Wettkampfsport bietet wiederkehrende Feiern und Rituale – man denke nur an Weltmeisterschaften und Olympische Spiele –, bei denen gegensätzliche Kräfte in einem künstlich ausgegrenzten und dramatisch inszenierten Rahmen aufeinandertreffen. Auch hier garantiert die regelmäßige Austragung sowohl Kontinuität als auch *lebendige Dynamik des zeitlichen Geschehens*. Doch dieser Gedanke soll hier nicht weiter vertieft werden.¹² Für das Verständnis zeitlicher Zusammenhänge und periodischer Phasen im Sinn der biologisch-organischen Zeitauffassung ist es ebenso naheliegend, auf zirkadiane Körperrhythmen Bezug zu nehmen. Charakteristisch hierfür ist eine Phasenlänge von ungefähr 24 Stunden. Innerhalb dieser Frist werden bestimmte physiologische Vorgänge in einem relativ konstant bleibenden, endogenen Rhythmus synchronisiert. Beispielsweise werden der Hormonspiegel und Blutdruck sowie die Herzfrequenz und Körpertemperatur so reguliert, dass periodische Aktivitäts- und Ruhephasen, Stoffwechselfvorgänge, Sexualappetenz etc. weitgehend unabhängig von äußeren Einflüssen angeregt werden. Auf diese Weise trägt das biologisch-organische Zeitverständnis dazu bei, sich im tageszyklischen Auf und Ab zurechtzufinden. Der zirkadiane Rhythmus des Körpers, der wiederkehrende physiologische Abläufe und periodische Aktivitäten koordiniert, beeinflusst neben der Schmerzempfindung und Reaktionszeit auch die Aufmerksamkeit und Stimmungslage, die als subjektive Zeitqualitäten erfahren werden. Da ein biologischer Determinismus nicht anzunehmen ist, wenn auf Interferenzen zwischen körpereigenen Rhythmen sowie hierauf bezogene Affektzustände und Aktivitätsmodi verwiesen wird, sind Aussagen über das körperliche Zeiterleben nicht umstandslos verallgemeinerbar. Zwar lassen sich zahlreiche Symptome und Störungen diagnostizieren, wenn beispielsweise Schichtarbeitende gegen ihre *innere Uhr* leben und unter Schlaf- und Essstörungen oder Depressionen leiden. Allerdings reagieren Menschen unterschiedlich auf Störungen ihres zirkadianen Rhythmus, sodass man heute zwischen verschiedenen *Chronotypen* unterscheidet (Ackermann 2009) – man denke etwa an die unterschiedlichen Schlafgewohnheiten der umgangssprachlich so genannten *Eulen* und *Lerchen*. Mit Blick auf den Leistungssport lässt sich freilich festhalten, dass die körpereigenen Rhythmen dort möglichst so beeinflusst werden, dass Höchstleistungen zu jeder Wettkampf-

¹² Zum mythischen Denken im Sport siehe Bockrath (2001).

phase möglich sind, indem physiologische Abläufe und periodische Aktivitäten nicht sich selbst überlassen, sondern gemessen an leistungsphysiologischen Parametern von außen verändert werden. Entscheidend hierbei ist nicht das subjektive Gefühl für die zirkadiane Rhythmik und Dynamik des zeitlichen Geschehens, sondern ihre funktionale Unterordnung unter die Erfordernisse homogener Zeitbestimmungen im Hochleistungssport. Auch wenn nicht alle Athletinnen und Athleten dadurch krank werden und etwa Befriedigung im unmittelbaren Zeiterleben finden mögen, beinhaltet die Beeinflussung ihrer biologisch-organischen Zeit doch zumindest eine Veränderung des Zeiterlebens.

5. Schlussbemerkung

Für die zuvor beschriebenen Zeitverständnisse gibt es in der Literatur ein bekanntes Vorbild. In seiner »Suche nach der verlorenen Zeit« schildert Marcel Proust eindrücklich, wie der Protagonist des Romans über Gerüche, Geräusche und alltägliche Begebenheiten in einen Taumel des Erinnerns und Begreifens versetzt wird, ohne jedoch genau zu wissen, was er eigentlich sucht. Die von Irrtümern und Täuschungen gekennzeichnete Suche findet völlig unerwartet ihr Ziel, als der Ich-Erzähler auf dem Weg zu einer Matinée einen unebenen Pflasterstein berührt, der ihn schlagartig an eine längst verblasste Episode erinnert, als er vor langer Zeit auf dem Markusplatz in Venedig in eine ähnliche Situation geraten war. Doch alle Versuche, ähnliche Erinnerungen im bewussten Nacherleben besonderer Momente wieder hervorzurufen, scheitern. Um einen Moment aus dem Erleben der Vergangenheit aufrufen zu können, bedarf es nämlich des Zufalls. Aus einem scheinbar nebensächlichen sinnlichen Eindruck wie der Berührung eines Pflastersteins oder dem Geschmack eines Teiggebäcks entsteht plötzlich und vor allem unkontrolliert eine Verbindung zwischen einem gegenwärtigen und einem längst vergangenen Eindruck, die nunmehr dem bewussten Erleben zugänglich ist. Im Erleben dieser gemeinsamen Qualität scheint die Zufälligkeit der Zeit überwunden. Die Suche hat ihr Ziel gefunden, was Proust mit der Formulierung »ein bisschen Zeit im Reinzustand« (Proust 1979, S. 3943)¹³ umschreibt.

¹³ Vgl. Proust (1979, S. 3943), hier in der Übersetzung von »un peu de temps à l'état pur«.

Für den hier behandelten Zusammenhang ist dreierlei wichtig: Folgt man der literarischen Vorlage, so ist die Zeit kein bloß äußerlicher, abstrakter Prozess, sondern ebenso gebunden an bestimmte Erfahrungsqualitäten. Diese Qualitäten werden durch zufällige sinnliche Eindrücke präsent und nicht durch willentliche Akte oder Erkenntnisse hervorgebracht. Subjektiv bedeutsam werden diese Qualitäten dadurch, dass sie durch ihre bewusste Verarbeitung von ihrer zeitlichen Zufälligkeit befreit werden. Man könnte darin eine Blaupause für den Umgang mit unterschiedlichen Zeitformen sehen. Hier genügt jedoch der Hinweis, dass die große Erzählung von der einen, homogenen Zeitordnung verkürzt ist, da sie die Bedeutung heterogener Zeitqualitäten außer Acht lässt. Würde man diese allerdings sich selbst überlassen, so bliebe auch die lebendige Dynamik des zeitlichen Geschehens bloß zufällig. Auch wenn die besonderen Qualitäten zeitlich getrennter Eindrücke unkontrollierbar bleiben, werden sie gleichsam wieder in die Zeit zurückgeholt, indem Vergangenes als Gegenwärtiges aufscheint und die erlebte Zeit als zusammenhängend erfahrbar wird. Der Körper spielt dabei eine nicht zu unterschätzende Rolle.

Literatur

- Ackermann, J. (2009): *24 Stunden. Ein Tag im Leben deines Körpers*, Reinbek: Rowohlt.
- Bette, K.-H. [u. a.] (2002): *Biographische Dynamiken im Leistungssport. Möglichkeiten der Dopingprävention im Jugendalter*, Köln: Strauß.
- Bockrath, F. (2001): »Mythisches Denken im Sport«. In: *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck im Sport*, hrsg. von F. Bockrath u. E. Franke, Hamburg: Czwalina, S. 95–105.
- Bockrath, F. (2014): *Zeit Dauer und Veränderung. Zur Kritik reiner Bewegungsverstellungen*, Bielefeld: transcript.
- Bockrath, F. (2017): »Zeitwissen und Zeitpraktiken«. In: *Handbuch Schweigendes Wissen. Erziehung, Bildung, Sozialisation und Lernen*, hrsg. von A. Kraus [u. a.], Weinheim: Beltz Juventa, S. 579–591.
- Bourdieu, P. (1993): *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Cassirer, E. (1994a): *Philosophie der symbolischen Formen. Teil 1: Die Sprache*, Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft.
- Cassirer, E. (1994b): *Philosophie der symbolischen Formen. Teil 2: Das mythische Denken*, Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft.
- Cassirer, E. (1994c): *Philosophie der symbolischen Formen. Teil 3: Phänomenologie der Erkenntnis*, Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft.

- Einstein, A. (1972): »Brief vom 21. März 1955 an Bice und Vero Besso«. In: *Albert Einstein – Michele Besso. Correspondence 1903–1955*, hrsg. von P. Speziali, Paris: Hermann, S. 538.
- Elias, N. (2004): *Über die Zeit*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Ferrari, M. (2003): *Ernst Cassirer. Stationen einer philosophischen Biographie. Von der Marburger Schule bis zur Kulturphilosophie*, Hamburg: Meiner.
- Foucault, M. (1994): *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Gamm, G. (2012): »Die Schönheit der Wiederholung. Im Sport und in der Kunst«. In: *Anthropotechniken im Sport. Lebenssteigerung durch Leistungs-optimierung?*, hrsg. von F. Bockrath, Bielefeld: transcript, S. 85–104.
- Gebauer, G. (1983): »Geschichten, Rezepte, Mythen. Über das Erzählen von Sportereignissen«. In: *Der Satz »Der Ball ist rund« hat eine gewisse philosophische Tiefe. Sport – Kultur – Zivilisation*, hrsg. von R. Lindner, Berlin: Transit, S. 128–145.
- Hegel, G. W. F. (1965): *Einführung in die Geschichte der Philosophie. Erster Teil*, hrsg. von H. Glockner, Stuttgart: Fromann (= Sämtliche Werke 17).
- Hopf, W. (1981): *Soziale Zeit und Körperkultur*, Münster: Lit.
- Kesselring, T. (1981): *Entwicklung und Widerspruch. Ein Vergleich zwischen Piagets genetischer Erkenntnistheorie und Hegels Dialektik*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Krois, J. M. (1987): *Cassirer. Symbolic Forms and History*, New Haven: Yale Univ.-Press.
- Mainzer, K. (2012): »Zeitpfeil und Zeitsymmetrie. Von der physikalischen Zeit zur Lebenszeit«. In: *Dimensionen der Zeit. Die Entschleunigung unseres Lebens*, hrsg. von E. P. Fischer u. K. Wiegandt, Frankfurt/M.: Fischer, S. 86–115.
- Marx, K. (1975): *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Bd. 1: Der Produktionsprozess des Kapitals*, Berlin: Dietz.
- Meder, N. (1989): *Kognitive Entwicklung in Zeitgestalten. Eine transzendental-philosophische Untersuchung zur Genesis des Zeitbewusstseins*, Frankfurt/M.: Lang.
- Newton, I. (1963): *Mathematische Prinzipien der Naturlehre. Mit Bemerkungen und Erläuterungen*, hrsg. v. J. P. Wolfers, Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft.
- Oettermann, S. (1984): *Läufer und Vorläufer. Zu einer Kulturgeschichte des Laufsports*, Frankfurt/M.: Syndikat.
- Paetzold, H. (1994): *Die Realität der symbolischen Formen. Die Kulturphilosophie Ernst Cassirers im Kontext*, Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft.
- Paetzold, H. (1995): *Ernst Cassirer Von Marburg nach New York. Eine philosophische Biographie*, Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft.
- Piaget, J. (1955): *Die Bildung des Zeitbegriffs beim Kinde*, Zürich: Rascher.
- Piaget, J. (1972): *Die Entwicklung des Erkennens. Bd. 1: Das mathematische Denken*, Stuttgart: Klett.
- Polanyi, M. (1985): *Implizites Wissen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Proust, M. (1979): *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit. Bd. 10*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

- Rosa, H. (2005): *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstruktur in der Moderne*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Recki, B. (2004): *Kultur als Praxis. Eine Einführung in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Berlin: Akademie.
- Recki, B. (2013): *Cassirer*, Stuttgart: Reclam.
- Schwemmer, O. (1997a): *Ernst Cassirer. Ein Philosoph der europäischen Moderne*, Berlin: Akademie.
- Schwemmer, O. (1997b): *Die kulturelle Existenz des Menschen*, Berlin: Akademie.
- Simmel, G. (1989): *Philosophie des Geldes*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Veblen, T. (1971): *Theorie der feinen Leute. Eine ökonomische Untersuchung der Institutionen*, München: dtv.
- Wendorff, R. (1985): *Zeit und Kultur. Geschichte des Zeitbewusstseins in Europa*, 3. Auflage, Opladen: Westdeutscher Verlag.

»Gegenwart bei der Welt«

Vollzugsidentität als leibzeitliches Geschehen

Reinhold Esterbauer

Was Leibzeit jenseits des Bewusstseins genauerhin ist bzw. sein kann, ist nicht unumstritten, meinen doch einige, dass es eine solche Form von Zeit im Grunde genommen nicht geben könne bzw. dass keine methodische Handhabe vorliege, sie erforschen zu können. Demgegenüber ist in diesem Beitrag vorausgesetzt, dass phänomenologisch ausgerichtete Philosophie sich von neurobiologischen und kognitivistischen Zugängen absetzt und Leiblichkeit nicht bloß als funktionalen Zusammenhang von Organen versteht, dem sich ein Ich gegenüberstellt, das sich des Leibes gleichsam wie einer Maschine bedient. Im Unterschied dazu gehe ich davon aus, dass nicht ein cartesianisches Ich, das selbst leiblos bleibt, einen Körper wie von außen steuert, sondern dass Menschen nur leiblich in der Welt sein können und sich in ihrem Leib bzw. als Leib auch selbst vollziehen. Zudem geht eine Leibphänomenologie davon aus, dass es unterschiedliche Formen der leiblichen Selbstidentität gibt, da mitunter der Leib einem selbst gegenüber ein bestimmtes Maß an Selbstständigkeit erreichen kann, wenn man ihn zum Gegenstand eigener Betrachtung macht. Zugleich kann sich der eigene Leib aber auch dann bemerkbar machen, wenn der Selbstvollzug gestört wird und der eigene Körper als etwas Widerständiges erfahren wird. Schmerzen sind beispielsweise ja nicht nur ein Funktionsfehler, sondern betreffen zutiefst einen selbst.

Nun wird mit Edmund Husserl Phänomenologie zu einem großen Teil als Bewusstseinsforschung betrieben. Wie Husserl selbst sagt, ist in der Schichtung des menschlichen Ich aber eine Selbstständigkeit des Leibes nicht zu übersehen, der eine eigene Konstitutionsgeschichte kennt und gerade über den Tastsinn, der Berühren und Berührtwerden miteinander verschränkt, absolute Räumlichkeit fixiert. (Husserl 1952, S. 149 bzw. 153–157) In diesem Zusammenhang ist zu fragen, inwieweit nicht Leiblichkeit vor allem präreflexive Bestimmungen erkennen lässt, die gerade durch eine transzendente

Phänomenologie nicht zureichend in den Blick genommen werden können. Besonders die Betonung des Leibes als eines lebendigen stellt die Priorität einer leibenthobenen und gleichsam reinen Bewusstseinsphäre in Frage. Wie Thomas Fuchs betont, liegt die »gegenwärtige Bedeutung der Phänomenologie« »nicht nur darin, Wissenschaft des Bewusstseins zu sein« (Fuchs 2015, S. 18). Vielmehr sei es gerade die »Phänomenologie des präreflexiven, gelebten Leibes, unserer verkörperten und ausgedehnten Subjektivität« (Fuchs 2015, S. 18), die in der Lage sei, die gegenwärtig dominierenden naturalistischen und kognitivistischen Paradigmen in Frage zu stellen.

Wenn man dieser Argumentation folgt, ist das Problem einer eigenständigen Leibzeit allerdings noch nicht gelöst, sondern erst als Frage in den Blick genommen. Die Aufgabe einer Phänomenologie der Leibzeit ist – nimmt man diesen Faden auf – folglich eine doppelte: Zum einen geht es ihr darum, über die Phänomenologie des Bewusstseins hinauszugelangen und Leiblichkeit in ihrer eigenen Valenz zur Geltung zu bringen. Zum anderen muss es ihr aber auch darum zu tun sein, *Zeitstrukturen* so verstandener Leiblichkeit aufzuzeigen, die ihre Bestimmung nicht aus dem inneren Zeitbewusstsein erhalten haben. Diese zweite Aufgabe stellt eine besondere Herausforderung dar, weil im Unterschied zur Räumlichkeit, die Husserl mit dem Tastsinn verbindet, das Bewusstsein das Privileg zu haben scheint, über Retention und Protention Zeit primär zu bestimmen. Phänomenologie der Zeit wäre demnach vor allem mit dem Bewusstsein beschäftigt, kaum allerdings mit dem Leib. Mir scheint jedoch der Leib, als lebendiger Leib verstanden, Hinweis genug dafür zu sein, dass es sich lohnt, sich auf die Suche nach einer Leibzeit zu begeben, die gleichsam diesseits des Bewusstseins anzutreffen ist. Dazu gehe ich so vor, dass ich zunächst nach einer zeitlich relevanten Form des Selbstvollzugs des Leibes suche, die nicht die Selbstrepräsentation des Leibes in den Mittelpunkt stellt, sondern seinen Bezug zur sinnlich affizierenden Wirklichkeit jenseits seiner selbst. Mir scheint nämlich, dass im Vollzug der sinnlichen Wahrnehmung erkennbar wird, welche Form von Zeitlichkeit dem Leib zukommt. Meine These wird sein, dass das Sich-Zeitigen des Leibes eine eigene Form von Zeitlichkeit markiert.

1. Vollzugsidentität

Um den Leib und seine Zeitlichkeit in der Wahrnehmung zu Gesicht zu bekommen, ist zunächst der Ort sinnlicher Wahrnehmung aufzusuchen, an dem der Bezug des Leibes zur Welt in möglichst ursprünglicher Weise zum Vorschein kommt. Sinnliche Affektion ist jenseits aller physikalischen Einwirkung auf den Körper, in deren Folge sich, zeitlich versetzt, das Bewusstsein darüber einstellt – so die physiologisch-psychologische Erklärung –, unmittelbares Sein bei der Welt. Aristoteles hat in »De anima« in mehreren Formulierungen darauf hingewiesen. So schreibt er: »Generell ist der verwirklichte Geist mit den Dingen identisch. / ὅλως δὲ ὁ νοῦς, ὁ κατ' ἐνέργειαν, τὰ πράγματα.« (Aristoteles 2011, De an. III, 7, 431b16f.)¹ Ähnlich lautet die berühmt gewordene Formulierung, die an die Stelle von *Geist* oder *Vernunft* den Begriff *Seele* setzt und den gleichen Sachverhalt reformuliert: »Jetzt wollen wir, was wir über die Seele gesagt haben, zusammenfassen und wiederholen, dass sie in gewisser Weise mit allem Seienden identisch ist. / Νῦν δέ, περὶ ψυχῆς τὰ λεχθέντα συγκεφαλαιώσαντες, εἴπωμεν πάλιν ὅτι ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἐστὶ πάντα.« (Aristoteles 2011, De an. III, 8, 431b20f.)²

Angesprochen ist damit, dass der Geist / die Vernunft (νοῦς) oder die Seele (ψυχὴ) im Akt des Erkennens mit den Dingen zusammenfallen, was bei erster Lektüre befremdlich erscheinen mag. Denn – wie Aristoteles selbst sagt – wird jemand, der beispielsweise einen Stein als Stein erkennt, nicht selbst zu diesem Stein. Diese Schwierigkeit wird noch dadurch gesteigert, dass Thomas von Aquin in seiner Interpretation dieser Stelle nicht nur für das Erkennen einen Bezug der Seele zu allem behauptet, sondern auch im Hinblick auf das Wollen. Er ortet über Aristoteles hinaus in der Seele zwei Kräfte, nämlich neben der Erkenntniskraft (*vis cognitiva*) auch die Strebekraft (*vis appetitiva*). Thomas stimmt in Bezug auf die Frage, ob etwas mit allem anderen zur Übereinstimmung (*convenientia*) kom-

¹ In den weiteren Zitaten folge ich der Übersetzung von G. Krapinger in der Reclam-Ausgabe. K. Corcilius (Aristoteles 2017) wählt für νοῦς den Begriff *Vernunft*, wenn er schreibt: »Und überhaupt ist die Vernunft, die der Wirklichkeit nach ist, (dasselbe wie) ihre Gegenstände.« T. Buchheim (Aristoteles 2016) setzt dafür Verstand und für κατ' ἐνέργειαν den Ausdruck *im Sinne tätiger Wirklichkeit*, wenn es bei ihm heißt: »Überhaupt aber ist der Verstand als im Sinne tätiger Wirklichkeit [verstehend] die Sachverhalte.«

² Hier sind die angeführten Übersetzungen fast identisch.

men könne, Aristoteles zu, wenn er sich auf »De anima« bezieht und meint: »Dies aber ist die Seele, welche »gewissermaßen alles ist«, wie es im 3. Buch »Von der Seele« heißt. / hoc autem est anima, quae »quodam modo est omnia«, ut dicitur in III De anima.« (Thomas von Aquin 1986, De ver., qu. 1, a. 1, corp.)

Thomas führt also zwei Seelenkräfte ein und lässt sie wie die Seele selbst auf alles bezogen sein. Auf der Seite des Seienden entsprechen den beiden Kräften die beiden transzendentalen Eigenschaften alles Seienden, nämlich die Wahrheit und die Güte. Bei der Einführung der Strebekraft (*vis appetitiva*), die so an der zitierten Stelle aus »De anima« nicht vorkommt, beruft sich Thomas zwar neuerlich auf Aristoteles, aber nunmehr auf die »Nikomachische Ethik«:

»In der Seele aber gibt es Erkenntnis- und Strebekraft. Das Übereinstimmen eines Seienden mit dem Streben drückt also das Wort »Gutes« aus. Daher heißt es am Anfang der Ethik: »Das Gute ist, wonach alles strebt«. Das Übereinstimmen jedoch eines Seienden mit dem Verstand drückt das Wort »Wahres« aus. / in anima autem est vis cognitiva et appetitiva; convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum, unde in principio Ethicorum dicitur quod »bonum est quod omnia appetunt«, convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum.« (Thomas v. Aquin 1986, De ver., qu. 1, a. 1, corp.)

Thomas kann, weil seiner Auffassung nach die Seele den erwähnten Allbezug aufweist und zudem beide von ihm konstatierten Kräfte der Seele angehören, in Anspruch nehmen, dass Erkenntnis- und Strebekraft für sich ebenfalls einen Bezug auf die ganze Wirklichkeit haben. Die Erkenntnis kann sich prinzipiell auf alles richten, aber auch das Wollen.³

Insofern Erkenntnis und Wollen die zentralen seelischen Bezüge des Menschen auf die Wirklichkeit hin sind, behauptet Thomas in der

³ Thomas führt diese Unterscheidung an anderer Stelle fort, wenn er behauptet, dass die Seele – wie alles andere auch – erst dadurch vollkommen werde, dass sie zu ihrem Ursprung zurückkehre. Das Ziel der Seele sei es, »daß sie durch Erkenntnis und Liebe die gesamte Ordnung der Geschöpfe übersteigt und zum ersten Ursprung, d. h. zu Gott, gelangt / quod per cognitionem et amorem transcendat totum ordinem creaturarum et pertingat ad primum principium, quod Deus est.« (Thomas von Aquin 1992, Contra gentiles, lib. II, cap. 87) Die *vis cognitiva* wird, wie zu erwarten, mit der Erkenntnis (*cognitio*) gleichgesetzt, die *vis appetitiva* hingegen mit der Liebe (*amor*). Thomas möchte zeigen, dass sowohl die Gotteserkenntnis als auch die Gottesliebe das Ziel der menschlichen Seele seien, und spezifiziert dabei das menschliche Streben mit der Liebe.

Folge sogar, dass der ganze Mensch auf gewisse Weise das ganze Seiende sei, wenn er in seinem Kommentar zu »De anima« den Begriff der Seele mit dem des Menschen (*homo*) austauscht. Jetzt gilt nicht mehr nur »anima est quodammodo omnia«, sondern »homo [est] quodammodo totum ens.«⁴

Blickt man vor diesem Hintergrund seiner Rezeption durch Thomas von Aquin auf die Stelle in »De anima« zurück, fällt auf, dass Aristoteles seine Aussage zwar auf den Geist bzw. die Vernunft (*νοῦς*) oder auf die Seele (*ψυχή*) einschränkt, deren Wirklichkeitsbezug aber weiter unterscheidet, was im Übrigen Thomas auch von Aristoteles übernimmt.⁵ Der Stagirit differenziert in doppelter Weise. Zum einen kommt man seiner Meinung nach zu Erkenntnis einerseits über das Denken und andererseits über die Wahrnehmung. Demnach unterscheidet er zwei Erkenntnisweisen und – diesen entsprechend – zwei Möglichkeiten, wie Wirklichkeit gewusst werden kann, nämlich als Wissensgegenstand oder als Wahrnehmungsgegenstand:

»Denn das Seiende ist entweder wahrnehmbar oder denkbar; das Wissen ist also irgendwie identisch mit dem, was man wissen kann, die Wahrnehmung aber mit dem, was man wahrnehmen kann. / ἡ γὰρ αἰσθητὰ τὰ ὄντα ἢ νοητὰ, ἔστι δ' ἡ ἐπιστήμη μὲν τὰ ἐπιστητὰ πῶς, ἡ δ' αἰσθησις τὰ αἰσθητὰ.« (Aristoteles 2011, De an. III, 8, 431b21 f.)⁶

Über die Unterscheidung von Wissen (*ἐπιστήμη*) und Wahrnehmung (*αἰσθησις*) hinaus differenziert Aristoteles weiter in die Modi von Möglichkeit (*δύναμις*) und Wirklichkeit (*ἐνέργεια* oder auch *ἐντελέχεια*):

⁴ Die ganze Stelle lautet: »anima data est homini loco omnium formarum, ut sit homo quodammodo totum ens, inquantum secundum animam est quodammodo omnia, prout eius anima est receptiva omnium formarum. nam intellectus est quaedam potentia receptiva omnium formarum intelligibilium, et sensus est quaedam potentia receptiva omnium formarum sensibilium.« (Thomas von Aquin 1980, In libros de anima II et III, lib. 3, lect. 13, n. 4)

⁵ Siehe die zitierte Stelle aus dem Kommentar zu »De anima«.

⁶ K. Corcilus (Aristoteles 2017) zielt auf die Gegenständlichkeit des Wissbaren und des Denkbaren ab, wenn er übersetzt: »Denn das Seiende ist entweder Wahrnehmungs- oder Denkgegenstand, und das Wissen ist in gewisser Weise die Wissensgegenstände, die Wahrnehmung aber die Wahrnehmungsgegenstände.« T. Buchheim hingegen übersetzt den Ausdruck mit *Dinge*: »Denn die Dinge sind entweder wahrnehmbare oder verstehbare, doch ist das Wissen auf eine bestimmte Weise das Wißbare [!], die Wahrnehmung aber das Wahrnehmbare.« (Aristoteles 2016).

»Wissen und Wahrnehmen also verteilen sich auf das Seiende, das mögliche Wissen und Wahrnehmen betrifft das möglich Seiende, das verwirklichte das verwirklicht Seiende. / *τέμνεται οὖν ἡ ἐπιστήμη καὶ ἡ αἴσθησις εἰς τὰ πράγματα, ἡ μὲν δυνάμει εἰς τὰ δυνάμει, ἡ δ' ἐντελεχείᾳ εἰς τὰ ἐντελεχείᾳ.*« (Aristoteles 2011, De an. III, 8, 431b24f.)⁷

Damit lassen sich vier Fälle der Identifikation zwischen Erkennen (νοῦς oder ψυχὴ) und Wirklichkeit (τὰ ὄντα oder τὰ πράγματα) unterscheiden: Die Identität im Wissen (ἐπιστήμη) entweder der Möglichkeit (δυνάμει) oder der Wirklichkeit (κατ' ἐνέργειαν oder ἐντελεχείᾳ) nach und die Identität in der Wahrnehmung (αἴσθησις) der Möglichkeit (δυνάμει) oder der Wirklichkeit (κατ' ἐνέργειαν oder ἐντελεχείᾳ) nach.

Aristoteles und später Thomas lenken, was den Allbezug von Vernunft, Seele oder dem ganzen Menschen *der Möglichkeit nach* betrifft, auf die Wesenserkenntnis und zeigen, dass die Seele zwar nicht ontologisch mit den gewussten oder wahrgenommenen Gegenständen eins wird, dass sie aber das Wesen bzw. die Form (εἶδος, forma) eines jeden Dings annehmen kann, dass also Wissen und Wahrnehmung der Möglichkeit nach unbeschränkt sind. *Der Wirklichkeit nach* geht es ihnen hingegen um die Einsicht, dass Wissen und Wahrnehmen im Vollzug so bei bzw. mit den Dingen oder Gegenständen sind, dass zwischen Wissendem oder Wissender und Gewusstem und dass zwischen wahrnehmender Person und Wahrgenommenem keine Differenz auszumachen ist. Vielmehr sei eine solche Differenzierung eine bloß sekundäre, da sie im Vollzug von Wissen und Wahrnehmen noch gar nicht auftritt, sondern erst in der Reflexion darüber. Die später so genannte Subjekt-Objekt-Spaltung ist also nach Aristoteles und Thomas kein primäres Phänomen, sondern nur eine gedankliche Ableitung *ex post* und daher nicht ursprünglich.

In der Folge dieser erkenntnistheoretischen Relationsbestimmung von Erkennenden und Wirklichkeit liegt die Frage nahe, ob

⁷ Den Unterschied zwischen *ἐνέργεια* und *ἐντελέχεια* markiert K. Corcilus (Aristoteles 2017), indem er *ἐντελέχεια* mit *Vollendung* übersetzt: »Nun werden das Wissen und die Wahrnehmung in ihre jeweiligen Gegenstände aufgeteilt, die dem Vermögen nach in die dem Vermögen nach, die der Vollendung nach in die der Vollendung nach.« T. Buchheim (Aristoteles 2016) hingegen übersetzt mit *wirklicher Vollbringung*: »Unterschieden werden nun Wissenschaft und Wahrnehmung in ihrem Bezug auf die Gegenstände (*pragmata*) so, dass die betreffende im Sinne einer Fähigkeit auf sie als *vermögender* Weise [solche], aber im Sinne wirklicher Vollbringung auf sie als in wirklicher Vollbringung gerichtet ist.«

dieser Bezug mit der Hilfe des Intentionalitätsbegriffs näher beschrieben werden kann. So fragt Stephan Herzberg nach dem Gehalt der Erkenntnis – im Besonderen der Wahrnehmung – und bezieht sich dabei auf Franz Brentano. Er spricht von einem »anspruchsvollen Begriff von Intentionalität« (Herzberg 2011, S. 58) im Unterschied zu einfacher Intentionalität, die im Unterschied zu jener keine Abweichungsbedingung erfüllen können muss, weil sich bei dieser Form von Intentionalität die Möglichkeit nicht ergibt, dass sie auch leerlaufen könnte, also nicht erfüllt wird. Mir scheint, dass eine solche »kognitive oder formale Identität im Wahrnehmen und Denken« (Herzberg 2011, S. 60), besonders wenn es um die beiden Varianten *der Wirklichkeit nach* geht, schwer über den Intentionalitätsbegriff verdeutlicht werden kann. Denn dieser impliziert neuerlich eine Differenz, nämlich die von Intendierendem bzw. Intendierender und Intendiertem. Zudem ist er dadurch, dass in der Intention etwas angezielt wird, das ich nicht selbst bin, ein Hinweis darauf, dass implizit schon ein Agieren im weitesten Sinn von einer Seite in Bezug auf die andere Seite vonstattengeht. Ich versuche, Aristoteles so zu lesen, dass im Unterschied dazu die von ihm beschriebene »energetische Identität« (Pöltner 2008, S. 240) (nach der Formulierung κατ' ἐνέργειαν) die Einheit meint, die intentionaler Ausrichtung auf etwas und Affiziert-Werden von etwas vorausgeht. Wenn Wirklichkeits-erkenntnis aktuell geschieht, werden Affektion oder Intention in die energetische Identität zurückgeführt, die deren Unterschiedenheit nivelliert. Ihr entspringt zugleich die kognitive Differenz, durch die Erkennender oder Erkennende auf der einen Seite und Erkanntes auf der anderen Seite auseinandertreten, sodass jemand sich überhaupt von der Welt absetzen und auf sie Bezug nehmen kann.

Was nun die leibliche Bezogenheit des Menschen zur Wirklichkeit betrifft, scheint mir einer der vier von Aristoteles unterschiedenen Fälle von besonderem Gewicht zu sein. Nicht so sehr die beiden Formen von Identität *der Möglichkeit nach* besitzen besondere Relevanz für diese Problemstellung, sondern vor allem die beiden Formen von Identität *der Wirklichkeit nach*, also die Vollzugsidentität im Erkenntnisgeschehen. Weil die Wahrnehmung meist als sinnliche Wahrnehmung (αἴσθησις) gedacht wird und es mir um die Leiblichkeit des Menschen zu tun ist, möchte ich mich im Folgenden besonders auf die Vollzugsidentität im Bereich der Wahrnehmung konzentrieren und vor allem diese eine der vier von Aristoteles unterschiedenen Formen näher analysieren. Ich vermute nämlich,

dass dort weitere Hinweise für die Frage nach leiblich bestimmter Zeit zu finden sind.

2. Vollzugsidentität in sinnlicher Wahrnehmung

Wie sichtbar geworden ist, verwendet Aristoteles selbst teilweise unterschiedliche Begriffe für die von ihm unterschiedenen vier Fälle seiner Behauptung, dass die Seele bzw. die Vernunft auf gewisse Weise alles seien. Dessen ungeachtet wende ich mich nun der Wahrnehmung (*αἴσθησις*) zu und beschränke mich dabei auf sinnliche Wahrnehmung.⁸ Entscheidend für das Folgende ist darüber hinaus, dass es nicht um die sinnesphysiologisch erforschbare Aufnahme von Reizen und um deren neuronale Verarbeitung geht – eine Auffassung, der man die Auffassung des Leibes als eines »Leibkörpers« (Waldenfels 2000, S. 252) gegenüberstellen kann –, sondern um die vorausgesetzte Einsicht, dass ich nicht nur zu meinem Körper in Distanz zu treten vermag, sondern dass ich zugleich mein Leib bin. Das bedeutet, dass nicht meine Ohren hören, sondern ich selbst mittels meiner Ohren höre, ich also nicht nur mein Gehirn oder mein Herz, sondern auch meine Sinnesorgane bin. Erst wenn man von der objektivierenden Einstellung zu jenem Zugang wechselt, der es mir erlaubt, mich selbst im Geschehen involviert zu wissen, wird einsichtig, dass die Identität des oder der sinnlich Wahrnehmenden mit dem Wahrgenommenen im Akt der Wahrnehmung zugleich die Identität meiner selbst mit der Wirklichkeit ist. Wenn also über die Vollzugsidentität in der Wahrnehmung nachgedacht wird, geht es nicht allein um mich als physiologische Größe, sondern zugleich um mich selbst. Das bedeutet, dass mein Leib nicht zuerst mein Werkzeug für meinen Zugang zur Welt ist, sondern das Vollzugsmedium meiner selbst, ohne das ich keinen Weltzugang hätte und in dem ich mich selbst vollziehe, also *in der Welt* (Heidegger) oder *zur Welt / au monde* (Merleau-Ponty)⁹ bin.

Verkürzt man den leiblichen Weltbezug nicht auf sein biologi-

⁸ Es ist unmöglich, hier auf die Wahrnehmungslehre bei Aristoteles genau einzugehen. Siehe grundlegend dazu: Welsch 1987. Vgl. auch Volpi, 2002, und das schon erwähnte Buch von Herzberg 2011.

⁹ R. Boehm, der Übersetzer von »Phénoménologie de la Perception«, erklärt das Problem der Übersetzung von »être-au-monde« in einer Anm. in Merleau-Ponty (1966, S. 7).

sches Substrat, sind Aristoteles' Beispiele zur Verdeutlichung von sinnlicher Wahrnehmung besonders sprechend. Er weist beispielsweise in »De anima« darauf hin, dass wahrnehmende Person und Wahrgenommenes zwar nicht ontologisch identisch sind, die Wirklichkeit des Wahrnehmbaren und die Wirklichkeit der Wahrnehmung aber im Vollzug (in der Wirklichkeit) der Wahrnehmung dasselbe sind: »Die Wirklichkeit des Wahrnehmbaren und die Wirklichkeit der Wahrnehmung sind ein und dasselbe, ihr Sein aber nicht. / Ἡ δὲ τοῦ αἰσθητοῦ ἐνέργεια καὶ τῆς αἰσθήσεως ἢ αὐτῆ μὲν ἐστὶ καὶ μία, τὸ δ' εἶναι οὐ τὸ αὐτὸ αὐτᾶς.« (Aristoteles 2011, De an. III, 2, 425b25 f.)¹⁰ Aristoteles verdeutlicht diese Behauptung am konkreten Beispiel des Hörens. Im Akt der Wahrnehmung sind das Hören und das Tönen dasselbe. Solange man sich nur im Modus der Möglichkeit befindet, fallen hörende Person und Tonquelle auseinander. Der Möglichkeit nach kann eine Person zwar hören, ohne deshalb schon aktuell zu hören; und die Tonquelle kann zwar möglicherweise tönen, tut dies aber mitunter nicht. Erst im Vollzug, also im wirklichen Hören und im wirklichen Tönen, fallen beide in eins. Dort sind das Hören und das Tönen miteinander identisch. Aristoteles schreibt: »Wenn aber das, was zu hören vermag, das Hören verwirklicht und das, was zu schallen vermag, tatsächlich schallt, dann entsteht zugleich wirkliches Hören und wirklicher Schall und man könnte sagen, das eine sei der Hör-Akt, das andere aber der Schall-Akt. / ὅταν δ' ἐνεργῇ τὸ δυνάμενον ἀκοῦειν καὶ ψοφῇ τὸ δυνάμενον ψοφεῖν, τότε ἢ κατ' ἐνέργειαν ἀκοὴ ἅμα γίνεται καὶ ὁ κατ' ἐνέργειαν ψόφος, ὧν εἶπειεν ἄν τις τὸ μὲν εἶναι ἄκουσιν τὸ δὲ ψόφησιν.« (Aristoteles 2011, De an. III, 2, 425b29–426a1)¹¹

¹⁰ K. Corcilius (Aristoteles 2017) betont wieder die Gegenständlichkeit: »Die Wirklichkeit des Wahrnehmungsgegenstandes und der Wahrnehmung ist ein und dieselbe, das Sein ist für sie aber nicht dasselbe.« T. Buchheim (Aristoteles 2016) übersetzt *ἐνέργεια* mit *tätige Wirklichkeit*: »Die tätige Wirklichkeit des Wahrnehmbaren und die der Wahrnehmung aber ist dieselbe und eine, das Sein aber ist ihnen nicht dasselbe.« Siehe auch die ähnliche Stelle Aristoteles, De an. III, 2, 426a15–19.

¹¹ In der Übersetzung von K. Corcilius (Aristoteles 2017) wird versucht, *ἄκουσις* und *ψόφησις* mit den Kunstwörtern *Hörung* und *Schallung* wiederzugeben: »Wenn aber das, was hören kann, wirklich (hört) und das, was Schall erzeugen kann, (wirklich) Schall erzeugt, dann entstehen gleichzeitig das wirkliche Gehör und der wirkliche Schall, von denen man das eine ›Hörung‹ und das andere ›Schallung‹ nennen könnte.« T. Buchheim (Aristoteles 2016) schreibt dafür *Hörvorgang* und *Erschallung*: »Wenn aber das zu hören Fähige tätig ist und das zu erschallen Vermögende erschallt, dann geschieht Gehör im Sinne tätiger Wirklichkeit gleichzeitig mit dem Schall im Sinne

Liest man die beiden kurz hintereinander folgenden Stellen zusammen, so ergibt sich, dass das Hören und das Tönen nicht nur zugleich ablaufen, sondern dass sie *der Wirklichkeit nach*, also im Vollzug, dasselbe sind. Dann ist Hören zugleich Tönen und umgekehrt. Nun ist das Hören aber ein leiblicher Vollzug, also nicht bloß das körperliche Registrieren von Schallwellen. Auch hört nicht mein Ohr. Vielmehr bin ich es, der hört. Das bedeutet, dass ich im Vollzug des Hörens unmittelbar beim Gehörten und mit diesem eins bin. Obwohl Ich und Wirklichkeit ontologisch getrennt bleiben, bin ich im Akt der sinnlichen Wahrnehmung durch meinen Leib mit der Wirklichkeit, die ich wahrnehme, eins.

Eine solche Vollzugidentität in der Wahrnehmung kennt auch M. Merleau-Ponty. In seinem Hauptwerk »Phänomenologie der Wahrnehmung«¹² führt er allerdings kein akustisches, sondern ein visuelles Beispiel an: Wenn ich mich meinem Tisch zuwende und meine Augen über ihm öffne, dann verbreite sich das eigene Bewusstsein »durch seinen Leib hindurch in einem Schauspiel, das ein Schauspiel von noch nichts ist / à travers son corps dans le spectacle qui n'est encore spectacle de rien« (PhW 279/276), indem es sich mit Farben, Reflexen usw. vollsaugt. Es gehe noch nicht in Distanz zur Welt und habe daher auch noch keine unterscheidbaren Gegenstände oder Dinge vor sich. Denn – so Merleau-Ponty – das Bewusstsein »unterscheidet sich kaum von dem, was ihm begegnet / se distingue à peine de ce qui s'offre à elle« (PhW 279/276).

Merleau-Ponty geht an dieser Stelle vom Bewusstsein aus, fügt allerdings schon die Wendung ein, dass sich dieses durch *seinen* Leib hindurch in der Szenerie ausbreite, von der es erst in einem separaten Akt Abstand gewinnt und sich im Blick z. B. den Tisch als Gegenstand gegenüberstellen kann. Jener primäre Weltbezug ereignet sich gleichsam so, dass er dem denkenden Bewusstsein vorgeordnet ist, weil erst das Denken eine Distanz zur Welt herstellt, in der der Tisch als Tisch zur Geltung gebracht werden kann. Im Erstzugang denkt jemand, der

tätiger Wirklichkeit, von denen man das eine bezeichnen könnte als Hörvorgang, das andere als Erschallung.« Siehe auch die ähnliche Stelle Aristoteles, De an. III, 2, 426a6–8.

¹² Im Folgenden wird dieses Werk in den Literaturangaben mit der Sigle PhW abgekürzt, zunächst werden – daran anschließend – die Seitenangaben der deutschen Übersetzung und in der Folge die des französischen Originals angeführt. Zur Abkürzung für Merleau-Pontys Spätwerk »Das Sichtbare und das Unsichtbare« dient das Kürzel SU.

sich auf die Welt bezieht, nicht, sondern befindet sich in einer »Urschicht des Empfindens / couche originaire du sentir«, in der man mit der Welt noch eins ist. In dieser Urschicht »gehe ich« – nach Merleau-Ponty – »in der Einheit des Subjekts und der intersensorischen Einheit des Dinges erlebend auf / je vis l'unité du sujet et l'unité intersensorielle de la chose« (PhW 279/276), ohne die Dinge zu denken oder zu reflektieren. Wörtlich spricht Merleau-Ponty sogar davon, dass ich diese Einheit lebe, verwendet *leben/vivre* also als ein transitives Verb.

Entscheidend ist, dass Merleau-Ponty diese Identität im Vollzug dem Leib zuordnet, indem er die Sinnlichkeit in dieser vorreflexiven Sphäre ansiedelt. Primär ist der Leib, der ich selbst bin und der im Vollzug der Wahrnehmung zugleich das ist, was wahrgenommen wird. Der Leib lebt gleichsam in Einheit mit der Welt, indem er mit seinen Sinnen bei der Welt oder – wie Merleau-Ponty sagt – *zur Welt / au monde* hin ist.

»[I]ch bin all das, was ich sehe, ich bin ein intersubjektives Feld, nicht trotz meiner Leiblichkeit und geschichtlichen Situation, sondern durch mein leibliches Sein und meine Situation und dadurch, daß ich durch sie auch alles andere erst bin. / [J]e suis tout ce que je vois, je suis un champ intersubjectif, non pas en dépit de mon corps et de ma situation historique, mais au contraire en étant ce corps et cette situation et tout le reste à travers eux.« (PhW 513/515)¹³

Damit ist ein Doppeltes behauptet. Zum einen verliert, wie Yvonne Förster bemerkt, das Bewusstsein seine hervorragende Stellung und der Leib wird die *Möglichkeitsbedingung für Wahrnehmung*, in der die Subjekt-Objekt-Spaltung (noch) nicht zum Tragen kommt. Damit werde der Leib zum »transzendentalen Prinzip der Wahrnehmung« (Förster 2011, S. 16 f.) gemacht und laufe dem Bewusstsein den Rang als erster Instanz des Weltzugangs ab.¹⁴ Noch bevor das Bewusstsein zum Tragen kommt, fundiert die für die Sinnlichkeit festzuhaltende Identität das Verhältnis von Leib und Welt.

Zum anderen ist aber auch festzuhalten, dass damit nicht bloß Husserls Begriff des Bewusstseins durch den des Leibes ausgetauscht worden ist, der jetzt alle Konstitutionsleistung vollbringt. Hätte Mer-

¹³ Auf diese Stelle weist Stoller (1995, S. 87) hin.

¹⁴ Siehe mit Bezug auf »Phänomenologie der Wahrnehmung« auch Förster-Beuthan (2012, S. 196): »Die Bedingung der Möglichkeit von Wahrnehmung und Subjektivität liegt so nicht mehr im Denken, sondern in der leiblichen Verfasstheit.«

leau-Ponty nur den Bewusstseinsbegriff durch den des Leibes ersetzt, könnten aus der Vollzugsidentität der Wahrnehmung nicht Wahrnehmende oder Wahrnehmender auf der einen und Wahrgenommenes auf der anderen Seite gleichursprünglich hervorgehen. Es behielte die subjektive Seite – auch wenn es der Leib wäre – die Oberhand und das Verhältnis von Welt und wahrnehmender Person hätte eine Schlagseite. Trotz seines Versuchs, nicht bloß *eine* Instanz als die konstituierende zu etablieren, sondern zu einer Selbstkonstitution beider Seiten zugleich zu kommen, gelingt es Merleau-Ponty in »Phänomenologie der Wahrnehmung« letztlich nicht, ein wirkliches Gleichgewicht herzustellen. Vielmehr behält in der – um mit Aristoteles zu sprechen – *energetischen* Identität doch eine Seite die Vorherrschaft, nämlich die des Subjekts. Die von Merleau-Ponty vorgestellte Einheit kann ihre Prägung durch das Subjekt nicht leugnen. Dieses entwirft, wenn auch jetzt nicht mehr allein durch das Bewusstsein, sondern leiblich, die Welt, weil es in einer Transzendenzbewegung von sich aus auf die Welt ausgreift. Die Welt bleibt eine entworfenen Welt, die ihre Färbung durch das Subjekt erhält.

So betont Merleau-Ponty zwar zunächst die wechselseitige Verwiesenheit von Subjekt und Welt, wenn er behauptet, dass die Welt Entwurf des Subjekts sei und umgekehrt das Subjekt Entwurf der Welt sei.¹⁵ Er fügt aber sofort hinzu, dass das Subjekt mit seiner Transzendenzbewegung auf die Welt deren Gestalt vorzeichne:

»Das Subjekt ist Zur-Welt-sein und die Welt bleibt ›subjektiv‹, da ihre Textur und ihre Artikulationen sich vorzeichnen in der Transzendenzbewegung des Subjekts. / Le sujet est être-au-monde et le monde reste ›subjectif‹ puisque sa texture et ses articulations sont dessinées par le mouvement de transcendance du sujet.« (PhW 489/491 f.)

Merleau-Ponty geht offenbar nicht von einer vorgängigen Einheit aus, sondern von der Differenz, die dann eintritt, wenn Subjekt und Objekt auseinandergetreten sind. Auf diese Weise wird – ausgehend von der sachlich späteren Situation, also gleichsam *ex post* – in die aristotelische Identität schon diejenige Spaltung hineingedacht, die aus ihr erst entspringt. Zudem wird durch diesen Gedanken – wie

¹⁵ »Die Welt ist unabtrennbar vom Subjekt, von einem Subjekt jedoch, das selbst nichts anderes ist als Entwurf der Welt, und das Subjekt ist untrennbar von der Welt, doch von einer Welt, die es selbst entwirft. / Le monde est inséparable du sujet, mais d'un sujet qui n'est rien que projet du monde, et le sujet est inséparable du monde, mais d'un monde qu'il projette lui-même.« (PhW 489/491)

schon sichtbar geworden ist – in die Einheit eine schiefe Ebene eingeschrieben, wenn Merleau-Ponty Welt und Subjekt so in Bezug setzt, dass der Entwurf von Welt, die ihrerseits das Subjekt zwar ebenfalls mitbestimmt, gleichsam vom Subjekt her seine eigentliche Bestimmung erfährt. Man könnte den Eindruck gewinnen, dass Merleau-Ponty nicht über das leiblich gedachte Subjekt hinauskommt, wenn er es immer noch als ein Subjekt denkt, das sein Gegenüber erst konstituieren muss, um einen Bezug zu ihm zu erlangen. Sinnlich-leibliches Transzendieren des Leibes bestimmt nach Merleau-Ponty die Welt mehr, als jener von dieser bestimmt wird.

3. Fleisch: ontologische Einheit von Welt und Leib

Diese Vorherrschaft des Subjekts gegenüber der Welt versucht Merleau-Ponty in »Das Sichtbare und das Unsichtbare« und in den dazugehörigen Arbeitsnotizen endgültig zu überwinden. Dass der Leib im Sehen – so wie die gesehene Welt – seine eigene Sichtbarkeit nicht verliert, zeigt ihm, dass dem leiblichen Subjekt nicht die Vorherrschaft in der Weltkonstitution zugeschrieben werden kann, sondern dass möglicherweise vom Gedanken, dass meine Welt allein durch mich konstituiert wird, überhaupt Abstand genommen werden muss. Merleau-Ponty ist es nämlich darum zu tun, eine ontologische Verknüpfung von Leib und Welt aufzuweisen, die ohne Asymmetrie bleibt und zugleich den herkömmlichen ontologischen Kategorien und ihren Schwierigkeiten entkommt. Die Verbindung beider Seiten wird von ihm mit dem Begriff des *Fleisches/chair* zu bewerkstelligen versucht. Dieser Begriff stellt einerseits eine Erweiterung des Leib-Begriffs dar und bestimmt andererseits auch die Welt, sodass Merleau-Ponty sagen kann, dass die Welt selbst Fleisch sei. Er fragt rhetorisch: »Wo sollen wir die Grenze zwischen Leib und Welt ansetzen, wenn die Welt Fleisch ist? / Où mettre la limite du corps et du monde, puisque le monde est chair?« (SU 182/182) Die Grenze verschwindet, weil beide Bereiche Fleisch sind. Merleau-Ponty verwendet *Fleisch/chair* nicht im materiellen Sinn, um diesen Begriff einfach mit dem des Leibes zu identifizieren. Es verbinde beide zwar, dass sie sinnlich wahrnehmbar sind, aber es unterscheide sie, dass ich, der ich zwar mein Leib bin, nicht darin aufgehe, sichtbar, hörbar oder spürbar zu sein. Umgekehrt ist die Welt nicht mein Leib, also nicht das umfassende Vollzugsmedium meiner selbst, zumal ich nicht die Welt bin,

sondern zur Welt bin, wie Merleau-Ponty, immer wieder betont. (Förster 2011, S. 71 f.)

Wenn der Begriff des Fleisches Welt und Leib miteinander verbinden können soll, um die vorgängige Identität beider einsichtig zu machen – trotz aller Differenzen, die zwischen beiden nicht zu leugnen sind –, müssen beide so miteinander verflochten sein, dass *wahrnehmen* und *wahrgenommen werden* sowohl vom Leib als auch von der Welt aussagbar sind. Dieses *Verflochtensein/entrelacs* (SU 182/182) ist bei Merleau-Ponty nicht etwa als das gegenseitige Sehen und Gesehenwerden, wenn sich zwei anblicken, gedacht, sondern als Verhältnis von Leib einerseits und von Welt andererseits, von der man zunächst nicht sagen würde, dass sie einen anschaut. Was im doppelten personalen Blick als selbstverständlich erscheinen mag, möchte Merleau-Ponty auch für den einfachen Blick, also für den sehenden Leib und die an sich *blinden* Dinge aufzeigen. Er nimmt das Beispiel des Sehens und weist sowohl auf das Sehen und das Gesehen-Werden auf der Seite des Leibes hin als auch – was seltsam erscheinen mag – auf das Sehen und das Gesehen-Werden auf der Seite der Welt. Jede sehende Person – so Merleau-Ponty – *erleidet* auch ein Gesehen-Werden, zunächst durch sich selbst, denn wenn ich etwas sehe, kann ich mich zusätzlich – gleichsam am Rande – auch selbst mit ansehen. Doch über diesen »grundlegenden Narzißmus / narcissisme fondamentale« (SU 183/183) jedes Sehens hinaus wird jemand, der sieht, auch von den Dingen gesehen. Merleau-Ponty beruft sich mit dieser Behauptung auf die Erfahrung von Malerinnen und Malern, die von sich sagen, dass sie sich »von den Dingen beobachtet / regard[es] par les choses« fühlen, sodass »Aktivität gleichermaßen Passivität [ist] / activité est identiquement passivité«, »Sehender und Sichtbares sich wechselseitig vertauschen und man nicht mehr weiß, wer sieht und wer gesehen wird / voyant et visible se réciproquent et qu'on ne sait plus qui voit et qui est vu« (SU 183/183).

Merleau-Ponty nennt diese Verflochtenheit an anderer Stelle auch *Chiasmus/chiasme*, der dadurch gekennzeichnet ist, dass die Relation »sehen – gesehen werden« reversibel (*Reversibilität/réversibilité*) zu denken ist,¹⁶ und zwar auf beiden Seiten: Die Person sieht

¹⁶ Siehe beispielsweise eine Arbeitsnotiz vom November 1960, wo es heißt: »Der Chiasmus, die Reversibilität: [...] man weiß nicht mehr, wer spricht und wer zuhört. Zirkularität Sprechen-Zuhören, Sehen-Gesehenwerden, Wahrnehmen-Wahrgenommenwerden (sie ist es, die bewirkt, daß wir meinen, die Wahrnehmung spiele sich in

und wird gesehen, aber auch die Welt wird gesehen und – was schwerer nachvollziehbar ist – sieht.

Was ist nun aber Fleisch/*chair*, das den Grund für diesen Chiasmus bildet und – wie erwähnt – die Grenze zwischen Leib und Welt einebnet bzw. Wahrnehmung und Wahrgenommenes miteinander reversibel macht? Merleau-Ponty sucht offensichtlich einen Begriff jenseits einer Substanz-Ontologie, aber auch jenseits des Materie-Geist-Dualismus, der die vorgängige Einheit von wahrnehmendem Subjekt und wahrgenommenem Objekt auflöst, indem er Subjektivität und Objektivität sowohl auf der Seite derjenigen Person ansetzt, die wahrnimmt und in der Folge wahrgenommen wird, als auch auf der Seite der Welt, die wahrgenommen wird und in der Folge selbst wahrnimmt. Fleisch ist »nicht Materie, es ist nicht Geist, nicht Substanz / *n'est pas matière, n'est pas esprit, n'est pas substance*« (SU 183/184). Merleau-Ponty vergleicht das Fleisch/*chair* hingegen mit dem Begriff des *Elementes/l'élément* aus der frühen griechischen Philosophie. Er möchte Fleisch/*chair* also »im Sinne eines *generellen Dinges / au sens d'une chose générale*« (SU183/184) verstanden wissen, in dem Wahrnehmung und Wahrgenommenes aufgehoben sind. Es ist nicht empirische Materialität, sondern der Begriff *Fleisch/chair* ist zu verstehen als ontologisches Prinzip, das den Zusammenhalt von Wirklichkeit und Erkenntnis garantiert. In diesem Sinn ist es eine

»Art inkarniertes Prinzip, das einen Seinsstil überall dort einführt, wo ein Teil davon zu finden ist. Das Fleisch ist in diesem Sinne ein ›Element‹ des Seins. / *principe incarné qui importe un style d'être partout où il s'en trouve une parcelle. La chair est en ce sens un ›élément‹ de l'Être.*« (SU 184/184)

Wenn das Fleisch/*chair* ein Seinsprinzip ist, das in Wahrgenommenem und in wahrnehmender Person inkarniert ist und das, sofern es Prinzip ist, nicht einfach als ein Ding angesehen werden kann, dann legt es die Art und Weise, also den Stil, fest, wie sich Sein vollzieht. Als Prinzip bestimmt es die Urdifferenz zwischen Wahrneh-

den Dingen selbst ab) – Aktivität = Passivität / Le chiasme, la réversibilité: [...] on ne sait plus qui parle et qui écoute. Circularité parler-écouter, voir-être vu, percevoir-être perçu [!] (c'est elle qui fait qu'il nous semble que la perception se fait dans les choses mêmes) – Activité = passivité« (SU 332/318). Ähnlich heißt es in einer Notiz vom 16. November 1960: »Chiasmus mein Leib-die Dinge, realisiert durch die Verdoppelung meines Leibes in Innen und Außen, – und die Verdoppelung der Dinge (ihr Innen und ihr Außen) / chiasme mon corps-les choses, réalisé par le dédoublement de mon corps en dedans et dehors, – et le dédoublement des choses (leur dedans et leur dehors)« (SU 331/317).

men und Wahrgenommen-Werden mit. Diese Differenz entspringt aus diesem in Welt und Mensch gleichermaßen inkarnierten Prinzip. Sichtbares, um beim Beispiel des Sehens zu bleiben, und Unsichtbares kommen in eins, und das Auseinandertreten der beiden Seiten vollzieht sie je neu und anders und gibt dem Verhältnis von beiden Seiten eine bestimmte Art des Erscheinens in der Wahrnehmung vor.

Das Fleisch wird damit zu einem Einheitsprinzip, das die Dualität oder Vielheit von empfindender Person und Empfundenerem aus sich entlässt. Bernhard Waldenfels lenkt sein Augenmerk, was die sprachliche Darstellung dieser ungewöhnlichen ontologischen Form betrifft, besonders auf reflexive Verben, die dabei eine große Rolle spielen. Er interpretiert Merleau-Ponty so, dass dieser in seinen späten Texten eine *Selbstverdoppelung* des Leibes intendiere. Nach Waldenfels' Auffassung ist das Reflexivpronomen *sich* – etwa in *sich empfinden*, *sich wahrnehmen* oder *sich bewegen* – weder Subjekt noch Objekt, wie ein Dualismus glauben machen möchte. Vielmehr sei dem leiblichen Selbst ein *Spalt* eingeschrieben, durch den es sich im »Zugleich von Selbstbezug und Selbstentzug« vollzieht bzw. vollzogen wird. (Waldenfels 2002, S. 22)

Zu fragen ist, inwiefern der von Waldenfels konstatierte Bruch in einem Gegensatz steht zu der Behauptung, Merleau-Ponty habe mit dem Begriff des Fleisches ein ontologisches Einheitsprinzip vertreten. Iris Laner, die die Zeitlichkeit der Erfahrung nicht nur bei Merleau-Ponty, sondern auch bei J. Derrida untersucht hat, betont, dass Derrida mit seinem Begriff der *Nachträglichkeit* mehr als Merleau-Ponty die Differenz herausstreiche, da die Empfindung oder die Erfahrung bei Derrida immer schon zu spät kämen, der zeitliche Spalt also nie geschlossen werden könne. Sie sieht in Merleau-Pontys Ausdruck der *Reversibilität* aber eine Verwandtschaft zu Derrida geben. (Laner 2014, S. 242–244) Mir scheint, dass die Frage nach der Priorität von Einheit oder Differenz bei Merleau-Ponty nach einer falschen Alternative fragt. Schon in »De anima« von Aristoteles ist sichtbar geworden, dass die Beantwortung dieser Frage aporetisch ist. Denn solange Wahrnehmung sich vollzieht bzw. vollzogen wird, stellt sich die Frage nach Einheit oder Differenz nicht. Und wenn Subjekt und Objekt auseinandergetreten sind, ist die Vollzugsidentität bereits verloren.

Wie man sieht, schleicht sich an dieser Stelle in die Argumentation ein Zeitfaktor ein. Denn es taucht unweigerlich die Frage auf, ob nicht der Zeitbegriff bei einer möglichen Klärung des Subjekt-Ob-

jekt-Problems in der Wahrnehmung große Bedeutung haben könne. Nachträglichkeit, Verdoppelung oder Chiasmus weisen nämlich auf die temporale Struktur von Wahrnehmung hin. Es tut also dann, wenn man das Verhältnis von Subjekt und Objekt in der Vollzugsidentität klären will, unweigerlich not, nach der Wahrnehmung und ihrer Zeitstruktur zurückzufragen, das bedeutet im weiteren Sinn auf das Verhältnis von Leib und Zeit.

4. Vollzugsidentität und die Zeit des Leibes

Um den Zusammenhang von Vollzugsidentität und Zeit aufzuschlüsseln, greife ich nochmals auf die Stelle in »Phänomenologie der Wahrnehmung« zurück, an der Merleau-Ponty behauptet, dass die Einheit in der Wahrnehmung nicht hergestellt, sondern *gelebt* werde.¹⁷ Wenig später fragt sich Merleau-Ponty, was es konkret bedeute, diese Einheit zu leben, und präzisiert, dass dies besage, sie zu »vollbringen/faire« (PhW 279/276). Doch wer vollbringt die Einheit wirklich? Liegt sie allein in der Aktivität des Subjekts begründet? Das ist unwahrscheinlich, denn in die Vollzugsidentität gerät man, ohne sie zu planen. Wollte man versuchen, sie herzustellen, entstünde der Gedanke, sich selbst ein Objekt gegenüberzustellen, was bedeutete, die Einheit gerade zu zerstören. Demgegenüber ist zu sagen, dass man sich in der Einheit des Wahrnehmungsvollzugs – wie oben deutlich geworden ist – vorfindet, ohne sie bewerkstelligt zu haben. Merleau-Ponty greift in seiner Erklärung auf den Zeitbegriff zurück und überträgt die Formulierung vom Vollzug der Einheit auf den Vollzug der Zeit. Da der Leib nicht bloß ein Ding sei, ergreift dieser – nach Merleau-Ponty – »Besitz von der Zeit / prend possession du temps« (PhW 280/277), er »vollbringt/fait« (PhW 279/276) wie die Einheit auch die Zeit, ohne ihr bloß zu unterliegen.

Solche Formulierungen rufen den Konstitutionsbegriff in Erinnerung. Doch Merleau-Ponty möchte die Konstitution von Zeit durch das Bewusstsein im Husserl'schen Sinn überwinden und nicht die ganze Aktivität auf der Seite des Subjekts ansiedeln. Darum spricht er auch von einer »Dialektik von konstituierter und konstitu-

¹⁷ Ich gehe »in der Einheit des Subjekts und der intersensorischen Einheit des Dinges erlebend auf / je vis l'unité du sujet et l'unité intersensorielle de la chose« (PhW 279/276).

ierender Zeit / dialectique du temps constitué et du temps constituant« (PhW 281/278). Er geht sogar so weit zu sagen, dass Zeit sich selbst konstituiere. Mit deren »Selbstkonstitution/autoconstitution« (PhW 281/278) bricht er endgültig mit der Vorstellung, dass Zeit durch ein Subjekt gegründet werde. Zeit vollzieht sich vielmehr in der sinnlichen Wahrnehmung. Doch schwankt Merleau-Ponty in »Phänomenologie der Wahrnehmung« noch, diesen Gedanken konsequent zu Ende zu führen. Denn er fällt in seinen Formulierungen – trotz des aufgezeigten Durchbruchs zur Symmetrie von Wirklichkeit und Wahrnehmungssubjekt im Akt der Wahrnehmung – immer wieder darauf zurück, dass er dem Subjekt – auch wenn es nun das leibliche Subjekt ist – die zentrale Rolle für den Zeitvollzug zuordnet. So schreibt er etwa, dass die »Subjektivität auf der Wahrnehmungsebene nichts anderes als Zeitlichkeit / la subjectivité, au niveau de la perception, n'est rien d'autre que la temporalité« (PhW 279/276) sei, stellt also wiederum die besondere Rolle des Subjekts heraus.

Konsequenter als in »Phänomenologie der Wahrnehmung« verfolgt Merleau-Ponty die Ausgewogenheit beider Seiten in »Das Sichtbare und das Unsichtbare«. Wie gesagt, kann er dabei auf Formulierungen aus »Phänomenologie der Wahrnehmung« zurückgreifen. Eine der dafür wichtigsten Stellen ist die folgende:

»Durch die Zeit wird das Sein gedacht, da es die Verhältnisse der Subjekt-Zeit und der Objekt-Zeit sind, die überhaupt die Verhältnisse zwischen Subjekt und Welt verständlich machen / C'est par le temps qu'on pense l'être, parce que c'est par les rapports du temps sujet et du temps objet que l'on peut comprendre ceux du sujet et du monde« (PhW 489/492).

Allerdings geht Merleau-Ponty hier noch von zwei Zeiten aus, nämlich von einer Subjekt- und einer Objekt-Zeit. Er denkt das Verhältnis von wahrnehmendem Subjekt und wahrgenommener Welt als eine zeitliche Relation, also immer noch als eine Beziehung, die es zu bestimmen gilt. In »Das Sichtbare und das Unsichtbare« leugnet Merleau-Ponty die Möglichkeit der Reflexion über Zeit als eigenständiger Größe und meint, dass ein Subjekt in der Zeit nur in den Begriffen der Faktizität beschrieben werden könne, nicht aber in solchen der Wesenheit. (SU 70/71) Die Fixierung auf das Subjekt legt Merleau-Ponty schließlich ganz ab, wenn er auf den Leib zu sprechen kommt und diesen so bestimmt, dass er zwei Ordnungen angehöre, zum einen der des Subjekts und zum anderen der des Objekts. (SU 180/181) So wird der Leib zum Bindeglied zwischen Welt und Ich. Sie sind

miteinander »im Gewebe eines einzigen Seins / dans le tissu d'un seul Être« (SU 148/148) verknüpft, wie Merleau-Ponty an anderer Stelle sagt – dort allerdings in Bezug auf eigene und fremde Gedanken.

Ein solches Gewebe wird von Merleau-Ponty immer wieder und in unterschiedlichen Zusammenhängen beschrieben. Zum einen sind die Gedanken der Menschen untereinander verbunden, zum anderen besteht ein Chiasmus in der Verbindung von Leib und Welt, der von ihm terminologisch mit dem Begriff des Fleisches gefasst wird. Zum Dritten sind bei ihm Zeit und Fleisch miteinander verknüpft. Merleau-Ponty sieht in »Das Sichtbare und das Unsichtbare« also in unterschiedlichen Zusammenhängen immer wieder Verflechtungen gegeben. Für das hier zu behandelnde Thema ist einerseits die Verbindung von Welt und Ich im Leib von Bedeutung, die nur dadurch möglich ist, dass das Fundament für Welt und Leib das Fleisch ist, das sich in beiden realisiert und das beide miteinander verknüpft. Andererseits geht es um die Zeitstruktur dieser Verbindung von Welt und Ich. Folgt man der Identifizierung der Verbindung von Welt und Ich über den Leib bzw. das Fleisch, so lässt sich die zweite Frage auch als Frage nach der Zeit des Fleisches stellen.

Dieses Ineinander von Zeit und Fleisch behandelt Merleau-Ponty sehr kurz in einer Arbeitsnotiz vom November 1960, wenn er sagt, dass dann, wenn man »die Zeit als Chiasmus begreift / on comprend le temps comme chiasme«, gelte: »Dann sind Vergangenheit und Gegenwart *ineinander*, jede umgriffen-umgreifend, – und das gerade ist das Fleisch / Alors passé et présent sont *Ineinander* [!], chacun enveloppé-enveloppant, – et cela même est la chair.« (SU 336/321) Abgesehen von der Schwierigkeit, dass mit den Begriffen *Verknüpfung*, *Chiasmus*, *Verflechtung*, *Ineinander* usw. viele unterschiedliche Verbindungen beschrieben werden und es scheint, dass diese Begriffe oft sehr Differentes bezeichnen, ist hier nicht nur das wechselseitige Umgreifen und Umgriffenwerden der Zeitektasen behauptet, sondern auch die Untrennbarkeit von Zeit und Fleisch.

Wie aber ist die Zeit des Fleisches dann näher zu bestimmen? In derselben Arbeitsnotiz spricht Merleau-Ponty in Bezug auf die Zeit von »Stiftung« (SU 336/321), verwendet also einen Ausdruck, den er aus dem Deutschen übernimmt und unübersetzt lässt. Diesen Begriff schreibt er Husserl zu¹⁸ und versteht darunter eine Institution oder

¹⁸ Zur vorsichtigen Verwendung des Begriffs *Stiftung* bei Husserl und zur Rezeption dieses Begriffs bei Merleau-Ponty siehe Springstübe 2013, S. 79–85.

Vorgabe. Zeit wird also nicht gemacht oder verursacht, sondern stellt sich ein und ist dem Ich *qua* Leib vorgegeben. Denn nach Merleau-Ponty ist die Zeit »nicht eine absolute Ereignisreihe, ein Tempo – nicht einmal das Tempo des Bewußtseins – sie ist eine Stiftung, ein System von Äquivalenzen / n'est pas une série d'événements absolue, un tempo, – pas même le tempo de la conscience, – c'est une institution, un système d'équivalences« (SU 238/238)¹⁹. Wenn die Zeit des Fleisches aber zugleich eine Institution bzw. Stiftung und ein System von Gleichwertigkeiten ist, dann ist damit die Zeit wiederum als mit dem Fleisch austauschbar gedacht.

Wie das Fleisch verbindet auch die Zeit Welt und Ich bzw. Objekt und Subjekt. Doch wie bereits erwähnt, ist diese Verknüpfung keine sekundäre, sondern geht aller Trennung in beide Bereiche voraus. Nicht kommt man dazu, die Differenz dadurch aufzuheben, dass man reflexiv hinter sie zurückdenken möchte oder dass man versucht, Unmittelbarkeit herzustellen. Im Gegenteil ist Unmittelbarkeit als Einheit von Welt und Ich in der Vollzugsidentität der sinnlichen Wahrnehmung immer je neu gegeben. Man findet sich in ihr vor und kann erst in der Rückschau von dieser Unmittelbarkeit sprechen bzw. Subjekt und Objekt auseinandertreten lassen. Darauf hat schon die oben zitierte Stelle aus »De anima« verwiesen, an der Aristoteles im Beispiel des Hörens dessen Identität mit dem Tönen des Tons herstellt. Das bedeutet, dass sich in der Vollzugsidentität Zeit ereignet bzw. gestiftet wird. Diesseits eines inneren Zeitbewusstseins vollzieht sich Zeit im leiblich-sinnlichen Aufgehen des Ich in der Welt.

In einer anderen Arbeitsnotiz aus dem November 1960 beschreibt Merleau-Ponty dieses Zeit-Ereignis genauer. Er grenzt sich vom Verständnis des Ursprungs als eines vergangenen Geschehens ab und meint, dass im Fleisch der Welt sich eine besondere Form der Gegenwart vollziehe, die nicht Vergangenheit werden kann, sondern als durchherrschendes Prinzip der Verbindung von Welt und Ich dieses Ineinander dauerhaft bestimmt. Es wird die alltägliche Unterscheidung von Vergangenheit und Gegenwart überschritten. Vielmehr wird nach Merleau-Ponty in der Sinnlichkeit »von innen heraus ein Übergang des einen ins andere / un passage par le dedans de l'un dans l'autre« (SU 335/321) realisiert. Damit wird Zeit nicht konstituiert, sondern Zeit vollzieht sich in der sinnlich sich ereignenden

¹⁹ Man beachte, dass die deutsche Übersetzung hier wiederum *Stiftung* setzt. Im Französischen steht hingegen das Wort *institution*.

Einheit der Wahrnehmung, ohne dass sie von außen bestimmt würde. Merleau-Ponty nennt diese Zeit »[e]xistentielle Ewigkeit / [é]ternité existentielle« (SU 335/321).

5. Leibzeit

Wie aber äußert sich diese Zeit, die an das Fleisch, das Welt und leibliches Ich immer schon verknüpft, gebunden ist, in der sinnlichen Wahrnehmung, die ursprünglich durch die energetische – im Sinne von Aristoteles verstanden – Identität charakterisiert ist? Schon in »Phänomenologie der Wahrnehmung« behauptet Merleau-Ponty, dass »wir selbst nichts anderes sind als das Entspringen der Zeit / nous sommes le surgissement du temps« (PhW 486/489).²⁰ Freilich muss man dieses Zitat gemäß den Aussagen von »Das Sichtbare und das Unsichtbare« dahingehend ergänzen, dass solches Entspringen auch für die Welt gilt. Auch die Welt ist – wie das leibliche Ich – das Entspringen der Zeit. Zeit wird weder vom einen noch vom anderen konstituiert, sondern »entspringt« (Pieper 1993, S. 208) aus dieser Verknüpfung, die Merleau-Ponty als Ewigkeit beschreibt und die die Zeitekstasen transzendiert. Denkt man die neben dem leiblichen Ich zweite Seite, nämlich die sinnlich erfahrbare Welt, als gleichursprünglich, kann man mit Merleau-Ponty sagen, dass der Leib ebenso, wie er »notwendig ›hier‹ ist / il est nécessairement ›ici‹«, »notwendig ›jetzt‹ [existiere] / existe nécessairement ›maintenant‹« (PhW 169/163). Wie Husserl über den Tastsinn zum absoluten Raum gekommen ist (Husserl 1952, S. 149 und 153–157), so stößt Merleau-Ponty darüber hinaus auch zur absoluten Zeit vor. Der Leib kann nicht anders, als jetzt zu sein, er ist nie vergangen und nie zukünftig, sofern er in der Vollzugsidentität nicht von der Welt zu unterscheiden ist. Aus der Vollzugsidentität in sinnlicher Wahrnehmung entspringt demnach Zeit.

Diese Zeit des Fleisches und damit auch des Leibes sowie der Welt kann vor dem ausgeführten Hintergrund unterschiedlich verstanden werden. Zum einen ist es möglich, die Zeit als das Geschehen der Ausdifferenzierung von Welt und Ich bzw. Objekt und Subjekt zu begreifen. Gleichsam aus der existentiellen Ewigkeit der Vollzugsidentität treten Welt und Ich auseinander. Waren beide in jener noch

²⁰ Zu dieser Stelle siehe auch Pieper 1993, S. 223.

jenseits der Zeit, also in Ewigkeit, so werden sie in die Differenz des Gegenübers von Objekt und Subjekt entlassen. Dieser Übergang wäre die stets sich erneuernde Quelle von Zeit, die sich als Differenzierungsgeschehen erweise. Man mag dabei an die »différance« von J. Derrida denken und an das damit verbundene stete Anders-Werden, das dynamisch zu denken ist und das durch Iterabilität gekennzeichnet ist.²¹

Vor diesem Hintergrund ist Vollzugsidentität zeitlos gedacht, insofern die Differenz von Welt und Ich in eine Einheit aufgelöst ist. Zeit ist der je neu gesetzte Beginn eines bestimmten variablen Weltverhältnisses des leiblichen Ich. Diese Relation vollzieht sich in der Zeit, die immer wieder neu anfängt, insofern sich Weltbezüge immer wieder neu ereignen.

Zum anderen kann man die Ausführungen von Merleau-Ponty als Ontologisierung der Zeit verstehen. Wenn das Fleisch das gemeinsame Element von Welt und Ich ist und wenn zudem die Zeit mit dem Fleisch chiasmatisch verbunden gedacht werden muss, kann man das Fleisch als das ontologische Fundament denken, auf dem Subjekt und Objekt noch nicht auseinandergetreten sind. Nicht erst deren Ausdifferenzierung ist dann das Entspringen der Zeit, sondern Zeit ist selbst schon eine zentrale ontologische Bestimmung.²² Demnach hat Zeit keinen Beginn im je neuen Aufbrechen der Differenz von Welt und Ich, sondern ist ein ontologisches Grundprinzip, insofern das Fleisch die zentrale Bestimmung der Wirklichkeit ist, die freilich sinnlich gedacht wird.

Zeit als ontologische Bestimmung, die sowohl die Identität als auch die Differenz von Welt und Ich bzw. Objekt und Subjekt charakterisiert, hat nach dieser Interpretation einen nicht näher bestimmten Bruch in sich, der sich als das Übergehen von Vollzugsidentität in Differenz markieren lässt. Es bleibt unklar, aus welchem Grund es zu diesem Umschlag von Identität zu Differenz in der sinn-

²¹ Eine Verhältnisbestimmung zwischen Derrida und Merleau-Ponty in Bezug auf den Zeitbegriff nimmt Laner 2014 vor (für die hier in den Vordergrund gerückte Fragestellung siehe besonders die S. 221, 223 und 242).

²² Förster-Beuthan 2012, S. 183, geht von einer solchen Ontologisierung der Zeit bei Merleau-Ponty aus. Zugleich bestimmt sie Zeit aber wieder als das Auseintreten von Subjekt und Objekt, wenn sie ein wenig später schreibt: »Zeit ist die Form des Prozesses der Differenzierung von Subjekt und Objekt.« (Förster-Beuthan 2012, S. 188) und, um den ontologischen Charakter dieses Vorgangs zu betonen, das *ist* kursiv setzt.

lichen Wahrnehmung kommt. Zeit ist dessen Voraussetzung, aber nicht dessen Ursache.

Zunächst ist festzuhalten, dass die Vollzugsidentität nicht mit der ontischen Identität zu verwechseln ist. (Pöltner 2008, S. 240) Ontologisch gesehen, bin ich als sinnlich Wahrnehmender oder sinnlich Wahrnehmende nicht das Wahrgenommene. Zwar geschieht, um das Beispiel von Aristoteles aufzunehmen, das Tönen nur als Hören und umgekehrt, aber ich als hörende Person werde im Hören nicht dasjenige, was tönt. Ich bin nicht die klingende Saite. Aber die Differenzierung zwischen mir als Wahrnehmendem und dem Wahrgenommenen ist erst durch die vorgängige Vollzugsidentität möglich. Die Vollzugswirklichkeit und die ontische Differenz schließen einander nicht aus. Es bleibt das Wahrgenommene ontologisch es selbst, obwohl es nicht als gegenüberstehendes Objekt wahrgenommen wird. Das zeigt sich schon darin, dass das Wahrgenommene in der Wahrnehmung selbst nie völlig erfasst werden kann. Die Welt ist meinem Wahrnehmen gegenüber immer das je Größere, selbst wenn ich in der Vollzugsidentität ganz in der Welt aufgehe. Es gibt kein Passungsverhältnis zwischen Welt und Ich, das bei einmaliger sinnlicher Wahrnehmung das Wahrgenommene ein für alle Mal erfasst hätte. Sogar die Wahrnehmung desselben ist immer wieder möglich und lässt immer wieder neue Aspekte sichtbar werden. Das gilt, obwohl ich, um mit Merleau-Ponty zu sprechen, ontologisch mit der Welt verknüpft bin, da mein Leib und die Welt dasselbe Fleisch bilden. Ohne diese Grundlage wäre sinnliche Wahrnehmung nicht denkbar. Aber das Unsichtbare ist je größer als das Sichtbare. Merleau-Ponty spricht diesbezüglich von einer »Latenz/latence« (SU 156/156) dessen, was hinter dem Wahrgenommenen noch wahrgenommen werden kann, was aufzeigt, dass der leibliche Bezug zur Welt schier unerschöpflich ist. Dieses Übersteigen der Fassungskraft meiner sinnlichen Weltzugewandtheit drängt sich mir im leiblichen Bei-der-Welt-Sein auf. In der Vollzugsidentität verschwimmen nicht nur die Grenzen zwischen der Welt und mir, sondern manifestiert sich zugleich die Unendlichkeit der Welt.

Stimmt diese Beschreibung des Weltzugangs in der Identität des leiblichen Ich mit der Welt, so zeigt sich Zeit darin, dass in der Vollzugsidentität ihre Dimensionen erfahrbar werden. Einerseits manövriert Zeit das leibliche Ich in die Vorläufigkeit seiner Weltwahrnehmung und eröffnet Möglichkeiten neuer zukünftiger *Hinwendung* zur Welt, die aber nicht in einem neutralen Gegenüber von Subjekt

und Objekt besteht, sondern im immer neuen Affiziertwerden meiner selbst durch die Welt. Sie zieht mich in ihren Bann und löst mein sinnliches Aufgehen in der Welt schon vor aller intentionalen Ausrichtung meinerseits auf sie aus. Ich kann zwar die Töne eines Musikstücks analysieren wollen, doch unmittelbar bin ich bei der Musik, wenn ich in ihr versinke und das Erklingen des Stücks mein Hören ist. Zeit zeigt sich in der je größeren Fülle der Musik, was die Begrenztheit meiner leiblichen Möglichkeiten in der konkreten Hörerfahrung betrifft. Dieser Aspekt von Zeit, der dem Verhältnis von Welt und Ich *Zukunft* eröffnet, geht mir erstaunlicherweise auf, wenn ich in der sinnlichen Wahrnehmung ganz Welt bin.

Andererseits wird leibliche *Gegenwart* in der Unmittelbarkeit der Vollzugsidentität ansichtig. Wenn Merleau-Ponty sagt, dass das Ich als leibliches Wesen immer *hier* und *jetzt* ist, dann weist er damit auf eine Unmittelbarkeit von Welt und Ich hin, die zumindest in der Wirklichkeit des Wahrnehmungsvollzugs gegeben ist. Zeit generiert Identität, die als Gegenwart erfahren wird und aus der ich erst gleichsam wieder entlassen werden muss, was dann geschieht, wenn ich zur Welt in ein Distanzverhältnis komme. Auch dies muss mir geschehen, denn aus der Vollzugsidentität muss ich entlassen werden, weil ich über sie nicht verfüge. Mir scheint, dass dies dann geschieht, wenn mir die Übermacht der Welt aufgegangen ist, die mich erst aus der Unmittelbarkeit und Gegenwart der Vollzugswirklichkeit in meine leibliche Zukunft entlässt, die offen ist für weitere Affektionen durch die Welt.

Zum Dritten zeigt sich Zeit darin, dass die Differenz zwischen Welt und Ich möglich geworden ist. Die Differenz zwischen mir und der Welt, also zwischen Subjekt und Objekt, ist die leibliche *Vergangenheit* meiner selbst. Zeit entlässt aus sich nicht nur weitere Möglichkeiten der Einheit zwischen Welt und Ich, sondern auch Möglichkeiten der Distanzierung zur Welt. Eröffnet sich aus der Unmittelbarkeit der Vollzugswirklichkeit die Zukunft weiteren Affiziert-Werdens, geht zugleich die Vergangenheit meiner Distanz zur Welt auf. Nur über die Unmittelbarkeit des Sehens, in dem aufgeht, dass aktuell Unsichtbares größer ist, als was das Sehen zu fassen vermag, kann das Sichtbare seine Grenzen erhalten und so zum Gesehenen werden, das mir gegenübersteht. Subjekt im Verhältnis zu einem Objekt zu sein, heißt gealtert zu sein, also eine eigene Vergangenheit bekommen zu haben.

Abschließend ist festzuhalten, dass die durchgeführten Reflexio-

nen zur Zeit des Fleisches beziehungsweise des Leibes von der von Aristoteles beschriebenen Vollzugsidentität ausgehen und dass deren Untersuchung – gemäß den Beispielen von Aristoteles selbst – auf die sinnliche Wahrnehmung eingeschränkt wurde, da dieser Text ja das Ziel hatte zu prüfen, inwiefern man von einer Zeit des Leibes sprechen kann. Mit Merleau-Ponty wurde der Leib als die sinnliche Seite des Selbstvollzugs in den Vordergrund gestellt. Mir scheint, dass die späte Philosophie von Merleau-Ponty über den Begriff des Fleisches, das Leib und Welt verknüpft, den Blick frei macht auf eine Leibzeit, die sinnlicher Wirklichkeit eingestiftet ist und leibliche Zeitekstasen freigibt.

Literatur

- Aristoteles (2011): *Über die Seele. Griechisch/Deutsch*, übers. und hrsg. von G. Krapinger, Stuttgart: Reclam (= Universalbibliothek 18602).
- Aristoteles (2016): *De anima – Über die Seele. Griechisch – Deutsch. Mit dem griechischen Originaltext in der Oxfordausgabe von Ross (1956)*, übers. mit Einl. u. Kommentar von T. Buchheim, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Aristoteles (2017): *Über die Seele. De anima. Griechisch-deutsch*, übers., eingeleitet und mit Anm. hrsg. von K. Corcilus, Hamburg: Meiner (= Philosophische Bibliothek 681).
- Förster, Y. (2011): »Die Zeit als Subjekt und das Subjekt als Zeit«. *Zum Zeitbegriff Merleau-Pontys*, Saarbrücken: VDM.
- Förster-Beuthan, Y. (2012): *Zeiterfahrung und Ontologie. Perspektiven moderner Zeitphilosophie*, München: Fink.
- Fuchs, T. (2015): »Die gegenwärtige Bedeutung der Phänomenologie«. In: *Information Philosophie*, 43 (3), S. 8–19.
- Herzberg, S. (2011): *Wahrnehmung und Wissen bei Aristoteles. Zur epistemologischen Funktion der Wahrnehmung*, Berlin: de Gruyter (= Quellen und Studien zur Philosophie 97).
- Husserl, E. (1952): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, hrsg. von M. Biemel, Den Haag: Nijhoff.
- Laner, I. (2014): »Zeichen der Zeit. Zur Zeitlichkeit der Erfahrung bei Derrida und Merleau-Ponty. In: *Figuren der Transzendenz. Transformationen eines phänomenologischen Grundbegriffs*, hrsg. von M. Staudigl u. C. Sternad, Würzburg: Königshausen & Neumann (= Orbis Phaenomenologicus. Perspektiven N.F. 30), S. 213–246.
- Merleau-Ponty M. (1966): *Phänomenologie der Wahrnehmung*, aus d. Franz. übers. u. eingeführt durch eine Vorrede von R. Boehm, Berlin: de Gruyter (= Phänomenologisch-psychologische Forschungen 7).

- Franz.: Merleau-Ponty, M. (1945): *Phénoménologie de la Perception*, Paris: Gallimard (= Bibliothèque des Idées).
- Merleau-Ponty, M. (2004): *Das Sichtbare und das Unsichtbare. Gefolgt von Arbeitsnotizen*, aus d. Franz. übers. von R. Giuliani u. B. Waldenfels, hrsg. u. mit einem Vor- und Nachwort versehen von C. Lefort. 3. Auflage, München: Fink (= Übergänge 13).
- Franz.: Merleau-Ponty, M. (1964): *Le visible et l'invisible. Survi de Notes de travail*, texte établi par Claude Lefort accompagné d'un avertissement et d'une postface, Paris: Gallimard.
- Pieper, H.-J. (1993): *Zeitbewußtsein und Zeitlichkeit. Vergleichende Analysen zu Edmund Husserls Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1905) und Maurice Merleau-Pontys Phänomenologie der Wahrnehmung (1945)*, Frankfurt/M.: Peter Lang (= Europäische Hochschulschriften XX/390).
- Pöltner, G. (2008): *Philosophische Ästhetik*, Stuttgart: Kohlhammer (= Grundkurs Philosophie 16).
- Springstübe, Darja (2013): *Über Wahrnehmung und Ausdruck in der Philosophie Maurice Merleau-Pontys*, Berlin: Logos.
- Stoller, S. (1995): *Wahrnehmung bei Merleau-Ponty. Studie zur Phänomenologie der Wahrnehmung*, Frankfurt/M.: Lang (= Europäische Hochschulschriften XX/485).
- Thomas v. Aquin (1980): *Opera omnia. 4. Commentaria in Aristotelem et alios*, hrsg. von R. Busa, Stuttgart: Frommann & Holzboog.
- Thomas v. Aquin (1986): *Von der Wahrheit. De veritate (Quaestio I). Lat.-dt., ausgew., übers. u. hrsg. von A. Zimmermann*, Hamburg: Meiner (= Philosophische Bibliothek 384).
- Thomas v. Aquin (1992): *Summae contra gentiles libri quattuor. Summe gegen die Heiden. 2. Buch II*, hrsg. u. übers. von K. Albert u. P. Engelhardt. 2. Auflage, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (= Texte zur Forschung 16).
- Volpi, F. (2002): »Das Problem der Aisthesis bei Aristoteles«. In: *Die erscheinende Welt. FS f. K. Held*, hrsg. von H. Hüni und P. Trawny, Berlin: Duncker & Humblot (= Philosophische Schriften 49), S. 369–386.
- Waldenfels, B. (2000): *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, hrsg. von R. Giuliani, Frankfurt/M.: Suhrkamp (= stw 1472).
- Waldenfels, B. (2002): »Leibhaftiges Vergessen und Erinnern«. In: *Die erscheinende Welt. FS f. Klaus Held*, hrsg. von H. Hüni u. P. Trawny, Berlin: Duncker & Humblot (= Philosophische Schriften 49), S. 13–24.
- Welsch, W. (1987): *Aisthesis. Grundzüge und Perspektiven der Aristotelischen Sinneslehre*, Stuttgart: Klett-Cotta.

Konkretionen

Berühren – Zur Temporalisation des Leibes

Julia Meer

1. Berühren und Leib: Leibkonstitution durch Lokalisation

Die Konstitution des Leibes ist für Edmund Husserl aufs Engste verbunden mit dem Tastsinn. In den »Ideen II« nennt er dafür u. a. folgendes bekanntes Beispiel:

»Die Hand liegt auf dem Tisch. Ich erfahre den Tisch als ein Festes, Kaltes, Glattes. Sie über den Tisch bewegend erfahre ich von ihm und seinen dinglichen Bestimmungen. Zugleich aber kann ich jederzeit auf die Hand achten und finde auf ihr vor Tastempfindungen, Glätte- und Kälteempfindungen usw., im Innern der Hand, der erfahrenen Bewegung parallel laufend, Bewegungsempfindungen usw.« (Hua 4, S. 146)¹

Beim Betasten des Tisches erfahre man dessen Festigkeit, Kälte und Glätte. Diese »Erfahrung physischer Vorkommnisse« (Hua 4, S. 146) bezeichnet Husserl als *Empfindung*. Zugleich habe man aber – »bei »anderer Richtung der Aufmerksamkeit« (Hua 4, S. 146), wie es bei Husserl an anderer Stelle heißt – auch eine Tast-, Kälte- und Glätteempfindung auf der Hand sowie Bewegungsempfindungen in ihr selbst. Sie sind »spezifische Leibesvorkommnisse, die wir *Empfindnisse* nennen« (Hua 4, S. 146; Hervorhebung: J. M.). Empfindnisse können auch dann noch anhalten, wenn man die Hand bereits vom betasteten Gegenstand genommen hat.

Zusammengenommen ergeben Empfindungen und Empfindnisse eine *Doppelauffassung*, das heißt »dieselbe Tastempfindung, aufgefaßt als Merkmal des »äußeren« Objekts und aufgefaßt als Empfindung des Leib-Objekts« (Hua 4, S. 147). Im Tastakt kann man folglich nicht nur von außen eine objektive Raumstelle angeben, von woher das Tasten erfolgt, sondern man spürt es auch an eben dieser Stelle im

¹ Im Folgenden werden die Werke von Edmund Husserl gemäß der Gesamtausgabe »Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke« mit der Abkürzung »Hua« und der jeweiligen Bandnummer angegeben.

Körper selbst, was Husserl als *Lokalisation* bezeichnet. Sie begründet für ihn die Auszeichnung des Tastsinns gegenüber allen anderen Sinnen, da erst »durch das Einlegen der Empfindungen im Abtasten, [...] kurzum durch die Lokalisation der Empfindungen als Empfindungen« (Hua 4, S. 151) Leib konstituiert wird. »Solche Vorkommnisse«, wie Husserl – die Empfindnisse bezeichnend – schreibt, »fehlen den ›bloß‹ materiellen Dingen« (Hua 4, S. 146). Diese berühren sich zwar auch, aber die Berührung des Leibes bedingt an oder in ihm Empfindungen. Der Tastsinn erzeugt damit »die erste Grenze: Sonderung von Leib und Nicht-Leib, Selbst und Nicht-Selbst« (Fuchs 2000, S. 109). Oder anders formuliert, der Tastsinn erzeugt eine Abhebung, durch die Körper zu Leib wird.

Die Lokalisation der Empfindungen führt dazu, dass der Leib nicht mehr nur Gegenstand unter Gegenständen ist, sondern durch sein eigenleibliches Spüren entflieht er der Einordnung in ein rein geometrisches Koordinatensystem. Der Leib wird zu einem »Hier, das kein anderes außer sich hat, in Beziehung auf welches es ein ›Dort‹ wäre« (Hua 4, S. 158), und trägt damit den »Nullpunkt all dieser Orientierungen« (Hua 4, S. 158) in sich. Dieses Hier setzt Husserl vorbewusst an, das heißt, Empfindungsinhalte haben wirklich anschaulich gegebene Lokalisation (Hua 4, S. 153), während »die intentionalen Erlebnisse selbst nicht mehr direkt und eigentlich lokalisiert [sind], sie bilden keine Schicht mehr am Leib. Die Wahrnehmung als tastendes Auffassen der Gestalt sitzt nicht im tastenden Finger, in dem die Tastempfindung lokalisiert ist« (Hua 4, S. 153). Durch die Lokalisation gewinnt Husserl einen Raumbegriff, der diesseits des Bewusstseins liegt – einen Raumbegriff, der leiblich vermittelt ist. Der Leib wird zu einem vorintentionalen Hier, das immer dort sein muss, wo ich bin – und zwar noch bevor ich mich intentional auf die Welt beziehe. (Esterbauer 2012, S. 529)

Leiblichkeit wird demnach von Husserl durch Lokalisation über den Tastsinn primär räumlich bestimmt und anhand von räumlichen Charakterisierungen beschrieben. Dabei ist es auffällig, dass er die zeitliche Dimension von Leiblichkeit größtenteils ausspart. Bei ihr handelt es sich, wie Husserl in §81 der »Ideen I« schreibt, um »eine völlig abgeschlossene Problemsphäre und eine solche von ausnehmender Schwierigkeit, daß unsere bisherige Darstellung gewissermaßen eine ganze Dimension verschwiegen hat und notwendig verschweigen mußte« (Hua 3/1, S. 181 f.). Im folgenden Text steht genau diese *Leibzeit* im Vordergrund, und es wird der Frage nachgegangen,

ob es analog zur räumlichen Konstitution des Leibes durch die Lokalisation in der Tastempfindung auch eine zeitliche Leibkonstitution gibt, die sich ebenso vorbewusst ereignet. Die Beantwortung der Frage wird ihren Ausgangspunkt wiederum beim Tasten nehmen – allerdings mit dem Anspruch, Husserls Theorie des Tastens in eine Theorie des Berührens zu überführen. So wird im ersten Teil des Papers, *Temporalisation*, zuerst Husserls Restriktion auf die tastenden Finger, die immer einen bewussten Tastakt suggerieren, aufgehoben. Dadurch ist Tasten nicht mehr strikt auf den Tastsinn begrenzt, sondern Teil einer allgemeineren Theorie des Berührens, welche zum einen die Sinnesgrenzen aufbricht und es zum anderen erlaubt, eine Vielzahl von allgemeineren leiblichen Phänomenen zu untersuchen. Ausgehend davon wird der zeitliche Aspekt des Berührens herausgestellt und – darauf aufbauend – die Temporalisation, das heißt die Verzeitlichung des Leibes, als kontinuierliches und vorbewusstes Zur-Welt-Sein vorgestellt.

Im zweiten Teil des Papers, *Temporisation*, wird diese Kontinuität als gebrochene dargestellt, indem – ausgehend von Husserls Theorie der Kompräsenz zwischen Körper und Leib – genau diese Gleichzeitigkeit kritisiert und als Temporisation, das heißt als Zeitbruch bzw. als Zeitverschiebung, gedacht wird. Erläuterung findet dieser Ansatz an den Beispielen der Phantomempfindung sowie der Verletzung.

2. Leibzeit I: Temporalisation des Leibes

2.1 Vom Tasten zum Berühren

Aus dem oben zitierten Beispiel zum Betasten des Tisches aus den »Ideen II« geht bereits hervor, dass Husserl zumeist eine sehr enge Vorstellung des Tastsinns vertritt und tradiert. Seine genannten Beispiele reduzieren das Berühren zumeist auf reine Tastempfindungen, also Empfindungen der tastenden Hand oder, noch genauer formuliert, der tastenden Finger. Neben dem Tisch ist der Briefbeschwerer eines von Husserls Lieblingsobjekten, um das Betasten und die Doppelauffassung zu beschreiben:

»[U]m das taktuelle Ding Briefbeschwerer hier zur Wahrnehmung zu bringen, betaste ich es etwa mit dem Finger. Ich erfahre dann taktuell die glatte

Glasfläche, die feine Glaskante. Achte ich aber auf die Hand, bzw. den Finger, so hat er Berührungsempfindungen, die noch nachklingen, wenn die Hand entfernt ist.« (Hua 4, S. 146)

Das von Husserl beschriebene Betasten eines Gegenstandes, in diesem Fall des Briefbeschwerers, wird stets durch Antasten in Gang gesetzt, das heißt, es gibt einen klaren Anfangs- und Endpunkt und nimmt dann im Abtasten seinen Lauf. Dabei kann immer klar zwischen Tastendem bzw. Tastender und demjenigen, worauf sie einwirken, dem Betasteten, unterschieden werden. (Waldenfels 2002, S. 76) Berühren besteht aber nicht nur aus dem Betasten und den Händen eines Subjekts, sondern ist weitaus vielfältiger. Es zeichnet sich dadurch aus, dass Berührendes und Berührtes in Kontakt kommen, dass sie einerseits berühren und andererseits immer auch berührt werden. (Waldenfels 2002, S. 7f.) Berührungen erfolgen großteils ohne bewussteinsmäßige Steuerung, wie es Husserls Beispiele des bewusst abgetasteten Tisches und des Briefbeschwerers darstellen. So berühren etwa in diesem Moment meine Ellenbogen den Tisch, meine Fußsohlen berühren den Boden und meine Lippen berühren sich während des Redens gegenseitig. Dabei sind diese Formulierungen trügerisch, denn ich könnte ebenso gut sagen, der Tisch berührt meine Ellenbogen und der Boden berührt meine Füße. Berühren zeichnet sich eben durch ein Berührend-berührt-Sein aus, in dem nicht klar zwischen aktivem und passivem Part unterschieden werden kann. Am eindeutigsten zeigt sich das am Beispiel der sich berührenden Lippen: Hier würde man kaum sagen, meine Oberlippe berührt meine Unterlippe, ohne dass gleichzeitig auch gelten müsste: Meine Unterlippe berührt meine Oberlippe.

Es gehört folglich zur Eigenart des Tastsinns, dass wir vom Betasten nahezu unbemerkt ständig ins Berühren übergleiten. (Waldenfels 2002, S. 77) Dies hat allerdings zur Folge, dass die Rede vom Tastsinn problematisch wird. In der Folge wird daher eine terminologische Anpassung vorgenommen, indem die Begriffe *Berührungssinn* oder noch allgemeiner *Berühren* denen des Tastsinns und des Tastens vorgezogen werden. Tasten wird dabei nur als ein Spezialfall des Berührens verstanden und nicht als Berührung schlechthin. Ein ähnlich weit gefasstes Verständnis des Berührens findet sich bei Aristoteles, der das Berühren als allgemeinsten Sinn der Lebewesen beschreibt: »[A]lle Lebewesen haben zumindest eine der Wahrnehmungen, den Tastsinn.« (Aristoteles 2017, De an. II, 3, 414b3) Auch wenn

hier ebenfalls vom Tastsinn die Rede ist, so wird dennoch deutlich, dass damit nicht das Betasten gemeint sein kann. Dies liegt vor allem darin, dass der enge Begriff des Tastens, wie ihn Husserl vertritt, aufgrund der Fokussierung auf die tastenden Finger einzig den Menschen vorbehalten ist, während Aristoteles alle Lebewesen miteinschließt. Wie breit Aristoteles' Verständnis des Berührens geht, zeigt sich insbesondere darin, dass er es gemeinsam mit dem Geschmackssinn auch als Sinn der Nahrungsaufnahme versteht: »Denn alles Lebendige ernährt sich durch Trockenes und Feuchtes und Warmes und Kaltes, und deren Wahrnehmung ist der Tastsinn.« (Aristoteles 2017, De an. II, 3, 414b7–9) Dabei versteht Aristoteles den Berührungssinn aber nicht als edelsten oder höchsten Sinn, sondern als ganz basalen Sinn.

Die fundamentale Bedeutung des Berührens für den Menschen zeigt sich besonders deutlich in der Kindesentwicklung, denn die Haut als Organ des Berührens ist das primäre Sinnesorgan des Kindes. Schon in einem fortgeschrittenen pränatalen Stadium sind Föten in der Lage, basal zwischen Selbst und Nicht-Selbst zu unterscheiden, und zwar vorrangig aufgrund des Berührungssinnes. Das Nicht-Selbst wird dabei aber nicht als der oder die andere, das heißt als konkrete andere Person, aufgefasst, wie dies bei Neugeborenen sehr früh der Fall ist. Die basale Unterscheidung zwischen Selbst und Nicht-Selbst hängt also nicht von einer anderen Person ab, sondern einzig und allein davon, dass man sich selbst in seiner Umwelt von einem Nicht-Selbst unterscheiden kann. (Gallagher 2005, S. 106) Für sein vitales Wachstum wie auch für seine geistige Entwicklung bedarf das Kind der taktilen Stimulation (Fuchs 2000, S. 115), und zwar nicht nur der Hände, sondern entlang des gesamten Leibes (Anzieu 1985). Solche Formen der Berührung prägen den Alltag viel stärker als die abtastenden Hände, die in erster Linie dem Menschen eigen sind. Werden sie in die Untersuchung miteinbezogen, rücken andere Phänomene des Berührens ins Zentrum der Aufmerksamkeit, und Berühren wird für eine Vielzahl von leiblichen Phänomenen relevant. Diese reichen von oberflächlichen Berührungsempfindungen entlang der Haut bis hin zu Tiefenempfindungen wie Herz- oder Darmempfindungen, die viel weniger präzise lokalisiert sind, aber dennoch zu den Berührungsempfindungen zählen. (Bernet 2009, S. 53)

Entscheidend dabei ist: Ich kann es mir gar nicht aussuchen, ich bin immer berührend und berührt – wäre ich es nicht, so wäre meine Lebenszeit vorüber. Der Sinn des Berührens ist der einzige Sinn, den

man nicht zur Gänze verlieren kann. Es gibt kein absolutes taktiler Pendant zum Verlust des Sehsinns (Blindheit, Amaurose), zum Hörverlust (Taubheit, Anakusis), zum Riechverlust (Anosmie) und zum Geschmacksverlust (Ageusie). Der Verlust des Tastsinns ist eine Sensibilitätsstörung, eine solche kann zwar total sein, aber immer nur an begrenzten Stellen am Körper. Eine totale Sensibilitätsstörung am Finger führt dazu, dass ich an der betroffenen Stelle gar nichts mehr fühle (Anästhesie, Analgesie), bei einer partiellen Sensibilitätsstörung nehme ich schwache Empfindungen wahr (Hypästhesie, Hypalgesie, Hypopathie). Darüber hinaus kann die Sensibilität auch gesteigert sein (Hyperästhesie, Hyperalgesie, Hyperpathie), oder es kommt zu andersartigen Wahrnehmungen (Dysästhesie). Ein totaler Verlust des Berührungssinnes am gesamten Körper scheint hingegen unmöglich, auch wenn die oft angeführte Krankheitsgeschichte des Ian Waterman dem sehr nahekommt: Ian Waterman wurde im Alter von 19 Jahren von einer Fiebererkrankung befallen, die dann höchstwahrscheinlich eine Autoimmunreaktion hervorrief. Diese führte zu einer totalen Deafferenzierung, also der Ausschaltung der sensiblen Impulse vom Hals abwärts. (McNeill/Quaeghebeur/Duncan 2012, S. 519) Das heißt, Ian Waterman konnte seinen Körper vom Hals abwärts nicht mehr fühlen (Verlust des Berührungssinnes) und hatte, wenn er nicht hinsah, auch kein Gefühl dafür, wo sich sein Körper befand (Verlust der Propriozeption). (Gallagher 2005, S. 43) Folglich konnte er sich auch nicht mehr bewegen. Die BBC-Dokumentation seiner Lebensgeschichte trägt daher bezeichnenderweise den Titel: »The Man Who Lost His Body«. Dennoch ist dieser Titel nicht ganz korrekt, denn Ian Waterman hat nicht seinen Körper verloren, sondern vielmehr große Teile seines *Körperschemas*. (Gallagher 2005, S. 44; Gallagher/Cole 1995, S. 375) Darunter sind weder Wahrnehmungen, ein Glaube oder eine innere Einstellung zu verstehen, sondern vielmehr ein System von motorischen und posturalen Funktionen, die vorbewusst und vorpersonal ausgeübt werden. (Gallagher/Cole 1995, S. 371)² So schwer diese Erkrankung auch ist, so ist sie doch kein totaler Verlust des Berührungssinnes, sondern, wie McNeill/Quaeghebeur/Duncan zugestehen, »the *near* total loss of all the touch, proprioception, and limb spatial position senses« (2010,

² Allerdings war Waterman in der Lage, sich ein neues Körperschema anzueignen: Über visuelle Steuerung und unter enormer physischer wie auch psychischer Anstrengung hat er wieder gelernt, seinen Körper zu bewegen. (Gallagher 2005, S. 44)

S. 519; Hervorhebung: J. M.). Dies hat zwei zentrale Gründe: Erstens betrifft die Erkrankung zwar den Großteil des Körpers, nicht jedoch den Kopf. Zweitens ist Ian Waterman in der Lage, Heiß- und Kalt-empfindungen zu erleben, ebenso wie Schmerzempfindungen und die Empfindung von Muskelermüdung. (Gallagher/Cole 1995, S. 374) Diese Empfindungen können aber als Berührungsempfindungen gelten, wenn Berühren anders als in den Natur- und Neurowissenschaften nicht nur über bestimmte Nervenbahnen definiert wird, sondern, wie hier vorgeschlagen, als In-Kontakt-Kommen und Sich-Differenzieren.

Die sich daraus ergebende fundamentale Bedeutung des Berührungssinnes als *Sinn des Lebens* wird von Aristoteles besonders hervorgehoben, wenn es heißt:

»Das Übermaß des Tastbaren dagegen, etwa vom Warmen oder Kalten oder Harten, zerstört das Lebewesen. Bei jedem Wahrnehmungsgegenstand vernichtet nämlich ein Übermaß das Wahrnehmungsorgan, und folglich vernichtet auch der tastbare Gegenstand die Tastwahrnehmung; durch diese ist aber das Lebendige definiert. Denn es ist bewiesen, dass es ohne Tastsinn unmöglich ist, Lebewesen zu sein. Deswegen zerstört das Übermaß der Tastgegenstände als einziges nicht nur das Wahrnehmungsorgan, sondern auch das Lebewesen, weil es diese (Wahrnehmung) als einzige notwendig besitzen muss. Die anderen Wahrnehmungsgattungen hat das Lebewesen, wie gesagt, nicht um des (Über-)Lebens willen, sondern um des guten (Lebens) willen« (Aristoteles 2017, De an. III, 13, 435b13–21).

Wenn Pöltner also schreibt, die Zeit meines Leibes ist immer auch die Zeit meines Lebens (Pöltner 2016, S. 24), so sei hinsichtlich des Berührens hinzugefügt, dass die Zeit meines Lebens auf einem berührend-berührten Zur-Welt-Sein beruht.³ Durch Berührung konstituiert sich folglich aber nicht nur eine kontinuierliche leibliche Räumlichkeit,

³ Dahingehend müssen Positionen zurückgewiesen werden, welche annehmen, man könne sich einen »reinen Leib« (Fuchs 2000, S. 388; Anm. 15) ohne Berührungssinn vorstellen. Als Beispiele dafür werden häufig Zustände der Tiefenentspannung und Versenkung angeführt. (Fuchs 2000, S. 388; Anm. 15; Ströker 1965, S. 163) Doch selbst in solchen Zuständen ist der Leib nicht enthoben von der Welt. Er berührt etwa mit dem Rücken die Liegefläche und ist damit berührend-berührt, auch wenn er dies nicht bewusst spürt. In den meisten Fällen spüre ich auch den Boden unter meinen Füßen beim Gehen nicht bewusst, trotzdem trete ich ständig darauf. Ein reines Sich-Spüren ohne Kontakt ist nicht möglich – selbst Zustände von Hunger, Müdigkeit oder Schmerz, denen keine unmittelbare Gegebenheit im Raum zukommt, beruhen doch auf körperlichen Gegebenheiten.

wie sie Husserl in Form der Lokalisation denkt, sondern auch eine *kontinuierliche leibliche Zeit*, die sich über die Dauer unseres Lebens hin entwickelt. Diese näher zu beschreiben, wird Aufgabe des folgenden Kapitels sein.

2.2 *Kontinuierliche Leibzeit jenseits des Bewusstseins*

Die Kontinuität der leiblichen Zeit zeigt sich deutlich am Beispiel des Gehens: Die ersten Gehversuche, die ein Kind unternimmt, sind noch unsicher und beschränken sich zu Beginn auf das Erlernen des Stehens, wobei sich die Hände meist an etwas festhalten und so Schutz vor dem Umfallen geben. Das Gefühl, wie die Füße den Boden berühren, von ihm berührt werden, wird dadurch kennengelernt und habitualisiert. Langsam erst lassen die Hände los und erste Schritte werden versucht. Die Berührung des Bodens bei der Bewegung ist wieder anders, und wieder müssen dieses Gefühl der Berührung der Fußsohlen und ihre Bewegung erlernt werden. Dieser Prozess ist in der Kindheit vermutlich am intensivsten, endet dort aber nicht, sondern setzt sich immer fort und modifiziert sich beständig: Wenn ich gehe, berühren meine Füße den Boden. Der Boden berührt aber auch meine Füße und beeinflusst meine Art und Weise des Gehens. Ist der Boden weich wie zum Beispiel Sand, so trete ich anders darauf, als wenn er hart ist wie Beton oder gar rutschig wie bei Schnee oder Eis. Ist der Boden abfallend, setze ich die Füße anders auf ihn, als wenn er ansteigend ist. Darüber denke ich in der Regel nicht nach, sondern mein Leib erinnert sich anderer Geherfahrungen, sodass er sich gegenwärtig dementsprechend verhält und die Gangart anpasst. (Rodemeyer 2015, S. 131) Besonders auffällig wird dies auch beim Steigen von Stufen. Man ist eine gewisse Größe von Stufen so gewohnt, dass das Steigen von alten, zum Beispiel sehr eng gesetzten Stufen den Gehrhythmus massiv stört. Gehen ist eine habitualisierte Bewegung, die man sich in Versuch und Gelingen bzw. Misslingen, Wirkung und Gegenwirkung aneignet. Aus dem üben immer wieder Ausführen einer Handlung erfolgt dann eine Automatisierung oder Habitualisierung, in der Einzelbewegungen zu einer Figur integriert werden und die als solche in den unreflektierten leiblichen Vollzug aufgenommen wird. (Fuchs 2000, S. 186 f.; S. 328)⁴

⁴ Die Habitualisierung ist allerdings nicht die einzige Form von Leibgedächtnis.

Das Beispiel des Gehens zeigt, dass Berührungen sehr vielfältig sind und einen präintentionalen Weltbezug herstellen, der immer schon vorausgesetzt ist. Damit verbunden ist eine »Vergangenheit« (Fuchs 2000, S. 326), das heißt ein leibliches Gedächtnis, das unserem bewussten Wissen uneinholbar vorausgeht: Während des Gehens auf abfallendem oder eisigem Boden werden leibliche Erinnerungen evoziert, die dazu beitragen, die Gangart zu modifizieren und bestenfalls einen Sturz zu vermeiden. Auch wenn das Bewusstsein viele Aspekte von leiblichen Erinnerungen beeinflusst und synthetisiert, so sedimentiert sich doch ein gewisser Aspekt dieser Erinnerungen auch im Leib. Leibzeit meint dabei kein leiblich verankertes Zeitbewusstsein, wie u. a. Rodemeyer annimmt, wenn sie schreibt: »Thus this memory, along with all sensory experiences, is constituted through an integrated, embodied consciousness (not just consciousness alone).« (Rodemeyer 2015, S. 132; Hervorhebung: J. M.) Damit gesteht sie zwar zu, dass eine leibliche Erinnerung nicht ausschließlich von einem Bewusstsein getragen wird, verlagert aber das Bewusstsein in den Leib hinein, indem sie ein *verleiblichtes Bewusstsein* denkt. Eine solche bloße Übertragung der Husserl'schen Bewusstseinszeit auf den Leib vermag aber der Besonderheit des Leibes nicht gerecht zu werden, sondern überlagert ihn mit Bewusstseinsstrukturen. (Waldenfels 1995, S. 16) Dagegen ist mit einem zeitlichen Verständnis der Wahrnehmung und des Leibes zu erwidern: Was der Leib erinnert, ist nicht dasselbe wie die Erinnerungsinhalte, die durch bewusstseinsimmanente Retention zustande kommen, sondern vielmehr Leibeshrhythmen, leiblich vollzogene Abläufe oder trainierte Vollzüge, die dem

Casey (2000) unterscheidet neben der Habitualisierung noch das traumatische und das erotische leibliche Gedächtnis. Fuchs sieht neben der Habitualisierung noch die Inkarnation (Verleiblichung: Aneignung von fremden oder widerständigen Empfindungen des Körpers), die Sensibilisierung (Einstimmung: Entwicklung des Gefühls, der Stimmungen) und die Oikeiosis (Einwurzelung: Entwicklung von Bindungen zu anderen Personen, Räumen, Sachen). (Fuchs 2000, S. 327–332) In »The Phenomenology of Body Memory« modifiziert und erweitert Fuchs diese Einteilung. Er unterscheidet nun sechs verschiedene Arten von Leibgedächtnis: procedural memory (betrifft sensorische und kinästhetische Vermögen), situational memory (betrifft räumliche Aspekte), intercorporeal memory (betrifft den Umgang mit anderen), incorporative memory (betrifft die Entwicklung und Ausprägung von verinnerlichten Persönlichkeitsstrukturen, vor allem in der Kindheit), pain memory (betrifft schmerzhaftes Erfahren) und traumatic memory (wie zum Beispiel die Erfahrung eines schwerwiegenden Unfalls, einer Vergewaltigung, Folter oder Todeserfahrungen; sie stellen die einprägsamsten Eindrücke für das Leibgedächtnis dar). (Fuchs 2012, S. 12–18)

Bewusstsein fremd sind. (Esterbauer 2012, S. 541) Gehen wurde – mit Ausnahme des wiedererlernten Gehens nach Verletzungen – nie bewusstseinsmäßig gelernt, es wurde schon immer und wird immer noch leiblich vollzogen.⁵ Damit unterscheidet sich das Gehen auch ganz erheblich von anderen in diesem Zusammenhang häufig herangezogenen Beispielen wie etwa das Spielen von Musikinstrumenten. (Merleau-Ponty 1966, S. 172–177; Fuchs 2012, S. 10) Als Extremfall von Leibgedächtnis beschreibt Thomas Fuchs die Krankheitsgeschichte des britischen Musikwissenschaftlers, Dirigenten und Tenors Clive Wearing, der unter starker anterograder sowie retrograder Amnesie leidet. (Fuchs 2016, S. 21) Trotzdem sind seine leiblichen Fähigkeiten, allen voran das Dirigieren, nicht davon betroffen:

»We see how the continual embodiment of existence produces a form of memory, which does not permit the recall of singular episodes, but in a certain sense integrates a person's entire past within its present body.« (Fuchs 2016, S. 18)

Das wohl bekannteste und häufig herangezogene Beispiel für Leibgedächtnis ist das von Merleau-Ponty beschriebene Tippen auf einer Tastatur:

»Maschinenschreiben können heißt nicht, die Stelle jedes Buchstabens auf der Klaviatur kennen, noch auch für einen jeden einen bedingten Reflex sich angeeignet haben, der sich beim Hinblicken auf ihn auslöste. [...] Man weiß, wo sich die Buchstaben auf der Klaviatur finden, wie wir wissen, wo sich ein jedes unserer Glieder befindet, im Wissen einer Vertrautheit, die uns nicht eine Stelle im objektiven Raum gibt.« (Merleau-Ponty 1966, S. 173 f.)

Beide Beispiele, sowohl das Dirigieren wie auch das Tippen auf einer Tastatur, zeigen deutlich, dass die dabei beschriebenen Handlungen

⁵ An dieser Stelle kann noch einmal auf die Krankheitsgeschichte des Ian Waterman verwiesen werden, der große Teile seines *Körperschemas* (*body schema*) verloren hat, aber über sein *Körperbild* (*body image*) wieder gehen gelernt hat. Unter Körperbild verstehen Gallagher/Cole eine komplexe Zusammenstellung von intentionalen Zuständen wie Wahrnehmungen, mentale Repräsentationen, Glauben und Einstellungen, in denen das intentionale Objekt der eigene Körper ist. (Gallagher/Cole 1995, S. 371) Das heißt, Ian Waterman kann wieder gehen, weil er sich sein Körperbild angeeignet hat und über bewusste visuelle Steuerung seine Beine zu bewegen gelernt hat. (Gallagher/Cole 1995, S. 372; S. 375) An der Krankheitsgeschichte von Ian Waterman zeigt sich zudem, wie Störungen im Berührungssinn und der Propriozeption, die selbst unbewusst verlaufen, zu einer Störung des Bewusstseins führen. (Gallagher/Cole 1995, S. 387)

nicht bewusstseinmäßig gesteuert sind, sondern dass es sich dabei um ein Wissen handelt, »das in den Händen ist, das allein der leiblichen Betätigung zur Verfügung steht« (Merleau-Ponty 1966, S. 174). Im Unterschied zum Gehen wurden aber sowohl das Dirigieren oder Musizieren wie auch das Tippen auf einer Tastatur bewusstseinmäßig gelernt. Jeder, der in der Schule in langen Stunden das 10-Finger-System gelernt hat, weiß, wie mühsam und schwierig das ist: Wo sich das R auf der Tastatur befindet, muss zuerst gewusst werden, und erst durch viele Stunden der Anwendung wird dieses Wissen *verleiblicht*. Beim Gehen gab es dieses bewusste Erlernen in der Regel nicht. Gehen wurde immer schon mehr oder weniger erfolgreich praktiziert. Gehen war *immer schon verleiblicht*.

Durch diese beiden Arten von Beispielen können zwei zentrale Aspekte des Leibgedächtnisses hervorgehoben werden: erstens die außergewöhnliche Rolle des Berührens als kontinuierliches Zur-Welt-Sein und zweitens, dass Leiblichkeit nicht ausschließlich in der Lokalisation konstituiert ist, sondern auch in der Temporalisation, und zwar als individueller Lebensablauf. Vergangene Wahrnehmungen prägen meinen Leib dabei gegenwärtig und auch zukünftig. Wäre dies nicht der Fall, so würde ich ständig komplett neue Wahrnehmungen und Erfahrungen machen: bergab oder bergauf gehen, das Treppensteigen usw. Alles dies würde jedes Mal aufs Neue eine Überraschung und eine große Herausforderung für mich bedeuten. Wie schnell sich der Leib auf neue Gegebenheiten einstellt, wird deutlich, wenn wir uns einige Zeit auf einem Schiff aufgehalten haben und danach an Land die ersten Schritte machen oder wenn wir von einem Pferd absteigen und danach versuchen, wieder selbst zu gehen. Auf gemachte Wahrnehmungen und Erfahrungen wird in der Gegenwart zurückgegriffen bzw. werden sie in Gegenwart und Zukunft transformiert. (Rodemeyer 2015, S. 131 f.) Solche nicht vom Bewusstsein gesteuerten Vorgänge nennt Husserl *passive Synthesen* oder *passive Genese*. (Hua 11; Hua 1, S. 112) Es geschieht dem Bewusstsein also, dass seine Akte zwar Zeit konstituieren, aber auch immer schon in der Zeit – einer *leiblichen Zeit* – stattfinden. (Esterbauer 2012, S. 533) Mein Leib bzw. mein Leben zeitigt sich ohne Zutun meines Bewusstseins. (Pöltner 2016, S. 24 f.) Bewusstseinszeit wird dabei nicht auf den Leib übertragen, und es kommt auch nicht zu einer Verleiblichung des Bewusstseins. Die Zeit der Leiblichkeit fundiert vielmehr die Bewusstseinszeit, da diese immer in eine leibliche Zeit eingebettet ist, die ihr aber fremd bleibt. Die Narbe ist meine sichtbar gewordene

Geschichte einer verletzenden Berührung, die ich nicht nur irgendwann in der Vergangenheit erlebt habe, sondern die ich *noch bin*. (Esterbauer 2012, S. 542) Leibzeit ist dabei keine einheitliche Zeit, keine kausal oder linear ablaufende Zeit, sondern, wie Petzold formuliert, eine »*transeunte Zeit*« (Petzold 1982, S. 70), das heißt über etwas hinaus, in einen anderen Bereich übergehen und meint, dass sich die drei Zeitekstasen überschreiten und gegenseitig durchdringen, ohne aber ineinander aufzugehen. Das Denken klassischer kausaler Relationen und linearer Verweise in der Zeit wird damit unterwandert. Es gibt kein Danach, das in der direkten Folge eines Davor, das selber vormals ein gegenwärtiges Jetzt gewesen ist, begriffen werden könnte.

Leibzeit gewinnt also über das ständige und notwendige Berühren eine Kontinuität des Zur-Welt-Seins. Während Husserl davon ausgeht, dass Körper und Leib im Berühren eine kompräsenste Einheit bilden, wird in der Folge dafür argumentiert, dass diese Einheit immer zeitlich aufgeschoben ist und im Extremfall sogar ein Bruch zwischen ihnen erfolgen kann. Den Ausgangspunkt dieser Untersuchung bildet Husserls Theorie des Bestastens der eigenen Hände.

3. Leibzeit II: Temporisation des Leibkörpers

3.1 Kompräsenz zwischen Körper und Leib

Das Betasten der eigenen Hände hat bei Husserl eine Sonderfunktion in der Konstitution von Leiblichkeit inne. Wenn unsere Hände sich betasten, sind wir betastend und betastet, und zwar doppelt, da beide Hände sowohl tasten wie auch betastet werden. Jede Hand ist damit einmal Gegenstand und einmal Ausführende des Tastakts. Es kommt daher nicht nur zu einer Doppelauffassung wie bei der gegenständlichen Berührung, sondern wir haben »dergleichen doppelt in beiden Leibesteilen, weil jeder eben für den andern berührendes, wirkendes Außending ist und jeder zugleich Leib« (Hua 4, S. 145). Husserl nennt dieses besondere Vorkommnis eine »Doppelempfindung« (Hua 4, S. 148). Wie wichtig sie ist, zeigt sich erneut in der Kindesentwicklung: Indem Säuglinge etwa ihre Hände und Füße begreifen und so ihren Körper erforschen, unterscheiden sie ihn von den betasteten anderen Körpern, in denen sie diese Doppelempfindung nicht erfahren. (Fuchs 2000, S. 111) Die Doppelempfindung ist nur im

Tastsinn möglich und zeichnet ihn daher gegenüber allen anderen Sinnen aus. (Hua 4, S. 145–148) Sie ist mit zwei zentralen Konsequenzen verbunden:

Sie führt erstens notwendig zu einer *Spaltung* des Leibkörpers in Leib und Körper:

»[E]inerseits ist er physisches Ding, Materie, er hat seine Extension, in die seine realen Eigenschaften, die Farbigkeit, Glätte, Härte, Wärme [...] eingehen; andererseits finde ich auf ihm, und empfinde ich »auf« ihm und »in« ihm: die Wärme auf dem Handrücken, die Kälte in den Füßen, die Berührungsempfindungen an den Fingerspitzen.« (Hua 4, S. 145)

Zweitens führt Husserl – damit einhergehend – indirekt auch eine Zeitvorstellung ein, die Körper und Leib wieder zur *Deckung* bringt. Dementsprechend heißt es in den »Ideen II«: »Das in Außeneinstellung und das in Inneneinstellung Konstituierte ist miteinander da: kompräsent« (Hua 4, S. 161). Kompräsenz meint für Husserl eine Gleichzeitigkeit oder »temporale Koinzidenz« (Derrida 2007, S. 222) von Empfindung und Empfindnis, von Innen- und Außeneinstellung oder von Körper und Leib, die sich beispielhaft in der Selbstberührung der beiden Hände ereignet. Damit nimmt Husserls äußerst komplexe Theorie des inneren Zeitbewusstseins nie Abstand von der Betonung der Reinheit des Jetztpunktes, in dem auch der Leibkörper zu sich selbst kommt. (Laner 2014, S. 228)

Diese Gleichzeitigkeit von Körper und Leib wird in der Folge – ausgehend vom vieldiskutierten Extremfall des Phantomglieds (Waldfels 2005, S. 102 f.) – in Frage gestellt.

3.2 Zeitdilatation zwischen Körper und Leib

Bei einer Phantomempfindung kommt es zu Berührungsempfindungen eines Körperglieds, das nicht mehr oder nur mehr teilweise vorhanden ist. Das geht etwa so weit, dass Betroffene versuchen, mit einem nicht mehr vorhandenen Bein zu gehen. Phantomgliedphänomene belegen aber nicht nur, wie häufig angenommen, »die absolute Räumlichkeit der Leibesempfindungen« (Fuchs 2000, S. 100; Fuchs 2013, S. 86), sondern zeigen auch die zeitliche Dimension des Leibes. Bei Phantomempfindungen handelt es sich weder um die wirkliche Vorstellung einer Gegenwart noch um eine irrtümliche Vorstellung einer Gegenwart. Sie entstehen vielmehr aus einer Dissoziation der

leibzeitlichen Existenz. Die verlorene leibliche Gegenwart ist noch nicht abgesunken, ist noch nicht Vergangenheit geworden und schiebt sich über die aktuelle Gegenwart. (Merleau-Ponty 1966, S. 107) Eingefleischte leibliche Rhythmen können nicht so einfach und schnell abgelegt werden, sondern werden weiter vollzogen. (Waldenfels 2005, S. 102 f.) Der habituelle Leib schiebt sich über den aktuellen Leib, oder der Körper und der Leib sind nicht kompräsent, sondern zwischen ihnen kommt es zu einer *Temporisation*: Das Wort leitet sich vom Französischen Verb *temporiser* ab und meint aufspreizen, dehnen oder die Tätigkeit, etwas auf einen späteren Zeitpunkt zu verschieben bzw. die bewusste oder unbewusste zeitliche und verzögernde Vermittlung. (Derrida 1988, S. 33 f.) Kurz gesagt, handelt es sich dabei um eine *Zeitdilatation* (Lat. *dilatare*: dehnen, aufschieben, erweitern). Bei den Phantomempfindungen als Extremfall der Zeitdilatation kommt es sogar zu einem *Zeitbruch*. Aber Normalität und Pathologie gehen hierin Hand in Hand (Waldenfels 2005, S. 102 f.), denn Phantomempfindungen zeugen von der *Verletzbarkeit* und *Ausgesetztheit* des Menschen, was wiederum zwei Grundbestimmungen des Berührens sind: Durch eine Berührung kam es zu einer Verletzung, die zum Verlust eines Körperteils führte. Obwohl dieser Körperteil nicht mehr vorhanden ist, vermag er dennoch weiterhin Berührungsempfindungen und sogar Schmerzen hervorzurufen. Ausgesetztheit und Verletzbarkeit als Grundbestimmungen des Berührens, genauer gesagt des Berührtwerdens, sind zwar auch bei Husserls Konzept des Tastens implizit vorhanden – wenn der Tisch oder der Briefbeschwerer eine scharfe Kante haben, können sie meine Haut aufschneiden und mich verletzen – sie bleiben aber unterbelichtet und wiederum nur auf die Hände bezogen. Der Weltbezug erfolgt aber nicht nur durch die Initiative eines Subjekts, wie es Husserl nahelegt, sondern ist vor allem ein kontinuierliches Berührtwerden, dem ich mich nicht entziehen kann. Es ist daher ein ständiges körperliches Ausgesetztsein, das wiederum mit einer grundlegenden Verletzbarkeit verbunden ist.

Steige ich mit meinen Füßen auf dünnes Eis, so werde ich es zerbrechen. Steige ich aber auf eine Glasscherbe, so ist die Wahrscheinlichkeit groß, dass ich mir eine Scherbe eintrete und verletzt bin. Eine Verletzung betrifft dabei nie nur den isolierten Körper, sondern sowohl das Verhältnis zwischen Körper und Leib wie auch dasjenige zwischen Leibkörper und gegenständlicher Welt. (Delholm 2011, S. 114) Wir erleiden nicht nur eine Verletzung oder einen Kno-

chenbruch am Bein, sondern eine Unfähigkeit, zu gehen und uns fortzubewegen. Eine Verletzung bricht damit in das Leben und die Lebenszeit herein. Sie ist eine Störung des gewohnten Lebensvollzuges. Der Leib wird dabei zum Körper, er erfährt seine Körperlichkeit. (Fuchs 2013, S. 84f.) Man könnte, die klassische phänomenologische Terminologie aufgreifend und erweiternd, auch sagen, der bis dahin unauffällige *Körper*, den ich *habe*, wird dadurch zu einem *Körper*, der ich auch *bin*. Verletztsein wie auch Kranksein bestehen in einer Verschiebung zwischen Leib und Körper (Fuchs 2013, S. 87), die eine Zeitdilatation ist. Jede Verletzung ist aber auch der »Anfang eines Prozesses der Anpassung, in dem wir uns unseren Körper neu aneignen, in dem wir unser Verhältnis zur Welt neu erfinden« (Delholm 2011, S. 114). Dieses neue Einrichten behält sehr häufig aber die Spur der Verletzung bei, die sie ausgelöst hat.

Während die Phantomempfindung ein Extremfall einer Zeitdilatation ist, stellt die Verletzung zwar keinen Extremfall, aber dennoch eine Störung im leibkörperlichen Zur-Welt-Sein dar. Um zu zeigen, dass eine Zeitdilatation aber nicht nur bei diesen *Sonderfällen* auftritt, wird in der Folge das andere Extrem herangezogen: die beiden sich gegenseitig betastenden Hände, die bei Husserl und auch in der klassischen Betrachtung nach Husserl stets die größtmögliche Nähe und die Einheit von Körper und Leib bedeuten. Doch die leibliche Existenz, die uns einer geschichtlichen Welt öffnet, ist immer gebunden an den Körper und damit an die vor- oder unpersönliche Existenz des Organismus. Diese dem Körper eigenen Organismen, Zyklen und Rhythmen bleiben dem Leib bis zu einem gewissen Grad immer anonym. Dazu zählen der Herzschlag, das Ein- und Ausatmen, die Ernährung, die Verdauung, die Fortpflanzung, Krankheit und Altern, Gehen, Schlafen und Erwachen. (Waldenfels 2005, S. 102f.) Wenn meine Hände sich gegenseitig berühren, kommt es also nicht zu einer Kompräsenz im Sinne einer reinen Gegenwart und einer Deckung zwischen Leib und Körper, sondern vielmehr zu einer »Selbstspaltung, in der mein Leib zugleich als fungierender Leib und als Körperding auftritt, ohne mit sich selbst zur Deckung zu kommen« (Waldenfels 1995, S. 17). Selbstberührung ist damit – analog zu Husserls Bestimmung von Reflexion – ein unvermeidliches »Nachgewahren« (Hua 8, S. 89). Dies hat entscheidende Konsequenzen für die Konstitution von Leiblichkeit: Der Leib als leibendes Leben ist zeitlich. Er ist zwar immer ein Jetzt, kann darin jedoch nie zur Gänze aufgehen: Sedimentierte Erfahrungen prägen ihn ebenso wie leibliche Erwar-

tungen. Die Einheit zwischen Körper und Leib ist nie deckungsgleich, sondern immer aufgeschoben. Diese Aufgeschobenheit ist eine graduelle, sie reicht vom Bruch in der Phantomempfindung bis hin zur minimalen Verschiebung in der Selbstberührung. Leiblichkeit beruht auf einer Zeitdilatation oder wie Merleau-Ponty formuliert: »[D]ie Zweideutigkeit des Zur-Welt-seins selbst drückt sich in der des Leibes aus, die ihrerseits sich versteht aus der Zweideutigkeit der Zeit.« (Merleau-Ponty 1966, S. 110) Die Einheit zwischen Körper und Leib ist damit schon in der Selbstberührung ebenso partiell und aufgeschoben, wie es die Einheit des Gegenstandes ist. (Hua 1, S. 142) »Selbst zwischen mir und mir, [...] zwischen meinem Körper und meinem Körper gibt es nicht diese ›ursprüngliche‹ Zeitgenossenschaft« (Derrida 2007, S. 247), wie es bei Derrida heißt. Körper und Leib bilden eine ständig sich verändernde und verschiebende Einheit, eine Nicht-Koinzidenz.

4. Konklusion

Durch eine Analyse des Berührens konnte neben der räumlichen Dimension des Leibes in Form der *Lokalisation* auch die zeitliche Dimension des Leibes in Form der *Temporalisation* herausgestellt werden, die sich ebenso vorbewusst ereignet. Dafür war es notwendig, den Tastsinn von der Restriktion auf die tastenden Finger hin zu einer Theorie des Berührens zu erweitern, die allgemein leibliche Phänomene umfasst. Eine solche – ausgehend vom Berühren gedachte – Leibzeit ist zum einen kontinuierlich – wenn ich aufhöre zu berühren, höre ich auf zeitlich zu sein – und zum anderen dem Bewusstsein entzogen und fundiert dieses sogar. Leibzeit wurde in weiterer Folge als *transeunte Zeit* charakterisiert, in der sich die drei Zeitkategorien überschreiten und beeinflussen.

Diese Kontinuität der Leibzeit ist aber, so konnte deutlich gemacht werden, eine gebrochene bzw. aufgeschobene. Ausgehend vom Extremfall des Phantomglieds zeigte sich, dass auch bei Verletzungen und noch in der Selbstberührung der beiden Hände eine *Zeitdilatation* zwischen Leib und Körper eintritt und deren gänzliche Einheit verhindert.

Temporalisation und Temporisation erweisen sich daher als zwei entscheidende Momente für Leiblichkeit.

Literatur

- Anzieu, D. (1985): *Le Moi-Peau*, Paris: Dunod.
- Aristoteles (2017): *Über die Seele. De anima. Griechisch/Deutsch*, eingeleitet und mit Anm. hrsg. von K. Corcilius, Hamburg: Meiner (= Philosophische Bibliothek 681).
- Bernet, R. (2009): »Leiblichkeit bei Husserl und Heidegger«. In: *Heidegger und Husserl. Neue Perspektiven*, hrsg. von G. Figal u. H.-H. Gander, Frankfurt/M.: Klostermann, S. 43–71.
- Casey, E. (2000): *Remembering. A Phenomenological Study*, Bloomington: Indiana Univ.-Press.
- Delholm, P. (2011): »Das Erleiden von Verletzungen als leibliche Quelle von Normativität«. In: *Normativität des Körpers*, hrsg. von P. Delholm u. A. Reichold, Freiburg: Alber, S. 96–115.
- Derrida, J. (1988): »Die différance«. In: *Randgänge der Philosophie*, hrsg. von P. Engelmann, Wien: Passagen, S. 29–52.
- Derrida, J. (2007): *Berühren. Jean-Luc Nancy*, aus dem Franz. übers. v. H.-D. Gondek, Berlin: Brinkmann & Bose.
- Esterbauer, R. (2012): »Meine Zeit. Vorfragen zu einer Phänomenologie menschlichen Werdens«. In: *Den Menschen im Blick. Phänomenologische Zugänge. Festschrift für Günther Pöltner zum 70. Geburtstag*, hrsg. von R. Esterbauer u. M. Ross, Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 527–546.
- Fuchs, T. (2000): *Leib, Raum, Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Fuchs, T. (2012): »The Phenomenology of Body Memory«. In: *Body Memory, Metaphor and Movement*, hrsg. von S. Koch [u.a.], Amsterdam: John Benjamins, S. 9–22.
- Fuchs, T. (2013): »Zwischen Leib und Körper«. In: *Leib und Leben. Perspektiven für eine neue Kultur der Körperlichkeit*, hrsg. von M. Hähnel u. M. Knaup, Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, S. 82–93.
- Fuchs, T. (2016): »Self Across Time: The Diachronic Unity of Bodily Existence«. In: *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 15, S. 1–25.
- Gallagher, S. / Cole, J. (1995): »Body Schema and Body Image in a Deafferented Subject«. In: *Journal of Mind and Behavior*, 16, S. 369–390.
- Gallagher, S. (2005): *How The Body Shapes The Mind*, Oxford: Clarendon.
- Husserl, E. (1950 ff.): *Gesammelte Werke* (= Husserliana):
- Hua 1 (1973): *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, hrsg. von S. Strasser. 2. Auflage, Den Haag: Nijhoff.
 - Hua 3/1 (1976): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. 1. Halbband*, hrsg. von K. Schuhmann. 3. Auflage, Den Haag: Nijhoff.
 - Hua 4 (1952): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch*, hrsg. von M. Biemel, Den Haag: Nijhoff.
 - Hua 8: *Erste Philosophie (1923/1934). Zweiter Teil*, hrsg. von R. Boehm, Den Haag: Nijhoff.

- Hua 11 (1966): *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918–1926*, hrsg. von M. Fleischer, Den Haag: Nijhoff.
- Laner, I. (2014): »Zeichen der Zeit. Zur Zeitlichkeit der Erfahrung bei Derrida und Merleau-Ponty«. In: *Figuren der Transzendenz. Transformationen eines phänomenologischen Grundbegriffs*, hrsg. von M. Staudigl u. Ch. Sternad, Würzburg: Königshausen & Neumann (= Orbis Phaenomenologicus. Perspektiven N.F. 30), S. 213–246.
- McNeill, D. / Quaegebeur, L. / Duncan, S. (2010): »IW – The Man Who Lost His Body«. In: *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*, hrsg. von S. Gallagher u. D. Schmicking, Dordrecht: Springer, S. 519–543.
- Merleau-Ponty, M. (1966): *Phänomenologie der Wahrnehmung*, aus d. Franz. übers. u. eingeführt durch eine Vorrede von R. Boehm, Berlin: de Gruyter (= Phänomenologisch-psychologische Forschungen 7).
- Petzold, H. (1982): »Leibzeit«. In: *Die Wiederkehr des Körpers*, hrsg. von D. Kamper u. Ch. Wulf, Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 68–81 (= edition suhrkamp 1132).
- Pöltner, G. (2016): »Die zeitliche Struktur der Leiblichkeit«. In: *Bodytime. Leib und Zeit bei Burnout und in anderen Grenzerfahrungen*, hrsg. von R. Esterbauer [u. a.], Freiburg: Alber, S. 17–33.
- Rodemeyer, L. M. (2015): »The Body in Time / Time in the Body«. In: *Performance and Temporalisation. Time Happens*, hrsg. von S. Grant, J. McNeilly u. M. Veerapen, Basingstoke: Palgrave MacMillan, S. 129–138.
- Ströker, E. (1965): *Philosophische Untersuchungen zum Raum*, Frankfurt/M.: Klostermann.
- Waldenfels, B. (1995): »Nähe und Ferne des Leibes«. In: *Menschengestalten. Zur Kodierung des Kreatürlichen im modernen Roman*, hrsg. von R. Behrens u. R. Galle, Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 11–23.
- Waldenfels, B. (2002): *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Waldenfels, B. (2005): *Idiome des Denkens. Deutsch-französische Gedankengänge II*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Erwachen

Ein leibzeitliches Übergangsphänomen

Anna Maria König

1. Einleitende Vorbemerkungen

Jeder Mensch kennt das Gefühl des morgendlichen Erwachens. Es ist Teil des Lebens, am Abend müde in den Schlaf zu sinken und morgens aus eben diesem wieder zu erwachen, weshalb sich Erwachen als Alltagsphänomen, welches den Übergang vom Schlaf- in den Wachzustand bedeutet, beschreiben lässt. Gemeinhin begegnet man bei der Beschreibung solcher Alltagsphänomene der Schwierigkeit, dass sich eine trügerische, oftmals unbemerkte Selbstverständlichkeit in das Verstehen von ihnen einschleicht und sich folglich gerade das Alltägliche, hinsichtlich seiner Beschreibbarkeit, als herausfordernd erweist.

Erwachen steht naturgemäß in engem Zusammenhang mit dem Einschlafen, da das wache Alltagsleben mit ihm versiegt, um im Erwachen neu anzuheben. Für gewöhnlich wird daher Einschlafen auch als ein Verlust empfunden, nämlich der des Bewusstseins, zumindest jenes des Wachzustandes. Einschlafen bedeutet den eigentümlichen Verlust sowohl der körperlichen Kontrolle und des inneren Antriebs als auch von gewohnten bewusstmäßigen Abläufen wie etwa die eines gerichteten Willens oder der Intentionalität. Einzuschlafen bedeutet somit ein Stück weit das *Verlustiggehen* des eigenen Selbst. Das Erwachen, so lautet die diesem Beitrag vorangestellte These, bedeutet dagegen einen leiblich vermittelten Übergang vom Schlaf- in den Wachzustand und zugleich einen *Rückgewinn* meiner Selbst und meiner Welt.

2. »Auf der Suche nach der verlorenen Zeit« (Marcel Proust)

Der französische Schriftsteller Marcel Proust beschreibt an einer Stelle seines berühmten Werkes »Auf der Suche nach der verlorenen Zeit« das jedem Menschen vertraute Gefühl des Erwachens aus dem

Schlaf. Dabei illustriert er das Erleben des *sich erinnernden Körpers* und beschreibt ihn als »treue[n] Wächter einer Vergangenheit, die [s]ein Geist niemals hätte vergessen dürfen« (Proust 2013, S. 13). Den erfolglosen Erinnerungsversuchen des Geistes stellt er jene des Körpers gegenüber. Dieser, so schreibt Proust, verfüge offenbar über ein ganz eigenes Gedächtnis und sei in der Lage, im Erwachen ein bewusstes Erinnern als sekundäre Erinnerungsinstanz zu aktivieren. Proust beschreibt den Körper also als eine Art *Orientierungsinstrument*, mit welchem es gelingt, den sich im Erwachen öffnenden Raum wiederzugewinnen. Mittels des Körpers, genauer seines Gedächtnisses, lässt sich erinnern und rekonstruieren, in welcher Wohnung, in welchem Bett man am Abend zuvor eingeschlafen ist. Im Moment des Erwachens gilt es, sich die eigene bewusste Zeit wieder *anzueignen*, die einem im Moment des Einschlafens zu entgleiten schien. Die Frage, die sich an diese Beobachtung anknüpft, lautet, ob der Schlaf mangels des *Bewusst-Habens* der Zeit tatsächlich als *zeitloser* Zustand zu sehen ist. Proust gibt einen wichtigen Hinweis für die Beantwortung dieser Frage, indem er die Verknüpfung von Leib und Zeit zur Sprache bringt.

3. Der Leib: Subjekt der Wahrnehmung und Rückzugsort

In seiner Beschreibung misst Proust offenbar dem Leib eine wesentliche Rolle im Erwachen bei. Ihm scheint es dabei nicht um eine objektivierende Beschreibung der Funktionen seines *Körperapparates* zu gehen, sondern um die eigene Empfindung und Wahrnehmung des Erwachens am Morgen. Der Phänomenologie gilt der Leib als »Bedingung der Möglichkeit überhaupt, eine Perspektive auf die Welt haben zu können« (Zahavi 2007, S. 61). Jedes perspektivische Erscheinen setzt voraus, dass das erfahrende Subjekt selbst in Bezug zum Raum und zu den wahrzunehmenden Objekten steht. Die Leiblichkeit, die es einem ermöglicht, stets eine räumliche Position einzunehmen, stellt diesen Bezug her. Dem Leib kommt aufgrund seiner *Beschaffenheit* eine zentrale Rolle bei der Wahrnehmung der Welt zu, da nur er die »Doppelaufgabe« (Kristensen 2012, S. 24) erfüllt, als gegenständlicher sowohl Teil der Welt zu sein als auch ein Verhältnis zu dieser stiften zu können. Für Merleau-Ponty fungiert der Leib als Vermittler zwischen wahrnehmendem Subjekt und wahrgenommenem Objekt, da beide sich gegenseitig im Leib »als Vollzugsort der Zu-

eignung von wahrgenommenen Phänomenen« (Schmid 2005, S. 37) konstituieren. Er sieht in der Leiblichkeit die Gegensätze von Natur und Bewusstsein, Innen und Außen, Subjekt und Objekt überwunden und findet in ihr so das konstitutive Moment des menschlichen »Zur-Welt-Seins« (*être-au-monde*) (Merleau-Ponty 1966, S. 102). Sein Begriff des *Zur-Welt-Seins* meint, dass die Existenz des Menschen durch das leibliche *Verankertsein* in der Welt charakterisiert ist, da der Leib dem Ich die Welt sinnlich wahrnehmend vermittelt. Begrifflich impliziert das *Zur-Welt-Sein* daher immer auch die Leiblichkeit des Subjekts, denn *Zur-Welt-Sein* bedeutet, die Welt mittels des eigenen Leibes, mittels der eigenen Sinne wahrzunehmen und ihr gegenüber geöffnet zu sein. (Gugutzer 2002, S. 76) Der Leib als Träger der Existenz begründet somit eine Offenheit, die die Möglichkeit der Wahrnehmung als einen ursprünglichen Zugang zur Welt bedeutet. (Mörth 1991, S. 80) Ohne Leib kann die Welt nicht erkannt werden, denn der Leib ist, so Merleau-Ponty, »in der Welt wie das Herz im Organismus: er ist es, der alles sichtbare Schauspiel unaufhörlich am Leben erhält, es innerlich ernährt und beseelt, mit ihm ein einziges System bildend« (Merleau-Ponty 1966, S. 239).

Der eben explizierte Gedanke, dass der Leib auf eine ursprüngliche Einheit des Menschen mit der Welt verweist und in Bezug auf die Wahrnehmung als Bedingung der Erkenntnis von Welt erachtet werden kann (Mörth 1991, S. 76), ist in Verbindung mit Merleau-Pontys Ausführungen über den Leib als *ursprüngliche Intentionalität* zu verstehen. *Intentionalität* in diesem Sinne meint ein *leibliches Abzielen* auf die Dinge, durch die sie einem in der lebendigen Erfahrung gegeben werden.

»Die Welt entdeckt sich im menschlichen Leib, indem der Leib sich auf diese Welt hin entwirft und mit seinem Entwurf Sinn in die Welt bringt bzw. der Welt den Raum gibt, sich sinnhaft zu zeigen.« (Schmid 2005, S. 39)

Als leibliches Wesen ist man auf die Welt, auf die Dinge hin gerichtet und erlebt diese nicht nur pathisch-passiv. (Günzel/Windgätter 2005, S. 591) Vielmehr konstituiert sich die Wirklichkeit aus einem pathischen und einem intentionalen Moment der Wahrnehmung. (Fuchs 2000, S. 139) Vermittels seiner sämtlichen Sinne ist der Leib »nicht [...] eingeschränkt auf ein rezeptives, bloß empfangendes Vermögen, sondern lebendige Vermittler-Tätigkeit« (Günzel/Windgätter 2005, S. 589). Intentionalität meint in dieser *Vermittler-Tätigkeit* das Vermögen, praktisch zur Welt zu sein, wobei hier nicht bewusste, ziel-

gerichtete Handlungen eines Subjekts gemeint sind, sondern die jeglicher Bewusstseinsleistung vorgeordnete, leibliche Gerichtetheit. Die *ursprüngliche Intentionalität* ist also eine leibliche Intentionalität, die im Wahrnehmungsgeschehen der eigenen, willentlichen Setzung vorausgeht. (Gugutzer 2002, S. 80–82)

»Es ist der sinnlich-sinnhafte Bezug des Menschen zur Welt, der als ›unbewusst‹ bezeichnet werden kann: im Sinne von ›unterhalb‹ oder ›vor‹ dem Bewusstsein liegend.« (Günzel/Windgätter 2005, S. 585)

Ein zentraler Gedanke, der sich mit Prousts Beschreibung der Rolle des Körpers außerdem ins Bewusstsein drängt, ist die *Ständigkeit* des Eigenleibes. Dass man nicht nur seinen Leib im Wachzustand bewusst *haben* kann, sondern während eines unbewussten Zustandes auch ständig *ist*, wird etwa dadurch klar, dass man auch im Schlafzustand Berührungen intensiv empfinden kann. Auch Hitze oder Kälte können einen während des Schlafes leiblich bedrängen und einem eine unruhige Nacht bescheren. Während des Schlafes dient der Leib als Rückzugsort. In ihn zurückgezogen, bleibt der Leib auf diese Weise einziges Medium des Selbstaudruckes. *Ich* bin es, die im Bett liegt und schläft. Meine abgesunkenen Bewusstseinsleistungen machen auch andere nicht glauben, dass im Bett lediglich meine äußerliche körperliche Hülle liege. Im Zustand des Schlafes ist mein Leib bleibendes unhinterfragtes Ausdrucksmedium meiner selbst. Auch im Zustand psychischer Erkrankung kann der Leib letztes Ausdrucksmedium einer Person sein, weshalb Merleau-Ponty einen entsprechenden Vergleich zwischen dem Erwachen und einem von Binswanger beschriebenen Fall von Aphonie zieht. (Merleau-Ponty 1966, S. 192–198) Unter psychogener Aphonie versteht man laut ICD-10 (= International Statistical Classification of Diseases and Related Health Problems) die Unmöglichkeit zur Phonation bzw. das plötzliche Wegbleiben der Stimme. Der Leib, der das Vollzugsmedium der eigenen Existenz ist, kann in solchen Situationen zum zentralen *Sprachrohr* einer Person werden.

»In dieser Seinsform bekommt nun aber die Sphäre der Leiblichkeit, die sonst entweder einen stillen Horizont oder einen [...] lauten Vordergrund [...] darstellt, eine neuartige Bedeutung. Sie wird jetzt [...] der eigentliche Schlupfwinkel unseres Seins.« (Binswanger 1947, S. 147)

Binswanger beschreibt diesen Zustand als eine *Zurückgezogenheit* in die eigene Leiblichkeit. (Binswanger 1947, S. 147) Zurückgezogenheit

meint in diesem Zusammenhang allerdings gerade nicht, dass ich mich *hinter* dieser meiner Leiblichkeit noch einmal verstecken könnte, so als wäre mein Leib ein verfügbares und vorführbares Medium, durch welches es mir gelänge, meine wahren Gefühle nach außen hin zu tarnen, ihnen eine leibliche Maske aufzusetzen. Zurückgezogenheit in die eigene Leiblichkeit meint, dass der Leib unter der Bedingung des *Ausfalls* anderer existentieller Vollzüge »das einzige Ausdrucksfeld des Menschen bleibt« (Binswanger 1947, S. 149).

Auch Waldenfels bezieht sich auf das von Binswanger ausgeführte Beispiel einer unter Aphonie leidenden jungen Frau und betont, dass die Aphonie nicht nur äußerlich bezeichnet, was schon vordem und außerdem eine innere Wirklichkeit hätte. Diese daher als bloßen *Ausdruck* einer negativen Emotion zu bezeichnen, wäre ebenfalls missverständlich, da diese Bezeichnung vermuten lassen könnte, dass sich die *inneren* Gefühle der jungen Frau in einem weiteren Schritt, nämlich in der Aphonie, auch äußerlich realisieren. Unter Bezugnahme auf Merleau-Ponty meint Waldenfels, dass dessen »Ausdruckslehre« (Waldenfels 2000, S. 224) keinen Dualismus von Innen und Außen zulässt. (Waldenfels 2000, S. 224) »[D]as Ausgedrückte realisiert sich im Ausdruck selbst, es inkarniert sich, es ist ein verkörperter Sinn und keine äußere Kundgabe.« (Waldenfels 2000, S. 224) Aphonie kann daher nicht als bewusste willentliche Sprachverweigerung verstanden werden, sondern als *leib-sprachlicher* Ausdruck – im Fall der jungen Frau als *leib-sprachlicher* Ausdruck der Weigerung, mit ihrer Mutter zu sprechen. (Waldenfels 2000, S. 223) Merleau-Ponty beschreibt dieses Verhalten als die »Verweigerung der Koexistenz« (Merleau-Ponty 1966, S. 192) mit einer bestimmten Person, da er, wie gesagt, den Leib jederzeit als »Ausdruck der Modalitäten der Existenz überhaupt« (Merleau-Ponty 1966, S. 193) versteht.

4. Wachen – der gerichtete Leib

Ruzicka unterscheidet zwei Formen des Wachseins, nämlich *pathisches Wachsein* und *aktives Wachsein*. Auch wenn pathisches Wachen nicht völlig gleichzusetzen ist mit Schlaf, da pathisches Wachsein auch im Wachzustand erlebt werden kann, lässt sich sagen, dass alles Wachsein, von dem während des Schlafes die Rede sein kann, gleichbedeutend mit pathischem Wachsein sein muss. Im Schlaf bin

ich nicht in der Lage, mich willentlich auf etwas zu richten, mir etwa eine positive Erinnerung ins Bewusstsein zu rufen. Vielmehr überkommen mich Träume, Gefühle usw. während des Schlafes, ich bin ihnen in gewisser Weise eben pathisch ausgeliefert. Auch im Wachzustand kann ich eine pathisch Wachende sein, wenn sich mir plötzlich eine kraftvolle Affektion aufdrängt. Zwischen der pathischen Wachheit während des Schlafes und der pathischen Wachheit im Wachzustand muss jedoch unterschieden werden, da mir im Schlaf eine aktive Intentionalität gänzlich unmöglich ist, im Wachzustand hingegen die Möglichkeit einer aktiven Intentionalität ständig besteht.

»Wünschen, Strebungen [...], aber auch Schmerzen, ist es eigentümlich, [...] [sich] von selbst ›ins Bewusstsein‹ zu drängen, das gilt ebenso für Stimmungen, die uns überkommen, für Tagträume und Einfälle aller Art. Alle diese Erlebnisweisen sind nicht aktiv hervorgebracht, sie drängen sich auf, wir sind ihnen ausgeliefert, und doch schlafen wir nicht, denn wir können gleichzeitig zielgerichtet unseren Körper bewegen und wahrnehmen.« (Ruzicka 2015, S. 38)

Diese Ausführungen Ruzickas entsprechen der Beschreibung des Leibes als »Möglichkeitsbedingung unserer perzeptiven Intentionalität« (Zahavi 2007, S. 103). Husserl versteht den Leib als »Zentrum aller Handlung, und zwar aller unmittelbar intuitiven Handlung des Subjekts [...]; bei allem Wirken in der Welt ist er das unmittelbar frei Tätige und das Zentrum alles ›Wirkens‹ im ursprünglichen Sinne in Beziehung auf andere Objekte der Welt« (Hua 5, S. 124)¹. Das Aktsubjekt ist kontinuierlich auf sein Aktthema, das meint sein intentionales Ziel, gerichtet, »und in der normal verlaufenden Wahrnehmung haben wir zugleich das Beispiel einer fortgehenden Auswirkung einer Aktintention, und zwar in dem ausgezeichneten Modus der leibhaften Verwirklichung« (Hua 9, S. 411). Die Aktintentionen sind also wesentlich nur in Verbindung mit dem Leib zu verstehen. Es lässt sich davon ausgehen, dass eine bestimmte Form des Leibbewusstseins wesentlich alle Intentionalität mitkonstituiert, insofern »unsere Erfahrung von Wahrnehmungsobjekten [...] begleitet [ist] von einem mitfungierenden, aber unthematischen Bewusstsein der Position und

¹ Im Folgenden werden die Werke von Edmund Husserl gemäß der Gesamtausgabe »Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke« mit der Abkürzung »Hua« und der jeweiligen Bandnummer angegeben.

Bewegung des Leibes, das als kinästhetisches Bewusstsein bezeichnet wird« (Zahavi 2009, S. 103). Husserl bringt damit zum Ausdruck, dass die Bewegung des eigenen Leibes die Erscheinungsweisen von allem und jedem revolutioniert. (Hua 11, S. 299) Zahavi bezeichnet dieses Mitfungieren als »eine Form leiblichen Selbstbewusstseins« (Zahavi 2009, S. 103). Anders gesagt: »[D]ie Erfahrung und Konstitution von Gegenständen impliziert eine gleichzeitige Selbsterfahrung und Selbstkonstitution« (Zahavi 2009, S. 109). Für Husserl ist klar, dass sich ein Gegenstand meiner Wahrnehmung als solcher nur dadurch konstituiert, »daß seine Erscheinungen kinästhetisch motiviert sind« (Hua 11, S. 15).

Da also jeglicher intentionale Akt das kinästhetische Bewusstsein voraussetzt, ist diesem besonders im Hinblick auf das Erwachen, welches als Wieder-Anheben jeglicher Intentionalität verstanden werden muss, besondere Aufmerksamkeit zu schenken. Das leibliche Selbstbewusstsein muss als Bedingung der Möglichkeit des Erwachens und somit des Anhebens intentionaler Bewusstseinsleistungen vorausgesetzt werden. Kühn konstatiert, dass »die freie Aktivität auf der Ebene der intentionalen *cogitationes* [...] mithin dieses unmittelbare Verfügen-können über meinen Leib mit seinem vorreflexiv leiblichen Bewußtsein voraus[setzt]« (Kühn 1998, S. 53). Ohne den Leib, ohne seine »Sinnlichkeit als die sich selbst-affizierende Lebensaffektion wäre keine Welt, denn sie bildet sich von meiner Leiblichkeit her sowie durch diese vor aller bewußten Welterscheinung« (Kühn 1998, S. 53).

Wenn also aufgezeigt wurde, dass sich die Aspekte des bewusstseinsmäßigen Wachens von den leiblichen Aspekten der Wachheit unterscheiden lassen, so scheint dennoch klar zu sein, dass sich diese beiden Komponenten nur bedingt gesondert voneinander behandeln lassen. Wenn man Husserls Worte, dass »unser natürliches waches Ichleben [...] ein beständiges aktuelles oder inaktuelles Wahrnehmen« sei und dass, »[i]mmerfort die Dingwelt und in ihr unser Leib wahrnehmungsmäßig da« (Hua 3/1, S. 81) seien, ernst nimmt, so darf und muss man Wachsein in diesem umfassenden, auch leiblichen Sinn verstehen.

5. Schlafen – der zurückgezogene inaktive Leib

Husserl beschreibt den Schlaf als ein Vorkommnis der Menschen in der Welt, er ist selbst ein »Modus des menschlichen Lebens« (Hua 29, S. 335). Schlaf bedeutet bewusstseinsmäßig immer eine Grenzerfahrung. »Im Empfinden erlebt der Empfindende sich selbst und die Welt, sich in der Welt, sich mit der Welt.« (Straus 1956, S. 372) Wir gelangen, laut Husserl, an einen Limes, der nicht nur einen bewusstseinsmäßigen Limes bedeutet, sondern auch einen des Leibes. Linschoten schildert, dass zu schlafen bedeute, seiner reellen Aktivitätsmöglichkeiten entrissen zu sein. Im Einschlafen muss man der »anonymen Bereitschaft des Körpers, zu erwachen« (Linschoten 1955/56, S. 267), Vertrauen schenken. Man verliert im Einschlafen temporär das Wissen, das Empfinden und auch die Verfügungsmöglichkeiten über den eigenen Leib. Man zieht sich, wie Merleau-Ponty sagt, in seinen Leib zurück und ist seiner in dieser Zurückgezogenheit nicht mehr *habhaft*. Dieses Leibsein birgt aber zugleich die Möglichkeit in sich, wieder einen Leib zu haben, der Welt gegenüber wieder offen zu werden. Diese Möglichkeit kennzeichnet fundamental die Abgrenzung des Schlafes zum Tod. Der Tod tritt, laut Husserl, dann ein, wenn sich die organische Struktur des Leibes zum Leichnam wandelt. (Hua 29, S. 337)

Der Leib stellt für Husserl die »Bedingung der Möglichkeit des Lebens« (Hua 29, S. 337) selbst dar. Der Leib ist die Voraussetzung dafür, dass »überhaupt Welt da sein soll für das Ich, ob nun mehr oder weniger zugänglich« (Hua Materialien 8, S. 158). Wie bereits erläutert, ist das Weltverhältnis, welches man als ein durch den Leib gestiftetes Weltverhältnis verstehen muss, während meines Schlafes ebenfalls schlummernd. »Ohne Wachsein des Leibes können wir nicht wahrnehmungsartig betroffen werden, es gibt nichts, das lockt und damit kein Locken, dem wir folgen können.« (Ruzicka 2015, S. 230) Mein schlafender Leib ist es also, der mich temporär meiner Welt verschließt. Temporär deshalb, weil der Leib, wie Husserl sagt, im Schlaf nur »kaltgestellt« (Hua Materialien 8, S. 158) ist, jederzeit bereit, für die Welt wieder offen zu werden. Der Leib schläft daher niemals gänzlich. In diesem Sinne konstatiert auch Pöltner, dass »im Schlaf [...] die Differenz von Leib-sein und Leib-haben temporär zugunsten des Leib-seins aufgehoben« (Pöltner 2016, S. 27) wird. Der Leib ist so die Bedingung der Möglichkeit, im Schlaf sich selbst und der eigenen Welt entzogen zu sein. Er bietet stets die Möglichkeit,

zum *Rückzugsort* zu werden, die Möglichkeit, in Schlaf zu versinken, gleichsam der Welt gegenüber verschlossen zu werden. (Merleau-Ponty 1966, S. 197) In der Welt, egal ob sie einem im Wachzustand als offene gegeben ist oder sie einem verschlossen ist, »bezeichnet der Leib unseren Aufenthaltsort« (Merleau-Ponty 1973, S. 78).

6. Erwachen – der wachsame Leib

Schlafend lebt man der Welt entzogen und zugleich in die eigene Leiblichkeit zurückgezogen. Da es der Leib ist, so Merleau-Ponty, der sich der Welt verschließen kann, ist »mein Leib auch das, was mich auf die Welt hin öffnet und mich in Situation setzt« (Merleau-Ponty 1966, S. 197). Es ist die *anonyme Wachsamkeit der Sinne* meines Leibes, die das letzte Band darstellt, welches mir das Wiedererwachen aus dem Schlafzustand möglich macht. (Merleau-Ponty 1966, S. 196) »Durch diese gleichsam angelehnte Tür werden die Dinge wieder eintreten bzw. wird der Schläfer zur Welt zurückkommen.« (Merleau-Ponty 1966, S. 196) Wie bereits ausgeführt, bedeutet die Zurückgezogenheit in den eigenen Leib nicht, dass ich mich hinter ihm wie hinter einer Maske verstecken kann. Jederzeit bleibt mein Leib Ausdruck meiner Existenz. Im Schlaf zeigt mein Leib eben an, dass ich schlafend bin. Merleau-Ponty erklärt, dass der Leib bei jeder Zurückgezogenheit in die eigene Leiblichkeit niemals gänzlich auf sich selbst zurückfällt. Es gelingt mir nicht, »jeden Bezug meines Lebens zur Welt zu unterdrücken« (Merleau-Ponty 1966, S. 197), vielmehr zeichnet der Leib immer schon ein Wieder-zur-Welt-Kommen vor. In Bezug auf das Erwachen bedeutet das, dass der Leib im Schlaf jederzeit die Möglichkeitsbedingung ist, wieder der Welt gegenüber offen zu werden, zu erwachen.

Der Leib ist es, in den man während des Schlafes zurückgezogen ist, der Leib ist es auch, der einem im Wachzustand die Welt zugänglich macht und jeglichen Wahrnehmungs- und Handlungsvollzug in der Welt ermöglicht. Diese Bestimmung des Schlaf- und Wachzustandes vom Leib her lässt erkennen, dass sich mit dem Erwachen vor allem ein leiblicher Übergang ereignet. Ein Übergang im Sinne des Werdens und des Voranschreitens leiblichen Daseins ist eine zeitliche Kategorie. Husserls Analysen zur Bewusstseinszeit legen offen, dass das Erwachen in Bezug auf die Zeit die bewusstseinsmäßige Anknüpfung an vorherige Wachperioden bedeuten muss, womit aber

lediglich jener Aspekt der Zeitlichkeit geklärt werden kann, den ich unter den Begriff *Zeit-Haben* stellen möchte. Diejenige Zeit aber, die im Erwachen eine besondere Rolle spielt, ist die Zeit, die man selber ist, die *Leibzeit*.

7. Erwachen als leibzeitliches Übergangsphänomen

Mit dem Adjektiv *leibzeitlich* ist die Grundannahme ausgedrückt, dass dem Leib wesentlich eine zeitliche Struktur innewohnt. Der lebendige Leib lässt sich nur vorstellen als der Leib von jemandem, einer Person, die eine Lebensgeschichte ihr Eigen nennen kann. (Marcel 1978, S. 49) Insofern mit Leiblichkeit immer auch Geschichtlichkeit gegeben ist, ist der Aspekt der Zeitlichkeit von dem der Leiblichkeit nicht wegzudenken bzw. kann er nicht gesondert von diesem behandelt werden. Henri Bergsons Verhältnisbestimmung von Leib und Zeit bietet einen Anknüpfungspunkt für diese These.

»Die innere Dauer ist das kontinuierliche Leben eines Gedächtnisses, das die Vergangenheit in die Gegenwart verlängert, sei es, daß die Gegenwart das unaufhörlich wachsende Bild der Vergangenheit deutlich in sich einschließt, oder sei es, daß sie durch ihre fortgesetzte Änderung in der Qualität die immer schwere Last bezeugt, die man hinter sich her schleppt in demselben Maße wie man älter wird.« (Bergson 1993, S. 201)

Wenn Bergson dabei den Leib als ein unabhängiges Gedächtnis der Zeit vorstellt, welches die Zeit gleichsam in sich bewahrt (Bergson 1991, S. 66), so ist sein Begriff der Dauer wesentlich mit dem des Leibes verknüpft. Es lässt sich entsprechend konstatieren, dass ich nicht nur meine Zeit im Sinne meiner zusammenhängenden Lebensdauer bin, vielmehr ist die Zeit, die ich bin, wesentlich leibliche Zeit – *ich bin meine Leibzeit*. Anders formuliert: Zeit-zu-sein und Leib-zu-sein bedingen sich gegenseitig. Sofern ich meine Zeit bin, bin ich ein Leib, sofern ich einen Leib habe, habe ich meine Zeit. Auch Marcel spricht daher vom Leib als einer »Zeitgestalt« (Marcel 1978, S. 63).

»In das Angesicht dieses Leibes sind die Erfahrungen, Leiden und Freuden, ist die Möglichkeit dieses Menschen eingeschrieben. Wer ihm offenen Auges entgegentritt, vermag ihn als Existenz, als leibhafte Möglichkeit wahrzunehmen.« (Marcel 1978, S. 63)

Auch Merleau-Ponty erachtet den Zeitbegriff als eng an den Leibbegriff gebunden, wenn er etwa vom Leib sagt, dieser sei das, »was

jeweils antwortet auf die Frage: [...] welche Zeit ist es?« (Merleau-Ponty 1973, S. 81) Um Erkenntnisse über die Zeit zu gewinnen, reicht es nicht aus, sich auf die Untersuchung der bewusstseinsmäßigen Konstitutionsbedingungen von Zeit zu beschränken, vielmehr verlangt es, »auf die Ebene der leiblichen, noch präreflexiven Erfahrung« (Foerster 2016, S. 24) zurückzugehen. Für die Zeit, die sich von der gelebten Gegenwart her entfaltet (Foerster 2016), bildet der Leib, laut Merleau-Ponty, den »Gesichtspunkt für die Welt« (Merleau-Ponty 1966, S. 95). Er beschreibt das Verhältnis von Subjekt und Welt als ein ursprünglich verflochtenes, als in einem gegenseitigen Konstitutionsverhältnis stehende Einheit, die auf einer allem personalen Bewusstsein zugrundeliegenden Übereinkunft zwischen Leib und Welt basiert. (Pieper 1993, S. 163) Ausgehend davon muss man die Zeit als Subjekt, das Subjekt aber als Zeit begreifen. (Merleau-Ponty 1966, S. 480) Sollte es nämlich zutreffen, dass der Leib das Mittel ist, um überhaupt Welt zu haben (Merleau-Ponty 1966, S. 176), »so ist aus der Reflexion auf solchen Urgrund auch Aufschluss zu erwarten über die Wurzeln des Zeitbewußtseins, die Zeitlichkeit sowohl in objektiver wie in subjektiver Hinsicht und letztlich über die Zeit selbst« (Pieper 1993, S. 136). Für Merleau-Ponty liegt die Wurzel jeglichen Verständnisses der Zeit in der Reflexion des Urgrundes aller meiner Weltbezüge begründet, nämlich der Leiblichkeit. »Dasjenige Subjekt, das sich ›im Innersten der Zeit‹ mit dieser vereinigt, so daß es selbst nichts mehr anderes ist als Zeit, ist eben das Wahrnehmungssubjekt: der Leib.« (Pieper 1993, S. 165)

Die bisherigen Ausführungen haben gezeigt, dass man während des Schlafes seine Zeit in dem Sinne verliert, dass man schlafend weder eine bewusste Erinnerung hervorruft noch sich planend oder vorstellend der Zukunft widmen kann. Das Absinken meiner Bewusstseinsleistungen, allen voran meines Zeitbewusstseins, erwirkt zudem eine Weltverschlossenheit, die mit der Zurückgezogenheit in den eigenen Leib gleichbedeutend ist. Die Zeit, die einem auch während des Schlafes niemals *abhandenkommen* kann, ist die Leibzeit. Niemals kann der Schlaf in diesem Sinne eine Unterbrechung der Zeit bedeuten – weder das Einschlafen einen Abbruch noch das Erwachen ein Wiederanknüpfen oder Wiederanheben dieser Zeit, denn der Anfang und das Ende meiner Leibzeit sind gleichbedeutend mit dem Anfang und dem Ende meiner Existenz. Leibzeit kennt keine Unterbrechung ihrer selbst, vielmehr ist sie ständig mitbestimmend dafür, wie ich einschlafe, schlafe und erwache. Ob ich etwa nach einer intensiven

Trainingseinheit in entspannten Schlaf versinke, ob ich mich während des Schlafes unruhig von Bettkante zu Bettkante wälze, weil ein unmittelbar bevorstehender Termin mir Unruhe verschafft, und ob ich entsprechend erholt und entspannt oder viel eher unausgeruht am Morgen erwache, ist bestimmt durch meine Leibzeit, da mein Leib immer schon das Apriori von Sein und Erkenntnis, von Zeit und Ort ist. (Petzold 1982, S. 70)

8. Erwachen als Gewinn

Das Erwachen zeichnet sich selbst durch eine gewisse Prozesshaftigkeit aus, die das Festmachen eines exakten Aufwachmoments schwer, wenn nicht sogar unmöglich macht. Vielmehr bedeutet das Versinken in und das Erwachen aus dem Schlaf ein sukzessives, prozedurales Geschehen, welches sich jeweils als Übergang von einem Zustand in den anderen begreifen lässt. Die Tatsache, dass Zeit selbst ein Übergangsphänomen ist, zeigt sich nicht nur an Husserls Analysen der Bewusstseinszeit, sondern auch daran, dass sich der Leib nur in seinen zeitlichen Übergängen verstehen lässt, er ist selbst nur in seinen zusammenhängenden Übergängen zu begreifen.

»Einfache Zeitprozesse wie etwa das Altern spielen sich ja nicht in der Weise ab, daß wir bestimmte Eigenschaften hatten, von denen wir sagten, sie sind jetzt anders, sondern das Altern ist die Veränderung selber: bestimmte Veränderungen im Erleben, in der Körperkraft, in den Gedächtnisleistungen und ähnlichem.« (Waldenfels 2000, S. 296)

Der Leib muss in seiner Kontinuität und Dauer als Gesamtheit synthetisierter Zeitektasen erkannt werden. Diese leibzeitliche Synthesis ist aber wesentlich als *passive Synthesis* zu definieren. Nicht ich zeitige aktiv mich selbst, sondern ich werde vermittels meines Leibes gezeitigt. Das Erwachen zeigt in besonderer Weise den Charakter der eigenen Zeitigung auf, da es sich leiblich mit mir ereignet, wobei dieser Übergang wesentlich als Leib- sowie als Zeitgewinn charakterisiert werden kann.

8.1 Leibgewinn – Zeitgewinn

Der Leib lässt sich als jener Ort bestimmen, an dem alles Erleben erhalten bleibt. (Bergson 1991, S. 66) »Wenn wir morgens erwachen und innert kürzester Zeit wissen, wer wir sind, meldet sich unsere ›durée‹ im Sinne von Bewahrung« (Danzer 2011, S. 22). Die Dauer als Bewahrung der eigenen Zeit meint dabei besonders die leibliche Bewahrung allen Erlebens. Die erste leibliche Orientierung im Erwachen ist einem wesentlich dadurch ermöglicht, dass man leiblich seine Zeit ist. Als Dauer lässt einem diese Leibzeit niemals in einen zeit- bzw. geschichtslosen Zustand zurücksinken. Im Erwachen stellt die leibliche Vergangenheit den Horizont des gegenwärtigen Erwachens dar und öffnet einem zugleich die eigene Zukunft. Leibliche Vergangenheit löst sich im Erwachen erneut als Horizont leiblicher Gegenwart und Zukunft ein. Laut Linschoten ereignet sich die Erfahrung der Kontinuität des eigenen Erlebnisstromes, die Erfahrung also, dass ich jetzt erlebe, dieselbe zu sein, die ich gestern bzw. vor zehn Jahren war, als Aneignung früherer Erlebnisse durch das aktuelle Erleben. (Linschoten 1961, S. 229) Er erläutert, dass sich diese Aneignung mittels des intimsten erlebten Teiles ereignen kann, nämlich anhand des Leibes. (Linschoten 1961, S. 229) Durch meinen Leib eigne ich mir also meine Zeit als die meinige im Erwachen an.

Im Schlaf, der die Zurückgezogenheit ins eigene Leibsein bedeutet, ist einem die Möglichkeit, Vergangenheit und Zukunft als Horizonte der eigenen Existenz zu *haben*, verschlossen. Man *ist* zwar weiterhin seine Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, weil man sich von den Zeitekstasen leiblich niemals lösen kann, die Leibzeit ist einem aber im Schlaf als Horizont des eigenen Selbstvollzuges verschlossen. Sie ist einem also in den Zeiten der Zurückgezogenheit nicht als eine gegeben, die es ermöglicht, sich in der Welt zu vollziehen. Natürlich wird die Vergangenheit im Schlaf aber nicht ausgelit und die Zukunft, die auf einen wartet, bedeutet keineswegs einen völligen Neubeginn. (Linschoten 1955/56, S. 282) Im Erwachen gewinne ich nicht nur meine Leiblichkeit, im Sinne eines Leib-Habens wieder, sondern mit ihr auch meine Zeitlichkeit, denn »Leib zu haben, bedeutet Zeit zu haben« (Pöltner 2016, S. 24). Im Erwachen ereignet sich mit dem Rückgewinn des eigenen Leibes auch der Rückgewinn eigener Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als Horizonte des Vollzugs in der Welt. Insofern sich im Erwachen mein Leib

konstituiert (Esterbauer 2012, S. 541), konstituiert sich mit ihm auch meine Leibzeit.

An dieser Stelle ist noch einmal an die eingangs zitierte Passage Prousts zu erinnern, in der er den Prozess des Erwachens beschreibt. Der Leib gilt ihm dabei als »treuer Wächter einer Vergangenheit, die [...] [der] Geist niemals hätte vergessen dürfen« (Proust 2013, S. 13). Auch er beschreibt die entscheidende Rolle des Leibes anhand des Erwachens, da dieser bzw. die Zeit des Leibes bewusste Erinnerungen zu Tage fördern, die das morgendliche Erwachen in einem mir bekannten Umfeld gewährleisten. Vor diesem Hintergrund kann man verstehen, weshalb einem der erste Morgen in einem Hotelzimmer fremd und ungewohnt erscheint. Mein Leib führt mir zunächst die gewohnten Erinnerungen meines leiblichen Gedächtnisses vor. Meine aktuellen, langsam wieder auf mich einwirkenden Sinneseindrücke wie etwa der Lichteinfall des Fensters, der Geruch des Zimmers etc. passen zunächst nicht zu meinen manifesten, *eingeschmolzenen* leiblichen Erinnerungen. Wie man Erwachen erlebt, gibt Aufschluss darüber, ob man in einer gewohnten Umgebung, unter gewohnten Umständen erwacht oder ob man in der Fremde und leiblicher Orientierungslosigkeit allmählich zu sich kommt. Die passive Synthesis der Leibzeit ermöglicht eine Aktualisierung habitualisierter und zugleich leiblich protentierter Erfahrungen des Erwachens und hilft einem auf diese Weise, sich sukzessiv der Tatsache zu entsinnen, dass man gerade nicht in seinem eigenen Bett liegt. Erwachen bedarf in diesem Sinn einer leibzeitlichen Synthesis, die jener des Bewusstseins immer schon vorausgeht. Anderenfalls würde Erwachen bedeuten, dass man sich seinen Leib jeden Tag aufs Neue erschließen müsste und so auch in einen gänzlich zeitlosen Zustand hinein erwachen würde. Husserl spricht diesbezüglich vom *Mitgewecktsein* des Einschlafens, des Zubettgehens, kurzum der Vergangenheit. (Hua 29, S. 337) Wie gezeigt wurde, ist dieses Mitgewecktsein nicht auf die Bewusstseinstätigkeit begrenzt, sondern es kann und muss auch von einer leiblichen Mitgewektheit meiner Vergangenheit im Erwachen ausgegangen werden.

Im Erwachen eröffnet einem der Leib gegenwärtig die Leibvergangenheit und erschließt, ja antizipiert gegenwärtig wirksam sogleich die leibliche Zukunft. Erwachen kann daher auch als Form leiblicher Antizipation geltend gemacht werden. Insofern der Leib die Rückkehr, d. h. das Erwachen, immer schon antizipiert, gilt er als zentrale Möglichkeitsbedingung dieser Rückkehr. Ein nichts antizipie-

render Leib ist ein toter Leib. In der Antizipation ist leibliche Zukunft gegenwärtig wirksam. Wenn sich am Morgen gewohnte Bedingungen des Erwachens einstellen, ermöglicht meine Leibzukunft im Sinne meiner leiblichen Antizipation, dass ich vom Schlaf- in den Wachzustand übergehe. Ich bin mir selbst im Erwachen ohne mein bewusstes Zutun leiblich immer schon voraus. Noch bevor ich also bewusst erwache, Bewusstseinsleistungen anheben und mir erlauben, bewusstseinsmäßig an meine vergangenen Wachperioden anzuknüpfen, muss mein habitualisierter Leib aus sich mein Wachsein antizipieren und damit grundsätzlich ermöglichen. Mit meinem Einschlafen muss immer schon ein Wiedererwachen leiblich antizipiert werden.

Erwachen bedeutet nicht nur das Anknüpfen an den Moment des Absinkens bzw. Einschlafens am Vorabend, sondern das Anknüpfen an alle Wachheitsphasen, die man bislang erlebt hat. Da der Leib Träger aller Wachheitsperioden ist, knüpft er wohl an alle diese Phasen und an alles bisher erlebte Erwachen an. Auch deshalb löst das Erwachen in fremder Umgebung oder zu ungewohnter Stunde Befremden aus, weil der Leib das Erwachen in bestimmter Weise antizipiert und sich diese leibliche *Erwartung* in entsprechender Weise nicht einlöst. Gerade dieses leibliche Befremden lässt einen schließlich bewusst darüber nachsinnen, wo man sich denn eigentlich befindet, wie spät es ist etc.

Wer man ist, wo man ist, welche Zeit es ist und das Drängen der ersten Bedürfnisse des allmorgendlichen Erwachens sind allesamt *Anfragen*, die einem zunächst ausschließlich der Leib beantwortet. Wenn während des Schlafes auch die Bewusstseinsleistungen verarmen, bleibt die Leibzeit jene Zeit, die es einem erwachend ermöglicht, eine erste Orientierung zurückzugewinnen. Auch für das Erwachen gilt, dass »das Gedächtnis und so das Erinnern [...] vom Leib beeinflusst [sind]. Mit anderen Worten: Die Form, in der ich etwas erinnere, ist abhängig von meiner aktuellen, leibhaften Gegenwart« (Foerster 2016, S. 25).

8.2 Weltgewinn

Thomas Fuchs konstatiert, dass das Leibgedächtnis davon befreit, sich ständig neu orientieren zu müssen.

»Leibliches Vertrautsein mit den Dingen bedeutet biographisches Vergessen, Absinken des bewusst Getanen und Erleben in einen Untergrund, aus dem sich das Bewusstsein zurückgezogen hat, und der doch unser alltägliches In-der-Welt-Sein trägt. Wir können auch sagen: Was wir vergessen haben, ist zu dem geworden, was wir sind.« (Fuchs 2012, S. 104)

Im Erwachen gewinnt diese Beschreibung des Leibes eine besondere Bedeutung, da leibliche Vertrautheit den Prozess des Erwachens stets begleitet. Der eigenen leibzeitlichen Disposition entsprechend, eröffnet sich einem die Welt täglich aufs Neue.

Erwachen heißt nicht nur das Anheben der Bewusstseinszeit, das Anknüpfen an alle vorgängigen Wachperioden, wie Husserl Erwachen beschreibt, sondern auch das Aufgehen meiner Leibzeit als Möglichkeitsbedingung jeglichen In- und Zur-Welt-Seins.

»Was immer wir planen oder bewusst tun, wir leben aus einem verborgenen Grund heraus. Der Leib ist der Grund der Selbstverständlichkeit und Selbstvergessenheit des Lebensvollzuges. Denn alle Vertrautheit und Gewohnheit, alles Kennen und Können beruht auf dem leiblichen, impliziten Gedächtnis, das unsere einzelnen Erfahrungen ständig integriert [...] und gerade so durch das Vergessen des Einzelnen die Einheit des gelebten Lebens erzeugt.« (Fuchs 2008, S. 288)

Daher konstatiert auch Linschoten, dass der Leib »seine Welt [kennt], bevor ›ich‹ sie mir vergegenwärtige« (Linschoten 1961, S. 137) und betont damit das Konstitutionsverhältnis von Leib und Welt. Wenn sich im Erwachen Leibgabe ereignet, so geht einem gerade vermittels des Leibes als »Medium der Welthabe« (Danzer 2011, S. 180) die Welt selbst auf. Sofern ich im Schlaf nicht *leiblos* war, sondern nur in meinen Leib zurückgezogen, kann ich auch im Schlaf niemals gänzlich *weltlos* gewesen sein. Mit meiner Zurückgezogenheit in meine Leiblichkeit war mir aber auch die Welt verschlossen. An meinem Leib hängt im Erwachen meine erste Orientierung. »Der Leib als ›Träger der Existenz‹ bekundet eine Offenheit, die die Offenheit der Wahrnehmung, einen ›ursprünglichen Zugang zur Welt‹ zu gewährleisten, bedeutet.« (Mörth 1991, S. 80) Der Leib, der seine Welt kennt, eröffnet sie mir im Erwachen. Der Leibzeit ist es zu verdanken, dass die Selbst- und Weltvergessenheit des Schlafes lediglich temporär ist und ich am Morgen zu mir selbst und meiner Welt kommen kann.

Gegenwärtig eine Beziehung zur Welt haben zu können, gründet in der Leibgabe, die mir, einmal erwacht, erlaubt, mich in ihr zu

engagieren, zu verhalten, auf diese oder jene Weise aktiv zu sein. Aus diesem Grund konstatiert Husserl auch:

»Die Welt ist uns, den wachen, den immerzu irgendwie praktisch interessierten Subjekten, nicht gelegentlich einmal, sondern immer und notwendig als Universalfeld aller wirklichen und möglichen Praxis als Horizont vorgegeben. Leben ist ständig In-Weltgewißheit-leben. Wachleben ist für die Welt wach sein, beständig und aktuell der Welt und seiner selbst als in der Welt lebend ›bewußt‹ sein, die Seinsgewißheit der Welt wirklich erleben, wirklich vollziehen.« (Hua 6, S. 145)

Wenn Husserl ein Engagement des Subjekts in seiner Welt als *Universalfeld* beschreibt, so gründet dieses Engagement gerade im Leibgewinn des Erwachens. Im Erwachen geht einem die Welt auf, gleichzeitig wird man sich selbst als sinnlicher Bezugspunkt für die Welt wieder gegeben. (Esterbauer 2012, S. 537)

9. Conclusio und Ausblick

Erwachen ereignet sich als leibzeitlicher Übergang. Dieser leibzeitliche Übergang ist die tägliche Gabe des Lebens, der eigenen Geschichte, der Welt. Das ganze Leben wird einem morgens vermittels des eigenen Leibes bzw. der Leibzeit aufs Neue eröffnet. Ein phänomenologischer Blick auf das Erwachen erfordert, wesentliche Aspekte von Leiblichkeit und Zeitlichkeit zusammenzudenken. Parallel dazu eröffnet das Nachdenken über den Prozess des Erwachens einen Zugang zum Thema der leiblichen Zurückgezogenheit, eines Zustandes, der im Fall des Schlafes täglich oder im Fall der Aphonie in Ausnahmesituation eintritt. Beide Zustände bedeuten Zurückgezogenheit in die eigene Leiblichkeit, aus der hervorzukommen wieder nur der Leib bzw. die eigene Leibzeit ermöglicht.

An Depressionen erkrankte Menschen leiden teilweise unter starker Müdigkeit, wollen am Morgen nicht aufstehen und wünschen sich, im Bett zu bleiben, um weiterschlafen zu können, in der Hoffnung, dass der Schlaf ihre Sorgen vergessen mache und sie sich nicht dem Ballast ihres Alltags aussetzen müssen. Ein Mensch, der am Morgen die Augen nicht öffnen und nichts weiter tun will außer schlafen, möchte wohl im wahrsten Sinne des Wortes nicht mehr *zu sich kommen*. Auch Fuchs schreibt, dass Einschlafen »eine Lösung des stets latenten leiblichen Tonus [bedeutet], ein Versinken des Lei-

bes in die Weite« (Fuchs 2000, S. 101). Umgekehrt, so konstatiert er, bedeutet das Erwachen aus dem Schlaf, welcher eine *dissoziierte leibliche Weite* meint, die Rückkehr in eine *unterschwellige Spannung des Leibes*. Die Begriffe *Enge* und *Weite*, die Fuchs von Hermann Schmitz zu übernehmen scheint (Schmitz 2011, S. 7–14), zielen darauf ab, Weisen des leiblichen Betroffen-Seins zum Ausdruck zu bringen, und können meines Erachtens in diesem Zusammenhang parallel zum Begriffspaar Leibhaben und Leibsein verstanden werden. Während Schlaf die Weitung des Leibes im Sinne eines Aufgehens im eigenen Leibsein meint, bedeutet Erwachen die wiedererlangte Enge des Leibes im Sinne der Gabe eigenen Leibhabens. Im Zuge seiner Untersuchungen zur melancholischen Depression schreibt Fuchs, dass für den Depressiven im Erwachen anstelle einer natürlichen *leisen* Spannung eine *qualvolle* leibliche Enge tritt. (Fuchs 2000, S. 101) Für die Betroffenen ist Erwachen so, als ob »im Moment des Erwachens schlagartig die im Schlaf vorübergehend gelöste Oppression zurückkehrt, als ob die Angst schon auf einen gewartet hätte« (Fuchs 2000, S. 101). Wie Fuchs sagt, ist die zurückkehrende Oppression eine leiblich vermittelte Oppression. Sofern jemandem im Erwachen der eigene Leib und damit die eigene Welt und Geschichte wiedergegeben werden, verstehe ich das Nicht-erwachen-Wollen als Wunsch, in einem leib-, zeit- und weltlosen Zustand zu verharren. Ebenso wie man im Schlaf nicht um die eigene Zurückgezogenheit weiß, weiß man im Zustand psychischer Erkrankung oftmals nicht um die eigene psychische Verfasstheit. Der Leib hingegen bleibt konstant der Ausweis des tatsächlichen Befindens und der individuellen Geschichte.

Durch den Leib und die Leibzeit bleibt man stets in der Welt verankert. Sich-Zurückziehen aus und das Wieder-Eintauchen in die Welt sind primär leiblich vermittelte Vorgänge und können zugleich in ihrer Betrachtung den wesentlichen Aspekt der Zeitlichkeit des Leibes nicht ausklammern. Das Erwachen aus dem Schlaf bzw. das Wieder-Hervorkommen aus meiner Zurückgezogenheit im Erwachen ist nur dadurch möglich, dass ich im Schlaf niemals aufhöre leiblich meine Zeit zu sein. Die Beschäftigung mit dem Erwachen lässt in nachdrücklicher Weise erkennen, dass der Leibzeit als eigens zu behandelnder Zeitform unbedingt Aufmerksamkeit geschenkt werden sollte, und fördert damit auch die Erkenntnis, dass die Frage nach der Zeit in vielen Bereichen nicht ausschließlich im Bezugsrahmen von Bewusstseinszeit geklärt werden kann.

Literatur

- Bergson, H. (1991): *Materie und Gedächtnis. Eine Abhandlung über die Beziehung von Körper und Geist*, übers. von J. Frankenberg, Hamburg: Meiner (= Philosophische Bibliothek 441).
- Bergson, H. (1993): *Denken und schöpferisches Werden. Aufsätze und Vorträge*, übers. von L. Kottje, Hamburg: Europäische Verlagsanstalt.
- Binswanger, L. (1947): *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze. Bd. 1: Zur phänomenologischen Anthropologie*, Bern: Francke.
- Danzer, G. (2011): *Wer sind wir? Auf der Suche nach der Formel des Menschen. Anthropologie für das 21. Jahrhundert – Mediziner, Philosophen und ihre Theorien, Ideen und Konzepte*, Berlin: Springer.
- Esterbauer, R. (2012): »Meine Zeit. Vorfragen zu einer Phänomenologie menschlichen Werdens«. In: *Den Menschen im Blick. Phänomenologische Zugänge. Festschrift für Günther Pöltner zum 70. Geburtstag*, hrsg. von R. Esterbauer u. M. Ross, Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 527–547.
- Foerster, Y. (2016): »Die Zeit als Subjekt und das Subjekt als Zeit. Zum Zeitbegriff Merleau-Pontys«. In: https://www.academia.edu/1478526/_Die_Zeit_als_Subjekt_und_das_Subjekt_als_Zeit_Zum_Zeitbegriff_Merleau-Pontys [abgerufen am 15. 11. 2016].
- Fuchs, T. (2008): *Leib und Lebenswelt. Neue philosophisch-psychiatrische Essays*, Baden-Baden: Graue Edition (= Die Graue Reihe 51).
- Fuchs, T. (2012): »Das Gedächtnis des Leibes«. In: *Loccumer Pelikan. Religionspädagogisches Magazin für Schule und Gemeinde*, 3 (12), S. 103–106. Und online unter: http://www.rpi-loccum.de/material/aufsaeetze/theo_fuchs_thomas [abgerufen am 14. 11. 2016].
- Fuchs, T. (2000): *Psychopathologie von Leib und Raum. Phänomenologisch-empirische Untersuchungen zu depressiven und paranoiden Erkrankungen*, Darmstadt: Steinkopff (= Monographie aus dem Gesamtgebiete der Psychiatrie 102).
- Gugutzer, R. (2002): *Leib, Körper und Identität. Eine phänomenologisch-soziologische Untersuchung zur personalen Identität*, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Günzel, S. / Windgätter, C. (2005): »Leib / Raum: Das Unbewusste bei Merleau-Ponty«. In: *Das Unbewusste. Ein Projekt in drei Bänden. Bd. 2: Das Unbewusste in aktuellen Diskursen. Anschlüsse*, hrsg. von M. Buchholz, Gießen: Psychosozial-Verlag, S. 582–613.
- Husserl, E. (1950 ff.): *Gesammelte Werke* (= Husserliana):
- Hua 3/1 (1976): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. 1. Halbband*, hrsg. von K. Schuhmann. 3. Auflage, Den Haag: Nijhoff.
 - Hua 5 (1971): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch*, hrsg. von M. Biemel, Den Haag: Nijhoff.
 - Hua 6 (1976): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, hrsg. von W. Biemel. 2. Auflage, Den Haag: Nijhoff.

- Hua 9 (1968): *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, hrsg. von W. Biemel. 2. Auflage, Den Haag: Nijhoff.
- Hua 11 (1966): *Analysen zur passiven Synthesis (1918–1926)*, hrsg. von M. Fleischer, Den Haag: Nijhoff.
- Hua 29 (1993): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass (1934–1937)*, hrsg. von R. N. Smid, Dordrecht: Kluwer.
- Hua Materialien 8 (2006): *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934). Die C-Manuskripte*, hrsg. von D. Lohmar, Dordrecht: Springer.
- Kristensen, S. (2012): »Maurice Merleau-Ponty I – Körperschema und leibliche Subjektivität«. In: *Leiblichkeit*, hrsg. von E. Alloa [u. a.], Tübingen: Mohr Siebeck, S. 23–36.
- Kühn, R. (1998): *Husserls Begriff der Passivität. Zur Kritik der passiven Synthesis in der Genetischen Phänomenologie*, Freiburg/Br.: Alber (= Phänomenologie 2).
- Linschoten, J. (1955/1956): »Über das Einschlafen«. In: *Psychologische Beiträge*, 2, S. 266–298.
- Linschoten, J. (1961): *Auf dem Wege zu einer phänomenologischen Psychologie. Die Psychologie von William James*, übers. v. F. Mönks, Berlin: de Gruyter (= Phänomenologisch-Psychologische Forschungen 3).
- Marcel, G. (1978): »Leibliche Begegnung. Notizen aus einem gemeinsamen Gedankengang«. In: *Leib, Geist, Geschichte. Brennpunkte anthropologischer Psychiatrie. Festschrift zum 60. Geburtstag von Hubertus Tellenbach*, hrsg. von A. Kraus, Heidelberg: Hüthig, S. 47–73.
- Merleau-Ponty, M. (1966): *Phänomenologie der Wahrnehmung*, aus d. Franz. übers. u. eingeführt durch eine Vorrede von R. Boehm, Berlin: de Gruyter (= Phänomenologisch-psychologische Forschungen 7).
- Merleau-Ponty, M. (1973): *Vorlesungen I*, übers. u. eingeführt v. A. Métraux, hrsg. von C. F. Graumann, Berlin: de Gruyter (= Phänomenologisch-psychologische Forschungen 9).
- Mörth, E. (1991): »Der Leib als Subjekt der Wahrnehmung. Zur Philosophie der Leiblichkeit bei Merleau-Ponty«. In: *Leib, Maschine, Bild. Körperdiskurse der Moderne und Postmoderne*, hrsg. von E. List u. E. Fiala, Wien: Passagen, S. 75–87.
- Petzold, H. (1982): »Leibzeit«. In: *Die Wiederkehr des Körpers*, hrsg. von D. Kamper u. C. Wulf, Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 68–81.
- Pieper, H.-J. (1993): *Zeitbewußtsein und Zeitlichkeit. Vergleichende Analysen zu Edmund Husserls Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1905) und Maurice Merleau-Pontys Phänomenologie der Wahrnehmung (1945)*, Frankfurt/M.: Lang (= Philosophie 20).
- Pöltner, G. (2016): »Die zeitliche Struktur der Leiblichkeit«. In: *Bodytime. Leib und Zeit bei Burnout und in anderen Grenzerfahrungen*, hrsg. von R. Esterbauer [u. a.], Freiburg: Alber, S. 17–33.
- Proust, M. (2013): *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit. Bd. 1: Auf dem Weg zu Swann*, übers. u. mit Anm. von B.-J. Fischer, Stuttgart: Reclam.
- Ruzicka, R. (2015): *Wachsein. Ein phänomenologischer Versuch*, München: Alber.

- Schmid, P. A. (2005): »Der Leib als wahrnehmendes Ich. Die Phänomenologie der Wahrnehmung bei Maurice Merleau-Ponty«. In: *Das Wahre, Falsche, Schöne. Reality Show. Essays*, hrsg. von W. Grond, Innsbruck: Studien-Verlag, S. 37–50.
- Schmitz, H. (2011): *Der Leib*, Berlin: de Gruyter.
- Straus, E. (1956): *Vom Sinn der Sinne. Ein Beitrag zur Grundlegung der Psychologie*. 2. Auflage, Berlin: Springer.
- Waldenfels, B. (2000): *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, hrsg. von R. Giuliani, Frankfurt/M.: Suhrkamp (= stw 1472).
- Zahavi, D. (2007): *Phänomenologie für Einsteiger*, Paderborn: Fink.
- Zahavi, D. (2009): *Husserls Phänomenologie*, Tübingen: Mohr Siebeck.

Leibzeit – Lebenszeit

Günther Pöltner

1. Vorbemerkung

Leibzeit, das ist die Zeit des Leibes, jene Zeit, die es erlaubt, vom Leib *als Leib*, von einem lebendigen Leib zu reden. Dies gleich zu Beginn zu betonen, ist keineswegs überflüssig, weil der Leib ja auch nicht als Leib, sondern als etwas anderes – z. B. als physikalischer Körper oder als biologischer Organismus – betrachtet werden kann. Leib – das ist allemal *jemandes* Leib. Man kann rechtens nicht von Leib reden, ohne von jemandem zu reden. Man kann das eine nicht ohne das andere haben. Wer es anders meint, bewegt sich von vornherein in einem methodischen Reduktionismus. Er hat von vornherein den Leib *als Leib* und damit die Leibzeit aus dem Auge verloren. *Als* Leib ist er einzig in *personaler* Einstellung, in *personalem* Verhalten gegeben. Leibzeit ist allemal *jemandes* Zeit – nämlich *jemandes Lebenszeit*.¹ *Leibzeit*, d. i. *Lebenszeit*, bedeutet mein eigenes *Sein im Werden*.

Die Leibzeit im Sinne meines eigenen Seins im Werden ist auf zweifache Weise zugänglich: einmal in der Weise der Eigenperspektive und einmal in der Weise der Perspektive anderer, wobei sich die mitmenschliche Du-Perspektive in die neutrale Beobachtenden-Perspektive modifizieren kann. Beide Zugangsarten stehen in einem Fundierungsverhältnis. Wenngleich ich primär das Du der anderen bin, so erschließt sich meine Lebenszeit *als meine* einzig und allein mir selbst und nicht anderen. Andere können zwar *für* mich, nicht aber *statt* mir leben und sterben.² Das Fundierungsverhältnis zwi-

¹ Wir sagen z. B., jemandem sei es *Zeit* seines Lebens um dieses oder jenes gegangen, und das heißt, es sei ihm sein *ganzes* Leben darum gegangen.

² »Die Unersetzbarkeit sowohl von Gegenwart als auch des Leibes verweist darauf, dass Gegenwart als jemandes Gegenwart und der Leib als jemandes Leib darin überkommen, dass es unmöglich ist, sie zu substituieren. Mit dieser strukturellen Parallele ist ein Hinweis dafür gegeben, dass die Gegenwart, als die ein Leib konstituiert

schen beiden Zugangsarten besteht darin, dass die Perspektive anderer nur aufgrund der Eigenperspektive eingenommen werden kann. Vor allem ist daran zu erinnern, dass man die Dritte-Person-Perspektive nur so einnehmen kann, dass man *in* der Eigenperspektive *verweilend* von ihr *abstrahiert*. Der sogenannte neutrale Beobachter ist erstens das Resultat einer Selbstabstraktion und zweitens aufgrund der damit verbundenen Reduktion *ontologisch* keineswegs neutral.

Mit dem Vorrang der Eigenperspektive ist klarerweise nicht einem Solipsismus das Wort geredet. Was mit Leibzeit als Lebenszeit gemeint ist, erschließt sich zwar nur jeder und jedem selbst, aber was sich da erschließt, erschließt sich von vornherein als etwas Gemeinsames, als etwas, was jede und jeden von uns betrifft. Deshalb können wir uns über das Problem der Leibzeit miteinander verständigen. Eine gelingende Verständigung setzt allerdings voraus, dass sich jeder der miteinander Redenden in die *Vollzugshaltung* begibt und über sich nicht wie über einen beobachtbaren Gegenstand redet, sondern die *Erfahrung* seines Lebens und Lebenkönnens im Miteinandersein ernst nimmt, sie thematisiert und begrifflich auslegt. Erfordert ist eine *Hermeneutik der Lebenserfahrung*. Methodisch gesehen, ist für die *begriffliche Auslegung* des Vollzogenen eine *Modifikation* der Vollzugshaltung erforderlich. Was für gewöhnlich nur unthematisch mit-erfahren ist, muss thematisch gemacht werden.³ Es gilt, *in* der Vollzugshaltung *verbleibend* sich in ihr so zurückzunehmen, dass das unausdrücklich Mit-Erfahrene ausdrücklich werden kann. Im Folgenden sei die Leibzeit unter den zwei Gesichtspunkten der *Vorstellung* und der *Erfahrung* erörtert: als (von anderen oder von mir) vorgestellte *Lebensspanne* und als erfahrenes *Älterwerden*.

wird, personale Zeit ist. Die zeitliche Identifizierung von Ich und Leib lässt das Ich zu einem bestimmten, unverwechselbaren Ich werden, über das sich adäquat nur in der ersten Person sprechen lässt. Denn Leibs substitution ist nicht in Bezug auf mich selbst vorstellbar, ohne dass ich damit jemand anderer würde.« (Esterbauer 2012, S. 540)

³ Mit Heidegger gesprochen geht es um das *phänomenologische* Phänomen der Leibzeit als Lebenszeit: Dasjenige, was »je vorgängig und mitgängig, obzwar unthematisch, sich schon zeigt« soll »thematisch zum Sichzeigen gebracht werden« (Heidegger 1977, S. 42). Und »dieses Sich-so-an-ihm-selbstzeigende [...] sind Phänomene der Phänomenologie« (Heidegger 1977, S. 42).

2. Leibzeit als vorgestellte Lebensspanne, als messbare Lebenslänge

Unter Lebenszeit wird für gewöhnlich die datierbare und messbare *Lebensspanne*, die *Lebenslänge* verstanden. Jemand ist dann und dann geboren bzw. gestorben, hat von-bis, so und so viele Jahre lang gelebt. Die Lebenszeit erscheint so als eine *Zwischenzeit*, als die Zeit zwischen Geburt und Tod – genauer gesagt zwischen Zeugung und Tod, schließlich habe ich nicht erst mit der Geburt zu leben angefangen.⁴

Zeugung (Geburt) und Tod erscheinen so als innerzeitliche Vorgänge, als Ereignisse in der Zeit, mit denen etwas begonnen bzw. aufgehört hat, und dementsprechend erscheint das Leben selbst als ein Prozess von bestimmter zeitlicher Länge. Es ist dies derjenige Anblick, den meine Lebenszeit für Dritte gewinnt bzw. gewinnen kann. Zu einer Zwischenzeit wird aber die Lebenszeit nicht nur für Dritte, sondern dazu kann sie auch in meiner eigenen Vorstellung werden. Ich stelle meinen Leib (und damit mich selbst) als ein in der Zeit verharrendes Ding vor, das einmal nicht existiert hat und einmal nicht mehr existieren wird. Ich denke mich selbst weg, stelle mir die Welt ohne mich vor – einmal *noch-nicht* mit mir und einmal *nicht-mehr* mit mir. Die Leibzeit wird so zu einer vorgestellten Zeitspanne zwischen zwei Zeitpunkten t^1 und t^x , zwischen einem von mir rekonstruierten Beginn und einem von mir antizipierten Ende.

Der Rede von der Lebenslänge bewegt sich im Horizont des chronometrischen, linearen Zeitverständnisses: Die Zeit erscheint als Ordnung des Nacheinander, als Ordnung eines Davor und Danach, als Raster eines Früher und Später, in den Vorkommnisse eingetragen werden können. Jedes vorgestellte Jetzt ist in sich ein Noch-nicht-Jetzt und ein Nicht-mehr-Jetzt. Die auf diese Weise vorgestellte Zeit ist un-endlich im Sinne einer end-losen Jetztfolge.⁵ Als solche

⁴ Das übersieht die Rede von der Gebürtlichkeit (Natalität) des Menschen. Mein Anfang ist der Grund meines sich zeitigenden Daseins, nicht aber eine meiner Lebensphasen.

⁵ Die These von der Un-Endlichkeit der Zeit entspringt nach Heidegger dem vulgären Zeitverständnis (Zeit als Jetzt-Folge). Da jedes Jetzt »Übergangscharakter« besitzt, »seinem Wesen nach Noch-nicht und Nicht-mehr« ist, muss die Zeit »als endlose Folge der Jetzt gedacht werden« (Heidegger 1975, S. 386). »Diese Endlosigkeit ist aus dem isolierten Begriff des Jetzt rein deduktiv erschlossen. Auch der Schluß auf die Endlosigkeit der Zeit, der in gewissen Grenzen einen berechtigten Sinn hat, ist nur

erlaubt sie die Rekonstruktion bzw. Antizipation von Existenzbeginn und Existenzende eines Gegenstandes. *Existieren* heißt in diesem Zusammenhang aber bloß »für ein Subjekt konstatierbar sein«. Dass Herr Müller gestorben ist, heißt nur, es ist nichts mehr aufweisbar, von dem gilt: »Das ist Herr Müller«. Mit dem Tod Herrn Müllers ist die Verifikationsbedingung dieses Satzes nicht mehr gegeben – es bleibt bei einer Leerintention. Die Intention der behauptenden Aussage: »Das ist Herr Müller.« bleibt unerfüllt.

Die Maßeinheit der Zeitmessung (eine periodisch wiederkehrende Bewegung) ist ebenso konventionell wie der Punkt, von dem aus das Davor und das Danach bestimmt wird (z. B. Christi Geburt) – er ist konventionell, weil er von zeitverstehenden und sich zu ihrer Lebenszeit verhaltenden leiblich-personalen, sterblichen Subjekten festgelegt ist.

Die Perspektive, in der die Leibzeit als datierbare Lebensspanne zu Gesicht kommt, hat zweifellos ihr eigenes, weil sachlich begründetes Recht. Sie kann allerdings nicht beanspruchen, die dem Rang nach erste zu sein. Und das deshalb nicht, weil sie sich – wie schon angedeutet – einer Abstraktion verdankt, deren Ermöglichungsgrund, d. i. meine Leibzeit *als Leibzeit*, nicht mehr thematisiert wird. Es bleibt die *ontologisch* relevante Frage ausgespart, was es *für mich selbst* als leiblich-personales Wesen heißt, *zu leben*, eine *Lebenszeit*, einen *Anfang* und ein *Ende* des Lebens, genauer gesagt *meinen* Lebensanfang und *mein* Lebensende *zu haben*. Mit der Angabe der Lebenslänge ist noch nicht die Lebenszeit *als Lebenszeit* zur Sprache gekommen. Die Frage nach *meinem Sein im Werden*, nach *meinem Älterwerden* bleibt ausgeklammert. Esterbauer hat hier u. E. zu Recht darauf aufmerksam gemacht, dass »das Phänomen des Alterns« den »Zugang zum Problem des Werdens des Menschen« bildet, »weil dieses [das Altern] einen exponierten Ort menschlicher Erfahrung eigenen Werdens markiert« (Esterbauer 2011, S. 161; Einfügung: G. P.).

möglich, wenn das Jetzt im Sinne der beschnittenen Jetztfolge genommen wird.« (Heidegger 1975, S. 386) Die Endlosigkeit der vulgären Zeit könne dem Dasein nur deshalb in den Sinn kommen, »weil die Zeitlichkeit selbst in sich ihre eigene wesenhafte Endlichkeit vergißt. Nur weil die Zeitlichkeit im eigentlichen Sinne endlich ist, ist die uneigentliche Zeit im Sinne der vulgären Zeit unendlich. Die Unendlichkeit der Zeit ist nicht etwa ein Vorzug der Zeit, sondern ein Privativum, das einen negativen Charakter der Zeitlichkeit charakterisiert.« (GA 24, S. 386 f.)

3. Leibzeit als Älterwerden

Das Älterwerden lässt sich unter drei Perspektiven betrachten. Es erscheint erstens als leiblicher Entwicklungsprozess (3.1), zweitens als Eröffnung bzw. Verschließung von Vollzugsmöglichkeiten (3.2), und es ereignet sich drittens als Zugehen auf den Tod (3.3).

3.1 *Älterwerden als leiblicher Entwicklungsprozess*

Leben, Sein im Werden, besagt *Älterwerden*. Alles, was lebt, wird älter, und nur was lebt, kann älter werden.⁶ Was es allerdings für uns Menschen heißt, älter zu werden, ist keineswegs leicht zu sagen – und das deshalb nicht, weil sich hier das uralte Problem des Werdens aufdrängt. Werden ist bekanntlich ein vielgestaltiges Phänomen. Es lässt sich unter kategorialem Gesichtspunkt in akzidentelles (Veränderung, Zu- und Abnahme, Ortswechsel) und substantielles Werden (Entstehen und Vergehen) unterscheiden. Das akzidentelle Werden betrifft ein selbständig Seiendes und setzt das Selbständigsein des Seienden voraus, das substantielle Werden hingegen betrifft das Selbständigsein selbst. Das eine lässt sich nicht auf das andere zurückführen. Entstehen und Vergehen – zu sein anfangen und enden – ist nicht eine Abart von Veränderung (jetzt so und dann anders sein). Wenn eine Katze überfahren worden ist, ist sie nicht bloß anders geworden, lebt sie nicht bloß anders weiter, sondern sie hat zu leben aufgehört, sie ist tot, sie *ist* nicht mehr. Schon diesen Unterschied wahrzunehmen und begrifflich durchzuhalten, fällt schwer. Denn von der Katze ist offensichtlich noch etwas vorhanden, das die Eigenschaft namens Katze zwar verloren, aber nichtsdestoweniger noch mannigfach andere Eigenschaften aufweist – was die Vorstellung aufkommen lässt, Entstehen und Vergehen lasse sich nach Art einer Veränderung begreifen und Leben sei eine Eigenschaft, die etwas eine Zeitlang hat und nach einer gewissen Zeit nicht mehr hat. Für diese Vorstellung heißt Werden immer nur: Aus etwas schon Vorhandenem wird etwas anderes Vorhandenes und dieses wird wieder zu etwas anders Vorhandenem und so fort ins Endlose. Werden wird auf Veränderung

⁶ Das nicht-lebendige Seiende besteht, verharrt in der Zeit, aber wird streng gedacht nicht älter. Die Rede vom Alter der Erde ist eine analoge Rede.

reduziert.⁷ Gegenüber dieser Reduktion ist mit allem Nachdruck darauf zu insistieren, dass Selbständigsein (substantielles Sein) keine Eigenschaft ist. Mensch zu sein ist keine Eigenschaft, die etwas (was?) besitzt. Ich selbst bin nicht die Eigenschaft von etwas anderem. Dazu kommt noch, dass sich der Sinn von Substantialität weder an bloßen Körperdingen noch an Lebewesen erschließt. Was Selbständigsein besagt, das geht uns an uns selbst auf, an unserem weltoffenen, sich zeitigenden Dasein im Miteinandersein. Das ursprüngliche Phänomen von Selbständigsein ist unser Menschsein, je mein Selbstsein, je dein Selbstsein. Was es für uns Menschen heißt, älter zu werden, ist deshalb nicht leicht zu sagen, weil das *Werden des Menschen* – und hier vor allem sein Ins-Dasein-Treten – das *ursprüngliche Phänomen* des Werdens darstellt, von dem her und auf das hin die anderen Formen des Werdens überhaupt erst verstehbar werden. Das Werden des Menschen kann nicht mehr von etwas anderem her, sondern muss einzig von ihm selbst her begriffen werden.

Zunächst einmal ist Älterwerden nicht mit *Ältersein* zu verwechseln. Ältersein ist eine relationale Größe. Ich bin im Vergleich zu Jüngeren älter, im Vergleich zu Älteren jünger. Der Vergleichsmaßstab liegt in der Anzahl an Lebensjahren.

Älterwerden ist auch nicht identisch mit Altwerden, wenn darunter das Erreichen eines hohen Lebensalters verstanden wird. Auch wer nicht alt geworden, sondern in jungen Jahren gestorben ist, ist älter geworden. (Dabei spielt es keine Rolle, dass die Beurteilung der Höhe eines Lebensalters soziokulturell unterschiedlichen Maßstäben unterliegt.)

Schließlich und vor allem ist Älterwerden kein Vorgang, der sich an etwas abspielt, kein Umschlag von Eigenschaften, der sich an etwas vollzieht. Dem Älterwerden wird weder das Herstellungsmodell⁸, noch das Entwicklungsmodell gerecht, wenngleich dieses seine partielle Berechtigung hat. Älterwerden lässt sich im Modell des Wer-

⁷ Diese reduktionistische Vorstellung von Werden (Werden = Veränderung) leitet z. B. die biologische Erklärung der Entstehung des Lebens oder die Rede von der Entstehung neuer Systemeigenschaften im Zuge des Zusammenschlusses von Untersystemen.

⁸ Was hergestellt wird, wird umgestaltet, umgeformt. Ein vorhandenes Material wird umgeformt – etwas Bestimmtes wird zu etwas anders Bestimmtem, etwas wird zu etwas oder aus etwas wird etwas anderes. Etwas (das Gewordene) ist aus etwas (einem schon vorliegenden Material) geworden und besteht daraus. Es besteht aus dem Material und ist deshalb materiell. (Der Löffel besteht aus Holz, er ist hölzern.)

dens von etwas *aus* etwas bzw. von etwas *zu* etwas nicht zureichend begreifen. Und dies deshalb nicht, weil hier die Frage nach dem *Subjekt* des Älterwerdens offen bleibt. *Wer* wird älter?

Wir sagen zwar, aus einem Kind sei ein Erwachsener geworden, aber, so redend, verschweigen wir das Subjekt. Es muss heißen: Jemand, der Kind gewesen ist, ist zu einem Erwachsenen geworden. Genauer: *Ich selbst*, der ich einmal Embryo, der ich einmal Kind gewesen bin, bin jetzt ein Erwachsener. Ich selbst bin es gewesen. Jede und jeder von uns ist es *selbst* gewesen. Und du, die du jetzt ein Mädchen bist, wirst, wenn nichts dazwischenkommt, eine erwachsene Frau sein. Du *selbst* wirst es sein. Es kommt darauf an, nicht einer Sprachverführung zu erliegen und sich vor einem *ontologischen Kurzschluss* zu hüten. Embryo, Kind, Erwachsener, Greis bezeichnen *Lebensphasen ein und desselben* älterwerdenden Subjekts, nicht aber verschiedene Subjekte unterschiedlichen Alters. Das Subjekt des Älterwerdens bin ich selbst, bist du selbst, ist allemal jemand *selbst*. Meine Selbstidentität ist nicht eine sich unveränderlich durchhaltende Ausstattung, sondern die Ermöglichung dafür, dass Ausstattungen die *meinen* sein können.⁹

Aber heißt nicht älter werden so viel wie *an Alter zunehmen*? Gewiss. Wenngleich sich das Älterwerden in Jahreszahlen ausdrücken lässt, so wird mit der Angabe der Anzahl von Jahren aber nur gesagt, *wie alt* jemand ist, nicht aber, was es für jemanden heißt, älter zu werden. Das Älterwerden ermöglicht die Altersangabe, nicht aber umgekehrt – ein Umstand, der sich auch sprachlich niederschlägt. Wir sagen z. B. bezeichnenderweise nicht: »Elisabeth lebt schon *seit* vierzig Jahren.« (wenngleich das nicht einfachhin falsch ist), sondern: »Sie *ist* vierzig Jahre alt.« Wir sind immer so und so alt. Älter werdend, hören wir nicht auf, alt zu sein. Ich werde vielmehr ständig älter – ob ich will oder nicht. Dergleichen liegt nicht in meiner freien Verfügung. Es geschieht mit mir, wobei das noch insofern ungenau formuliert ist, als das Wort *mit* auch eine äußere Gewalt bezeichnen kann (etwa wenn ich von Wassermassen fortgerissen werde). Es muss

⁹ Daher verfehlt die (meist in medizinethischem Kontext) erörterte Frage, ob der Erwachsene, der sich aus dem Embryo entwickelt hat, mit diesem identisch sei oder nicht, von vornherein das Problem. Diese Art von Diskussion des Identitätsproblems verwechselt die Identität meiner selbst mit der Prädizierbarkeit einer Eigenschaft – ohne dass nach der Identität desjenigen gefragt wird, der die Eigenschaft prädiziert. Siehe dazu vom Verf.: Spezies, Identität, Kontinuität, Potentialität. Philosophisch-antropologische Voraussetzungen einer Bioethik. In: Covic/Hoffmann 2007, S. 35–42.

heißen: Das Älterwerden geschieht *mir* – ohne dass ich deshalb gelebt werde. Denn ich bin es ja, der lebt. Die Zeit meines Leibes ist *meine* Lebenszeit. »Insofern nämlich zu leben für den Menschen bedeutet, dass er altert, ist zu leben kein Zustand, sondern ein Ereignis, das nicht *an* jemandem geschieht, sondern *ihm* geschieht.« (Esterbauer 2011, S. 162)

Älterwerden heißt, an Alter zunehmen, allein die Alterszunahme besteht nicht einfach in der quantitativen Zunahme von Lebensjahren, impliziert sie doch so etwas wie Gestaltwerdung, Heranwachsen und Reifen, Zunahme und Abnahme von Lebenskraft. Darin liegt die partielle Berechtigung des Entwicklungsmodells. Das Älterwerden geht zunächst mit einer körperlichen Entwicklung einher – von den unscheinbaren Anfängen bis hin zur Vollgestalt des erwachsenen Menschen. Man denke nur an die eindrucksvollen Gestaltbilder, die uns die Embryologie über die Frühstadien eines Menschen vermittelt. Der Körper eines Kindes sieht anders aus als der eines Erwachsenen mittleren Alters, und wiederum anders sieht der Körper eines Greises aus. Älter werdend, verändern wir unsere Gestalt. Und gemäß der jeweiligen Leibgestalt unterscheiden wir auch die Lebensalter.¹⁰ Dass wir für gewöhnlich das Heranwachsen und Reifen an der Gestalt des erwachsenen Menschen bemessen, enthält einen weiteren wichtigen Hinweis: Das Älterwerden bemisst sich an einem leiblichen Können.

3.2 Älterwerden als Eröffnung bzw. Verschließung von Vollzugsmöglichkeiten

Älterwerden bemisst sich an einem *leiblichen* Können, weil alle menschlichen Vollzüge leiblich vermittelt sind, gibt es doch »kein einziges Phänomen menschlichen Existierens, das unleiblich wäre« (Boss 1975, S. 271)¹¹. Unter Können ist einmal ein prinzipielles, d. h.

¹⁰ Dass wir mit dem Erreichen der Vollgestalt eines erwachsenen Menschen nicht aufhören, älter zu werden, weist erneut auf die nur partielle Berechtigung des Entwicklungsmodells hin.

¹¹ »[S]ämtliche Phänomene des existierenden Menschen sind wesensmäßig und daher stets: leiblich. Nur darf dabei dieses Leiblich-sein nie mit der Körperhaftigkeit der Naturkörper verwechselt werden. Erforderlich ist vielmehr, daß man das Leib-sein alles Menschlichen [...] als ein auf nichts anderes rückführbares Phänomen gelten läßt [...]. Selbst wenn wir nur ›rein geistig und abstrakt‹ denken, hat auch dieses Ver-

bereits dem Menschsein erfließendes Können, und einmal eine im Lauf des Lebens erwerbbarere Fähigkeit zu verstehen. Älterwerden heißt: ein wesenskonstitutives Können, prinzipielle Möglichkeit wie Wahrnehmen, Verstehen, Handeln faktisch ergreifen können. Die Alterszunahme bemisst sich an der *Zunahme faktischer Vollzugsmöglichkeiten* in sowohl extensivem als auch intensivem Sinn. Dabei handelt es sich um Modifikationen des Bezugs auf eine gemeinsam mit anderen geteilte Welt. Erinnern wir uns nur an die Zunahme der faktischen Vollzugsmöglichkeiten in den ersten Lebensjahren. Kinder träumen vom Größerwerden, wollen möglichst bald erwachsen werden – nicht weil sie da an Körpergröße zugenommen haben, sondern weil sich ihnen dann eine Fülle an Vollzugsmöglichkeiten ihres Weltbezugs eröffnet.

Das Älterwerden eröffnet zugleich die Möglichkeit, Fähigkeiten erwerben zu können. Freilich: Mit zunehmendem Alter verschließen sich auch solche Vollzugsmöglichkeiten. Leibliches Nicht-mehr-so-Können oder gar Nicht-mehr-Können bedeutet eine Einschränkung des Weltbezugs, des Bezugs zu seinesgleichen und zur umgebenden Natur.

Hier ist an Phänomene wie die *leibliche Präsenz gelebten Lebens* und das *Leibgedächtnis* zu erinnern. Älter werdend, durchleben wir Lebensphasen. Die gewesenen Phasen sind jedoch nicht einfach vergangen, sie werden nicht zurückgelassen, sondern sind in der gegenwärtigen Lebensphase präsent in der Weise der Aufhebung, sie sind in der gegenwärtigen als gewesene mit-präsent, wie auch die noch nicht durchlebten Phasen in der Weise des Kommens mit-anwesend sind.¹² Die schon durchlebten Phasen bilden das gelebte Leben, das zusammen mit dem erhofften noch lebbaren Leben den gegenwärtigen Lebensvollzug mitbestimmt. Meine Identität stückt sich aber nicht aus den Lebensphasen zusammen, weil sie von allem Anfang die *meinen* sind und ich in jeder nicht bloß zum Teil, sondern ganz

gegenwärtigen immer noch Bezug auf solches, was wir mittels unserer leiblichen Augen gelesen, zum Beispiel in unseren Lehrbüchern über Mathematik gefunden, in Vorlesungen über Soziologie mit unseren Ohren gehört haben.« (Boss 1975, S. 274 f.)

¹² »Jede Lebensphase ist durch die anderen Phasen erst ganz sie selbst, denn die gewesenen Lebensphasen werden, obgleich sie gegenwärtig abwesende sind, notwendig als immer mit-anwesende behalten, und ebenso sind die noch ausstehenden, kommenden Lebensphasen, obgleich abwesend, schon von Anfang (der Daseinsgründung) an anwesend.« (Wucherer-Huldenfeld 2014, S. 65 f.)

ich selbst bin. Man kann nicht teilweise (»bloß ein bisschen«) Mensch sein.¹³

Das gelebte Leben, der Lebenswandel, ist z. B. in Form der Physiognomie in der konkreten leiblichen Gestalt präsent – im guten wie im schlechten Sinn. Mit dem Leibgedächtnis verhält es sich ähnlich. Man denke an Phänomene wie sportliches Training oder das Erlernen eines Musikinstruments. Das Gewesene wird weder erinnernd gegenwärtig noch retentional behalten, sondern ist präsent in Form eines *habitus*, eines gesteigerten, mehr oder weniger vollendeten Könnens. Jede Musikerin und jeder Musiker kennt den Schrecken eines kürzestzeitigen Gedächtnisausfalls beim Auswendigspielen. Auswendiglernen ist nie Sache einer bloßen Erinnerungsleistung.¹⁴ Wer auswendig spielt, erinnert sich nicht an das Eingebühte, sondern führt es aus. Indem die entsprechende Fingerfertigkeit, die an eine entsprechende Körperhaltung gebunden ist, eingeübt wird, wird das Musikstück erlernt. Daher kann ein *black out* durch das eingeübte Fingerspiel *überbrückt* werden. Zwar spiele dann weiterhin ich selbst, dies aber dergestalt, dass mein Leib auf positive Weise *mich* hat.

So richtig es sein mag, dass das Älterwerden mit der Eröffnung bzw. Verschließung leiblicher Vollzugsmöglichkeiten einhergeht, so ist damit die eigentlich interessierende ontologische Frage immer noch offen. Denn *älter werden* impliziert einen Richtungssinn, es heißt, auf sein *Ende zugehen*, sich *seinem Tod nähern*. Scheler hat vom »Erlebnis der Todesrichtung« (Scheler 1957, S. 20) gesprochen. Freilich: Was hier zugehen oder nähern heißen kann, ist zutiefst fraglich. Mein Tod ist ja weder ein Ort, an den ich gelangen, noch ein Mitmensch, mit dem ich vertrauter werden könnte, noch ein Ereignis, dessen Beginn noch aussteht. Worauf gehen wir also zu, wenn wir, älter werdend, auf unseren Tod zugehen? Dieses Zugehen, Nähern ist von singularer Art, mit nichts sonst vergleichbar – und dennoch ohne Vergleich nicht zur Sprache zu bringen. Wir müssen – um mit

¹³ »In jeder Lebensphase bin es ich selbst, der ganz (nicht zur Gänze) anwesend ist – so wie ein Ganzes *in* den Teilen da ist, die auf verschiedene Weise ihm angehören.« (Wucherer-Huldenfeld 2015, S. 33)

¹⁴ »Vergangenheit als personale und leibliche zeigt sich als der Niederschlag des bereits gelebten Lebens in meiner leiblichen Konstitution. Was der Leib selbst »erinnert« bzw. ich selbst leiblich erinnere, unterscheidet sich von Erinnerungsinhalten, die durch bewusstseinsimmanente Retention zustande gekommen sind. Es handelt sich um Leibeshrhythmen, leiblich vollzogene Abläufe oder trainierte Vollzüge.« (Esterbauer 2012, S. 541)

B. Welte zu reden – »die Sprache gegen ihren nächsten Sinn gebrauchen« (Welte 1978, S. 57).

3.3 *Älterwerden als Zugehen auf den Tod*¹⁵

Im Normalfall sagen wir von einem Kind, es habe noch sein *ganzes Leben* vor sich, nicht aber, es habe seinen Tod vor sich. Und wir reden von einem *frühen* Tod, wenn ein junger Mensch sterben musste, nicht aber, wenn der Tod einen alten Menschen ereilt hat. Bestimmt sich also die Nähe des Todes aus der Kürze des zu erwartenden Lebens – je älter, desto näher?

Für Scheler besteht das Zugehen auf den Tod in der fühlbaren Verminderung erlebbaren Lebens, in der stetigen »Aufzehrung des erlebbaren, als zukünftig gegebenen Lebens durch gelebtes Leben und seiner Nachwirksamkeit« (Scheler 1957, S. 20)¹⁶. Diese Aufzehrung geht in Richtung auf den Tod. Nach Scheler gehen wir auf den Tod zu, indem wir fühlen, wie die Menge des erlebbaren Lebens gegen Null zugeht, der Umfang der Vergangenheit ständig zunimmt, hingegen der Umfang der Zukunft ständig abnimmt. Es wandelt sich das Verhältnis der gleichursprünglichen Zeitdimensionen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zueinander.

So plausibel eine chronometrische Bestimmung der Todesnähe klingt, so fraglich bleibt sie, wenn man bedenkt, dass niemand wissen kann, wie lange ihm zu leben gegönnt ist, und der Tod, wie wir sagen, jederzeit möglich ist – also, so gesehen, in jeder Lebensphase gleich nahe ist. Wird die *Nähe* des Todes am *Ausmaß der Lebenserwartung* bemessen, so wird er als ein zukünftiges Ereignis vorgestellt, das zwar nicht für mich, wohl aber für andere beobachtbar ist (z. B.: ein irreversibler Ausfall sämtlicher Lebensfunktionen). Dazu kommt noch:

¹⁵ Im Folgenden kann und soll auch nicht eine ausführliche phänomenologische Todesanalyse geliefert werden. Es sei nur auf einen Punkt hingewiesen, der angesichts der Todesfixiertheit so mancher Philosophie meistens unter den Tisch fällt.

¹⁶ »Mit der Menge des in jedem Augenblick als gelebt gegebenen Lebens und seiner Nachwirkungen vermindert sich also die Menge des Erlebenkönnens, wie es in der unmittelbaren Lebenserwartung vorliegt [...], mit jedem Stück Leben, das gelebt ist und als gelebt in seiner unmittelbaren Nachwirkung gegeben ist, *verengert* sich fühlbar dieser *Spielraum* des noch erlebbaren Lebens.« (Scheler 1957, S. 20) »Ist die Gesamtmenge des jeweils gegebenen Lebens so verteilt, daß der Umfang der Zukunftsstreckung zu null wird, so wäre das Sterben des natürlichen Todes eben damit gegeben.« (Scheler 1957, S. 20 f.)

Ich gehe nicht auf *den* Tod zu, sondern ich nähere mich *meinem* Tod. Er wird nicht im Lauf des Lebens zu etwas Meinigem, sondern ist von allem Anfang an *mein* Tod.

Ich nähere mich *etwas*, was mir gleich nahe ist, wobei – wie schon gesagt – dieses Nähern mir geschieht. Es geschieht mir, denn die Richtung meines Näherkommens ist *unumkehrbar* und mir *unverfügbar*. Sie ist erstens unumkehrbar, denn Leben heißt älter werden, nicht aber jünger werden. Von einem alten Menschen sagen, er sei jung geblieben, zielt ja nicht auf sein chronometrisches Lebensalter, sondern offenkundig auf die Art und Weise, sich zu seinem Älterwerden (= Leben) bzw. zu seiner gegenwärtigen Lebensphase zu verhalten. Gemeint ist die Offenheit, in der sich jemand zu der gemeinsam geteilten Welt – und damit zu sich selbst – verhält. *Jung geblieben sein* ist der Ausdruck für eine Weise des Sich-Verhaltens zum Älterwerden.

Die Richtung meines Näherkommens ist zweitens unverfügbar. Ich werde älter – ob ich will oder nicht. Mein Leben ist mir vorgegeben und als vorgegeben zwar aufgegeben – ich kann mich zu meinem Älterwerden verhalten –, aber auch dieses Verhalten-können ist mir unverfügbar. Ich kann mich nicht nicht dazu verhalten, sondern immer nur so oder so dazu verhalten.

Das Näherkommen selbst ist singulär, mit nichts sonst vergleichbar. Mein Tod, das Ende meines weltoffenen, personal-leiblichen Lebens ist mir *gewiss*, wenngleich das Wann unbestimmt ist. Mein Tod ist mir so gesehen immer gleich nahe. Seine Nähe kennt kein näher oder ferner, sie ist nicht das Gegenteil einer von mir zu überwindenden oder für mich überwindbaren Ferne. Mein Tod ist nur insoweit fern, als ich über ihn nicht verfügen kann. Diese meine Gewissheit ist die Weise seiner Erschlossenheit, »Gegebenheit« (Welte 1978, S. 51) für mich. Die Todesgewissheit selbst ist nicht das Resultat einer logischen Schlussfolgerung, sondern konstitutives Moment meiner Weltoffenheit und damit meiner Selbstgegenwart. Scheler spricht deshalb von intuitiver Todesgewissheit. (Scheler 1957, S. 26)

Gegen meinen Tod vermag ich nichts. Er ist einerseits *mein* Tod – insofern ist er mir immanent, gehört er mir selbst an (und das nicht erst im Laufe meines Lebens, sondern von Anfang an) – und andererseits ist er das radikal *Anderere* meiner selbst, über das ich nichts vermag.¹⁷

¹⁷ »Das Nichts ist gerade *im* Dasein als sein Anderes und keineswegs bloß an seinen

Die Nähe meines Todes ist die Nähe einer mich durchherrschenden und durchstimmenden *Macht*. Mein Tod ist mir unverfügbar, ich kann mich ihm nicht entwinden. Wenn hier von einer Macht gesprochen wird, dann freilich nicht im Sinne einer machtvollen Tätigkeit eines Seienden oder der Eigenschaft einer Substanz. Mein Tod darf nicht zu einem Seienden mit machtvollen Eigenschaften hypostasiert werden. Darauf hat Welte eindringlich aufmerksam gemacht. Er spricht deshalb von »Dimensionen, die man nennen kann, freilich so, daß man dabei die Sprache gegen ihren nächsten Sinn gebrauchen muß« (Welte 1978, S. 57)¹⁸.

Freilich, wir würden das Machtvolle des Todes negieren und vor seiner Phänomenalität ausweichen, wenn wir zwecks Vermeidung einer Hypostasierung den Tod zu einem Wozu des Verhaltens herabsetzen würden. Mein Tod steht mir bevor – das aber nicht irgendwann, sondern er steht mir *von allem Anfang* an, d.h. vom Anfang meines Lebens an, bevor. Man kann deshalb vom Tod nicht reden, ohne vom Anfang des Lebens zu reden. Den Anfang meines Lebens kann ich niemals hinter mir lassen, weil leben heißt, einen Anfang haben. Mein Älterwerden ereignet sich als dieses Haben, kraft dessen es mir zu leben gegeben ist. Ich habe Zeit – die Zeit meines Lebens, meine Leibzeit –, weil und insofern sie mir gegeben ist. Ich verdanke mein Leben einem sich ereignenden Geben, dessen Woher sich verbirgt. Insofern ich meinen Anfang nie hinter mir habe, durchherrscht und durchstimmt er mein Leben, hat er mich immer schon überholt und steht mir bevor – von allem Anfang an. Im Tod verbirgt sich mein Anfang, von dem ich zu mir selbst freigegeben bin.¹⁹ Auf ihn komme ich, älter werdend, zu.

Grenzen und außerhalb seiner. Das Dasein ist erfüllt von ihm. Dort, wo es das Nichts erfährt, und doch wohl auch dort, wo es diese Erfahrung verweigert. [...] Das Nichts hört nicht am Etwas, d.h. am Dasein, auf. Es durchdringt und durchstimmt dieses vielmehr auf eine merkwürdige Weise. Dasein und Nichts sind also nicht als zwei auseinanderliegende Bereiche vorzustellen, sie liegen vielmehr ineinander.« (Welte 1978, S. 57)

¹⁸ »Es sind nicht Eigenschaften eines Dinges. Das Nichts ist kein Ding. Aber es sind so etwas wie Dimensionen des Nichts.« (Welte 1978, S. 55) »Mit dem Wort Macht darf freilich in diesem Falle nicht eine zusätzliche Qualität oder Tätigkeit oder Eigenschaft eines mächtigen Dinges oder einer mächtigen Substanz verstanden werden. Die Macht des Nichts ist nicht die Macht eines Dings. Das Nichts ist kein Ding. Und es braucht nur zu walten als Nichts. Deshalb ist die Macht des Nichts auch völlig lautlos.« (Welte 1978, S. 56)

¹⁹ »Wir haben zwar Zeit und können uns Zeit nehmen, aber nur eine Zeit, für die wir

Literatur

- Boss, M. (1975): *Grundriss der Medizin und der Psychologie*. 2. Auflage, Bern: Huber.
- Covic, A. / Hoffmann, Th. S. (Hrsg.) (2007): *Integrative Bioethik*, Sankt Augustin: Academia.
- Esterbauer, R. (2011): »Zum Problem des Werdens in anthropologischer Perspektive«. In: *Phänomenologie und Philosophische Anthropologie*, hrsg. von C. Sternad u. G. Pöltner, Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 153–166.
- Esterbauer, R. (2012): »Meine Zeit. Vorfragen zu einer Phänomenologie menschlichen Werdens«. In: *Den Menschen im Blick. Phänomenologische Zugänge*, hrsg. von R. Esterbauer u. M. Ross, Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 536–545.
- Heidegger, M. (1975): *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Frankfurt/M.: Klostermann (= Gesamtausgabe 24).
- Heidegger, M. (1977): *Sein und Zeit*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Frankfurt/M.: Klostermann (= Gesamtausgabe 2).
- Pöltner, G. (2007): »Spezies, Identität, Kontinuität, Potentialität. Philosophisch-anthropologische Voraussetzungen einer Bioethik«. In: *Integrative Bioethik*, hrsg. von A. Covic u. Th. S. Hoffmann, Sankt Augustin: Academia, S. 35–42.
- Scheler, M. (1957): »Tod und Fortleben«. In: ders.: *Schriften aus dem Nachlaß. Bd. 1: Zur Ethik und Erkenntnislehre*, hrsg. v. Maria Scheler u. Manfred Frings, Bern: Francke (= Gesammelte Werke 10), S. 9–64.
- Welte, B. (1978): *Religionsphilosophie*, Freiburg/Br.: Herder.
- Wucherer-Huldenfeld, A. K. (1997): *Ursprüngliche Erfahrung und personales Sein*, Wien: Böhlau (= Ausgewählte philosophische Studien 2).
- Wucherer-Huldenfeld, A. K. (2014): *Philosophische Theologie im Umbruch. Bd. 2: Wider den ungöttlichen Gott. 1. Halbband*, Wien: Böhlau.
- Wucherer-Huldenfeld, A. K. (2015): »Übersehenes und Vergessenes in der Daseinsanalyse? Bemerkungen zum prä- und perinatalen Beginn des Anfangs und zum Tod«. In: *Daseinsanalyse*, 31, S. 28–43.

nicht Geber sind. Wir verdanken alle Zeit einem Geben, das sich zugunsten der Vernehmbarkeit der Gabe verbirgt. Wir erfahren zwar in diesem Sichverbergen den Ursprung und die Herkunft unseres Seins in der Zeit. Doch was wir erblicken, wenn wir nach Herkunft und Ursprung unseres Seins fragen, das zeigt sich uns phänomenal als Nichts: das Nichts des Anfangs unseres Seins.« (Wucherer-Huldenfeld 1997, S. 340)

Leiblichkeit und Alter

Die Rolle des Blicks bei Simone de Beauvoir und Jean-Paul Sartre

Patricia Rehm-Grätzel

»Die Menschen verdrängen, was ihnen missfällt« (de Beauvoir 2000, S. 5), stellt Simone de Beauvoir zu Beginn ihrer Studie mit dem Titel »Das Alter – La Vieillesse«, die 1970 erschienen ist, fest. Dies betrifft in erster Linie den Tod. Sie zitiert Beispiele aus Amerika oder auch Frankreich, in denen sogar das Wort *Tod* gar nicht mehr verwendet, sondern euphemistisch umschrieben wird. Diese Tabuisierung erfährt auch das Alter, obwohl es ebenso wie der Tod zum Leben eines jeden Menschen dazugehört: »Für die Gesellschaft ist das Alter eine Art Geheimnis, dessen man sich schämt und über das zu sprechen sich nicht schickt.« (de Beauvoir 2000, S. 5)

Für Simone de Beauvoir ist es nicht der einzelne Mensch, der sich dem Alter gegenüber distanziert verhält. Vielmehr ist es die Gesellschaft, die das Alter tabuisiert. Dabei handelt es sich um eine Verschwörung (de Beauvoir 2000, S. 6) gegen die Alten, die von der Gesellschaft gelenkt wird. Die Gesellschaft schreibt dem Einzelnen vor, wie er sich zu verhalten und worüber er zu sprechen habe, um der Gesellschaft weiterhin angehören zu können. Es gehört zum guten Ton, nicht vom Alter zu sprechen.

Wir werden uns im Folgenden mit den Details dieser Thesen beschäftigen. Simone de Beauvoir hat eine ausführliche und in dieser Form bisher auch einmalige und umfangreiche philosophische Studie über das Alter geschrieben. Sie hat dabei mancherlei Anleihen bei Jean-Paul Sartre und seiner phänomenologischen sowie dialektischen Sichtweise gemacht. Bekanntermaßen war Simone de Beauvoir seine Lebensgefährtin und ist philosophisch maßgeblich von ihm beeinflusst worden. Dies betrifft für unseren Zusammenhang insbesondere die Phänomenologie des *Blickes*, die ein berühmt gewordenes Kapitel von Sartres Hauptwerk »L'Être et le néant – Das Sein und das Nichts« von 1943 ausmacht, sowie die Theorie über das *Praktisch-Inerte*, das den Auftakt zu seiner Studie »Critique de la raison dialectique – Kritik der dialektischen Vernunft« von 1960 darstellt. Beide Ansätze sind

für Simone de Beauvoir und das Thema Alter, das Sartre nicht explizit bearbeitet hat, richtungsweisend geworden.

1. Die Altersbilder

In früheren und archaischen Gesellschaften galten die Alten als der Inbegriff von Erfahrung und damit von Leben. Warum schämt sich die moderne Gesellschaft nun ihrer Alten?

Simone de Beauvoir selbst stellt zunächst eine Art Doppeltzungigkeit (de Beauvoir 2000, S. 6) fest, welche die Gesellschaft den alten Menschen gegenüber an den Tag legt. Die alten Menschen haben im staatlichen Leben die gleichen Rechte und Pflichten wie jeder Erwachsene. Hier wird kein Unterschied gemacht; die alten Menschen sind Erwachsene und werden ebenso behandelt wie sie. Es wird von ihnen das Gleiche erwartet, und sie dürfen vom Staat dieselbe Behandlung erwarten. Dies gilt aber nur auf juristischer Ebene. Hier zählt der alte Mensch zu den mündigen, erwachsenen Menschen; er erfährt keine Degradierung.

Sobald es um die Bedeutung des alten Menschen auf wirtschaftlicher und kultureller Ebene geht, verhält sich dies aber anders. Hier werden ihm viele Bedürfnisse des mündigen, erwachsenen Menschen abgesprochen. Die Rente, die ihnen zusteht, sobald sie das Arbeitsleben verlassen haben, wird zum *Almosen* (de Beauvoir 2000, S. 7). Dabei reicht sie in den meisten Fällen nicht aus, um den Bedarf des alten Menschen zu decken. Simone de Beauvoir behauptet, dass die Sorge für die alten Menschen nicht ausreichend gesetzlich geregelt sei.

Demgegenüber erinnert Simone de Beauvoir an ein anderes Bild des alten Menschen innerhalb der Gesellschaft, das aber eher mythologisch anmutet: Sie spricht vom erhabenen Bild des weißhaarigen, ehrbaren Greises von heiterer Gelassenheit, dem Weisen, dem alle Tugenden zugestanden werden. (de Beauvoir 2000, S. 8) Dieses Bild der Alten gaukelt eine Illusion von Alter und Weisheit vor, von dem lieben alten Menschen, der würdevoll über seine Nachfahren wacht und sie regiert.

Entspricht der alte Mensch diesem Bild jedoch nicht, d. h., meldet er seine eigenen Bedürfnisse gegenüber seinen jüngeren Mitmenschen an, so wird er verachtet. Ein alter Mensch, der z. B. wie die jungen das Tanzbein schwingen will, wirkt komisch. Er macht sich

zum Narren, ähnlich wie dies auch Thomas Mann (1913) in seinem »Tod in Venedig« dargestellt hat. Normale Wünsche und Bedürfnisse des Erwachsenen werden dem alten Menschen nicht mehr gesellschaftlich zugestanden. Lebt er sie dennoch aus, macht er sich lächerlich.

Für Simone de Beauvoir sind diese beiden dem alten Menschen zugesprochenen Seinsarten unmenschlich, denn entweder wird er hochstilisiert und zum *Heiligen* oder verachtet und zum *Gecken* gemacht. Dem alten Menschen wird damit alles Menschliche abgesprochen. Auf die eine wie auf die andere Weise steht der alte Mensch außerhalb der Gesellschaft. Folgerichtig müsse man den alten Menschen auch nicht mehr wie einen Menschen behandeln, was nach Simone de Beauvoir bereits gesellschaftliche Praxis ist.

2. Die Reaktionen auf Klischees

Die Art und Weise, wie die Gesellschaft mit dem alten Menschen umgeht, vergleicht Simone de Beauvoir mit einer »radikale[n] Enteignung« (de Beauvoir 2000, S. 625). Insofern ist es für sie nur konsequent, wenn der alte Mensch, der sich ausgeschlossen fühlt und auch tatsächlich ausgeschlossen ist, anderen gegenüber feindselig wird und ihnen grollt. Der alte Mensch fühlt sich – zu Recht – ungerecht behandelt. Er sieht sich als Opfer der anderen, die ihm Unrecht getan haben und immer weiter zufügen. Darauf reagiert er mit Feindseligkeit, Misstrauen und Zorn. (de Beauvoir 2000, S. 624 f.)

Vor allem aber wird die Lebenserfahrung des Menschen, der ein gewisses Alter hat, nicht geschätzt. Der französische Philosoph und Zeitgenosse von Simone de Beauvoir, Jean Baudrillard, spricht – sicherlich angeregt durch ihre Thesen – in diesem Zusammenhang vom *Dritten Lebensalter* (*troisième âge*), das genauso wie die *Dritte Welt* einer »wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Verwüstung« (Baudrillard 1982, S. 257 f.) unterzogen wird. Der französische Ausdruck für *Dritte Welt* ist *Tiers-Monde*¹, was obendrein noch die Bedeutung von *Tiers-Etat* mitschwingen lässt. *Dritte Welt*, *Tiers-Monde*, *Tiers-*

¹ »Le Troisième Age dit bien ce qu'il veut dire: il est une sorte de Tiers-Monde.« (Baudrillard 1976, S. 249) »Der Ausdruck Drittes Lebensalter sagt genau, was er beinhaltet: eine Art von Dritter Welt.« (Baudrillard 1982, S. 257)

Etat und *Troisième-Age* stehen gleichermaßen für eine verantwortungslose Ignoranz und Nicht-Solidarität, die von Abwertung und Unmenschlichkeit begleitet wird.

Der von der Gesellschaft als alt seiend abgestempelte Mensch hat somit auch kein Prestige mehr. Er wird gemäß Simone de Beauvoir »tyrannisiert, verfolgt, verhöhnt« (de Beauvoir 2000, S. 627). Ausgeschlossen von der Gesellschaft wird der gealterte Mensch nicht mehr als Mensch gesehen; er wird zum Objekt. Dies führt andererseits auch dazu, dass der alte Mensch beginnt, die Verhaltensweisen anderer ihm gegenüber zu deuten und diese vor allem zu missdeuten. (de Beauvoir 2000, S. 628) Er legt das Verhalten der anderen aus, ohne sich wirklich mit ihnen auseinanderzusetzen. Er wiederholt das, was er selbst erfährt. Sein Person-Sein wird von außen ausgelegt, und er reagiert darauf, indem er wiederum das Verhalten der anderen auslegt. Ein wirklicher Dialog zwischen den Generationen oder zwischen Menschen kann auf dieser Grundlage nicht mehr stattfinden.

Hieraus erklärt sich auch, dass sich der alte Mensch »ständig gekränkt« (de Beauvoir 2000, S. 628) fühlt. Die Unmenschlichkeit, die ihm entgegenschlägt, vermeint er überall in den anderen, vor allem im jüngeren Gegenüber wiederzufinden. Da er aus der Gesellschaft ausgeschlossen ist, weigert er sich auch, an ihren Regeln teilzuhaben. (de Beauvoir 2000, S. 628) Er wehrt sich gegen die Enteignung, indem er sich an keinerlei Regeln mehr hält, sondern vielmehr alles ausspricht, was ihm missfällt. Höflichkeit ist nicht mehr die Zier des Alters.

3. Das Alter ist ein Anderer

Wie kommt es aber zu diesem Bild des Alters, das solche Abwehrreaktionen hervorruft?

Das Alter kann nicht analytisch beschrieben werden. Für Simone de Beauvoir ist es keine »genau definierte Realität« (de Beauvoir 2000, S. 13). Deshalb lehnt der Einzelne es ab, sich mit dem Alter zu identifizieren. Vor allem die Vorstellung, dass jeder Mensch selbst eines Tages zum Greis oder zur Greisin wird, wird verdrängt. (de Beauvoir 2000, S. 8) Dies ist umso erstaunlicher, als der Tod nach Simone de Beauvoir beim Menschen durchaus sehr präsent ist. Er ist allgegenwärtig, der Mensch setzt sich nahezu tagtäglich mit ihm auseinander. Obwohl aber der Mensch sein Leben lang erfährt, dass er

reift und älter wird, weigert er sich, sich mit seinem Leben als alter Mensch zu beschäftigen.

Diese merkwürdige Beobachtung erklärt Simone de Beauvoir aus der Tatsache, dass der Mensch das eigene Alter nicht aus der eigenen und als eigene Identität, sondern als Identität eines Anderen erfährt. (de Beauvoir 2000, S. 9) In der Vorstellung des Menschen ist der künftige alte Mensch, zu dem er sich entwickeln wird, ein anderer. Er sieht ihm nicht mehr ähnlich, er hat nicht mehr dieselben Eigenschaften, die der Mensch jetzt hat, seine Konstitution ist eine andere. Der alte Mensch, als den sich jemand vorstellt, hat nichts mehr mit dem Menschen zu tun, der er jetzt ist: Er hat nichts mit ihm zu tun, und er will auch nichts mit ihm zu tun haben. Der alte Mensch steht sich selbst nicht nahe, sein Geschick interessiert ihn auch nicht.

Das Selbstbild, die Wahrnehmung von mir selbst ist eine »innere [...] Erfahrung« (de Beauvoir 2000, S. 576). Diese beruht auf dem, was der Mensch erlebt hat, auf dem Bild, das ihm von anderen als Identität oktroyiert wurde, und die der Mensch übernimmt und empfindet. (de Beauvoir 2000, S. 576) Die Selbstwahrnehmung ist für Simone de Beauvoir in erster Linie Empfindung. Der Mensch wird sich vor allem durch Gefühle bewusst, die er hat und mit denen er auf das reagiert, was ihm von außen angetragen wird.

Das Alter spielt also für das Selbstbild zunächst keinerlei Rolle, weil der Mensch sich nicht als Alternden erlebt, sondern diesen Blick von anderen oktroyiert bekommt. Ohne diesen Blick wäre der Alterungsprozess ja nichts anderes als eine Erneuerung und Steigerung. Hier kommt nun Sartres oben erwähnte Phänomenologie des Blicks zum Tragen. Der Mensch kommt nicht durch sich selbst an seine Leiblichkeit heran, sein Leib (*en soi*) ist ihm für sich selbst (*pour soi*) verschlossen. Ich sehe mich als Körper durch den Blick des Anderen. Der Blick des Anderen verwandelt meinen Körper in bloßes Fleisch. Diese Verwandlung versteht Sartre als *Nichtung des Ich*. Damit ist gemeint, dass das Ich nicht mehr sein eigener Grund sein kann, ich kann mich nicht mehr aus meinem Selbstbild heraus verstehen, wenn mich ein Anderer erblickt hat. Die von mir selbst empfundene Leiblichkeit, mit der ich mich auch identifiziert habe oder identifizieren kann, wird durch den Blick auf meinen Körper vernichtet. Nicht der Körper wird also vernichtet, sondern die Selbstbehauptung, dass das Ich sein eigener Grund sein kann und damit auch der eigene Grund seines Körpers. Bekanntlich differenziert die französische Sprache nicht zwischen Körper und Leib, beides ist *corps*.

Auch Sartre kommt allein mit dem Wort *corps*, Körper, aus. (Sartre 1993, S. 539f.)

Der Körper ist zunächst immer der von außen wahrgenommene Körper eines anderen, er ist äußerlicher Körper. Auf diese Weise wird auch der eigene Körper zunächst nur extern und als äußerlicher, als mein Körper von mir selbst wahrgenommen. Ich fühle meinen Körper, in der Wahrnehmung ist er ein äußerlicher Körper, in den ich im Unterschied zu anderen Körpern eingeschlossen bin. Unter dem Blick des Anderen wandelt sich aber mein Körper zu einem von einem Anderen erblickten Körper. Der erblickte Körper ist jetzt nicht mehr mein mir äußerlicher Körper, den ich ansehen, fühlen und berühren kann, er wird mir durch den Blick entrissen und muss als ein erblicktes An-sich (*en-soi*) nun von mir verinnerlicht werden. Der mir so entrissene Körper wird zum Fleisch, das wiederum die Begierde des Anderen hervorrufen kann und so den Anderen an mich bindet. (Sartre 1993, S. 539f.) Hier kommt es für Sartre zu der nicht mehr allein phänomenologisch, sondern nur noch dialektisch zu verstehenden Tatsache, dass ich durch den Blick des Anderen viel stärker mit mir selbst konfrontiert werde, als ich das selbst bewerkstelligen könnte.

Der Mensch kann deshalb auch das Altern nicht durch sich selbst erfahren, wie Simone de Beauvoir, ausgehend von Sartres Theorie, schlussfolgert. Er hat keine körperliche Empfindung für seine Regressionsvorgänge. (de Beauvoir 2000, S. 364) Diese Feststellung Simone de Beauvoirs lässt sich allerdings nur verstehen, wenn man mit ihr übereinstimmt, dass schlechte Erinnerungen wie die sogenannten Regressionsvorgänge verdrängt werden. Der Mensch neige dazu, sich schnell an neue Gegebenheiten anpassen zu können – auch an körperliche Gebrechen. Diese werden in das Verhalten integriert. Simone de Beauvoir ist davon überzeugt, dass die Verdrängung durch *Montagen* und *Gewohnheiten* (de Beauvoir 2000, S. 364) stattfindet. Alte Gewohnheiten werden dem körperlichen Zustand angepasst und somit zu neuen Gewohnheiten. In diesem Zusammenhang bezeichnet der Begriff *Montage* die Zusammensetzung der Gewohnheiten, nämlich Gesten, Abläufe etc. Der Mensch ist fähig, ständig neu zu kombinieren, so auch seine eigenen Verhaltensweisen. Dabei vergisst er Vorhergehendes.

Schließlich ist das Alter ein Zustand, den der Mensch selbst nicht realisieren kann und auch niemals realisieren wird. Insofern gehört das Alter – wie der Tod – zu Sartres Kategorie des *Unrealisierbaren* (de Beauvoir 2000, S. 373), die ebenfalls von de Beauvoir übernom-

men wird. Unter dem Unrealisierbaren versteht Sartre – und im Anschluss an ihn auch de Beauvoir – das »Sein in Entfernung« (de Beauvoir 2000, S. 373), das Sein, das dem Selbst fremd ist, das ihm von außen zugetragen wird, also das *En-soi*. Von seinem Selbstbild, d. h. der Erfahrung der ständigen Veränderung und Erneuerung, aus gesehen, versteht der Mensch sich nicht so und kann sich auch gar nicht so verstehen.

4. Das Fremdbild

Das Alter ist für Simone de Beauvoir also vor allem eine »kulturelle Tatsache« (de Beauvoir 2000, S. 18). Allein die Gesellschaft bestimmt, was Alter ist, indem sie sich ihre Werte und Ziele setzt. Nur durch die Gesellschaft werden das Alter und das Altern als Verfall charakterisiert oder nicht. Die Art und Weise, wie das Leben des Menschen insgesamt gesehen wird, konstituiert seinen Wert. Dies aber sind Konstrukte, die mit dem Wert und der Würde des Menschen nichts zu tun haben.

»Das Alter fällt unversehens über uns her« (de Beauvoir 2000, S. 624), wie Simone de Beauvoir bemerkt. Nicht der Mensch selbst erfährt sich als alt, sondern die anderen sehen ihn so. Wie Sartre geht sie davon aus, dass der Mensch anders wahrgenommen wird, als er sich selbst wahrnimmt. Es ist die Gesellschaft oder ein Anderer, genau genommen der Blick und das Erblicktwerden, der den Menschen erst mit seinem Alter konfrontiert. Der Mensch kann von einer Minute zur anderen altern, zum *alten Eisen* gemacht werden.

Simone de Beauvoir beschreibt diesen Vorgang am eigenen Erleben. Als sie in Amerika unterrichtete und über den Campus lief, hörte sie hinter sich eine Studentin sagen: »Was, Simone de Beauvoir, ist schon so alt!« (de Beauvoir 2000, S. 369) – Diese Aussage war für sie ein Schlüsselerlebnis. Fortan erst empfand sie sich als alt.

Jeder Mensch nimmt den anderen auf eine bestimmte Weise wahr. (de Beauvoir 2000, S. 364) Das Fremdbild setzt sich aus vielen verschiedenen Facetten zusammen, die etwas von dem Menschen, gesehen von den anderen, widerspiegeln. Das Fremdbild entspricht keinesfalls dem Bild, das der Mensch selbst von sich hat und welches vor allem ein empfundenes ist. Das Fremdbild ist scheinbar objektiv, denn es wird durch greifbare Kriterien wie Aussehen, Verhalten etc., also objektive Gestalt und Gestaltung bestimmt. Nur so kann der

Mensch von den anderen wahrgenommen werden. Das Innenleben kann nicht von außen wahrgenommen und bewertet werden, es wird aber im Blick und Erblicktwerden oktroyiert.

Mit diesem Anderen, welcher der Mensch für die anderen ist, wird sein Selbstbild konfrontiert und bestimmt. Das Aufeinanderprallen des Selbstbildes mit dem Fremdbild führt zu einer »Identitätskrise« (de Beauvoir 2000, S. 470). Der Mensch aber reagiert auf das, was ihm von den Anderen von außen angetragen wird. So reagiert er auf dieses scheinbar objektive Bild und übernimmt es für sich. Nicht das Selbstbild ist dominierend, sondern über das Selbstbild schiebt sich das Fremdbild der Anderen. Somit wird die Identitätskrise erst dann überwunden, wenn der Mensch gelernt hat, dem neuen Bild, das ihm von den Anderen von außen zugetragen wird, wieder zu entsprechen. Das Sein des Menschen in der Welt, vor allem aber das Sein als alter Mensch, konstituiert sich fortan überwiegend aus diesem Fremdbild.

»Das Alter ist etwas, das jenseits meines Lebens liegt, etwas, wovon ich keine innere Gesamterfahrung haben kann« (de Beauvoir 2000, S. 374), resümiert Simone de Beauvoir diesen Vorgang, in dem der/die/das Andere über mein Selbstbild triumphiert. Es entspricht dem *Ego*, das sie als »ein transzendentes Objekt« (de Beauvoir 2000, S. 374) bezeichnet. Das *Ego* hat nichts mit meinem Bewusstsein und nichts mit dem Selbstbild zu tun. Es ist das, was äußerlich von den Menschen wahrgenommen wird. Das *Ego* ist das Äußerliche, das von Anderen in verschiedener Weise wahrgenommen werden kann und durch diese Wahrnehmung von außen auf den Menschen selbst zurückstrahlt. Das *Ego* ist insofern tatsächlich ein Anderer.

5. Der Mensch und die Zeit

Die Problematik des Alters zeigt sich für de Beauvoir noch in anderer Hinsicht.

Das Leben des Menschen hat neben der physischen und der psychischen auch eine zeitliche Dimension. Der Mensch existiert in der Welt, die sich als zeitliche darstellt. Durch das Alter verändert sich die Beziehung des Menschen zur Zeit, zur Welt und zu seiner eigenen Geschichte. (de Beauvoir 2000, S. 13) Die Zeitempfindung wird anders: Je älter der Mensch wird, umso schneller vergeht die Zeit für ihn. Insofern wird seine eigene Geschichte länger und seine Einstel-

lung anderen Menschen und Dingen gegenüber ändert sich. Die Zeit vergeht für jeden Menschen nach individuellem Maß. Zeitmesser sollen zwar objektiv sein, erweisen sich aber als ein Konstrukt, das für alle Menschen gelten soll. Jeder Mensch mit seinem individuellen Zeitempfinden lebt nach seinem individuellen Rhythmus.

Der in der Welt existierende Mensch verzeitlicht sich. (de Beauvoir 2000, S. 469) Dies tut er, indem er lebt und dieses Leben gestaltet. Das Gestalten bezieht sich hauptsächlich auf die Art und Weise, wie er leben möchte, nämlich auf die Gestaltung der äußeren Umstände, der Darstellung seines Seins nach außen hin und der Werke, die er hinterlässt. Er nimmt sein gegenwärtiges und sein vergangenes Sein wahr und plant aufgrund dieser Erfahrung sein zukünftiges Sein. Dieses Planen ist für Sartre – und im Anschluss an ihn auch für de Beauvoir – der *Entwurf*.

Jeder neue Entwurf baut auf dem auf, was bereits realisiert worden ist. Die Vergangenheit des Menschen formt dessen Gegenwart und erschafft letztendlich dessen Zukunft. So wird der Mensch zum Schöpfer seines eigenen Lebens. Die Philosophie des Existentialismus macht den Menschen damit zum einzigen Verantwortlichen für sein Leben. Das Erschaffen bildet die individuelle Vergangenheit eines jeden Menschen. Daraus ergeben sich das gegenwärtige Leben des Menschen und seine Entwürfe für seine Zukunft.

Jedoch bestimmt die Vergangenheit auch die Zukunft eines jeden Menschen. (de Beauvoir 2000, S. 484) Die Entscheidungen, die er getroffen hat, sind realisierte Entwürfe. Selbst wenn er sich entscheidet, seinem Leben eine andere Richtung zu geben, so bezieht sich diese andere Richtung dennoch auf das, was er vorher realisiert hat.

Auch hier stellt Simone de Beauvoir in Anlehnung an Sartre fest, dass kein Mensch sein Leben hinter sich *haben* oder seine Vergangenheit *besitzen* kann. Sie verweist dabei auf die Grundthese Sartres von der »unmögliche[n] Synthese des An-sich und des Für-sich« (de Beauvoir 2000, S. 469). Das *An-sich* ist dabei das dem Menschen von sich her unzugängliche Sein als solches, das *Für-sich* ist die realisierte Art und Weise, wie der Mensch lebt, also wie er sich verzeitlicht.

Von dem Selbstbild aus gesehen, ist die Vergangenheit immer die eines anderen. Der Mensch entwickelt sich weiter, jedoch ist er fähig, sich seine Vergangenheit durch die Erinnerung zu vergegenwärtigen. Dies ist ein Phänomen, das Simone de Beauvoir besonders bei alten Menschen beobachtet: Sie scheinen sich mit Vorliebe und Elan in der Vergangenheit aufzuhalten. Der alte Mensch sieht sich

selbst nicht in seinem gegenwärtigen *Für-sich*, macht auch keine Entwürfe für die Zukunft mehr, sondern er beschäftigt sich vor allem mit dem, was er einmal war. Simone de Beauvoir deutet dieses Verhalten als Negieren und Nichtannehmen der Zeit und als Flucht vor dem Alter.

Ausgehend von dem Fremdbild meint Simone de Beauvoir, dass es die Vergangenheit ist, »die uns hat« (de Beauvoir 2000, S. 479), denn ebenso wenig wie der Mensch seine Vergangenheit besitzt, kann er damit auch nicht selbständig umgehen. Der Mensch hat sie zwar selbst durch die Realisierung seiner Entwürfe geschaffen, jedoch scheint sie ihm im Laufe seines Lebens zum Verhängnis zu werden, da sie ihn nicht mehr freigibt.

Indem der Mensch sein Leben gestaltet, verzeitlicht er sich. Indem er sich verzeitlicht, verdinglicht er sich. Dies geschieht in Form von konkreten Dingen, die er herstellt. Abgesehen von nicht verschriftlichten und ausgeführten Gedanken, wird alles, was der Mensch tut, zum Ding, das sich in der Welt konkret wiederfindet, sei es ein beschriebenes Blatt, eine zubereitete Speise, die dann zwar verzehrt wird, aber dennoch konkret vorhanden war, oder ein selbstgefertigter Gegenstand.

Diese generelle Ding-Werdung bezeichnet de Beauvoir in Anlehnung an Sartre als das »Praktisch-Inerte« (de Beauvoir 2000, S. 485). Sartre hatte diesen Begriff in seinem 1960 erschienenen zweiten Hauptwerk »Critique de la raison dialectique – Kritik der dialektischen Vernunft« entwickelt. Zu Beginn dieses Werkes im ersten Buch zeigt er eine »dialektische Zirkularität« auf, durch die »der Mensch genau in dem Maße durch die Dinge ›vermittelt‹ ist, wie die Dinge durch den Menschen ›vermittelt‹ sind« (Sartre 1967, S. 83). Diese Zirkularität führt zu einer Verdinglichung von Mensch und Ding, die letztlich dann auch daran schuld ist, dass alles zu einer festen, objektiven Körperlichkeit wird. Von seiner lateinischen Bedeutung her ist das *Inerte* das Ungeschickte, Träge, Zaghafte; die französische Bedeutung stellt eher das Unbewegliche heraus. Die Vergangenheit ist von dieser Art, also voll mit Dingen, die am Ende des Herstellungsprozesses unveränderlich bestehen bleiben. Sie bilden das Unbewegliche, das Stete, das sich nicht mehr verändern wird.

Für Simone de Beauvoir bedeutet diese Verdinglichung, in die der Mensch auf diese Weise gerät, »seine Objektivierung in der Welt« (de Beauvoir 2000, S. 484). Seine Subjektivität, also sein Selbstbild, d. h. sein Innenleben, er selbst wird zum Ding und Objekt.

In dem Maß, in dem der Mensch sein Innenleben in Dingen objektiviert und darstellt, entfremdet er sich von sich selbst. (de Beauvoir 2000, S. 485) Der Mensch schafft etwas, das sich nicht mehr verändert, aber immer noch zu ihm gehört, da es Ausdruck seiner selbst ist. Während er sich entwickelt und verändert, bleibt das von ihm Gemachte als das bestehen, was es ist, als Ding. Es ist objektiviert und damit abgeschlossen und repräsentiert das Wesen des Menschen zu einem bestimmten Zeitpunkt, der aber schon wieder vergangen ist. Insofern stellt das Praktisch-Inerte den Menschen als anderen dar – den von damals.

Da Menschen jedoch immer nur das wahrnehmen, was sie unmittelbar sehen, hören, riechen oder schmecken können, reduzieren sie auch den anderen auf das, was er konkret hinterlassen hat. Sie ziehen seine Weiterentwicklung nicht in Betracht. Simone de Beauvoir nennt dafür ihr eigenes Beispiel, wenn sie erzählt, dass sie selbst auf ihre Bücher reduziert wird, die sie in ihrer Jugend geschrieben hat. (de Beauvoir 2000, S. 485) Ihre Person werde nun auch lediglich nach diesen Büchern beurteilt, in denen sie sich – praktisch-inert – festgesetzt hat. Die lebendige Entwicklung bleibt dabei unsichtbar. Für sie heißt das, dass die Vergangenheit den Menschen besitzt. Hierdurch ist jeder Mensch in der Hand der anderen, da sie ihm die eigene Vergangenheit wegnehmen.

6. Das Leben und die Gesellschaft

Simone de Beauvoirs Bild vom Alter ist damit im Grunde recht negativ. In ihrer Analyse geht sie von einer Gesellschaft aus, in der die Menschen allein gelassen und gleichzeitig hilflos dem Anderen ausgesetzt sind. Abstrakte Regeln entscheiden darüber, wie Menschen zu leben und sich selbst zu verstehen und wie sie über andere zu urteilen haben. Diese Regeln stammen aus der Wirtschaft, die zu Simone de Beauvoirs Zeiten und auch heute noch das Leben des Menschen und den Wert des Lebens überhaupt bestimmt, weil sie nach Simone de Beauvoir – wie schon für Sartre – der Inbegriff des Praktisch-Inerten ist.

Die Gesellschaft kann so den Menschen zum Material machen. (de Beauvoir 2000, S. 11) Er wird von der Wirtschaft als Arbeitskraft miss- und verbraucht. Der alte Mensch, der schließlich als Material verschlissen worden ist, wird zum Ausschuss und zum wandelnden

Leichnam. (de Beauvoir 2000, S. 12) Deshalb schämt sich die Gesellschaft ihrer Alten und versucht, sie zu verschweigen.

Im Gegensatz zu dem, was die Gesellschaft aus dem Alter macht, könnte für Simone de Beauvoir das Alter das Menschliche schlechthin sein: Alter und Altern gehören nämlich zu jedem Menschen, sie sind Teil des menschlichen Lebens, sie machen die Identität eines jeden Menschen aus. Der Mensch, der sich nicht für sein Alter interessiert, interessiert sich auch nicht für sein Leben als solches. Im schlimmsten Fall versucht er, mit allen Mitteln jung, also unerfahren und unreif, zu bleiben.

Leben, das Leben der Menschen, ist für Simone de Beauvoir eben »ein labiles System« (de Beauvoir 2000, S. 15). Es ist zwar konstant, aber das Konstante im Leben wird immer wieder von Neuem durchbrochen. Das Leben ist in einem Gleichgewicht, das immer wieder verloren geht, um daraufhin wiedergefunden zu werden. (de Beauvoir 2000, S. 15) Leben ist eine konstante Bewegung, und das »Gesetz des Lebens ist Veränderung« (de Beauvoir 2000, S. 15).

Leben ist ein Prozess und derjenige, der sich bewusst in diesem Prozess des Lebens befindet, bemerkt die Veränderungen und die Konstanten. Insofern ist es für Simone de Beauvoir widersinnig, nur das Alter des Menschen als eine einschneidende Veränderung des Menschen aufzufassen. Auch ist es in ihrem Sinne nicht richtig, dem Leben des Menschen einen Höhepunkt zuzuschreiben, auf den der Mensch in der ersten Lebenshälfte zuläuft und sich danach davon löst. Eine solche Vorstellung vom Leben ist konstruiert: Es gibt, vom Selbstbild aus betrachtet, keinen Fortschritt hin zu einem Höhepunkt des Lebens und keinen Rückschritt danach. Leben, gerade menschliches Leben, bedeutet dagegen Vielfältigkeit. Und so sind Menschen auch auf vielfältige Weise alt.

Dies sollte berücksichtigt werden, und in dieser Hinsicht sollte jeder seinen Umgang mit sich und mit den anderen überdenken und sich nicht von dem Bild tyrannisieren lassen, das ihm von anderen widergespiegelt wird: Was dem Menschen von anderen gezeigt wird, ist immer zunächst der Andere. Jede Wahrnehmung, jeder Blick, der dem Menschen von außen in Bezug auf sich selbst zugetragen wird, ist ein Spiegel des oder der Anderen, ihres oder seines Denkens und ihres oder seines Urteilens.

Wie aus der Perspektive der Phänomenologie und Dialektik gezeigt werden konnte, ist das Alter eine Spiegelung des Anderen, der Gesell-

schaft und nicht zuletzt der Kultur dieser Gesellschaft. Schon im konkreten Blick und im Erblickt-Werden manifestiert sich eine Festlegung, die nach den Ausführungen und Erlebnissen Simone de Beauvoirs, die Festlegung auf ein Alter bedeutet. Dieser Blick ist aber nicht absolut, sondern spiegelt seinerseits das Praktisch-Inerte, die Verdinglichung wider, in die sich die Kultur hineinentwickelt hat. Damit spiegelt mir also das Erblickt-Werden durch den Anderen nicht nur seinen Blick, sondern wirft mir den Blick der Gesellschaft und ihre praktisch-inerten Festlegungen zu. Simone de Beauvoir gibt damit dem Alter und der Einschätzung des Alters eine entscheidende Rolle:

»Der Sinn oder Nicht-Sinn, den das Alter innerhalb einer Gesellschaft hat, stellt diese insgesamt in Frage, denn dadurch enthüllt sich der Sinn oder Nicht-Sinn des ganzen vorhergegangenen Lebens.« (de Beauvoir 2000, S. 14)

Wenn die Gesellschaft das Alter ignoriert oder gar negieren will, so wirft dies ein Licht auf den Charakter dieser Gesellschaft. Eine Gesellschaft, die das Alter nicht akzeptiert, ist eine Gesellschaft, die das menschliche Leben nicht akzeptiert und in letzter Konsequenz das Leben als solches nicht akzeptiert. Für Simone de Beauvoir ist die moderne französische Gesellschaft eine Arbeitsgesellschaft, in der – wie in jeder anderen Industrienation – nur das wirtschaftliche Interesse zählt. Der Mensch und sein Alter bleiben dabei außen vor oder werden nur nach Maßgabe dieser Gesellschaft, also des Gebrauchs und Verbrauchs, bewertet.

Literatur

- Baudrillard, J. (1976): *L'échange symbolique et la mort*, Paris: Gallimard.
Baudrillard, J. (1982): *Der symbolische Tausch und der Tod*, übers. von G. Bergfleth, G. Ricke und R. Voullié, München: Matthes & Seitz.
de Beauvoir, S. (2000): *Das Alter*, übers. von A. Aigner-Dünnwald u. R. Henry, Reinbek: Rowohlt.
Mann, T. (1913): *Der Tod in Venedig. Novelle*, Berlin: Fischer.
Sartre, J.-P. (1967): *Kritik der dialektischen Vernunft*, übers. von T. König, Reinbek: Rowohlt.
Sartre, J.-P. (1993): *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, übers. von H. Schöneberg u. T. König, Reinbek: Rowohlt.

Der Leib und sein Schatten

Eine Interpretation von Thomas Hürlimanns Kurzgeschichte »Das Kind mit der Trommel«

Martin Ross

1.

Der Schweizer Schriftsteller Thomas Hürlimann¹ hat 1992 eine Kurzgeschichte, »Das Kind mit der Trommel«, veröffentlicht, die in mehrfacher Hinsicht bemerkenswert ist. Da ist zunächst die sehr einfache und wohl wahrscheinlich deswegen so effektvolle Sprache, in der sie geschrieben ist. Dieser schlichte und sehr genaue, seine Themen zugleich emporhebende Stil ist ein Kennzeichen von Hürlimanns Literatur. Weiters ist diese nur etwas mehr als drei Seiten kurze Geschichte dramaturgisch geschickt aufgebaut, weil sie eines ihrer zentralen literarischen Motive – die Leiblichkeit – nur indirekt anspricht. Und drittens geht es im »Kind mit der Trommel« um Gegensätze, genauer gesagt um den Umgang mit ihnen: Da ist etwas, das im Widerspruch zu etwas anderem steht, und da ist das an zentraler Stelle der Geschichte beschriebene plötzliche Verstehen des Protagonisten, ausgelöst durch ein kurzes Gespräch, mit dem er nun eine ganz andere, neue Erfahrung seiner selbst macht. Worin sie besteht bzw. was in diesem Fall Erfahrung überhaupt – vor allem Erfahrung des Leibes – ist, das will dieser Essay zeigen. Zunächst also eine nach-erzählende Zusammenfassung der Geschichte.²

¹ Prosa von Thomas Hürlimann (Auswahl): Die Romane »Vierzig Rosen« (2006) und »Der große Kater« (1998) sowie die Novelle »Fräulein Stark« (2001) und vor allem »Das Gartenhaus« (1989), ebenfalls eine Novelle, ein Meisterwerk. Die genannten Bücher sind als Erstausgaben im Zürcher Ammann Verlag erschienen.

² Aus rechtlichen Gründen ist es leider nicht möglich, die Kurzgeschichte an dieser Stelle zur Gänze abzudrucken.

2.

»Im Krankenhaus der Satellitenstadt setzte eines Nachts eine Trommel ein.« Mit diesem Satz beginnt der Autor seine Kurzgeschichte. Ein siebenjähriger Knabe sitzt am Bett seiner sterbenden Mutter und trommelt. Nach und nach wird der Kleine charakterisiert, sein Leben wird erzählt und vor allem sein Tun. Dies ist deswegen bedeutsam, weil er ein weißhäutiger europäischer Bub ist, der in Afrika, in Zaire, geboren wurde und aufgewachsen ist, und nun, wieder zurück in Europa, mit dem Leben in der so genannten Zivilisation nicht ganz zurechtkommt. Dieses Hin- und Hergerissensein zwischen der für ihn natürlichen Welt Afrikas und Europa wird in beinahe jedem Satz dieser Geschichte deutlich, hier ein Beispiel: »Bei den Schwarzen und bei sich selbst hieß er Bogo.« »Er«, das ist dieser Knabe, dessen europäischer Taufname nirgends genannt wird. An einer zentralen Stelle des Texts – im einzigen Dialog – kommt Bogo drauf, dass er ein Weißer ist; sein Vater sagt es ihm. Dies erschüttert Bogo zutiefst. Und so bleibt ihm offenbar nur noch eines, etwas, das man unter den Bedingungen des genannten Zerrissenseins als »schwarz« handeln bezeichnen kann (was das bedeutet, wird in der Auslegung der Geschichte expliziert werden). Es soll nun nicht der Eindruck entstehen, die Geschichte Hürlimanns huldige einer banalen Polarität – das tut sie gerade nicht –, vielmehr IST dieses Zusammengehen vermeintlicher Gegensätze das, was die Hauptperson Bogo ausmacht und was der Dichter mit der ihm eigenen Genauigkeit beschreibt. »Um zwei Uhr früh lag die sterbende Mutter wach in den Kissen. Bogo bemerkte es nicht, er hatte sich in Trance getrommelt [...]«, und als am Morgen, nachdem das Trommeln aufgehört hatte, die Nachtschwester nachsehen kam, stand »[...] das Kind mit seiner Trommel [...] vor dem Fenster, ein schmaler Schatten in der grauen Helle, und Bogos Mutter saß aufrecht im Bett, ein Lächeln im Gesicht. Sie hat ihre Krankheit nicht überlebt.« Niemand außer Bogo kann sagen, was passiert ist, ob er etwa mit seiner Mutter noch gesprochen hat oder nicht. Was man nur weiß, ist, dass er mit seinem Trommeln seine Mutter für kurze Zeit aus ihrem Sterbekoma ins Wache geholt hat. An dieser Stelle tritt der Dichter von der Geschichte zurück und erinnert sich in einer kurzen, abschließenden Reflexion, kürzlich einen Afrikaner getroffen zu haben, der ihm von trommelnden Medizinmännern erzählt hat, deren Trommelschläge die Herzschläge von Patienten übernehmen könnten – und mehr als das: »Wir Afrikaner«, sagte der Mann, »ver-

mögen Sterbende ins Leben zurückzutrommeln.« Mit diesem Satz endet die Geschichte vom Kind mit der Trommel.³

Diese Geschichte, wenn man sie im Original und vollständig liest, klingt so unwahrscheinlich wie anrührend. Ein Kind, das derart übermenschlich große Energien entwickelt, dass es imstande ist, seine sterbende Mutter, wenn auch nur für kurze Zeit, ins Leben zurück-zuholen – so etwas gibt es doch nicht! Das ist ein Märchen, eine erfundene Geschichte, und wenn schon kein Seemannsgarn, dann wahrscheinlich *Afrikalatein* (wenn es so etwas gibt); so oder ähnlich könnten erste Reaktionen auf die Geschichte lauten. *Afrikalatein* könnte man das deswegen nennen, weil die Geschichte damit endet, dass ein Südafrikaner mit dem Satz zitiert wird: »Wir Afrikaner vermögen Sterbende ins Leben zurückzutrommeln.« Wie das geht, lässt die dieser Aussage vorangestellte Geschichte nur erahnen. Was man aber sicher weiß, ist: Bogo, die Hauptperson, ist kein Afrikaner – seine Eltern stammen aus der Schweiz. Zugleich aber ist Bogo doch Afrikaner: Er wurde in Zaire (heute: Demokratische Republik Kongo) geboren, »mitten im Busch«, wie es heißt. Bogo ist also beides auf einmal, beides zugleich: Afrikaner und Europäer.

Die Geschichte beginnt mit den einsetzenden Trommelschlägen. Sie kommen für die Patientinnen und Patienten des Krankenhauses zwar überraschend, scheinen aber nicht zu stören, denn sie sinken »nach und nach [...] alle in den Schlaf«, das Trommeln wirkt wie ein »Wiegenlied«. Bereits hier wird assoziativ *Urwald* und *Afrika* erwähnt, ein Klischee, fürwahr, aber für diese Kurzgeschichte von eminenter Bedeutung. Es ist ein etwas befremdlicher Beginn, denn in Krankenhäusern herrscht üblicherweise Ruhe, jene Ruhe, die die Patientinnen und Patienten brauchen, um wieder gesund zu werden. Der nächste Absatz erklärt allerdings, warum in diesem Krankenhaus ausnahmsweise trotzdem getrommelt werden darf. Die Mutter des siebenjährigen Trommlers liegt im Sterben. Die Nachtschwester lässt zu, dass der Knabe neben dem Bett seiner sterbenden Mutter hockt und trommelt – obwohl es im nächtlichen Flur nur mehr als *Dröhnen* zu hören ist.

Nun beginnt in der Kurzgeschichte eine eingeschobene Rück-

³ Vgl. Hürlimann, T. (1992): »Das Kind mit der Trommel«. In: ders.: Die Satellitenstadt. Geschichten, Zürich: Ammann, S. 57–60. Die Geschichte wurde wieder abgedruckt, in: Hürlimann, T. (2002): »Das Kind mit der Trommel«. In: ders.: Die Satellitenstadt. Geschichten, 4. Aufl., Frankfurt/M.: Fischer, S. 57–60).

wendung, in welcher der Bub vorgestellt wird, und dabei festigt sich die eingangs erwähnte Afrika-Assoziation. Der Bub, Sohn Schweizer Entwicklungshelfer, wird in Afrika geboren, »in Zaire, mitten im Busch«. Dort lernt er all das, was Kinder in Zaire offenbar tun, vom Hühnerschlachten bis zum Klettern auf Affenbrotbäume. Er nennt sich »Bogo«, und »Bogo war ein glückliches Kind«. Interessant ist, wie Bogo vorgestellt wird – dies ist *die erste Auffälligkeit* dieser Geschichte: Nicht sein Name steht an erster Stelle, so im Sinn von »Er nannte sich Bogo und hat dies und das getan ...«. Nein, zuerst erzählt die Geschichte, was Bogo tut, bevor sie seinen Namen preisgibt; er ist zunächst »[d]er Trommler«. Seinen europäischen Namen – ist dieser sein *richtiger*? – verrät die Geschichte nicht. Was also tut der Trommler Bogo? Er tut Bekanntes, also das, was europäische Kinder in Europa mitunter auch tun (sofern sie am Land aufwachsen): im Wald spielen, auf Bäume klettern, nackt herumlaufen. Und er kann Ungewöhnliches: Hühner schlachten, Mais stampfen. Darüber hinaus ist seine Umgangssprache offensichtlich die seiner zairischen Spielgefährten. Obwohl es einen Konflikt mit den Eltern um seinen Taufnamen gegeben zu haben scheint, war Bogo – wie erwähnt – ein glückliches Kind.

Aber Bogo muss auch einmal in die Schule gehen, das soll er in der Schweiz tun. Seine Eltern kehren dorthin zurück und nun – so viel kann man jetzt schon sagen – ist Bogo kein glückliches Kind mehr:

»Bogo haßte den Schnee und fürchtete sich vor Autos, er gab den Regenwolken Namen, und es fror ihn auch im Sommer. Er war, wie die Nachbarn sagten, ein Wilder. Bogo zerfetzte im Foyer des Schulhauses einen Wandteppich und rupfte in den Grünanlagen die Blumen aus. Oft schrie und fluchte er in jener Sprache, die niemand verstand – sie klang wie ein gutturaler Singsang und so fremd, daß sich sogar seine Mutter davor fürchtete.«

Statt Liebe Hass, statt Zutrauen Furcht, zerfetzen, schreien, fluchen: Das sind Bogos Reaktionen auf die Umwelt, die ihm zudem jetzt statt Wärme Kälte zumutet. Wenn er etwas tut, das er offenbar auch im Busch getan hat – etwa den Regenwolken Namen geben – was für ein romantisches Verhalten! –, dann wird er als Wilder bezeichnet. Dies mag vom Standpunkt der Schweizer Nachbarn aus gesehen auch eine richtige Beschreibung sein, von Bogos Standpunkt aus ist das eine mehr als fragwürdige, weil tendenziell negative Wertung. Nun ist

das Benennen der Wolken spätestens seit Luke Howard (1772–1864; Romantik!) (Hamblyn 2001) auch in Europa geläufig. Aber so seltsame Handlungen wie ein Kunstwerk, Werk von Menschenhand (der Wandteppich), oder ein Naturwerk (die Blumen) zu zerstören, das passt einfach nicht in das Schweizer, in das europäische Weltbild, in den hier gültigen Verhaltenskanon. Bogo fror, ihm war kalt in seinem Leib, seine Versuche, das zu ändern, waren nicht erfolgreich. Es scheint sinnlos, den Wandteppich zu zerreißen, die Blumen auszupfen; was sinnvoll ist, ist vernünftig, was Bogo tut, ist nicht vernünftig – auch wenn es ihm leiblich zuträglich gewesen sein mag –, und zwar so sehr nicht vernünftig, dass seine Mutter sich vor ihm fürchtet, wenn er etwas in der Sprache seiner afrikanischen Spielfahrten sagt. Die Sprache ist das Medium der Vernunft, so wissen es die Europäer von alters her. Wenn Bogo – trommelnd – spricht, dann ist Vernunft nicht zu erkennen. Das ist fremd, das macht Angst oder zumindest unsicher.

Bogo sucht nach Vertrautem. Er findet es in den vorm Supermarkt angeleinteten Hunden, die er »klaut« und in die Wälder mitnimmt. Von seinem Vater dort gefunden, sagt er »traurig und leise: »Papa, hier gibt es zu viele Weiße.« – Nach der Art, wie Bogo in der Geschichte vorgestellt wird, ist dies ihre nächste, *die zweite Auffälligkeit*: Der Satz »Papa, hier gibt es zu viele Weiße.« ist das Einzige, was Bogo in der Geschichte sagt. Sein Vater antwortet: »Auch du bist weiß.« Und Bogo, so vermutet die Geschichte, ist erschüttert – »das darf nicht wahr sein«. Es kommt nun nicht darauf an, für die behauptete Erschütterung des Protagonisten in der Geschichte einen Beweis anzubieten. Worauf es vielmehr ankommt, ist das Erkenntnispotential, das in diesem kurzen Dialog steckt. Der Hinweis »Auch du bist weiß.« gibt zu denken. Und egal, was sich Bogo denkt, die Leserin bzw. der Leser sieht an dieser Stelle besonders deutlich, wie sehr Bogo Gegensätze in sich vereint. Der kürzestmögliche Dialog – je einmal Rede und Widerrede – zeigt das an. Dies ist die Mitte der Geschichte, es ist ihr poetisches Zentrum. Es ist das, worum es geht. Bogo fühlt, dass er schwarz ist. Und nun sieht er, erfährt er, dass er weiß ist.

Die eingeschobene Rückwendung ist hier zu Ende, die Geschichte wechselt wieder ins Krankenhaus. Die *afrikanischen* Vergleiche und Metaphern sind nun selbstverständlich geworden (Vergleich: »wie ein tropischer Sturzregen«; Metapher: »es [= das Getrommel] rauschte durch die Stunden der Nacht« – sie erzeugen eine gewisse Atmosphäre, mehr sollen sie nicht tun. Und jetzt kommt der Tod ins

Spiel: »Irgendwann, dachte die Schwester, wird er umfallen, der Kleine, zu Tode erschöpft.« Das trifft aber nicht ein. Vielmehr beschreibt die Geschichte einen seltsamen Eindruck, einen Anschein, nämlich: Der Rhythmus verschwindet in seiner eigenen Monotonie. – Das ist ein eigenartiger Satz. Wie kann etwas in dem, was es erzeugt, verschwinden? Bogo schlägt seine Trommel sehr lange und regelmäßig. Dadurch hat es den Anschein, als ob das linear Vorwärtstreibende des Rhythmus in den Hintergrund tritt zugunsten einer durch das Dröhnen entstandenen, sich nach allen Seiten ausbreitenden Atmosphäre: Afrika.

Dazu gehört auch die Trance, in die Bogo sich trommelt. Die Nachtschwester übernimmt nun quasi den Rhythmus, sie sieht »alle Viertelstunde nach ihrer Patientin«, die um zwei Uhr früh wach ist, von Bogo unbemerkt. Später ereignet sich etwas Besonderes: Bogos Rhythmus wird langsamer. Das ist deswegen ein besonderes Ereignis, weil sich die Menschen im Krankenhaus, für die *pars pro toto* die Nachtschwester steht, offenbar an das Trommeln gewöhnt haben, vor allem an seine Regelmäßigkeit. Wenn sich der Rhythmus nun verlangsamt, dann muss sich etwas ereignet haben: »Bogos Kräfte, meinte die Schwester, begannen zu erlahmen.« Und als Bogo mit dem Trommeln aufhört, ahnt die Nachtschwester offenbar das Unvermeidliche:

»Dann wurde es still, totenstill, die Schwester riß die Tür auf – das Kind mit seiner Trommel stand vor dem Fenster, ein schmaler Schatten in der grauen Helle, und Bogos Mutter saß aufrecht im Bett, ein Lächeln im Gesicht. Sie hat ihre Krankheit nicht überlebt.«

Bogo hat seine Mutter ins Leben zurückgetrommelt – für einen, wie es scheint, kurzen Moment. Dieser Moment war für die Sterbende aber lang genug: Sie hat sich im Bett aufgesetzt und hat ein Lächeln im Gesicht. Ihr Lächeln ist geblieben. Es sind also gewisse Kräfte wiedergekehrt – und eine positive Emotion, die ihr Lächeln veranlasst hat. Sie ist »aus ihren Fieber- und Morphiumträumen noch einmal, ein letztes Mal, zurückgekehrt, von der Trommel ihres Sohnes Bogo gerufen«. Vereinfacht gesagt: Wer nicht träumt, der wacht. Wach sein bedeutet auch aufmerksam, verständig sein; man ist geistig rege. Bogos Mutter scheint sich nicht alleine über die Anwesenheit ihres Sohnes zu freuen, sie scheint auch verstanden zu haben, warum er neben ihrem Bett hockt und trommelt. Immerhin war sie um zwei Uhr früh einmal wach, wie gesagt, ohne dass Bogo in seiner Trance es bemerkt hätte.

Dies ist *die dritte Auffälligkeit* an der Geschichte vom Kind mit der Trommel: Niemand außer Bogo weiß, was im Sterbezimmer seiner Mutter vorgefallen ist, nachdem er sie trotteln ins Leben geholt hat. Man hat von außen nur gehört, dass der Rhythmus der Trommel sich verlangsamt und schließlich ganz aufhört. (Offenbar war die Nachtschwester die Informationsquelle für den Erzähler.) Hier tut sich ein weites Feld für Spekulationen auf: Hat Bogo mit dem Langsamerwerden des Rhythmus den Herzschlag seiner Mutter beeinflusst? Ist sie erst später aufgewacht, also ein zweites Mal nach zwei Uhr früh? Wie lange hat sie noch gelebt? Wollte Bogo seine Mutter heilen, vollständig zurück ins Leben bringen? Haben sie miteinander gesprochen, und wenn ja, worüber? Oder hat Bogo sie zurückgeholt, um sich von ihr zu verabschieden? Fragen über Fragen. Wir werden die Antworten nicht wissen.

Auch der Erzähler weiß sie nicht. Er bringt sich selbst am Schluss der Geschichte – im vorletzten Absatz – ins Spiel, indem er von der Heilpraxis der alten schwarzen Medizinmänner in Südafrika berichtet. Dies hätte ihm ein Südafrikaner erzählt. Der Erzähler fügt diesen Bericht an, um eine mögliche Erklärung für Bogos Trommeln anzugeben. Sie ist plausibel, so viel kann man sagen. Die Medizinmänner kämpfen gegen das Fieber, Bogo hat sich gegen den Tod seiner Mutter gestemmt. In dieses kämpferische Verhalten passt übrigens das Wort *Kadenz* sehr gut hinein, denn es bezeichnet nicht nur eine (rhythmische) Akkordfolge als Abschluss oder Gliederung eines Musikstücks, sondern auch waffentechnisch die Feuergeschwindigkeit. Kadenz sind meist recht schnell, der menschliche Pulsschlag, an den die Medizinmänner sich anpassen, ist relativ langsam. Indem sie ihn übernehmen, können sie Leben retten: »Wir Afrikaner [...] vermögen Sterbende ins Leben zurückzutrommeln.« Bogo hat das bei seiner Mutter nur bedingt geschafft.

Thomas Hürlimanns Kurzgeschichte enthält noch *ein viertes auffälliges Moment*, das die drei vorherigen – Tun vs. Sein, Weiß vs. Schwarz, Leben vs. Tod – zusammenfasst: *Entgegensetzungen, Gegensätze*. Das soll nun zu ihrer Interpretation überleiten.

3.

»Das Kind mit der Trommel« ist geprägt von Gegensätzen. Und fast alle diese Gegensätze kreisen um die Hauptfigur bzw. werden von ihr verkörpert. Da ist zunächst der Gegensatz *Afrika – Europa*, zu dem nicht mehr viel gesagt werden muss. Damit einhergehend, gibt es die Gegensätze *schwarz – weiß* und *wild – gezähmt* (oder auch durchaus klischeehaft *wild – zivilisiert*), Gegensätze, die in der Leiblichkeit der Hauptfigur fundiert sind. Bogo ist ein weißhäutiges Kind, das offenbar glaubt, schwarzhäutig zu sein – »das darf nicht wahr sein«, so lautet die zentrale Stelle. Er verhält sich – nach europäischen Maßstäben – wild und unzivilisiert und sucht Kontakt zu gezähmten Tieren, den Hunden, die er vor dem Supermarkt findet. Parallel zu diesem letzten Gegensatz gibt es noch den zwischen Natur und Kultur – die ausgerupften Blumen, der zerfetzte Wandteppich im Schulfoyer. Es gibt Glück in Afrika und Unglück in Europa, es gibt Trauer und Freude, Tod und Leben. Und es gibt noch einen Gegensatz, der erwähnt werden muss, vor allem deswegen, weil er in gewissem Sinne paradox ist: Es ist der Gegensatz von einschlafen und aufwecken.

Bogo, der weiße europäische Schwarzafrikaner, will mit seinem Trommeln seine Mutter aufwecken, vielleicht will er auch mehr als das. Paradoxerweise wecken seine Schläge die anderen Patientinnen und Patienten des Krankenhauses nicht auf, mehr noch: Sie schlafen ein, empfinden das Dröhnen der Trommel als Wiegenlied. Das Trommeln Bogos bewirkt also zugleich beides: einschlafen und aufwecken. Diese *coincidentia oppositorum*, dieses Zusammenfallen der Gegensätze ist das auffälligste Element der ganzen Geschichte.

Solange Bogo in Zaire gelebt hat, war ihm sein an der Hautfarbe ersichtlicher Unterschied zu seinen schwarzen Freunden nicht nur nicht bewusst, er war auch unerheblich. Bogo hat einfach gelebt – er war ein glückliches Kind –, ohne dass der Unterschied ein Problem gewesen wäre. Nun aber lebt er in der Schweiz – hier gibt es zu viele Weiße, sagt Bogo –, und die Probleme sind da. Ihm ist kalt, er hasst seine Umwelt und fürchtet sich vor Teilen von ihr, vor den Autos. (Der Begriff *Umwelt* sei hier zunächst umgangssprachlich, also absichtlich sehr weit gefasst – Um-Welt sei hier verstanden als alles das, was uns/mich umgibt.) Bogo fühlt sich fremd. Hürlimann sagt das nur indirekt, wenn er von Bogos Sprache schreibt, die niemand versteht und die so fremd und furchterregend klingt. Als Fremder fühlt er sich auch allein. Neben seiner Liebe zur Mutter – von dieser Liebe

berichtet die Geschichte nichts, aber man kann sie getrost als gegeben voraussetzen –, neben seiner Liebe zur Mutter also ist die Angst vor dem Alleinsein ein starkes Motiv, das ihn veranlasst haben könnte, sie mit der Trommel zurückzuholen. Bogo erfährt den Zusammenfall der Gegensätze schmerzlich am eigenen Leib, er will ihn ausdrücken, er will auch den Schmerz ausdrücken: Er will sich Gehör verschaffen. Er erkennt, dass sich seine Mutter in einer Art *Zwischenreich* zwischen Leben und Tod befindet; sie geht auf den Tod zu, sie ist zwischen den Gegensätzen, und niemand weiß um deren Bedeutung so gut Bescheid wie Bogo, der mit und in ihnen lebt.

Das Lächeln auf dem Gesicht von Bogos toter Mutter ist ein Hinweis darauf, dass er es geschafft hat, sie aus diesem *Zwischenreich* zu holen. Die Emotion der Freude, ausgedrückt durch ein Lächeln, ist noch Teil des Lebens. Bogo hat sie seiner Mutter mit in den Tod gegeben. Man kann sicherlich behaupten (auch wenn es gewagt ist, das zu tun): Die beiden haben miteinander gesprochen. Und selbst wenn sie es nicht getan haben sollten (es ist müßig, diese Frage zu klären, wenn Dichter Hürlimann sie schon offenließ), so kann man doch sagen, dass beide irgendwie kommuniziert haben. *Kommunizieren* ist hier ganz wörtlich zu verstehen: in Verbindung stehen, zusammenhängen, sich verständigen, etwas gemeinsam haben. Über die Trommel hat Bogo mit seiner Mutter kommuniziert. Schlag für Schlag. Laut für Laut. Wort für Wort. Bogos Mutter hat ihm mit einem Lächeln geantwortet.

Das ist eine Antwort, um die die Geschichte sich dreht, sich drehen könnte, und die Situation, in der diese Antwort erfolgt, ist oben als das *poietische Zentrum* bezeichnet worden. Es handelt sich um jene Stelle, in der Bogo und sein Vater miteinander sprechen. Sie sprechen nur kurz, Rede und Widerrede: Bogo sagt: »Papa, hier gibt es zu viele Weiße.« Sein Vater antwortet: »Auch du bist weiß.« Beide Aussagen sind positiv – formal betrachtet. Inhaltlich aber drückt Bogo etwas Negatives aus, »zu viele Weiße« – das enthält latent den Wunsch nach weniger Weißen. Die Antwort seines Vaters ist zwar positiv gemeint und richtig – Bogo ist ein Weißer –, im Weltbild des Knaben aber kommt sie als negativ an. Indem der Vater seinen Sohn unter die Gruppe der Weißen subsumiert, macht er ihn zugleich und indirekt auf die erwähnte Spannung zwischen Sein und Tun aufmerksam: Bogo ist zwar weiß, tut/handelt aber schwarz, und er erkennt plötzlich: Hier, in der Schweiz, gilt das Sein. Bogo wird zugleich der Gegensatz und seine Aufhebung bewusst.

In vier Bereichen also wirken Gegensätze auf den Protagonisten der Geschichte und durch ihn: Leib – Erfahrung – Handlung – Gespräch. Bogo verkörpert und lebt Gegensätze. Er handelt widersprüchlich. Und in Rede und Gegenrede erkennt er die Wahrheit, indem er sich, d. h. seinen Leib, betrachtet: Er ist ein Weißer. Das ist die Erschütterung, sie geht einher mit einer Änderung im Verstehen: Wie Bogo vor diesem entscheidenden Gespräch sich selbst verstanden hat, das ist erschüttert. Er sieht nun, dass er kein Schwarzer, kein Afrikaner ist, obwohl er sich zuvor als das gefühlt hat, sich dessen leiblich bewusst war. Man kann hier nur vermuten, dass sich ab jetzt sein Leben ändert. Das Gespräch mit dem Vater hat den Ausschlag dazu gegeben. Bogo macht nun eine neue Erfahrung.

Abschließend eine letzte Beobachtung. Nach der Erkenntnis, dass er kein Schwarzer ist, versucht Bogo nicht nur, seine Mutter zu retten, sondern auch sein eigenes Schwarz-Sein zu beschwören. Der Knabe geht also im neu erlangten Bewusstsein, ein Weißer, ein Europäer zu sein, zur sterbenden Mutter und versucht noch einmal *schwarz, afrikanisch* zu handeln. Das gelingt ihm auch, aber nicht so, wie er es sich gewünscht haben mag und wie er es vielleicht von Zaire her gekannt hat. Mit seiner Mutter stirbt auch Bogos Schwarz-Sein, wenn man so will: sein schwarzer Leib. So erhält die die Geschichte beendende Erläuterung über die afrikanischen Medizinmänner einen speziellen Sinn: Sind die Gegensätze als solche einmal erkannt, dann lösen sie sich in ein zeitliches Nacheinander auf, ihre Gleichzeitigkeit, die *coincidentia oppositorum*, steht nicht mehr zur Verfügung. Was von Bogos Schwarz-Sein bleibt, ist sein »schmaler Schatten in der grauen Helle«, den die Krankenschwester sieht: Bogo zeigt sich ihr zugleich als Leib und als dessen Schatten.

4.

Es liegt die Frage nahe, ob diese Geschichte wahr oder erfunden ist. Sie ist wahrscheinlich beides zugleich. Hürlimann hat wohl auf ein reales, ähnlich gelagertes Ereignis zurückgegriffen und es literarisch bearbeitet, indem er vielleicht hier etwas hinzugefügt und dort etwas weggelassen hat. Insofern mag er etwas *erfunden* haben. Darauf kommt es aber nicht an, die Geschichte vom Kind mit der Trommel ist jedenfalls keine Reportage. Und egal, ob wahr oder erfunden: Eines ist die Geschichte ganz gewiss – ein Versuch, Leiblichkeit zu ver-

stehen. Darin liegt ihr philosophisches Potenzial, auch und vielleicht vor allem in interkultureller Hinsicht.

Zusammenfassend kann man sagen: Der Versuch ist gelungen. Die Interpretation der Geschichte hat ergeben, dass es vier Bereiche sind, in denen die Entgegensetzungen der Geschichte wirken: der Leib des Knaben, dazu gehörig die Erfahrungen⁴, die er macht, seine Handlungen, und – an ausgezeichneter Stelle – das Gespräch. Es ist dabei wichtig zu beachten, dass die Erfahrungen des Knaben leibliche Erfahrungen sind. Bogos Vater macht ihn darauf aufmerksam, dass er weiße Haut hat. Dieses *Widerfahrnis* kommt plötzlich für ihn – »das darf nicht wahr sein« –, er betrachtet sich selbst, seine Gliedmaßen, *sie zeigen sich als das, was sie sind*: ein weißhäutiger Leib. Bogo zeigt sich nun etwas, das ihm bislang verborgen war, es *entbirgt* sich ihm sein europäischer Leib – entgegen Bogos bisherigem *afrikanischen* Fühlen und Tun. *Bogo ist offen* für beides, er versucht, sein *Weiß-Sein* und *Schwarz-Fühlen* zu deuten, die *coincidentia oppositorum*, die er *an seinem Leib* verspürt, zu verstehen. Bogo will verstehen, was er erfahren hat, was es für ihn bedeutet, ein Weißer zu sein, und was mit ihm in dieser Erfahrung passiert ist. *Er will es deuten*. Die Deutung geschieht, indem er trommelt, sich Gehör verschafft und dadurch etwas Unerhörtes zuwege bringt: Er unterbricht das Sterben seiner Mutter, er unterbricht einen unerbittlich voranschreitenden Naturvorgang. Natürlich liegt der Gedanke nahe, dass er seine Mutter liebt, dass er deswegen das Unausweichliche ihres Todes abwenden möchte. Das ist sicher richtig, greift für das Verständnis der Kurzgeschichte allerdings zu kurz. Genauer ist es, zu sagen: Indem Bogo angesichts des Todes leiblich anwesend ist und agiert, spürt er die *Notwendigkeit* der Deutung – Deutung der Situation und seiner selbst. Indem er seine Mutter ins Leben zurücktrommelt – sie hat »ein Lächeln im Gesicht«, wie bereits mehrfach erwähnt –, versteht Bogo sich selbst: Er ist beides, Europäer *und* Afrikaner, Letzteres aber, vor dem Fenster stehend, als »schmaler Schatten in der grauen Helle«. Das weiß nur er – und seine Mutter; in jenem Moment, als er sie ins Leben zurückgeholt hat.

⁴ Diese Überlegungen greifen die fünf Strukturmomente (im Text oben kursiv hervorgehoben) von *Erfahrung überhaupt* auf – Jemeinigkeit, Widerfahrnis, Entbergung, Offenheit, Notwendigkeit der Deutung –, wie sie Günther Pöltner entfaltet hat. (Pöltner 2008, S. 221–225)

Literatur

- Hamblyn, R. (2001): *Die Erfindung der Wolken. Wie ein unbekannter Meteorologe die Sprache des Himmels erforschte*, Frankfurt/M.: Insel.
- Hürlimann, T. (1989): *Das Gartenhaus*, Zürich: Ammann.
- Hürlimann, T. (1992): »Das Kind mit der Trommel«. In: ders.: *Die Satellitenstadt. Geschichten*, Zürich: Ammann, S. 57–60.
- Hürlimann, T. (1998): *Der große Kater*, Zürich: Ammann.
- Hürlimann, T. (2001): *Fräulein Stark*, Zürich: Ammann.
- Hürlimann, T. (2006): *Vierzig Rosen*, Zürich: Ammann.
- Pöltner G. (2008): *Philosophische Ästhetik*, Stuttgart: Kohlhammer (= Urban Taschenbücher 400).

Konturen von Zeit und Zeitdidaktik

Zur Orchestrierung von Lehr- und Lern-Zeit in Bewegung und Sport

Konrad Kleiner

Gestern war heute noch morgen
Böhse Onkelz

1. Ausgangszeit und Fragezeit

Lernen braucht Zeit. Lernen didaktisch zu inszenieren ebenfalls. Und das, was Lernen bewirken und nachhaltig verändern soll, erst recht. Die vorgegebene (Unterrichts-)Zeit steht oft in Widerspruch zur erforderlichen (Unterrichts-)Zeit, und je nachdem wird das, was fragmentiert gelernt wird, als Zeitdruck oder Langeweile erfahren. Lernen fordert ein, sich Zeit zu nehmen, um Zeit zu geben. Langsamer ist dabei meist oft schneller. Beim Lehren und Lernen in heterogenen Kontexten geht es um Zeithorizonte. Bilden und Erziehen im und durch Bewegung und Sport im System Schule finden in Raum-Zeit-Bezügen statt. Vor diesem Hintergrund stellen sich Fragen, die für die Beschreibung von Konturen einer Konzeptualisierung von Zeitdidaktik als relevant anzusehen sind: Wie lässt sich Zeit als eine konstitutive, kulturrelevante Kategorie der (Sport-)Didaktik argumentieren, und wie lassen sich Lehr-Lern-Strategien im Prozess von Bildung und Erziehung am Beispiel von Bewegung und Sport untersuchen? Mit welcher Konstruktion von Zeit und mit welchen Instrumenten beobachtet (Sport-)Didaktik die verschiedenen Formen von (Sport-)Unterricht? Welche Konsequenzen sind aus der Beobachtung von Zeit für die Interpretation der Qualität des Lehrens und Lernens in ihrer hybriden Ambivalenz zwischen Unterricht und Sporttraining sowie einer geplanten Mehrperspektivität der inhaltlichen Angebote (Themenfelder) im (Sport-)Unterricht zu folgern? Geht man davon aus, dass (Sport-)Didaktik darauf angelegt ist, konzeptionell »zur Reduktion der sozialen Komplexität von Unterricht« (Herzog 2006, S. 393) beizutragen, dann ist anzufragen, welche Herausforderungen sich daraus für die Zeitkompetenz im Spannungsfeld von hausgemachter Zeitknappheit und Langeweile auf der Folie der Bildungsstandards (Sozial-, Selbst- und Sachkompetenz) ergeben.

Damit verknüpft kann nachgefragt werden, welche Regulierungen und Irritationen zeitspezifisch im (Sport-)Unterricht zu beobachten sind. Wie wird die Prämisse einer *Erziehung zu und durch Bewegung und Sport* in der Zeitperspektive (im individuellen Zeitbewusstsein) kommunikativ umgesetzt, wenn (Sport-)Unterricht nicht auf bloße Instruktion reduziert werden soll? Wenn sich Kontingenz als ein konstitutives Merkmal von (Sport-)Unterricht beobachten lässt, welche Herausforderungen und Folgen stellen sich aufgrund des Kriteriums *Zeit* (Zeitbewusstsein) für Lehrpersonen und Schülerinnen bzw. Schüler?

Im Fokus steht, welche Einsicht zu gewinnen ist und welche Folgerungen zu ziehen sind, wenn der Forschungsgegenstand (*Sport-) Unterricht* aus der Perspektive *Zeit* modelliert und beobachtet wird. Durch das Skizzieren von Konturen einer *Zeitdidaktik* soll *Zeit* zu einem Kernthema im Prozess des Inszenierens und Arrangierens von Unterricht gemacht werden. Ausgehend von der Erörterung des Zeitbegriffs wird der Gegenstand der Zeitdidaktik nicht als Wandel der Didaktik in der Zeit thematisiert, wenngleich sich für das Verständnis von (Sport-)Didaktik der Wandel im Verlauf der Geschichte nicht linear präsentiert. In einem umfassenden Sinne geht es nicht nur um das Zeitverständnis im Fach *Bewegung und Sport*, um Zeitkonzepte von Schülerinnen und Schülern am Anfang und Ende des Unterrichts, sondern auch um den Topos der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen im Nacheinander, Nebeneinander und Miteinander sowie um *Bewusstseinsformen* (Böhme 2014) von Ereigniszeit, Eigenzeit, Bewegungszeit, Lernzeit, Organisationszeit und Wartezeit. Diese heterogenen Aspekte und Zusammenhänge thematisiert der vorliegende Text. Ziel der Ausführungen ist es, das Thema *Zeit* auf der Grundlage (sport-)didaktischer Perspektiven im Forschungsfeld von Bewegung und Sport zur Kernfrage zu machen und eine Konzeptualisierung von Zeitdidaktik zu skizzieren.

2. Zeit und Zeitfenster

In dem 1950 erschienenen Roman »Die Uhr« von Carlo Levi erzählt dieser, wie die Uhr seines Vaters verloren geht und er der *intakten Zeit* seiner Kindheit nachsinnt, während zur selben Zeit im Neapel der 1945er-Jahre *die Zeit aus den Fugen* gerät. (Levi 2005) Jan Philipp Reemtsma beschreibt Situationen in seiner Gefangenschaft, in

der man ihm seine Uhr abgenommen hat: »Ohne Uhr treibt man wie in einem Meer von Zeit, ohne ein Ufer zu sehen.« (Reemtsma zit. nach Ehlert 1997, S. IX). Das »Diktat der Uhr« macht transparent, wie die »komplizierte wechselseitige Durchdringung multipler Zeiten« (Adam 2005, S. 48–65) mit »privaten Zeiten«, »sozialen Zeiten« und »Uhren-Zeiten« (Adam 2005, S. 25–34, S. 71–73, S. 90–94) verknüpft ist. Die Begriffe des Erinnerns und Vergessens sind nicht nur an die Grundgröße der Zeit, sondern auch an den Raum und den Körper (Leib) gebunden. Mit dem bilabialen Wort *Mnemosyne* wird die Mutter der Musen bezeichnet. (Schrott 2004, S. 13) Als Tochter des Gottes Uranos und der Gottheit Gaia entstammt sie dem Geschlecht der Titanen. Mnemosyne ist die Göttin der Memoria, die das Wissen und das Gedächtnis des Menschen und der Götter vertritt, weil sie »bewahrt und singt, was war, was ist, was sein wird« (Cancik/Schneider/Pauly 2000, S. 511). Nach Thomas von Aquin (STh I, 66, 4) soll die Gestaltung der Erde als erste Schöpfung der Erschaffung der Engel, des feurigen Himmels, des Chaos und der Zeit vorhergegangen sein. (Historische Zeitschrift 1875, S. 346) Die Funktion des Bewahrens in der Dimension der Zeit konstituiert die *Körperzeit* und das Wissen des Körpers davon als innere Uhr für den Zeitsinn. Jedes in der Umwelt wahrgenommene Zeitgeschehen wird inkorporiert als Körperzeit und Körperwissen. Der Körper hat für Zeit zwar kein spezifisches Sinnesorgan ausgebildet, doch Berichte von Höhlenforscherinnen und Höhlenforschern, Grubenarbeiterinnen und Grubenarbeitern, Lawinenverschütteten und von Personen, die in einem Schiffswrack oder einem Aufzug eingeschlossen oder die durch ein Unglück der völligen Isolation ausgesetzt waren, weisen darauf, dass die Zeit als Wahrnehmung der Veränderung in der Zeit den Maßstab für Zeit bildet. Herzschlag und Atmung scheinen Orientierung zu geben und Wahrnehmung zu sein für die *Zeit als Körperzeit*. (Ploeger 1966; Ciompi 1988; Buccheri/Di Gesù/Saniga 2000)

Zeit und Raum sind immer im Spiel, sie decken sich zwar nicht, doch beziehen sie sich aufeinander: »Ich bin nie gänzlich hier und jetzt, sondern immer auch einstmals und anderswo. Darin berührt sich die Orts- und Zeiterfahrung mit der Fremderfahrung« (Waldenfels 2010, S. 167). Im 11. Buch der »Confessiones«, Kapitel 14, reflektiert Augustinus über die Frage »Was ist Zeit?« (Quid est ergo tempus?) und macht deutlich: »Si nemo a me quaerat, scio; si quaerenti

explicare velim, nescio.«¹ Was Zeit ist, bleibt zunächst ein Geheimnis, auch wenn diese als eine Dimension von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft auf verschiedenen und miteinander kommunizierenden Ebenen als gleichzeitig, synchron, diachron, nebeneinander, miteinander, ineinander und zueinander im Zeitverhältnis verortet wird. Zeiterfahrung, Zeitkonflikte, Zeitdehnung oder Zeitkontraktion sind Beispiele von Perspektiven, die auf die Komplexität des Phänomens verweisen. Bei dem von Paul Klee im Jahre 1933 veröffentlichten Bild »Die Zeit« sind mehrere Gazestücke auf eine Sperrholzplatte gelegt und mit einem Gipsgrund versehen, der mit gewachsenen Wasserfarben bemalt wurde. Das oberste der drei Gazestücke wird von zwei Uhrzeigern dominiert. In »Die Zeit« scheint die Zeit auf irritierende Weise zum Stillstand gekommen zu sein. Die Zeit, die beim Betrachten unweigerlich zerrinnt, hält in der »Kompositionsmitte« (Herold 1996, S. 78) inne. In Ambivalenz dazu wird das Verstreichen von Zeit in Frantisek Kupkas »Mesure du temps« (um 1934) durch schwebende, kontinuierlich kleiner werdende Quadrate und Rechtecke in kräftigem Violett und in Sandfarben symbolisiert. Eine Vielzahl heterogener Literatur- und Filmbeiträge, beispielsweise »The Day of Timestop« (Farmer 1960), »Il tempo si è fermato« (1958, Regie: Ermanno Olmi) und »Als die Zeit stillstand« (Werth 2017) thematisieren die Zeit als »polykontexturale Neuordnung des Temporalen« (Genç 2016, S. 9) vor dem Hintergrund, dass lineare Verhältnisse, die mit einem chronologischen Zeitbegriff operieren, der polykontexturalen Ordnung aufgrund der Vielheit von miteinander kooperierenden Kontexturen nicht genügen.

Für die Körper ist Zeitlichkeit und Zeiterfahrung konstitutiv, ihnen ist eine »Zeitperspektive« (Frank 1939, S. 293) immanent. Sie repräsentieren Vergänglichkeit. Zwischen Körperlichkeit einerseits und der Repräsentanz dieser Körperlichkeit andererseits machen sich Expertenkultur und Gesellschaft mit ihren zeitlich dominierten Modernisierungsprozessen breit. Körper repräsentieren in ihrer Subjektivität, ihrem »inneren Zeitbewusstsein« (Husserl 2013, S. 4) und ihrer Eigendynamik unterschiedliche Qualitäten von Emotion und Selbsterleben. Körper entwickeln ihre Eigenlogik in Form manifester und latenter Deutungs- und Orientierungsmuster. So wie Bilder und Symbole präsentieren auch Körper ihre kommunikative Qualität

¹ »Wenn niemand mich danach fragt, was die Zeit sei, weiß ich es. Will ich es jedoch auf Fragen hin erklären, weiß ich es nicht.« (11. Buch der Bekenntnisse, Kap. 14)

gleichzeitig – dies auch dann, wenn die Betrachtenden (z. B. während einer Show im Bodybuilding) bei der Wahrnehmung selbst »ikonischen Pfaden« (Loer 1994, S. 349) folgen und den Fokus auf einzelne Elemente und Perspektiven richten. Das unterscheidet Bilder und Körperbilder von Sprache. Letztere ist in ihrem Wesen diskursiv und linear organisiert. Der Leib als »natürliches Ich« (Merleau-Ponty 2010, S. 464) ist zu »doppelten Empfindungen« (Merleau-Ponty 2010, S. 118) fähig: »[E]r ist ein ›Selbst‹ durch [...] eine Verknüpfung von dem, der sieht, mit dem, was er sieht, [...] ein ›Selbst‹ also, das zwischen die Dinge gerät« (Merleau-Ponty 2003, S. 280).² Um diesen Prozess zu beschreiben, kann der Begriff *Synchronisation* hilfreich sein: »Indem der Maler der Welt seinen Körper leiht, verwandelt er die Welt in Malerei.« (Merleau-Ponty 2003, S. 278) Die Wahrnehmung der Welt wird für den Maler und für die Betrachtenden simultan sichtbar. Bilder spiegeln auch die gesellschaftliche und kulturelle Situation jener Zeit wider, in der das Kunstwerk entstanden ist und der die Künstlerin bzw. der Künstler ausgesetzt war. Nicht anders verhält es sich mit der Körperkultur und dem Körperkult. (Schierz 2003; Kläber 2014; Gugutzer/Klein/Meuser 2017)

Begriffe lösen kontroverse Diskussionen aus. Dies unter anderem deshalb, weil damit Fragen nach dem Verhältnis von Benennung und Gegenstand, von Begriff und Sprache sowie von Sprache und Denken thematisiert werden. Begriffe können als abstrakte Entitäten und mentale Repräsentationen zur Unterscheidung eingesetzt werden. Beim Begriff *Zeit* handelt es sich um einen Begriff, der im Laufe der Geschichte ausdifferenzierte Argumentationen hervorgebracht hat. (Sommer 1990; Hörning/Ahrens/Gerhard 1997; Gloy 2006, 2008; Müller 2007; Nowotny 2012; Böhme 2014; Rosa 2016) *Zeit* ist ein Begriffssymbol mit hoher Komplexität zwischen beweglichen Kontinua verschiedener Art. (Elias 2014) Mit *Zeit* wird ein Bezugsrahmen aufgespannt, der es ermöglicht, komplexe, verzahnte und verschachtelte Beobachtungen von *Zeit* als *chronos*, *rhythmus* und *kairos* zu rekonstruieren. (Tremml 2000) Zeitbewusstsein – als die Fähigkeit, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zusammenzudenken – konstruiert Geschichte. Elias hat in seiner Studie »Über die Zeit« deutlich gemacht, dass *Zeit* als »Bezugsrahmen [...] innerhalb

² »Ich kann die Augen schließen, mir die Ohren verstopfen – doch ich kann nicht aufhören zu sehen, sei es auch nur das Schwarz meiner Augen, zu hören, sei es auch nur die Stille.« (Merleau-Ponty, 2010, S. 450)

einer kontinuierlichen Abfolge von Veränderungen« und »auf ganz verschiedene Arten von Wandlungskontinuen [Gegenwart, Vergangenheit, Zukunft; Jahr, Monat, Stunde; früher, später] anwendbar ist« (Elias 2014, S. 14; Anmerkung: K. K.). So kann der Mensch als Teil einer *doppelten Bewegung* verstanden werden, nämlich einer historischen und einer gesellschaftlichen Dynamik. Zeit ist für Elias das »Symbol für eine Beziehung [...] mit der Fähigkeit zur Erinnerung«, und Zeitbewusstsein ist der »Ausdruck einer menschlichen Syntheseleistung« (Elias 2014, S. 14). Es geht ihm um Prozesse in der Zeit, der »Tätigkeit des Synchronisierens«, des »Zeitens« mit dem Ziel der »Klärung des oft verwirrenden Verhältnisses zwischen Zeitbegriffen«, die einem historischen Wandel unterworfen sind: »Die Zukunft von heute ist die Gegenwart von morgen und die Gegenwart von heute ist die Vergangenheit von morgen.« (Elias 2014, S. 14)

Mit »Die Wiederentdeckung der Zeit« (Gimmler 2015), »Zur (Wieder-)Entdeckung der Zeit« (Hoffmann 2002), »Bodytime« (Esterbauer u. a. 2016), »Zeit, Dauer und Veränderung« (Bockrath 2014) sowie »Ereigniszeit und Eigenzeit« (Genç 2016) scheint eine neue Konjunktur der Zeit, ein *temporal turn*, ein Zeitenboom im Entstehen. Doch weder für die Allgemeine Didaktik noch für die Fachdidaktiken der Unterrichtsfächer scheint das Thema *Zeit* besonders attraktiv und gefragt zu sein. Für sie bleibt die *Zeitdimension* (Diederich 1988), die Ausdifferenzierung von Modalzeit und Lagezeit, von zyklischer, rhythmischer und linearer, homogener und absoluter Zeit, der Zukunft vorbehalten.

3. Die Praxis der Reflexion: Zeitschätzlauf zwischen Ereigniszeit und Eigenzeit

Didaktisches Handeln offeriert sich im Unterricht zwischen Anfang und Ende, und »auch das, was angefangen hat, [ist] erst feststellbar, wenn es am Ende angekommen ist« (Luhmann/Schorr 1990, S. 15). Das folgende Beispiel thematisiert »die Erkenntnis des Selbst«, das sich »seiner aus dem Selbst stammenden Motive, seiner ins Unbewusste abgesunkenen Handlungsmuster, aber auch seiner Hoffnungen und Träume versichern [will]« (Böhme 2014, S. 119). Eine Lehrperson bittet die Schülerinnen und Schüler einer zweiten Klasse der Sekundarstufe I, ganz individuell und unbeirrt durch die Mitschülerinnen und Mitschüler die Wegstrecke von einhundertfünfundachzig

Sekunden zu laufen. Auf ein Signal hin laufen die Kinder los. Die innere Uhr der Schülerinnen und Schüler sowie die physikalische Zeit (Stoppuhr) laufen synchron mit. Wenn die Kinder nun der Überzeugung sind, dass die einhundertfünfundachzigste Sekunde dem Ende zugeht, sollen sie abrupt stehen bleiben. Die Lehrperson registriert, welche Schülerin oder welcher Schüler zuerst die Laufaktivität stoppt, wer darauf folgt usw. und wer deutlich länger als die vorgegebene Zeit läuft. Schließlich wird das Kind *Zeitschätzsieger/-in*, das die Zeitspanne der einhundertfünfundachzig Sekunden genau geschätzt hat und in der letzten Sekunde die Aktivität stoppte.

Die didaktische Inszenierung des Phänomens *Zeit* in der Form des Zeitschätzlaufes im Unterricht *Bewegung und Sport* thematisiert die Komplexität der Vielzahl an Veränderungen im eigenen Organismus und in der Umwelt. Die Strecke hat ein Anfangssignal und ein Endsignal. Die erlebte Dauer der Veränderungszeit ist eine Konstruktion, in der die gespeicherte Erinnerung (Zeiterfahrung) mit den aktuellen Umwelteindrücken (Anreizcharakter der Situation) im Handlungsvollzug (Reaktion des Körpers auf Belastung) koordiniert wird. Die *Zeit läuft davon* oder *steht still*. Die Wahrnehmung von Zeitstrecken umspannt nach Fraisse eine Dauer (psychological present) von weniger als 2 Sekunden, »darüber hinaus können wir sie nur schätzen« (Fraisse 1985, S. 665). Je geringer die Motivation in der Umsetzung der Aufgabenstellung ist, umso länger wird die Zeit geschätzt. Je anspruchsvoller und komplexer die Aufgabenstellung (Tätigkeit) ist, umso schneller vergeht die Zeit. Bei intensivem Dabeisein verkürzt sich die Zeitschätzung. Das Zeitempfinden wird auch von Leistungsmotivation, Angstzuständen, psychopathologischen Störungen, affektiven Faktoren, Routine und dem Alter mitbestimmt. (Münzel 1993; Mark 2009) Lewis und Miall haben metaanalytisch zwei verschiedene neuronale Zeitsysteme unterschieden, nämlich ein automatisches Zeitsystem für Intervalle < 1 Sekunde (Basalganglien und Zerebellum) und ein Zeitsystem für Intervalle im Bereich von 1 bis 6 Sekunden (präfrontale und parietale kortikale Areale). (Lewis/Miall 2003) Für Kinder oder Jugendliche vergeht die Zeit eher langsam, bei Älteren rast diese regelrecht vorbei, weil Zeitwahrnehmung mit dem Erleben und mit der Handlungs- und Ereignisdichte zu tun hat. Der Wechsel von Aktuellem im Zeitbezug von Vergangenheit und Zukunft verschmilzt im Handeln. Vor diesem Hintergrund präsentiert sich das Erleben von Langeweile im Unterricht als eine didaktische Herausforderung. (Lohrmann 2008; Meyer 2014)

Zeit und Zeitvorstellungen verändern sich mit Blick auf den (Sport-)Unterricht und die didaktische Inszenierung. Zeitdiagnosen konstatieren dem Sport eine *Perspektivenerweiterung* (Freericks 1996), eine »modernitätsspezifische Zeitverknappung« (Lübbe 1992, S. 22) und eine *Beschleunigung* (Rosa 2014), die für eine zeitdidaktische Auseinandersetzung mit Schule und Unterricht nicht folgenlos bleiben. Die »technische Beschleunigung« (Rosa, 2014, S. 161) hat nicht nur den Sport am Beispiel der High-Tech-Mountainbikes erreicht, sondern mit Tablets und Smartphones einschließlich ausgewählter Apps (runastic, avira, pedometer oder kinovea) den Unterricht *Bewegung und Sport* sowie die (Sport-)Didaktik zu einem didaktischen Design und einer Web-Didaktik mutiert. (Sonderegger u. a. 2016) Die Beschleunigung des Lebenstempos und der sozialen sowie kulturellen Veränderung hat dazu beigetragen, dass eine neue »Sehnsucht nach dem Augenblick und der Entdeckung der eigentlichen Zeitlichkeit«, in der Form der »Eigenzeit« (Nowotny 2012, S. 8) um sich gegriffen hat. Die Forderung nach *Entschleunigung* (Reheis 2006) hat zeitdidaktisch auch die Inhalte der Lehrpläne im Unterrichtsfach *Bewegung und Sport* beeinflusst. Vor diesem Hintergrund besteht die Forderung, die in die (Sport-)Sprache übernommenen Begriffe selbst (sport-)didaktisch zum Gegenstand von Untersuchungen zu machen.

4. Zeitdidaktische Konturen von Sportdidaktik

Unterricht entsteht dadurch, dass Lehrpersonen mit Schülerinnen und Schülern in einem Zeithorizont interagieren. Bildung und Erziehung wird immer an Schülerinnen und Schülern vollzogen. Die Fragen, wie Bildung im Zeithorizont verinnerlicht wird und wie die Vermittlung der Bedeutung einer Sache vor sich geht, um letztlich als Bildung zu gelten, stützen sich auf ein Gedankenmodell, das davon ausgeht, dass es einmal Fächer (Wissenschaftsdisziplinen) gibt und ein andermal Zugänge, Denkfiguren der Vermittlung, um die Lehr- und Lernbarkeit des Faches zu ermöglichen. Die bildungs- und erziehungstheoretischen Positionen (Benner 2001; Schmidt-Lauff 2012) repräsentieren die eine Seite, die Fülle an (sport-)didaktischen Konzepten und Modellen die andere Seite (Kron 2008; Laging 2010; Scheid/Prohl, 2012). Die (Sport-)Didaktik erweist sich für eine Praxis des Anleitens zuständig und vertritt in diesem inhaltlichen Span-

nungsfeld von Erziehungswissenschaft, Fachwissenschaft und Lehr-Lern-Forschung die Position der Nichtbeliebigkeit unterrichtlicher Inszenierung sowie der Unabkömmlichkeit von Anschlussfähigkeit. Vor diesem Hintergrund soll zunächst ein Blick auf die Konstituierung der Sportdidaktik als Disziplin selbst geworfen werden.

Die »Sportdidaktik ist aus der ›Theorie der Leibeserziehung‹ hervorgegangen« (Röthig/Prohl 2003, S. 509) und als »ein Teil der Sportpädagogik« (Balz 2001, S. 149) »mit Bezügen zur Erziehungswissenschaft (Allgemeine Didaktik)« als »Teilgebiet der Sportwissenschaft« (Kurz 1977, S. 274) verortet. Einmal spricht man von »(Sport-) Didaktik im engeren Sinn«, ein andermal von »(Sport-)Didaktik im weiteren Sinn« (Gruppe/Krüger 2002, S. 55) – je nachdem, inwieweit Fragen nach Zielen und Inhalten, Methoden und Medien dem Begriff subsumiert werden. Davon abgesehen, steht die Sportdidaktik »als Fachtheorie [...] in einem wechselwirkenden Verhältnis zur speziellen Didaktik der Sportarten und Übungsbereiche« (Röthig/Prohl 2003, S. 509). Der Sportdidaktik kommt eine »Integrationsfunktion« (Seybold 1977, S. 31) zu, doch sie »ist nicht so eindeutig als eigenständige Fachdidaktik ausgewiesen, wie dies bei anderen Fachdidaktiken der Fall ist« (Hecker 1979, S. 20). »Pädagogische Theorien des Schulsports und Sportunterrichts fallen nahezu mit Sportdidaktik zusammen« (Meinberg 1991, S. 46). Die von der Bewegungs- und Sportdidaktik entworfenen didaktischen Landkarten sind »eigentlich Seekarten«, weil jene auf der »Suche nach Land« (Schierz 1995, S. 322) sind. Die Bewegungs- und Sportdidaktik hat im Verlauf ihrer Ausdifferenzierung »zu viel mit ›geliehenen‹ einzelwissenschaftlichen Legitimationen hantiert« (Otto 1978, S. 679) und es verabsäumt, am runden Tisch der Sportwissenschaft(en), die als Querschnitts-, Integrations-, multidisziplinäre Aggregats- oder Operativwissenschaft(en) bezeichnet wurde, Platz zu finden und sich zu behaupten. Die Schwierigkeiten, die bei der Suche nach einem eigenen disziplinären Problemverständnis akut werden, und der sportdidaktische Diskurs fügen sich nur schwer in ein einheitliches Begriffsverständnis. Im Fokus einer Didaktik als »Theorie des Lehrens und Lernens in allen möglichen Situationen und Zusammenhängen« (Böhm 2000, S. 131) stehen primär Fragen nach den Zielen (Kompetenzen), Inhalten, Vermittlungsstrategien, Medien und der Organisation. Diese traditionell für relevant angesehenen *Strukturmomente* (Heimann/Otto/Schulz 1972) können als tragende Aspekte der Allgemeinen Didaktik, verstanden als »Theorie des Lehrens und

Lernens im Unterricht« (Klafki 2007, S. 159), der Fachdidaktiken von ausdifferenzierten Unterrichtsfächern und einer *interdisziplinären Didaktik* (Kleiner 2017) gesehen werden. In diesem Kanon der tradierten Elemente einer Konzeption der Didaktik scheinen Fragen der Zeit im Lehr-Lern-Prozess ausgespart. Der Titel »Didaktik der Zeit und Zeitmessung« (Nestle 1972) weckt Hoffnungen und Erwartungen. Doch der Markt von etwa 66 verschiedenen Allgemeinen Didaktikkonzepten (Kron 2008, S. 65) und etwa 25 spezifischen Fachdidaktikkonzepten zu *Bewegung und Sport* lässt den Aspekt der Zeit weitgehend unberücksichtigt. (Oelkers 1998; Kleiner 2012)

In den weiteren Ausführungen wird der Blick auf die Verortung der Dimension *Zeit* in der (Sport-)Didaktik gerichtet. Für die Darstellung der konstituierenden Elemente von Unterricht wurden in der Geschichte der Didaktik verschiedene grafische Modelle entworfen. Die geometrische Figur des gleichseitigen Dreiecks wurde von Heimann (1947) als das *Modell des didaktischen Dreiecks* zur Modellierung des Unterrichtsprozesses eingeführt. Er stellt den *Didaktiker* (L, Lehrperson) an die Spitze und positioniert die *Schülerproblematik* (S, Schülerinnen und Schüler) und die *Stoffproblematik* (G, Stoff, Inhalt, Thema, Gegenstand) an die Basis des Dreiecks. Dahinter steht die Absicht zu verdeutlichen, dass die *Lehrperson* als Didaktikerin bzw. Didaktiker eine bewusste Beziehung zu sich selbst, zum Schüler bzw. der Schülerin und zum Stoff entwickeln sollte. Darüber gibt es in der Literatur weitgehend Konsens. Divergent hingegen wird das *didaktische Dreieck* hinsichtlich seiner Modellierungsqualität bewertet. (Kleiner 2017) Mit dem kontinuierlich rezipierten *didaktischen Dreieck*, das wiedergeben würde, worum es im Unterricht wesentlich geht, bleibt allerdings »die modale Zeit aus der Sichtweise von Unterricht ausgegrenzt« (Herzog 2011, S. 149; Gruschka, 2002). Für eine zeitdidaktische Modellbildung stellen sich zunächst Konstituierungsprobleme ein, weil zum einen das gesellschaftliche Phänomen *Sport* in seiner personalen und sozialen Bedeutung und seinen Erscheinungsformen zu berücksichtigen ist und weil es zum anderen innerhalb der Disziplin der Sportdidaktik zahlreiche Theoriekonzepte (z. B. traditionelle, intermediäre, alternative Konzepte) gibt, die unterschiedlich anschlussfähig sind. Zu berücksichtigen wird auch die Frage sein, was der Gegenstand (Stoff, Inhalt) einer *Zeitdidaktik* ist und wie dieser gegenüber der Methode zu positionieren ist. Prange thematisiert diesen Aspekt mit »dem Vorrang der Methode [...], denn die Methode ist ja selber etwas Zeithaftes, nämlich die Organisation

des Tuns in der endlichen, vergehenden Zeitlichkeit« (Prange 1999, S. 304). Darüber hinaus gilt es zu klären, was bzw. welche die den Unterricht *Bewegung und Sport* konstituierenden *Zeitfacetten* sind und welche Bedeutung welcher *Zeitbegriff* in diesem Kontext besitzt. Schließlich wird konzeptionell daran zu arbeiten sein, welche zeitdidaktischen Konzeptionen in der Praxis des Schul- und Unterrichtsalltags und des Unterrichts *Bewegung und Sport* zu inszenieren und im Rahmen der Lehrendenbildung zu forcieren sein werden. Vermutlich wird man über *Zeit* als konstitutives Element von Unterricht *Bewegung und Sport* auch anders kommunizieren müssen.

5. Unterricht *Bewegung und Sport* zeitdidaktisch beobachten

Das von Spencer Brown formulierte Unterscheidungstheorem folgt dem Grundgedanken »that we cannot make an indication without drawing a distinction« (Spencer Brown 1977, S. 1). Beobachtung ist Bezeichnung, und zwar Bezeichnung im Rahmen einer Unterscheidung. Beobachtung setzt Begrifflichkeiten voraus, um das, was beobachtet wird, benennen und damit unterscheiden zu können. Da nur auf der Grundlage von Begriffen eine Unterscheidung möglich ist, gelangen verschiedene Beobachtende vor dem Hintergrund der von ihnen zugrunde gelegten Kriterien ihrer je spezifischen Art und Weise des Beobachtens zu unterschiedlichen Resultaten und Wirklichkeiten im Zeithorizont. Didaktik beobachtet nicht nur Unterricht, sie plant ihn auf der Grundlage von selbstreflexiven Prozessen und dem, was war, voraus und arrangiert ihn nach den zugrunde gelegten didaktischen Unterscheidungen. Auch Schülerinnen und Schüler begleiten den Unterricht, agieren selbstreflexiv und stellen nachträglich Vermutungen an, worauf es in der einen oder anderen Unterrichtssituation angekommen wäre, um für zukünftiges Handeln die Zahl der Handlungsoptionen zu erhöhen. Indem (Sport-)Didaktik mit Hilfe der Unterscheidung *vorher* versus *nachher* operiert, generiert sie Beobachtungszeit, die sie selbst allerdings nicht gleichzeitig mitbeobachten kann. In den weiteren Ausführungen wird (Sport-)Unterricht differenziert beobachtet und es werden Facetten von Zeitlichkeit einer (Sport-)Didaktik thematisiert.

5.1 Übergangszeit als didaktische Herausforderung

De Mause hat mit »The History of Childhood« (2007) eine psychogenetische Geschichte der Kindheit beschrieben, in der die Zeit aus dem Bezugssystem Eltern-Kind interpretiert wird. Entwicklung bedeutet nachhaltige Veränderung im Verhalten, Erleben und im Bewusstsein während einer in den Blick genommenen Zeitspanne. Der Begriff *Übergang* thematisiert individuelle Biografien und Lebensphasen in einem ambivalenten Verhältnis. Dieser Prozess des Übergangs ist durch die Um- und Neuorientierung von Zeitperspektiven und Zeitkonzepten im Kontext zu sehen und wird stets begleitet von Zeit. (Buhl 2014, S. 59) Zeitkompetenz fokussiert den individuellen Aspekt des Umgangs mit Zeit (z. B. die Fähigkeit der Organisation kleiner Zeiteinheiten), den Umgang mit Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft (Regeln) bis hin zur Selbstorganisation und Selbstkompetenz. (Piaget 1980; Scherler 1975) Ausgehend von der These, dass Zeit im Kontext der jeweiligen Kultur oder Gesellschaft Sinn strukturiert und divergente kulturelle Kontexte sich im Umgang mit Zeit unterschiedlich auswirken, untersucht Kopp die Zeitdimension in der Schule als Gegenstand des Bildungsvergleichs. (Kopp 1994) Er verwendet Zeit als Indikator für die (inner-)schulische Subkultur und ordnet schulische Zeit in drei verschiedene Gruppen (a. messbar, b. normativ, c. indirekt-messbar), verbunden mit der Forderung, dass Schule, die die *unilinearen polymorphen Orientierungsmuster* reproduziert, angehalten ist, reflexiv auf Zeit, Zersplitterung von Zeit und Modernisierung im Übergang zu reagieren. Hofmann-Reiter untersucht anhand einer Querschnittsstudie und mit Hilfe teilstrukturierter qualitativer Interviews das Zeitverständnis von 25 Schülerinnen und Schülern im Übergang von der Grundschule zur Sekundarstufe I vor dem Hintergrund der Entwicklung eines Zeitkonzepts nach vier Stufen, nämlich als a. Zeiterleben, b. Zeitwissen, c. Zeiterfahrung und d. Zeitbewusstsein. (Hofmann-Reiter 2015) Eine qualitative Analyse von Schulbüchern zeigt, dass »Defizite und Leerstellen« vorliegen und in vier von 14 Grundschulbüchern »Zeit offensichtlich als bekannte Größe vorausgesetzt wird« (Hofmann-Reiter 2015, S. 150). Die fachdidaktisch ausgerichtete qualitative Analyse individueller Zeitkonzepte von Schülerinnen und Schülern im Alter von zehn Jahren typisiert die Ergebnisse in drei Cluster nach dem je spezifischen Zeitkonzept: a. basaler Typus (z. B. unspezifischer Zeitbegriff, Konzept *Zeit* in Ansätzen verfügbar), b. mediärer Typus (z. B. Denken in soziale

Ferne gegeben, Systematisierung von Zeiterfahrungen, Zeitkonzept präsent) und c. elaborierter Typus (z. B. Reflexion über Zeit, Konzept von Zeit anerkannt). Unter didaktischer Perspektive legen die Ergebnisse nahe, Zeitkonzepte der Schülerinnen und Schüler verstärkt empirisch in den Blick zu nehmen, diese in den Schulbüchern explizit zu thematisieren (und nicht als bekannte Größe vorauszusetzen) und sie auch in der konkreten Arbeit im Unterricht intensiver zu berücksichtigen. (Steinherr 2001; Alhadeff-Jones 2017) Zeitdidaktische Perspektiven im Übergang (z. B. von Grundschule zu Sekundarstufe I) legen den Fokus nicht nur darauf, dass das lineare Zeitsystem *Schule* mit dem individuellen nichtlinearen Zeitsystem koordiniert werden muss und daraus spezifische didaktische Herausforderungen entstehen. Beispielsweise ist der Übergang vom Kindergarten zur Grundschule usw. durch einen je anderen *Anfang* und andere Zeitstrukturen gekennzeichnet. Durch die Asymmetrie der Rollen hat für Lehrpersonen der *Anfang* im Vergleich zu den Schülerinnen und Schülern eine andere Qualität, da sie auf Routine und bewährte didaktisch-organisatorische Hilfen zurückgreifen können. Die Lehrperson übernimmt zu Schulbeginn eine neue (oder *alte*) Klasse, die Schülerinnen und Schüler gehen erstmals in die *neue* Klasse: »Die Zeit garantiert, dass dies gleichzeitig möglich ist; aber sie garantiert natürlich nicht die Gleichsinnigkeit der Erfahrung« (Schorr 1990, S. 114).

5.2 Zur Orchestrierung von Lehr- und Lernzeit

Mit der in Anlehnung an Oser und Patry verwendeten Metapher der *Choreographie* und *Orchestrierung* wird auf den Umstand hingewiesen, dass schulische Unterrichtszeit nach gesetzlichen Vorgaben länderspezifisch unterschiedlich *zeitlich getaktet* wird. (Oser/Patry 1990) Damit werden nicht nur Spiel- und Freiräume unterrichtlicher Aktivitäten vor dem Hintergrund zeitlicher Normen gerahmt, sondern es wird auch entschieden, wie viel Zeit für welche Unterrichtsphase (Einstimmung, Hauptteil, Beruhigung) vorgesehen ist. Das Thema, »das alle Probleme multipliziert« (Luhmann 2015, S. 70), betrifft die zeitliche Strukturierung von Unterricht, vorrangig Lernzeit und Ereigniszeit, aber auch Eigenzeit³, Organisationszeit und Warte-

³ Siehe dazu auch das Eigenzeit-Phänomen in der Physik u. a. bei Friebe 2007, S. 180f.

zeit. Mit dieser Aufzählung verschiedener Beobachtungsstränge wird die Einheit der Zeit aufgeweicht. Levine kontrastiert die *Uhrzeit* von der *Naturzeit* und der *Ereigniszeit*. Letztere beschreibt er als jene Zeit, in der sich die Aktivitäten nach ihrem eigenen spontanen Zeitplan entwickeln dürfen. (Levine 2011, S. 122) Demnach würde eine Lehrperson beispielsweise ein Ballspiel, Freerunning oder Le Parkour vor dem Hintergrund, dass die Kinder intensiv bei der Sache sind, der Spaßfaktor hoch ist und die Zeit wie im Flug vergeht, andauern lassen und andere geplante Unterrichtsinhalte zurückstellen. Die Zeitbeobachtung stellt von der funktionalen Unterrichts-Uhrzeit um auf die Unterrichts-Ereigniszeit und damit auf die Dichte des Geschehens als didaktisches Entscheidungskriterium. »Die Eigenzeit, als Ich-Zeit aus der Perspektive des Individuums gesehen, muss sich mit der Zeit der anderen, der Fremd-Zeit, [...] arrangieren« (Nowotny 2012, S. 42). Im Unterricht existiert eine Vielzahl an Nebeneinander von Zeiten mit unterschiedlicher Dauer und in vielfältigen Geschwindigkeiten. Wie Genç anmerkt, werden mit dem »Auseinanderfallen der Einheit der Zeit in Eigenzeiten [...] im Gegensatz zur diskreten Uhrzeit, der Taktung der Körperzeit und den Rhythmen und Zyklen der ›Naturzeit‹« (Genç 2016, S. 96) komplexere Strukturen evident, die den *Synchronisierungsbedarf* einfordern.

In Anlehnung an traditionelle Systematisierungen (Gloy 2006, 2008; Müller 2007; Rosa 2016) wählt Kron in seinem »Grundwissen Didaktik« die Unterscheidung zwischen *linearem* und *zyklischem* Zeitverständnis. (Kron 2008, S. 282) Erstere Zeitgestalt differenziert er weiter nach »einer teleologischen, d. h. zielgerichteten, irreversiblen, d. h. unumkehrbaren, zweckrationalen und häufig instrumentellen Struktur« und einer »linearen Zeitperspektive mit offener Zukunft« (Kron 2008, S. 282), die spezifische thematische Anschlussmöglichkeiten (z. B. Projektunterricht) fokussiert. Ein *Rahmenmodell zur Veranschaulichung von Zeitfaktoren* (Treiber 1982; Helmke 2015) differenziert auf der Ebene der Klasse zwischen *nominaler Unterrichtszeit* (= Anzahl von Unterrichtsstunden pro Zeitraum), *tatsächlicher Unterrichtszeit* (= nominale Unterrichtszeit minus Anzahl von entfallenen Stunden), *nutzbarer Instruktionszeit* (= effektive Lehr-Lern-Zeit [content covered; opportunities to learn], nicht eingeschlossen: Organisations- und Wartezeit) und *aktiver Lernzeit* (time-on-task = Zeit, in der Schüler und Schülerinnen tatsächlich aufmerksam sind). Die Zeitznutzung hat sich auch als Prädiktor für Lernerfolg (Hattie 2009) erwiesen und hängt von verschiedenen didaktischen

Faktoren ab, beispielsweise vom Umfang der Vorkenntnisse (Wissensbasis) bei den Schülerinnen und Schülern. Auch Conelly und Clandinin gehen in ihrer Studie davon aus, dass Lehrpersonen aufgrund ihrer Arbeitssituation ein spezifisches systemimmanentes Zeitverständnis entwickeln, das lineare, relativistische, rhythmische und zyklische Aspekte einbezieht (z. B. Strukturierung des Unterrichtsalltags, der Woche, des Semesters, des Schuljahres, Rhythmus von unterrichtsfreier Zeit, Akademien, Schulveranstaltungen etc.). (Conelly und Clandinin 1990, S. 45) Diese systemimmanenten Strukturen sind dann mit dem subjektiv-privaten Konzept der Lehrpersonen (z. B. zyklisch festgelegter Ferienordnung) in Einklang zu bringen. Dem linearen Zeitverständnis sind Prüfungszeit, Projektorganisation, Fort- und Weiterbildungen zu subsumieren und beide sind als Zeitformationen miteinander im Schulalltag zu verknüpfen.

5.2.1 Schulische Temporalität

Im System *Schule* sind »zwei verschiedene Zeitunterscheidungen [...] gleichzeitig« (Luhmann/Schorr 1990, S. 114) präsent. Sie dehnt den »Zeithorizont durch Binneneinteilungen« und »ermöglicht Langfristlebensplanungen« (Luhmann/Schorr 1990, S. 114). Die institutionalisierte Zeitperspektive im System *Schule* hat Geschichte und variierende Zeitintervalle veranschlagen die tatsächliche Dauer einer Schulstunde zwischen 40 und 60 Minuten. (Flaschberger u. a. 2015; Mitter / von Kopp 1994) Die Unterrichtszeit im 45-Minuten-Takt wurde am 22. August 1911⁴ in den höheren Lehranstalten für die männliche Jugend in Preußen durch August von Trott zu Solz eingeführt und 1920 dann schließlich für alle Schulen von 60 Minuten, möglicherweise in Anlehnung an die mittelalterlichen Klosterschulen, ausgeweitet. (Eikenbusch 2010, S. 6) In Österreich dauert die Unterrichtsstunde 50 Minuten, wobei zwischen den einzelnen Unterrichtseinheiten Pausen von 5–10 Minuten und einer *langen Pause* von 15 Minuten im Vormittagsunterricht vorzusehen sind. Vor dem Hintergrund bildungspolitischer Initiativen, beispielsweise der Ganztagschule, der didaktischen Perspektive von Individualisierung, Differenzierung und Phasen der Eigenarbeit gewinnt das Thema *Zeit* ver-

⁴ *Zentralblatt für die gesamte Unterrichtsentwicklung in Preußen*, 1911 (10), S. 528 f. In: http://goobiweb.bbf.dipf.de/viewer/image/ZDB985843438_0053/529/#topDocAnchor [abgerufen am: 08.02.2018].

stärkt an Interesse. Die Zeitstunde (60 Min.) unterscheidet sich von der Schul- bzw. Unterrichtsstunde (45, 50 oder 60 Min.), und es wird im Schulzeitgesetz (BGBl. I Nr. 138/2017) festgeschrieben, dass die Unterrichtszeit im Rahmen des Schulalltags den Beginn, die Dauer und das Ende der Unterrichtsstunden sowie die Pausen, die Unterrichtszeit und die unterrichtsfreie Zeit einschließlich der Sonderbestimmungen regelt. Auf dieser Grundlage werden auch in einem komplizierten Verfahren die *Netto-Unterrichtsstunden* für die Länder vergleichbar berechnet (OECD Bildung auf einen Blick 2009), die in Österreich in der Volksschule 774 Stunden (OECD-Schnitt 798 Stunden), in der Sekundarstufe I 607 Stunden (OECD-Schnitt: 709 Stunden) und in der Sekundarstufe II 589 Stunden (OECD-Schnitt: 653 Stunden) betragen.⁵ Zur Zeitznutzung selbst ist zwischen den asiatischen und den nichtasiatischen Ländern anzumerken, dass erstere weniger Zeit für »sozialpädagogische, disziplinarische oder sonst nichtcurriculare Aktivitäten verbrauchen« (Helmke 2015, S. 97).

Vor diesem Hintergrund erscheint die Frage von Relevanz, wie viel Lern- und Bewegungszeit für Schülerinnen und Schüler der Grundschule und der Sekundarstufe in den Ländern verplant wird? Und egal welche Qualifikationen und Kompetenzen in welchem Umfang erworben wurden, ein Ende ist unabhängig von Erfolg oder Misserfolg gesichert in Aussicht gestellt.

Wie Hardman/Marshall (2009) und Hardman (2011) feststellen, sind in mehr als 92 % der 126 untersuchten Staaten die Unterrichtszeiten (Frequenz) im Fach *Bewegung und Sport* als Pflichtfach für Kinder und Jugendliche, Buben und Mädchen, verankert. Doch nur in 71 % der Länder wird der Unterricht in Übereinstimmung mit den gesetzlichen Vorschriften auch tatsächlich angeboten. Insbesondere in Afrika (75 %), Asien (67 %), Zentral- und Lateinamerika (50 %) und zum Teil in Südeuropa (50 %) werden die gesetzlichen Vorschriften

⁵ »Im Volksschulbereich wird von einer Lehrverpflichtung von 22 Schulstunden pro Woche ausgegangen, umgerechnet auf 60 Minuten ergibt das 18,33 Stunden. Weil nach den Vorgaben der OECD im Volksschulbereich die Pausen, in denen der Lehrer in der Klasse ist, zur Unterrichtszeit dazu zählen, kommen 40 Minuten Pausenaufsicht pro Tag bzw. 3,33 Stunden pro Woche zur Unterrichtszeit dazu. Macht in Summe 21,67 Stunden Unterrichtszeit pro Woche bzw. 4,33 Stunden pro Tag. Die OECD rundet in diesem Fall auf eine Kommastelle, also 4,3 und multipliziert mit den 180 Unterrichtstagen pro Jahr. Das ergibt für Volksschullehrer 774 Netto-Unterrichtsstunden pro Jahr.« (<https://diepresse.com/home/bildung/schule/507125/So-werden-die-Unterrichtsstunden-berechnet> [abgerufen am 10.09.2017])

ten hinsichtlich des Angebots an Bewegungszeit unzureichend umgesetzt. (Hardman/Marshall 2009; Hardman 2011) Weiters wurde erhoben, dass in 56 % der 126 Länder die für das Fach zur Verfügung gestellte Zeit in jedem Schuljahr identisch ist, während in 44 % der Länder dieses Zeitkontingent pro Schultyp und pro Schuljahr variiert. In der Grundschule stehen im Mittel 100 Minuten pro Woche (Range von 30–250 Minuten), in der Sekundarstufe I insgesamt 102 Minuten pro Woche zur Verfügung (im Jahr 2000 waren es im Mittel noch 143 Minuten pro Woche). Mit zunehmender Schulstufe nehmen die Unterrichtszeit und damit die Zahl der Unterrichtsstunden pro Woche im Fach *Bewegung und Sport* kontinuierlich ab. Dies alles ist unabhängig davon, dass für manche Schülerinnen und Schüler die Schule *langweilig* ist und »für manche manches zu schnell geht« (Luhmann/Schorr 1990, S. 115). Veränderung bedeutet auch, dass alte Zeitordnungen aufgrund von strukturellen Änderungen oder neuen Informationen (z. B. Zahl der Unterrichtsfächer pro Tag) nicht aufrechterhalten werden. Perturbation irritiert *Könnner* und *Nicht-Könnner* durch ein verändertes zeitliches Angebot (z. B. vier statt zwei Unterrichtseinheiten *Bewegung und Sport* im Übergang) und fordert auf, neue Ordnungen zu bilden.

5.2.2 Bewegungszeit als Ereigniszeit und Eigenzeit

Das Unterrichtsfach *Bewegung und Sport* hat ein Alleinstellungsmerkmal, insofern als es das einzige Fach im Kanon der Unterrichtsfächer ist, das den *Körper in Bewegung* thematisiert. Bewegungszeit wird zu einem Qualitätskriterium einer Erziehung zum und durch Sport. Doch »eine ausführliche Behandlung von Zeitfragen des Unterrichts findet man in einschlägigen Lehrbüchern nicht« (Scherler 2008, S. 71). Die Schwierigkeit einer Erhebung der Nutzung der Unterrichtszeit besteht darin, die Zahl empirischer Studien zur körperlichen Aktivität vor dem Hintergrund der großen Variation qualitativer und quantitativer Messverfahren zu vergleichen und Schlussfolgerungen angemessen zu interpretieren. Zur Berechnung des Energieverbrauchs durch körperliche Aktivität lassen sich drei verschiedene Gruppen an Messverfahren nennen: a. Referenz-Methoden (direkte Beobachtung, indirekte Kalorimetrie), b. objektive Verfahren (Herzfrequenz, Akzelerometer, Pedometer) und c. subjektive Verfahren (Selbstreportfragebögen, strukturierte Interviews, Aktivitätstagebücher). (Beneke/Leithäuser 2008; Müller/Winter/Rosen-

baum 2010) Die einzelnen Methoden sind unterschiedlich valide, reliabel, kostenintensiv, aufwändig und unterschiedlich viele Tage einsetzbar, sodass Referenzmethoden und objektive Verfahren bei größeren Stichprobenumfängen kaum zu realisieren sind. Die Studien von Dietrich, Kretschmer und Vogt verweisen auf 24 % (= 10 min 50 s; n = 463 Stunden), 15 % (6 min 34 s; n = 848 Stunden) und 13 % (= 5 min 43 s; n = 20 Stunden) Bewegungszeit bezogen auf die Soll-Unterrichtszeit von 45 Minuten. (Dietrich 1964; Kretschmer 1974; Vogt 1979) Hoffmann analysiert 224 Unterrichtsstunden (Einzel- und Doppelstunden) bei 158 Lehrpersonen mit im Durchschnitt 20,51 Schülerinnen und Schülern (SD = 5,93). (Hoffmann 2011) Die Daten belegen, dass durchschnittlich etwa die Hälfte der Soll-Unterrichtszeit für sportliche Aktivität zur Verfügung steht. Die Bewegungszeit beträgt im Mittel zwischen 16 % bei den als *sportschwach* eingestuften Schülerinnen und Schülern (5 min 43 s) und 19 % bei den als *durchschnittlich* klassifizierten Schülerinnen und Schülern (6 min 14 sec). Uhlenbrock u. a. untersuchten die körperliche Aktivität, d. h. die frequenz- und zeitbezogene Anzahl von Schritten (Zyklen/Zeiteinheit) von Kindern der 3. und 4. Grundschulklassen (n = 107 Kinder) für die Dauer von einer Woche und für die Zeitfenster Schulzeit, Freizeit und Wochenende. (Uhlenbrock u. a. 2008) Die Kinder legten im Mittel (M) 8336 ± 1608 Zyklen/Tag und 657 ± 113 Zyklen/Stunde zurück. An Schultagen bewegten sich die Kinder signifikant mehr (M = 671 ± 210 zyk/h) als am Wochenende (M = 620 ± 210 zyk/h). Die Kinder bewegten sich an den Tagen, an denen Unterricht war, an den Vormittagen (Unterrichtszeit) signifikant ($p = .01$) weniger als an den Nachmittagen (in der Freizeit) und waren an Tagen, an denen Unterricht war, an den Nachmittagen (also der Freizeit) signifikant weniger ($p = .01$) aktiv als am Wochenende. Eine Stunde Sportunterricht erhöht signifikant ($p = .001$) die körperliche Aktivität (das Bewegungsausmaß) der Kinder, nämlich von 536 ± 137 zyk/h auf 741 ± 267 zyk/h. Das Bewegungsausmaß ist geschlechtsspezifisch unterschiedlich ausgeprägt. Buben bewegten sich am Schulvormittag signifikant mehr als Mädchen. Damit liegt an einem Schulvormittag mit Sportunterricht die körperliche Aktivität um 44,2 % bei den Buben und um 32 % bei den Mädchen höher als an einem Schulvormittag ohne Sportunterricht. Hervorzuheben ist, dass die moderate bis anstrengende Aktivität durch den Sportunterricht nicht nur signifikant höher ist als ohne Sportunterricht, sondern auch höher ist als in der Freizeit. Nicht nur, dass die körperliche Aktivität

durch eine einzige Sportstunde um 38 % erhöht wurde, sondern darüber hinaus zeigt sich, dass über den Sportunterricht auch das Aktivitätsniveau in der Freizeit angehoben wird.

5.2.3 Planungszeit: Reflexivität des Entscheidens

Planungszeit wird im System *Schule* eingesetzt, um inhaltliche und organisatorische Anschlussmöglichkeiten aufzusuchen und didaktische Entscheidungen im zur Verfügung stehenden Zeithorizont zu treffen. Im Prozess des Planens wird Zukunft vorweggenommen und Komplexität reduziert. Clark und Yinger unterscheiden acht zeitlich divergente Zeitabschnitte, nämlich von wenigen Minuten dauernde bis über ein Schuljahr überspannende Planungsprozesse (z. B. Unterrichtsteile, Einzel- und Doppelstunde, Wochen-, Monats-, Semester- und Jahresplanung). (Clark/Yinger 1987) Die Umsetzung der Planungen findet zu unterschiedlichen Zeiten und an divergenten Orten (meist nicht am Schulstandort) statt. Für die Realisierung ist eine Synchronisation der beruflichen mit den persönlichen (privaten) Zeitplanungen erforderlich. (Bromme 1986; Seel 2011) Empirische Ergebnisse zur Planungszeit von Unterrichtsstunden sind rar. Nach Engelhardt werden von Lehrpersonen circa 22 % der Gesamtarbeitszeit für Planungstätigkeiten von Unterricht verwendet. (Engelhardt 1982) Wengert kommt auf der Grundlage von Tagebuchaufzeichnungen von 34 Lehrpersonen der Sekundarstufe I an Gymnasien zu einem durchschnittlichen Zeitumfang von 33 Minuten pro Unterrichtsstunde, wobei die erhobenen Werte je nach Anspruchsniveau zwischen 6 und 81 Minuten pro Unterrichtseinheit schwanken. (Wengert 1989) Ölschläger veranschlagt etwa 15 Minuten pro Unterrichtsstunde. (Ölschläger 1978) Die von Hübner und Werle durchgeführte Erhebung der Arbeitszeit Berliner Gymnasiallehrer mittels Fragebogen beziffert die Planungszeit im Bereich der Grundschule mit 21,6 Minuten, im Gymnasium mit 28,7 Minuten und in der Gesamtschule mit 27,5 Minuten pro Unterrichtseinheit. (Hübner/Werle 1997) Stegemann kommt im Rahmen einer schriftlichen Befragung von Lehrerinnen und Lehrern mit mehr als drei Jahren Berufserfahrung im Fach *Sport* in den Niederlanden (n = 985; Rücklauf > 80 %) zu dem Ergebnis, dass 29,9 % der Lehrpersonen weniger als 5 Minuten, rund 60 % zwischen 5 und 15 Minuten und 10,4 % mehr als 15 Minuten Vorbereitungszeit für die Planung einer Unterrichtsstunde aufwenden. (Stegemann 1986) Balz und Bähr stellen fest, dass

der in den wenigen Studien ermittelte Zeitumfang für die Unterrichtsplanung deutlich variiert. Bei einem Durchschnittswert von circa 15 Minuten pro Unterrichtsstunde werden für die Unterrichtsplanung zwischen 1,5 Minuten und bis zu 60 Minuten aufgewendet. (Balz/Bähr 2013, S. 142) Die Autoren verweisen darauf, dass für Lehrpersonen im Fach *Bewegung und Sport* davon ausgegangen werden kann, dass die »Unterrichtsplanung (wenn sie überhaupt stattfindet) in der Regel nur eine kurze Zeitspanne umfasst, auch nicht schriftlich erfolgt, sondern als ad hoc vorgenommene, mentale Vergegenwärtigung bereits verfügbarer Entwürfe von Sportunterricht erledigt wird« (Balz/Bähr 2013, S. 142; Bräutigam 2015, S. 165). Auch die von Raab durchgeführte Online-Befragung an 72 Sportlehrpersonen ($M = 29,3 \pm 4,1$ Jahre) unterstützt diese Ergebnisse. (Raab 2016, S. 74)

5.3 Zeitdidaktische Irritationen

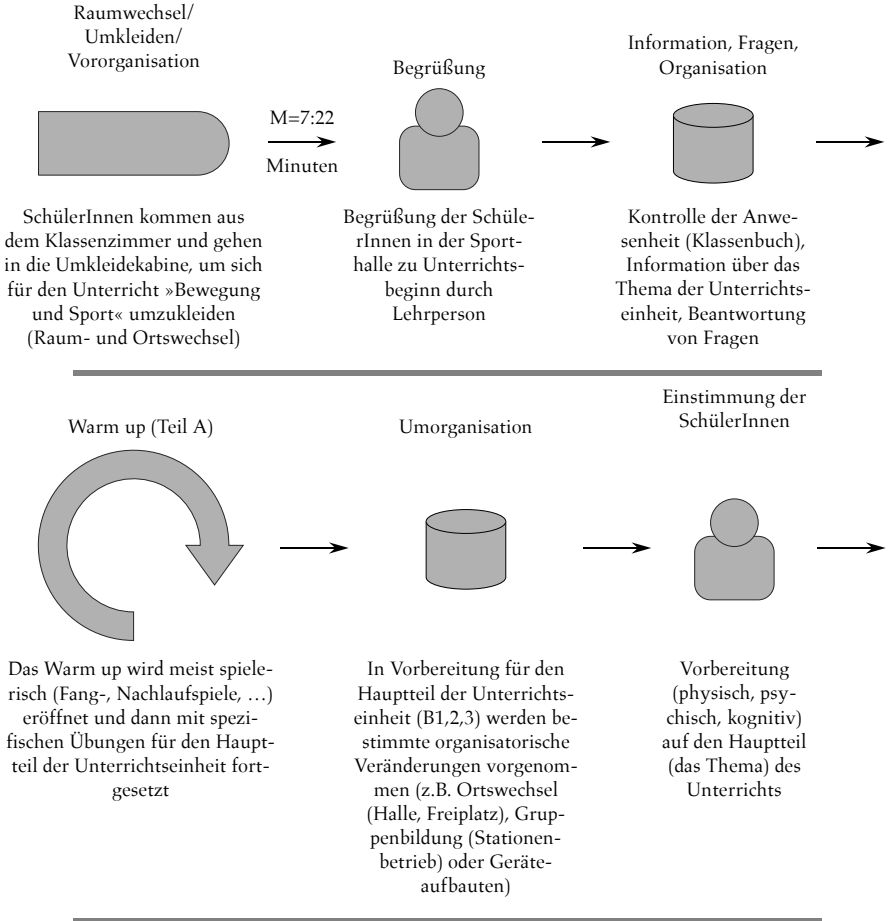
Oelkers verdeutlicht in seiner Diskussion von Aspekten der Wirkungserfahrungen der Erziehung, dass unter Erziehung »nicht einfach ein Verbrauch von Zeit verstanden [wird], sondern die Verfolgung von Zielen in Räumen« (Oelkers 1993, S. 639). Zeit kann, ähnlich wie Raum, als *dritter Pädagoge* (Dahlinger 2008; Nugel 2014; Christmann 2016) fungieren und als eine konstitutive Kategorie des pädagogischen Handelns interpretiert werden. Die an Handlungen gebundene Zeit ergibt einen spezifischen Zeittyp, den Gloy als »Handlungszeit« (Gloy 2006, S. 75) klassifiziert. Vor dem Hintergrund der disziplinären Gegenstandsbereiche Bildung und Erziehung ist Zeit omnipräsent und avanciert zum Objekt ambitionierter Selbstrepräsentationen: Man kann nicht nicht erziehen. (Watzlawick/Beavin/Jackson 1974, S. 50) Die Unterrichtspraxis sequenziert Themen für das, wozu gebildet und erzogen werden soll. Diese profiliert sich in Abgrenzung zur Theorie und ist zeitspezifisch eingebettet zwischen individueller und gesellschaftlicher Zeitlichkeit. So beginnt beispielsweise der Unterricht in einer Schule um 8:00 Uhr und endet um 14:00 Uhr. Die für das System *Schule* eingesetzte Zeitskala bestimmt den Weg zwischen Anfang und Ende und gibt durch den historisch manifestierten Standard Auskunft über die soziale Zeitdauer von Unterricht. Der Grad der zeitlichen Strukturierung wächst mit

der Komplexität der Anforderungen, eine Vielzahl von Lehr-Lern-Prozessen abzustimmen und zu koordinieren.

Luhmann verweist darauf, dass strukturelle Kopplungen differenzierte Irritationen (Überraschungen, Störungen) produzieren, die vom System aufgrund eigener Operationen geglättet und entzerrt werden. (Luhmann 1993, S. 103) Auf der Grundlage *linearer Zeit* differenziert Neumann für den Sportunterricht verschiedene Konflikttypen. (Neumann 2003, S. 39) Hier sind zunächst Zeitkonflikte zu nennen, die dadurch evident werden, dass zwei oder mehrere lineare Zeiten miteinander kollidieren (z. B. Unmöglichkeit einer Terminvereinbarung zwischen Lehrperson und Eltern) oder eine lineare mit einer rhythmischen Zeit zusammenfällt (z. B. eine Klassenkonferenz wird zur Zeit der Sprechstunde angesetzt). Dieses Zeitverwendungsmuster (dieser Konflikttyp) liegt vor, wenn es um Unterrichtstermine (Zeiten) von Lehrpersonen, Schülerinnen und Schülern für Lehr-Lern-Handlungen geht, die vom schulischen Stundentakt abweichen. Zeitkonflikte mit unterschiedlichen Beschleunigungen liegen vor, wenn am Beginn des Unterrichts die Schülerinnen und Schüler aufgefordert werden, sich rasch umzuziehen, nicht zu trödeln oder pünktlich zum Unterricht zu erscheinen. Zeitkonflikte, die sich durch die Eigenzeiten des Sports kodifizieren, betreffen die Divergenz von Spielzeiten im Sport (z. B. ein Fußballspiel dauert 90 Minuten) und den möglichen Spielzeiten im Unterricht (z. B. ein Fußballspiel dauert 20 Minuten). Zeitkonflikte, die der rhythmischen Zeit zu subsumieren sind, betreffen den Tages-, Wochen-, Monats- oder Jahresrhythmus. Ein Stundenplan von Lehrpersonen mit nicht verplantem Unterricht irritiert den Unterrichtsrythmus, eine mehrstündige Schularbeit, die organisatorische Anpassungen einfordert, stört den Tagesrhythmus, eine Qualifikationsarbeit vor oder nach dem Unterricht *Bewegung und Sport* irritiert die prospektiv geplanten Kompetenzziele (Inhalte) und den Umfang an Unterrichts- und Handlungszeit. Unterrichtliche Flexibilität ist die eingeforderte Anpassungsleistung.

Richtet man den Blick auf den Unterricht *Bewegung und Sport*, dann zeigt sich eine differenzierte lineare Struktur, die in der Regel den didaktisch begründeten Planungsüberlegungen entspricht. Nach dem Eintreffen der Schülerinnen und Schüler in den Garderoben dauert es im Mittel 7,22 Minuten bis zur ersten Handlungsanweisung der Lehrperson und damit zum offiziellen Unterrichtsbeginn. Nach organisatorischen Interventionen wird ein erster Zyklus (Auf-

wärmen) abgearbeitet, anschließend der mit einem oder mehreren Zyklen umfassende Hauptteil der Unterrichtseinheit durchgeführt und schließlich im Mittel mit 4,19 Minuten der Unterricht vor dem offiziellen und stundenplanmäßigen Ende geschlossen (Abbildung 1). Der Umgang mit Zeit aus der Perspektive einzelner Lehrpersonen, einzelner Schülerinnen und Schüler sowie in Abhängigkeit von zu vermittelnden Kompetenzen und Inhalten ist individuell und die Lehr-Lern-Zeit, Wartezeit, Ereigniszeit und Eigenzeit sind divergent.



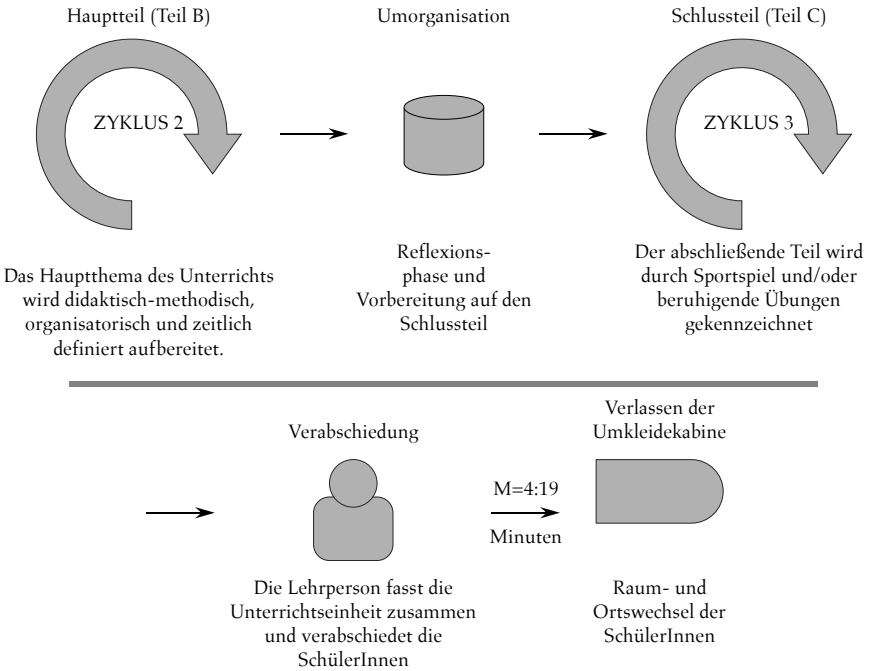


Abb. 1: Handlungszeit im Unterricht Bewegung und Sport

Im Umgang mit der unterrichtlichen Handlungszeit lassen sich differenzierte Formen der Integration zeitlicher Ordnung, der divergenten Geschwindigkeiten in den einzelnen Handlungsmustern, eine unterschiedliche Wahrnehmung der zeitlichen Perspektive und auch der heterogene Bezug zu Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft unterscheiden.

In seinen systematischen Forschungen zum Classroom Management und effizienter Klassenführung als Schlüsselkriterium erfolgreichen Unterrichtens bezeichnet Kounin die Dimensionen der *Allgegenwärtigkeit* (withitness) und der *Überlappung* (overlapping) als entscheidend. (Kounin 2006) Beiden Dimensionen gemein ist die Fähigkeit der Lehrperson zum Multitasking. Die Schülerinnen und Schüler haben den Eindruck, dass die Lehrperson all ihre Aktivitäten sieht, so als ob sie Augen und Ohren auch am Hinterkopf hätte. Hattie konnte nachweisen, dass das Merkmal *withitness* in Bezug auf die Facetten des Klassenmanagements den stärksten lernfördernden

den Effekt zeigt ($d = 1.42$). (Hattie 2009, S. 102) Nach dem *Low-Profile-Ansatz* (Borich 2007) werden für Störungen auf der Zeitachse die folgenden drei Bereiche (Zonen) unterschieden: *Anticipation* (im Auge behalten), *Deflection* (sparsame Zurechtweisung, non-verbale Kommunikation) und *Reaction* (Maßnahmen zur Verhinderung von Störung durch Lehrperson).

Zeit dient im System Schule und Unterricht dazu, die Konstruktion der eigenen Kontingenz der Perspektiven zwischen Vergangenheit und Zukunft zu koordinieren. Die Gegenwart kann als der Augenblick bezeichnet werden, in dem vergangene Situationen erinnert und zukünftige Ereignisse antizipiert werden. In der Auseinandersetzung mit der Frage des Verhältnisses von »externer (soziologischer)« und »interner (pädagogischer)« (Luhmann/Schorr 1988, S. 370; Luhmann 2002, 111–117) Beobachtung des Erziehungssystems thematisieren die Autoren den *Zugang zur Realität* und halten fest: »Jeder Beobachter sieht nur das, was er sieht, und nicht das, was er nicht sieht.« (Luhmann/Schorr, 1988, S. 370) Unter Beobachtungskompetenz als zentraler Komponente der Professionalisierung kann die Fähigkeit verstanden werden, wichtige von weniger wichtigen Ereignissen situativ unterscheiden zu können.

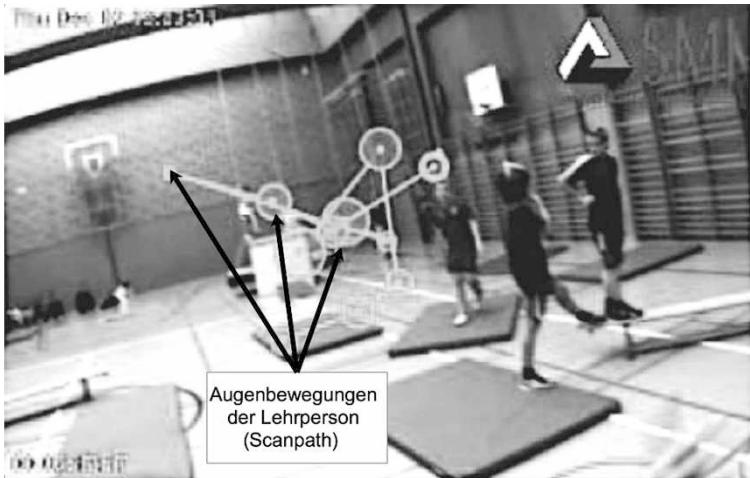


Abb. 2: Augenbewegungen (Eye-Tracking) einer Lehrperson

Die in Abbildung 2 aufgezeichneten Augenbewegungen einer Lehrperson mittels Eye-Tracker während des Unterrichts *Bewegung und Sport* sensibilisiert dafür, wie viele Punkte innerhalb von etwa 400 ms Präsenzzeit abgetastet werden, um Schülerinnen und Schüler zu beobachten, die Umsetzung von Bewegungshandlungen zu unterstützen oder das Unterrichtsgeschehen nach Kriterien von Sicherheit im Blick zu behalten. (Kleiner 2016, S. 492)

5.4 Bewusstseinsformen zeitdidaktisch beobachten

5.4.1 Selbstvergessenheit didaktisch inszenieren

Im Lehren und Lernen, in der spezifischen Form des schulischen Unterrichts, geht es um Zeit, Zeitverhältnisse, Zeitdruck und Zeitbindung. Der Sport lässt Qualitäten entstehen, die der Sportkörper im Zeithorizont von Vergangenheit und Zukunft ausblendet. Zeiterleben wird zur Selbstunterhaltung als Ereigniszeit und Eigenzeit. Im *Flow* (Csikszentmihaly 2015), einem tätigkeitsübergreifenden Erlebensmerkmal, ist das »Zeiterleben stark beeinträchtigt, man vergisst die Zeit und weiß nicht, wie lang man schon dabei ist« (Rheinberg 2010, S. 380). Die Einheit der Differenz von Vergangenheit und Zukunft wird im individuellen Sporterleben ausgedehnt und das Zeitbewusstsein im Körper gebunden. Die physikalische und die soziale Zeit kommen im sportlichen, musikalischen oder handwerklichen Tun in Form der Selbstunterhaltung zum Stillstand. Zeit unterliegt auf der Grundlage von Bewegung zahlreichen Dehnungsphänomenen, womit das Zeitgefühl als bloß *relativ* verankert werden kann. Das Phänomen der erlebten Dauer von Zeit zeigt sich in drei verschiedenen Ausprägungsformen: a. Zeit als Selbstvergessenheit, b. Zeitdehnung (Zeitlupenphänomen, Zeitgerinnung) und c. Zeitkontraktion (Zeitraffung). (Gloy 2006, S. 50) Diese Ausprägungsformen von Zeit werden unter sportdidaktischer Perspektive (z. B. *slow motion*) für die Vermittlung spezifischer Bewegungshandlungen (Techniken) oder im Bereich der Korrektur von Sporttechniken (Vereinfachungsstrategien) kontinuierlich im Lehr-Lern-Prozess eingesetzt.

5.4.2 Gleichzeitigkeit des Unzeitgleichen didaktisch thematisieren

(Sport-)Unterricht kann dadurch charakterisiert werden, dass zahlreiche Ereignisse im System *Schule* in der Gegenwart simultan ablaufen und Entscheidungen von Lehrpersonen meist auch unter Zeitdruck auf die Zukunft hin getroffen werden. Vor dem Hintergrund des von Ernst Bloch formulierten Begriffspaares der »Ungleichzeitigkeit und Gleichzeitigkeit« (Bloch 2016, S. 18), der von Nolte beschriebenen »Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen« (Nolte 2002, S. 134), der Wendung durch Dillmann in der Formulierung »das Ungleichzeitige im Gleichzeitigen« (Dillmann 1993, S. 31) sowie der titelgebenden Perspektive von Brose, nämlich »Das Gleichzeitige ist ungleichzeitig« (Brose 2010), soll das Thema in den weiteren Ausführungen aus (sport-)didaktischer Sicht aufgegriffen werden. Im Topos der »Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen« (Fiebert 1998) kann die Frage formuliert werden, wie es dem ausdifferenzierten Schulsystem gelingt, Gleichzeitigkeit herzustellen, um Komplexität zu reduzieren. Schule hat in ihrer Geschichte ein Uhren-Zeitmodell entwickelt, das den Ablauf der kommunikativen und sozialen Prozesse an einen spezifischen Zeitstrahl (z. B. 50-Minuten-Takt) bindet. Dieses Zeitmodell ist raumübergreifend konzipiert und für einzelne Schulen und spezifische Unterrichtsformen ausdifferenziert, variabel und nicht für jedes Subsystem kompatibel. In der Auseinandersetzung mit der *Gleichzeitigkeit* in bestimmten rhythmisch wiederkehrenden Zeitperioden des Schuljahres (z. B. die Festlegung des Stundenplans am Beginn des Schuljahres) werden jedoch auch die ausdifferenzierten Formen von Ungleichzeitigkeit transparent. Das »Diktat der Uhr« (Adam 2005) schafft ein eindimensionales Zeitmodell, an dem Formen medialer, räumlicher und körperlicher Praktiken didaktisch modelliert und konstruiert werden. In der Struktur von Schulgebäuden, Klassenzimmern und Bewegungsräumen (Sporthallen), in und mit denen (Sport-)Unterrichtseinheiten inszeniert werden, wird einer Didaktisierung von Dingen kaum Aufmerksamkeit geschenkt. Allein die zeitliche Komplexität des Öffnens und Schließens von Bewegungsräumen und Sporthallen auf der Grundlage von Sicherheitsbestimmungen durch Lehrpersonen und unter der Perspektive der Rekonstruktion sportpädagogischer Ordnungen ist umfassend.

Jegliche Planungsüberlegung und -entscheidung im Bereich von Verlaufs- und Prozessplanung geht mit »Ungewissheit« (Frei/Körner 2010, S. 9; Helsper/Hörster/Kade 2005) einher, weil es letztlich da-

rum geht, »eine Intention verfolgen zu wollen, es aber eigentlich nicht zu können, weil, was gewollt wird, nur von anderen selbst hervorgebracht werden kann« (Wimmer 1997, S. 425). Die Zeit ist keine neutrale Kategorie. Sie ist das Konstrukt eines Beobachters bzw. einer Beobachterin. Zeit konstruiert sich im Laufe der Zeit, nämlich im Prozess des Lehrens und Lernens, wenn gleichzeitig etwas anderes existiert. Luhmann macht deutlich, dass »alles, was geschieht, gleichzeitig geschieht. Gleichzeitigkeit ist eine aller Zeitlichkeit vorgegebene Elementartatsache« (Luhmann 1993, S. 99), und Vergangenheit und Zukunft sind als gegenwärtige Realisierungen (Modi) der Gegenwart aufzufassen. (Nowotny 2012) Ein Begriff von Gleichzeitigkeit, der auf eine Zeitunterscheidung verzichtet, »erfordert eine Sachunterscheidung« (Luhmann 1993, S. 99). Synchronisation kann vor diesem Hintergrund »nicht als Herstellung von Gleichzeitigkeit begriffen werden [...]. Der Verfügungsbereich der Synchronisation liegt in der Sachdimension und in der Sozialdimension« (Luhmann 1993, S. 117). Peyker skizziert eine »modellartige Konstruktion« (Peyker 2006, S. 144) von Gleichzeitigkeit, Nebeneinander und Hintereinander der Beziehung von Mensch und Natur mit Verweis auf den Sport. In diesem Modell trifft er die Unterscheidung zwischen *Synchronisation 1* – die Beziehung zwischen dem *natürlichen Ich* (implizitem Wissen, Körperwissen) und der *Umwelt* (Natur), die dann vorliegt, wenn ein Wiedererkennen von innerlich Wahrgenommenem an der Natur gegeben ist – und *Synchronisation 2* – der zeitlich-räumlichen Anpassung zur Entwicklung eines (körperlichen) Lösungsmodells für eine Fragestellung (Problem). Dies exemplifiziert der Autor an der *Entwicklung einer Kennerenschaft* im Sport, die für die Verwirklichung auf sportdidaktische Kompetenz zugreift.

Schülerinnen und Schüler beobachten das Geschehen und *denken sich ihren Teil*. Das Problem der multiplen Systemreferenz ist, dass die Lehrperson ebenfalls beobachtet und sich *ihren Teil denkt*, ihr Denken aber nicht beobachten kann, da es nicht auf der Sichtbarkeitsebene stattfindet. In einer Klasse als einem komplexen System der Interaktion unter den Anwesenden kann die Lehrperson den Überschuss der Beobachtungsmöglichkeiten der Schülerinnen und Schüler, die Freiheit ihrer Gedanken und Reaktionen nicht beobachten, geschweige denn verstehen. (Luhmann 1979) Brose und Kirschsieper zeigen am Beispiel *Wie steht es?* nicht nur auf, dass »identische Wörter bzw. Sätze [...] in unterschiedlichen Systemen unterschiedlich *prozessiert*« werden, sondern es auch erforderlich wird, »eine

gemeinsame Gegenwart mit gemeinsamem Vergangenheits- und Zukunftshorizont *herzustellen*« (Brose/Kirschsieper 2014, S. 1950).

5.4.3 Vergangenheit gegenwärtig erleben

Vor dem Hintergrund der Untersuchung des Erinnerns von Bewegungsräumen wird gefragt, in welcher Qualität sich die erinnerten Wahrnehmungen von Bewegungsräumen retrospektiv bei Personen unterschiedlichen Alters abrufen lassen. In der von Rauter und Kleiner durchgeführten Studie wurden die Aussagen der Probandinnen und Probanden zur retrospektiven Wahrnehmung von Bewegungsräumen differenziert zwischen: a. dem Bewegungsraum und der Garderobe, b. der Kleidung und c. der Lehrperson. (Rauter/Kleiner 2017) Einige Aussagen zu Bewegungsraum, Kleidung und zur Lehrperson werden im Folgenden angeführt:

- »Der Turnsaal war im Keller und da mussten wir halt immer runter in den Keller gehen.«
- »Ich wollte loslaufen, aber da war kein Platz, es war so eng und alle Wände waren voller Geräte!«
- »Die Wände waren voll mit Geräten, das hat ausgesehen wie eine Folterkammer!«
- »Das weiß ich noch genau, im Turnsaal waren die Fenster ganz oben und ganz klein.«
- »Der Turnsaal hatte ganz viele Linien, ich glaube auch zu viele Linien!«
- »Nie waren die Fenster offen und es hat immer nach Plastik gestunken.«
- »In der Garderobe war kein Klo, das war für mich nicht so gut.«
- »Die Garderobe hat immer nach Schweiß gestunken, ich bin lieber rausgegangen als wie rein.«
- »Dieser Geruch nach den Gummisohlen, den kenne ich immer noch!«
- »Meine Lehrerin hat irgendwie nie Turnschuhe angehabt, das war komisch.«
- »Das grausliche Rasierparfum meines Lehrers habe ich immer noch in der Nase.«

Die Aussagen verweisen darauf, dass die Bewegungsräume als Lernräume einerseits mit differenzierten *Haltungen* über verschiedene

Sinneskanäle wahrgenommen und erinnert werden und andererseits diese Bewegungsräume über die Bewegung auch erschlossen werden.

5.4.4 Komplementäre Eskalation und Zirkularität in der Gleichzeitigkeit

An einem Beispiel einer Unterrichtsszene sollen die Aspekte von Gleichzeitigkeit und Irritation (sport-)didaktisch näher thematisiert werden: Eine Lehrperson unterrichtet eine Klasse 10-jähriger Schüler in der Sporthalle. Die Schüler klettern an der Boulderwand. Der zum Klettergerüst umgedeutete Barren wird zur Überprüfung von Mut genutzt und an der Reckstange wird Balancieren zum Thema. Am Schwebebalken versucht die Gruppe der Schüler, gerätespezifische Herausforderungen zu bewältigen. Plötzlich sieht die Lehrperson, dass der Schüler Stefan (B) weint, weil er vom Mitschüler Moritz (A) offensichtlich geschlagen wurde. Die Lehrperson begründet dieses Urteil aus der räumlichen Nähe der beiden Schüler und dem non-verbalen Verhalten. Sie fordert die beiden Schüler auf, sich zu trennen und zu einem anderen Turngerät zu gehen (Abbildung 3).

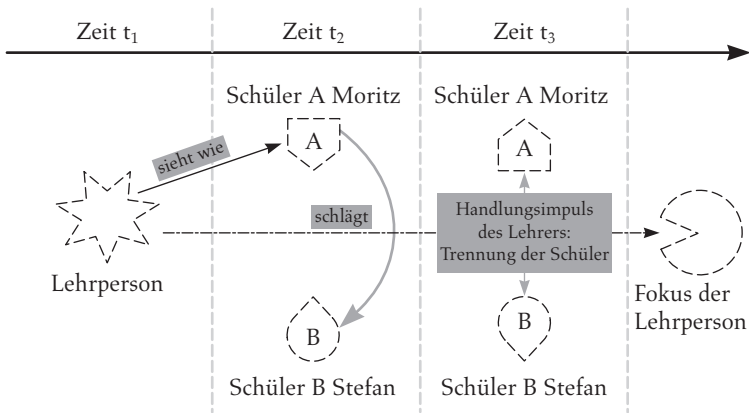


Abb. 3: Beispiel Unterrichtsstörung (Wahrnehmungs- und Lösungsmodell 1)

Geht man in Anlehnung an Memmert, Bruder u. a. sowie Sherin und van Es davon aus, dass Lehrpersonen in einem besonderen Maße zur selektiven Aufmerksamkeit und wissensbasierten Begründung (knowledge-based reasoning) als wesentlichem Bestandteil der Sys-

temkompetenz der Lehrendenexpertise im Unterrichtshandeln (professional vision) befähigt sind, hätte die Intervention der Lehrperson in der komplexen Unterrichtssituation und zeitdidaktisch auch anders wahrgenommen, interpretiert und umgesetzt werden können. (Memmert 2006; Bruder u. a. 2010; Sherin/van Es 2010) Der Aspekt der *professional vision* meint die Fähigkeit, im komplexen Unterrichtsgeschehen (Gleichzeitigkeit) unter Berücksichtigung des Kontextes wichtige von unwichtigen Ereignissen zu trennen und begründet entscheiden zu können, worauf die Aufmerksamkeit zu richten ist. Im Zusammenhang mit dem vorhin angeführten Beispiel einer Unterrichtsstörung ist auch auf das von Watzlawick, Beavin und Jackson formulierte vierte Axiom der pragmatischen Kommunikationstheorie, nämlich die »Interpunktion von Ereignisfolgen« (Watzlawick/Beavin/Jackson 1974, S. 57), als die Fähigkeit zur Systemkompetenz hinzuweisen.

Vor dem Hintergrund von Beobachtungs- und Systemkompetenz könnte die beschriebene Situation von Lehrperson und Schülern auch anders beobachtet werden. Die Lehrperson würde unter Berücksichtigung von Gleichzeitigkeit, Perturbation und Systemkompetenz den Schüler A (Moritz) fragen, warum er weint. Aufgrund seiner Aussage holt die Lehrperson den Schüler B (Stefan) zu sich und erfährt, dass er eigentlich einen anderen Schüler, nämlich Schüler C (Nico), schlagen wollte, aber unabsichtlich Moritz erwischt hat. Der Schüler Nico gibt zu, dass er vom Schüler Ataakan (D) mit flacher Hand auf den Rücken geschlagen wurde. Als er zurückschlagen wollte, habe er Stefan (B) unabsichtlich getroffen. Ataakan (D) gibt zu, Nico (C) eher freundschaftlich auf den Rücken geschlagen zu haben. »Und jetzt soll ich an allem schuld sein?«, fragt Schüler Ataakan (D) die Lehrperson vorwurfsvoll. »Die Geschichte hat bei dir, Ataakan, begonnen, und es geht nicht um Schuldige, sondern um das, was in Zukunft anders sein könnte«, sagt die Lehrperson. Ataakan antwortet: »Ich sollte nicht mehr so stark schlagen!« und Nico ergänzt: »Du könntest es ja auch sagen, dass du mich magst.« (Ritscher 2012, S. 185) *Gleichzeitigkeit* ist auch Thema in dem von Palmowski beschriebenen Verhalten eines *schwierigen Schülers*, das für die Lehrperson ein Problem darstellt und welches sie mit mehr Druck und strikterer Kontrolle als bei den anderen Schülern lösen möchte. (Palmowski 2002, S. 40) Aus der Perspektive des Schülers betrachtet, hat dieser mit dem Verhalten der Lehrperson ein Problem, für das der Schüler auch eine Lösung hat, nämlich die, dass er sich nicht alles

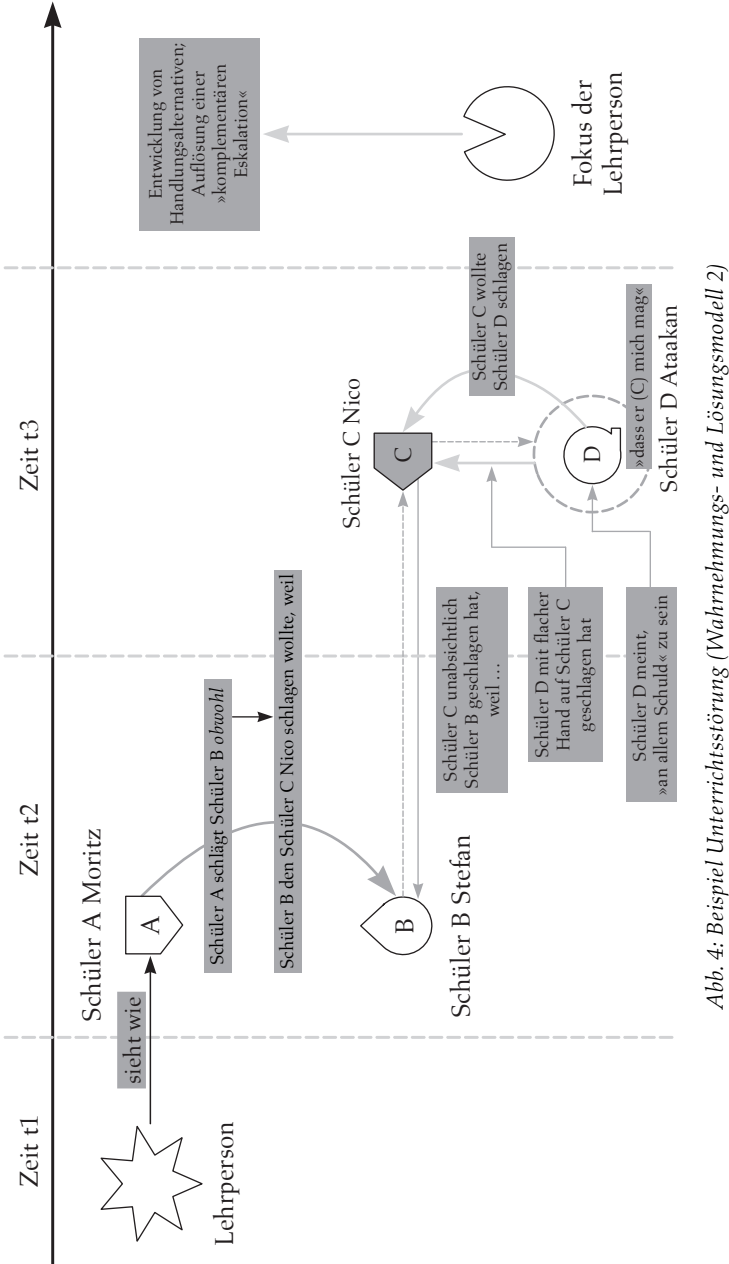


Abb. 4: Beispiel Unterrichtsstörung (Wahrnehmungs- und Lösungsmodell 2)

gefallen lässt. Die Lehrperson hat also die Interpunktion der Schüler angenommen, mit jedem ihrer Beiträge die Komplexität von Gleichzeitigkeit ausgeweitet, bis aus den einzelnen Episoden eine zusammenhängende *kleine Geschichte* entstanden ist, die alle Schüler zirkulär verknüpft. Die Beobachtung der Episodenkommunikation kann durchaus linear sein, doch erst ihre Verknüpfung zu einem Set aufeinander bezogener Aussagen weist ihre Zirkularität nach.

5.5 Körperzeit und Disziplinierungszeit

Die Forderung nach einer *kindgemäßen Erziehung* (Rosenberger 2005) in einem kindgemäßen (Sport-)Unterricht ist wie jede soziale Situation »doppelt kontingent« (Luhmann/Schorr 1988, S. 121) und ein Prozess der Ko-Evolution, bei dem die Schülerinnen und Schüler sowie die Lehrpersonen sich gegenseitig beeinflussen. Körperlichkeit kann als Dimension pädagogischer Praxis verortet werden. Körperinszenierungen sind nicht nur Thema schulischer Lehr-Lern-Prozesse (z. B. im Unterricht *Bewegung und Sport*), sondern veranschaulichen in diesem Kontext gesellschaftliche Deutungsmuster von beispielsweise Weiblichkeit versus Männlichkeit. Die Eigendynamik körperbetonter Prozesse in der (sport-)pädagogischen Praxis in den Blick zu rücken, bedeutet, die Disziplinierung, Fragmentierung, Instrumentalisierung des Körpers als *Schulkörper*, *Sportkörper*, *Lernkörper*, *Verwandlungskörper*, *Lustkörper* oder *Beziehungskörper* zu akzentuieren. (Kraus 2009) Der *practice turn* (Bernstein 2013), die Hinwendung zur Praxis als multiperspektivischem Basisbegriff, schließt »auch einen *body and material turn*« (Schmidt-Lauff 2012, S. 13) ein, insofern, als der Körper in seiner Kontextgebundenheit am Handeln immer beteiligt ist. In die soziale Eigendynamik von Praktiken sind die Körper eingebunden, und diese spannen für die Konzeptualisierung des *body turn* (Gugutzer 2006) ein entsprechendes Deutungsmuster auf. Schülerinnen und Schüler können sich in der Auseinandersetzung mit ihrem eigenen Körper und den fremden Körpern im sportlichen Handeln Zeit nehmen und Erfahrungen teilen, sie können im Handeln über ihre Zeit verfügen und die Verantwortung für ihre individuelle Zeit übernehmen. Der Umstand, über Zeit verfügen zu können, bedeutet nicht gleichzeitig, die Zeit zu beeinflussen. Die Biografie der Körper von Schülerinnen und Schülern ist eingebettet in die soziale Zeit. Auf dieser Folie wird die Synchron-

nisation der Körper im Unterricht zu einem wichtigen Organisationsprinzip körperlicher Disziplinierung und Sozialisation. Die Beziehung zwischen Zeitüberfluss (Geduld) und Zeitmangel (Hast) hinterlässt Spuren am Körper – er ist aufgefordert, Zeit auszudehnen, zu be- oder zu entschleunigen. Simultaneität, Gleichzeitigkeit und Synchronisation sind Formen der Flexibilisierung des Körpers im Unterricht. Das alles scheint nicht spurlos vorüberzugehen – weder für die Lehrpersonen noch für die Schülerinnen und Schüler.

Diese Funktion des Bewahrens in der Dimension der Zeit konstituiert den Körper. Er bietet den von den verschiedenen Sinnensystemen produzierten und prozessierten Ereignissen den Raum als Speichermedium. (Luhmann 2015, S. 331–341) Mit der von Rousseau postulierten »wichtigsten und nützlichsten Regel jeglicher Erziehung«, die nicht heißt »Zeit gewinnen, sondern Zeit verlieren« (Rousseau 2001, S. 72), erreicht das präferierte Konzept einer *negativen Erziehung* eine pointierte Rahmung: »Ihr kennt den Wert der Zeit, sagt ihr, und ihr wollt sie nicht verlieren. Man verliert sie aber viel eher, wenn man sie schlecht nützt.« (Rousseau 2001, S. 88) Die Beziehung von Zeit und Geduld im Prozess der Erziehung thematisiert Bollnow in »Die Tugend der Geduld« (1952)⁶. Auf dieser Folie wird die Differenz zwischen Geduld und Hast, der situationsspezifische Zeitdruck in Lehr-Lernsituationen evident. Bildung und Erziehung sind auf Zukunft angelegt und aufgefordert, Kompetenzen und entsprechende Aufgabenstellungen für deren Erwerb didaktisch zu inszenieren. Der Zeithorizont kann als eine Leitlinie einer komplexen didaktischen Denk- und Analysetätigkeit expliziert werden – nicht nur weil die (Sport-)Didaktik so wie jede andere wissenschaftliche Disziplin auch ihre Geschichte hat, sondern insbesondere auch deshalb, weil der (Sport-)Didaktik die Begriffe von Veränderung und Handeln in der Zeit, im Prozess des Lernens und Lehrens inhärent sind. Die im Unterricht vor der Lehrperson stehenden Schülerinnen und Schüler haben eine je biografisch determinierte Vergangenheit durchlebt, gestalten die Gegenwart und haben eine auf Zukunft hin ausdifferenzierte Perspektive im Zeithorizont. Die Zeit äußert sich als Rahmenbedingung der Selbstkonstruktion. Lernen kann nur aus seiner Bedingtheit heraus und eingebettet im Horizont von Vergangenheit und Zukunft gedeutet werden. Der Erfolg kann nur aus der Dis-

⁶ Otto Friedrich Bollnow hat diesen Beitrag Eduard Spranger zu seinem 70. Geburtstag gewidmet.

tanz und im Zeithorizont reflexiv betrachtet werden: »Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, oder ist das am Verhältnis, dass das Verhältnis sich zu sich selbst verhält; das Selbst ist nicht das Verhältnis, sondern, dass das Verhältnis sich zu sich selbst verhält« (Kierkegaard 2012, S. 13).

6. Zusammenfassung

Die Allgemeine Didaktik, die als Gegenstandsbereich das »Lehren und Lernen in unterschiedlichen Kontexten« (Terhart 2009, S. 127) für sich in Anspruch nimmt und als eine der »ältesten pädagogischen Disziplinen« zum »Kernbereich erziehungswissenschaftlicher Forschung« (Arnold/Bohl/Zierer 2011, S. 4) zählt, operiert im Zeithorizont. Ihre Aufgabe besteht unter anderem darin, die Frage zu erörtern, wie Wissen und Können in Bildung übergeführt werden und Lehrpersonen in ihrer Arbeit mit den Schülerinnen und Schülern professionalisiert werden können. Festzuhalten ist, dass die Unterrichtsforschung bemerkenswert desinteressiert am Thema *Zeit* bleibt. Dolch (1964), Copei (1966), Prange (1999, 2003), Luhmann und Schorr (1999), Lüders (1995), Flitner (2001) und Berdelman (2010) beleben den pädagogischen Zeitdiskurs vor dem Hintergrund je differenzierter Positionen im Kontinuum zwischen einer Theorie des Zeigens, des Zeitmanagements (der Planungszeit, Lehr-Lern-Zeit), der Reifung und der Selbstorganisation. Im vorliegenden Text geht es primär um die Thematisierung von Schule und Unterricht unter besonderer Berücksichtigung des Faches *Bewegung und Sport* aus der Perspektive von *Zeit* und *Zeitstruktur*.

Rückblickend kann festgehalten werden, dass es Anliegen der Auseinandersetzung war darzustellen, wie *Zeit* als Kriterium didaktischer Konstruktionen von Unterricht im Fach *Bewegung und Sport* Einfluss nimmt und in diesem Prozess beobachtet werden kann. (Frie-se 1993, S. 323) Der Diskurs hat gezeigt, dass unabhängig davon, welche Zeitperspektive (linear, rhythmisch) favorisiert wird, die Gleichzeitigkeit im schulischen Kontext eine unterscheidende und ausdifferenzierende Temporalität einnimmt. (Luhmann 1980, S. 235) Die Kopplung von Zeit und Raum, die Ordnung linearer und rhythmischer Prozesse in und zwischen den Systemen von Schule, Unterricht und Familie, einschließlich der daran beteiligten Elemente, beispielsweise die Ausdifferenzierung der Funktionen der Schülerin-

nen und Schüler (Klassensprecher/-in, Schlüsselwart, EDV-Beauftragte/-r) der Klassenlehrerinnen und Klassenlehrer mit je spezifischen Fächern, Klassenvorstand, Direktion etc.) erfordern vereinbarte Zeitkontingente für die Handlungszeit und die Koordination heterogener Zeitlichkeit. Diese Facetten der Zeitlichkeit (Lehr-Lern-Zeit, Organisationszeit, Reflexionszeit, Übergangszeit, Ereigniszeit, Eigenzeit, Wartezeit etc.) wurden an ausgewählten Beispielen aus dem Unterricht *Bewegung und Sport* mit seiner eigenständigen linearen und rhythmischen Zeitstruktur (z.B. Zeitmessung, Zeit-Raum-Koordination, Rhythmus als Rahmen und Inhalt von Unterricht) thematisiert. Der Topos der *Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen* und Operationen zur Synchronisation betreffen die inhärente Struktur des Interaktionssystems Unterricht. (Hogenson 2009) Dieser Fokus der Beobachtung macht deutlich, dass Störungen der zeitlichen Kopplung eine Vielfalt an Irritationen (Perturbationen) im Interaktionssystem (z. B. Rückzug, Rebellion) hervorbringen, die unterschiedlich schnell durch didaktische und organisatorische Anpassungsleistung des Systems (z. B. Zeitordnung, Pünktlichkeitsregeln etc.) in unterrichtliche Strukturen und auf verschiedenen Ebenen (Schulebene, Fachgruppen, Klassenebene etc.) implementiert werden. Zeit koordiniert verschiedene Systeme. Selektion und Wandel nimmt Zeit in Anspruch, wie Kompetenzaneignung Zeit impliziert. Vor dem Hintergrund, dass Schülerinnen und Schüler mindestens neun Jahre lang die Schule besuchen, die Taktung der unterrichtlichen *50-Minuten-Zeit* mit der außerunterrichtlichen und außerschulischen *60-Minuten-Umweltzeit* und mit der privaten sowie familiären *Eigenzeit* zu koppeln aufgefordert sind, wird die Frage vakant, welche zeitdidaktische Kompetenz Schülerinnen und Schüler im Verlauf der Schulzeit aufbauen. Der ständige Kampf der Lehrpersonen gegen das *Diktat der Uhr* verflacht sich aus der Kopplung von Zeitlichkeit und Inhaltlichkeit. Die sich daran anschließende Frage bleibt ambivalent, ob eine an der Semantik und entlang von *Zeit* orientierte (Sport-)Didaktik als ein spezifisches didaktisches Modell gedacht werden kann. Zeit und Zeitkonzepte (Zeitschemata) sind beobachtbare Größen. Die Anerkennung des Verweilens der Schülerinnen und Schüler sowie Lehrpersonen in unterschiedlichen Zeiträumen mit differenzierter Zeitlichkeit und Facetten von Zeitrhythmus, Zeitordnung und mit verschiedenen Zeitkonzepten stützt sich auf ein zeitdidaktisches Reflexionsniveau als Voraussetzung für den eigenverantwortlichen Umgang mit Zeit. Mit dem vorgelegten Text soll auch

deutlich gemacht werden, dass es Zeit wäre, zeitdidaktische Fragen nach der Taktung der Körperzeit, der Rhythmen und der Zyklen (Perioden) der Zeit im Anschluss an Theorien sozialer Praktiken im Gewande einer Zeitdidaktik auf der Plattform des internationalen Diskurses zu etablieren. Zeitvergessenheit in der (Sport-)Didaktik als Forschungsdesiderat wäre zeitnah in den Blick zu nehmen.

Literatur

- Adam, B. (2005): *Das Diktat der Uhr. Zeitformen, Zeitkonflikte, Zeitperspektiven*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Alhadeff-Jones, M. (2017): *Time and the Rhythms of Emancipatory Education. Rethinking the temporal complexity of self and society*, Florence: Taylor and Francis.
- Arnold, K.-H. / Bohl, T. / Zierer, K. (Hrsg.) (2011): *Thementeil. Entwicklung und Weiterentwicklung allgemeindidaktischer Modelle der Unterrichtsplanung. Jahrbuch für allgemeine Didaktik*, Baltmannsweiler: Schneider.
- Augustinus, A. (2009): *Was ist Zeit? Confessiones XI / Bekenntnisse 11, Lateinisch-Deutsch*, übers. u. hrsg. von N. Fischer, 2., überarb. Auflage, Hamburg: Meiner (= Philosophische Bibliothek 534).
- Balz, E. (2001): »Fachdidaktische Entwicklungen«. In: *Handbuch Sportpädagogik*, hrsg. von H. Haag u. A. Hummel, Schorndorf: Hofmann (= Beiträge zur Lehre und Forschung im Sport 133), S. 149–156.
- Balz, E. / Bähr, I. (Hrsg.) (2013): *Empirie des Schulsports*. 2. Auflage, Aachen: Meyer & Meyer (= Edition Schulsport 20).
- Beneke, R. / Leithäuser, R. M. (2008): »Körperliche Aktivität im Kindesalter – Messverfahren«. In: *Deutsche Zeitschrift für Sportmedizin*, 59 (10), S. 215–222.
- Benner, D. (2001): *Hauptströmungen der Erziehungswissenschaft. Eine Systematik traditioneller und moderner Theorien*, Weinheim: Beltz.
- Berdelmann, K. (2010): *Operieren mit Zeit. Empirie und Theorie von Zeitstrukturen in Lehr-Lernprozessen*, Paderborn: Schöningh.
- Bernstein, R. J. (2013): *The Pragmatic Turn*, Oxford: Wiley.
- Bloch, E. (2016): *Erbschaft dieser Zeit*, Frankfurt/M.: Suhrkamp (= Werkausgabe 4; stw 553).
- Bockrath, F. (2014): *Zeit, Dauer und Veränderung. Zur Kritik reiner Bewegungsverstellungen*, Bielefeld: transcript (= Edition Moderne Postmoderne).
- Böhme, G. (2014): *Bewusstseinsformen*, München: Fink.
- Bollnow, O. F. (1952): »Die Tugend der Geduld«. In: *Die Sammlung*, 7 (2), S. 296–304.
- Bräutigam, M. (2015): *Sportdidaktik. Ein Lehrbuch in 12 Lektionen*, Aachen: Meyer & Meyer (= Sportwissenschaft studieren 3).
- Borich, G. D. (2007): *Effective Teaching Methods. Research-Based Practice*. 6. Auflage, übers. von M. Mertens, Upper Saddle River: Pearson.

- Bromme, R. (1986): »Die alltägliche Unterrichtsvorbereitung des (Mathematik-) Lehrers im Spiegel empirischer Untersuchungen«. In: *Journal für Mathematikdidaktik*, 7 (1), S. 3–22.
- Brose, H.-G. (2010): »Das Gleichzeitige ist ungleichzeitig. Über den Umgang mit einer Paradoxie und die Transformation der Zeit«. In: *Unsichere Zeiten. Verhandlungen des 34. Soziologiekongresses, 6.–10. 10. 2008 in Jena. Bd. 1*, hrsg. von H.-G. Soeffner, Frankfurt/M.: VS, S. 547–562.
- Brose, H.-G. / Kirschsieper, D. (2014): »Un-/Gleichzeitigkeit und Synchronisation«. In: *Zeitschrift für Theoretische Soziologie*, 2, S. 172–219.
- Buccheri, R. / Di Gesù, V. / Saniga, M. (Hrsg.). (2000): *Studies on the structure of time. From physics to psycho(patho)logy*, New York: Springer.
- Buhl, M. (2014): »Vergangenheit – Gegenwart – Zukunft«. In: *Zeitschrift für Pädagogik*, 60 (1), S. 54–73.
- Cancik, H. / Schneider, H. / Pauly, A. Fr. (2000): *Der neue Pauly: Enzyklopädie der Antike*, Stuttgart, Weimar: J. B. Metzler.
- Christmann, G. B. (2016): *Zur kommunikativen Konstruktion von Räumen. Theoretische Konzepte und empirische Analysen*, Wiesbaden: Springer VS.
- Ciampi, L. (1988): *Außenwelt – Innenwelt. Die Entstehung von Zeit, Raum und psychischen Strukturen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (= Sammlung Vandenhoeck).
- Clark, C. / Yinger, R. J. (1987): »Teacher planning«. In: *Exploring teachers' thinking*, hrsg. von J. Calderhead, London: Cassell, S. 84–104.
- Conelly, F. M. / Clandinin, D. J. (1990): »The Cyclic Temporal Structure of Schooling«. In: *The Nature of Time in Schools*, hrsg. von M. Ben-Peretz u. R. Bromme, New York: Teachers College Press, S. 36–63.
- Copei, F. (1966): *Der fruchtbare Moment im Bildungsprozess*. 8. Auflage, Heidelberg: Quelle & Meyer.
- Csikszentmihalyi, M. (2015): *Flow. Das Geheimnis des Glücks*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Mause, L. de (Hrsg.) (2007): *Hört ihr die Kinder weinen. Eine psychogenetische Geschichte der Kindheit*, Frankfurt/M.: Suhrkamp (= stw 339).
- Diederich, J. (1988): *Didaktisches Denken. Eine Einführung in Anspruch und Aufgabe, Möglichkeiten und Grenzen der Allgemeinen Didaktik*, Weinheim: Juventa (= Grundagentexte Pädagogik).
- Dietrich, W. (1964): *Intensivierung des Turnunterrichts durch Zusatzaufgaben*, Berlin: Volkseigener Verlag.
- Dillmann, E. (1993): »Institution Schule und mental-kultureller Prozess. Die deutsche Volksschule in der historischen Kulturforschung. Eine Skizze zum 18. und 19. Jahrhundert«. In: *Jahrbuch für historische Bildungsforschung. Bd. 1*, hrsg. von C. Berg, U. Herrmann u. P. Lundgren, Weinheim: Juventa, S. 13–40.
- Dolch, J. (1964): »Die Erziehung und die Zeit«. In: *Zeitschrift für Pädagogik*, 10, S. 342–361.
- Ehlert, T. (1997): »Einleitung«. In: *Zeitkonzeptionen, Zeiterfahrung, Zeitmessung*, hrsg. von T. Ehlert, Paderborn: Schöningh, S. IX–XV.
- Eikenbusch, G. (2010): »Alternativen zur 45-Minuten-Stunde. Erfahrungen und Anregungen für eine veränderte Praxis«. In: *Pädagogik*, 62 (3), S. 6–9.

- Elias, N. (2014): *Über die Zeit. Arbeiten zur Wissenssoziologie II*, übers. von M. Schröter u. H. Fließbach, hrsg. von M. Schröter, Frankfurt/M.: Suhrkamp (= stw 756).
- Esterbauer, R. [u.a.] (Hrsg.) (2016): *Bodytime. Leib und Zeit bei Burnout und in anderen Grenzerfahrungen*, Freiburg/Br.: Alber.
- Farmer, P. J. (1960): *The Day of Timestop*, New York: Lancer.
- Fiebert, M. (1998): »Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen: Wunder, Krankheit und Betrug im Zeitalter der Aufklärung«. In: *Neue Sammlung*, 38 (4), S. 417–432.
- Flaschberger, E. [u.a.] (2015): *Die zeitliche Gestaltung des Schulalltags. Bestandsaufnahme und Empfehlungen zur Umsetzung in Österreich*, Wien. Und online unter: https://bildung.bmbwf.gv.at/schulen/sb/schule_zeitgestaltung.pdf?5h6ybg [abgerufen am: 15.02.2018].
- Flitner, A. (2001): »Pädagogische ›Zeit‹-Gedanken. Carpe diem und die Folgen«. In: *Pädagogik*, 53 (3), S. 8–13.
- Fraisse, P. (1985): *Psychologie der Zeit. Konditionierung, Wahrnehmung, Kontrolle, Zeitschätzung, Zeitbegriff*, München: Reinhardt.
- Frank, L. K. (1939): »Time perspective«. In: *Journal of Science Philosophy*, 4, S. 293–312.
- Freericks, R. (1996): *Zeitkompetenz. Ein Beitrag zur theoretischen Grundlegung der Freizeitpädagogik*, Baltmannsweiler: Schneider.
- Frei, P. / Körner, S. (Hrsg.) (2010): *Ungewissheit – sportpädagogische Felder im Wandel. Jahrestagung der dvs-Sektion Sportpädagogik vom 11.–13. Juni 2009 in Hildesheim*, Hamburg: Feldhaus (= Schriften der Deutschen Vereinigung für Sportwissenschaft 200).
- Friebe, C. (2007): »Zeit in der modernen Physik«. In: *Philosophie der Zeit*, hrsg. von T. Müller, Frankfurt/M.: Klostermann (= RoteReihe 24), S. 175–190.
- Friese, H. (1993): »Die Konstruktionen von Zeit«. In: *Zeitschrift für Soziologie*, 22 (5), S. 323–337.
- Genç, M. (2016): *Ereigniszeit und Eigenzeit. Zur literarischen Ästhetik operativer Zeitlichkeit*, Bielefeld: transcript.
- Gimmler, A. (Hrsg.) (2015): *Die Wiederentdeckung der Zeit. Reflexionen – Analysen – Konzepte*, Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft.
- Gloy, K. (2006): *Zeit. Eine Morphologie*, Freiburg/Br.: Alber.
- Gloy, K. (2008): *Philosophiegeschichte der Zeit*, Paderborn: Fink.
- Grupe, O. / Krüger, M. (2002): *Einführung in die Sportpädagogik*, Schorndorf: Hoffmann (= Sport und Sportunterricht 6).
- Gruschka, A. (2002): *Didaktik. Das Kreuz mit der Vermittlung*, Wetzlar: Büchse der Pandora.
- Gugutzer, R. (2006): *Body turn. Perspektiven der Soziologie des Körpers und des Sports*, Bielefeld: transcript (= Materialitäten 2).
- Gugutzer, R. / Klein, G. / Meuser, M. (Hrsg.) (2017): *Handbuch Körpersoziologie. Bd. 1: Grundbegriffe und theoretische Perspektiven*, Wiesbaden: Springer VS.
- Halder, V. (2014): »Autopoiesis anders verstanden«. In: *Zeitschrift für Pädagogik*, 58 (3), S. 340–353.

- Hardman, K. / Marshall, J. J. (2009): *World-wide Survey II of School Physical Education. Final report*, Berlin: ICSSPE.
- Hardman, K. (2011): »Global Issues in the Situation of Physical Education in Schools«. In: *Contemporary Issues in Physical Education. International Perspectives*, hrsg. von K. Hardman u. K. Green, Berlin: Meyer & Meyer, S. 11–29.
- Hattie, J. A. C. (2009): *Visible Learning. A synthesis of over 800 meta-analysis relating to achievement*, London: Routledge.
- Hecker, G. (1979): *Kompendium Didaktik. Sport*, München: Ehrenwirth.
- Heimann, P. / Otto, G. / Schulz, W. (Hrsg.) (1972): *Unterricht. Analyse und Planung*, Hannover: Schroedel.
- Helmke, A. (2015): *Unterrichtsqualität und Lehrerprofessionalität. Diagnose, Evaluation und Verbesserung des Unterrichts*, Seelze-Velber: Klett-Kallmeyer.
- Helsper, W. / Hörster, R. / Kade, J. (Hrsg.) (2005): *Ungewissheit. Pädagogische Felder im Modernisierungsprozess*, Weilerswist: Velbrück Wiss.
- Herold, I. (1996): »Bildkommentare Tafeln«. In: *Paul Klee – Die Zeit der Reife*, hrsg. von M. Fath, München: Prestel.
- Herzog, W. (2006): *Zeitgemäße Erziehung. Die Konstruktion pädagogischer Wirklichkeit*, Weilerswist: Velbrück.
- Herzog, W. (2011): »Was dem Lehren und Lernen zugrunde liegt. Ein Mehrebenenmodell des Unterrichts«. In: *Unterrichtstheorien in Forschung und Lehre*, hrsg. von W. Meseth, M. Proske u. F.-O. Radtke, Bad Heilbrunn: Klinkhardt, S. 146–160.
- Hesiod (2004): *Theogonie*. Übers. u. erläutert v. R. Schrott, München: Hanser.
- Hofmann-Reiter, S. (2015): *Zeitverständnis am Übergang von der Grundschule zur Sekundarstufe. Empirische Erkundungen der Geschichtsdidaktik*, Innsbruck: Studienverlag (= Österreichische Beiträge zur Geschichtsdidaktik. Geschichte – Sozialkunde – Politische Bildung 8).
- Hofmann, A. (2011): »Bewegungszeit als Qualitätskriterium des Sportunterrichts«. In: *Spectrum der Sportwissenschaften*, 23 (1), S. 25–51.
- Hoffmann, P. (2002): *Zur (Wieder-)Entdeckung der Zeit. Die Bedeutung des Phrasierens in Improvisationen der Musiktherapie – eine Untersuchung an Improvisationen von Patienten der Erwachsenenpsychiatrie*, Witten (= Dissertation Universität Witten/Herdecke).
- Hogenson, G. B. (2009): »Synchronicity and moments of meeting«. In: *Journal of Analytical Psychology*, 54, S. 183–197.
- Hörning, K. H. / Ahrens, D. / Gerhard, A. (1997): *Zeitpraktiken. Experimentierfelder der Spätmoderne*, Frankfurt/M.: Suhrkamp (= stw 1335).
- Hübner, R. / Werle, M. (1997): »Arbeitszeit und Arbeitsbelastung Berliner Lehrerinnen und Lehrer«. In: *Jahrbuch der Lehrerforschung. Bd. 1*, hrsg. v. S. Buchen [u. a.], Weinheim: Juventa, S. 203–226.
- Husserl, E. (2013): *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins. Mit den Texten aus der Erstausgabe und dem Nachlaß*, hrsg. und mit einer Einleitung versehen von R. Bernet, Hamburg: Meiner (= Philosophische Bibliothek 649).

- Kierkegaard, S. (2012): *Die Krankheit zum Tode. Furcht und Zittern. Die Wiederholung. Der Begriff der Angst*, hrsg. von H. Diem u. W. Rest, München: Dt. Taschenbuch-Verl. (= dtv 13384).
- Kläber, M. (2014): *Moderner Muskelkult. Zur Sozialgeschichte des Body-buildings*, Bielefeld: transcript.
- Kleiner, K. (Hrsg.) (2007): *Inszenieren, Differenzieren, Reflektieren. Wege sportdidaktischer Kompetenz*, Purkersdorf: Hollinek.
- Kleiner, K. (Hrsg.) (2012): *Fachdidaktik Bewegung und Sport im Kontext. Zwischen Orientierung und Positionierung*, Purkersdorf: Hollinek.
- Kleiner, K. (2016): »Identifying Patterns in Eye-Tracking Scanpaths to Support Teacher's and Novices' Ability to Notice Classroom and Motor Sequence Learning«. In: *Book of abstracts. 21st annual congress of the European College of Sport Science. 6th–9th July 2016 in Vienna (Austria)*, hrsg. von A. Baca [u. a.], Vienna: University of Vienna, S. 492.
- Kleiner, K. (2017): »Ein didaktischer Überblick zur Geometrisierung von Planungsmodellen«. In: *Bewegung und Sport*, 71 (3), S. 5–14.
- Kopp, B. v. (1994): »Einige Betrachtungen zur kulturvergleichenden Dimension des Aspekts von Zeit in der Schule«. In: *Die Zeitdimension in der Schule als Gegenstand des Bildungsvergleichs*, hrsg. von W. Mitter u. B. v. Kopp, Köln: Böhlau (= Studien und Dokumentationen zur vergleichenden Bildungsforschung 61), S. 115–141.
- Kraus, A. (Hrsg.) (2009): *Körperlichkeit in der Schule. Bd. 2: Aktuelle Körperdiskurse und ihre Empirie*, Oberhausen: Athena (= Pädagogik: Perspektiven und Theorien 13).
- Kretschmer, J. (1974): *Grundlagen und Methoden zur Intensivierung des Unterrichts im Gerätturnen*, Schorndorf: Hofmann.
- Kron, F. W. (2008): *Grundwissen Didaktik*, München: Reinhardt.
- Kupka, F. (um 1934): *Mesure du temps* (Inv.nr.: GE68DL). In: [http://samm.lungenonline.albertina.at/?query=Inventarnummer=\[GE68DL\]&showtype=record](http://samm.lungenonline.albertina.at/?query=Inventarnummer=[GE68DL]&showtype=record) [abgerufen am 22.01.2017].
- Laging, R. (Hrsg.) (2010): *Bewegung vermitteln, erfahren und lernen. Bildungs- und erziehungstheoretische Reflexionen in der Bewegungs- und Sportpädagogik*, Baltmannsweiler: Schneider (= Bewegungspädagogik 9).
- Levi, C. (2005): *Die Uhr*, übers. von V. v. Koskull, Berlin: Aufbau.
- Levine, R. (2001): *Eine Landkarte der Zeit. Wie Kulturen mit Zeit umgehen*, München: Piper.
- Lewis, P. A. / Miall, R. C. (2003): »Distinct systems for automatic and cognitively controlled time measurement: evidence from neuroimaging«. In: *Current Opinion in Neurobiology*, 13 (2), S. 250–255.
- Loer, T. (1994): »Werkgestalt und Erfahrungskonstitution«. In: *Die Welt als Text. Theorie, Kritik und Praxis der objektiven Hermeneutik*, hrsg. von D. Garz u. K. Kraimer, Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 341–382.
- Lohrmann, K. (2008): *Langeweile im Unterricht*, Münster: Waxmann (= Pädagogische Psychologie und Entwicklungspsychologie 66).
- Lübbe, H. (1992): *Im Zug der Zeit. Verkürzter Aufenthalt in der Gegenwart*, Berlin: Springer.

- Luhmann, N. (1979): »Zeit und Handlung – Eine vergessene Theorie«. In: *Zeitschrift für Soziologie*, 8 (1), S. 63–81.
- Luhmann, N. (1980): »Temporalisierung von Komplexität. Zur Semantik neuzeitlicher Zeitbegriffe«. In: *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Frankfurt/M.: Suhrkamp (= Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft 1), S. 235–300.
- Luhmann, N. (1993): *Konstruktivistische Perspektiven*, Opladen: VS (= Soziologische Aufklärung 5).
- Luhmann, N. (2002): *Das Erziehungssystem der Gesellschaft*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Luhmann, N. (2015): *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*. 16. Auflage, Frankfurt/M.: Suhrkamp (= stw 666).
- Luhmann, N. / Schorr, K. E. (Hrsg.) (1990): *Zwischen Anfang und Ende. Fragen an die Pädagogik*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Luhmann, N. / Schorr, K. E. (1988): *Reflexionsprobleme im Erziehungssystem*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Lüders, M. (1995): *Zeit, Subjektivität und Bildung. Die Bedeutung des Zeitbegriffs für die Pädagogik*, Weinheim: Dt. Studien-Verl. (= Studien zur Philosophie und Theorie der Bildung 33).
- Mark, A. M. (2009): *Ist die Zeit wirklich relativ?*, Norderstedt: Books on Demand.
- Meinberg, E. (1991): *Hauptprobleme der Sportpädagogik*, Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft.
- Memmert, D. (2006): »Ich sehe was, was du nicht siehst!«. Inattentional Blindness. Forschungsüberblick und Perspektiven zur Fokussierung der Aufmerksamkeit im Sportspiel«. In: *Nicht-bewusste Handlungssteuerung im Sport*, hrsg. v. A. Kibele, Schorndorf: Hofmann, S. 145–160.
- Merleau-Ponty, M. (2003): »Das Auge und der Geist (1961)«. In: *Das Auge und der Geist. Philosophische Essays*, hrsg. von C. Bernes, Hamburg: Meiner (= Philosophische Bibliothek 530), S. 275–317.
- Merleau-Ponty, M. (2010): *Phänomenologie der Wahrnehmung*. 6. Auflage, übers. u. eingeführt von R. Böhm, Berlin: de Gruyter (= Phänomenologisch-psychologische Forschungen 7).
- Meyer, H. (2014): *Didaktische Modelle*, Berlin: Cornelsen.
- Mitter, W. / Kopp, B. v. (Hrsg.) (1994): *Die Zeitdimension in der Schule als Gegenstand des Bildungsvergleichs*, Köln: Böhlau.
- Müller, C. / Winter, C. / Rosenbaum, D. (2010): »Aktuelle objektive Messverfahren zur Erfassung körperlicher Aktivität im Vergleich zu subjektiven Erhebungsmethoden«. In: *Deutsche Zeitschrift für Sportmedizin*, 61 (1), S. 11–18.
- Müller, T. (2007): *Philosophie der Zeit. Neue analytische Ansätze*, Frankfurt/M.: Klostermann (= Klostermann RoteReihe 24).
- Münzel, K. (1993): *Depression und Erleben von Dauer. Zeitpsychologische Grundlagen und Ergebnisse klinischer Studien*, Berlin: Springer (= Lehr- und Forschungstexte Psychologie 46).

- Nestle, W. (1973): *Didaktik der Zeit und Zeitmessung. Empirische Konstruktion eines Teilcurriculums zur Revision des Lehrplans im Sachunterricht der Grundschule*, Stuttgart: Klett (= Schule, Schüler, Unterricht 6).
- Neumann, P. (2003): »Zeitkonflikte im Schulsport«. In: *Sportpädagogik*, 27 (6), S. 39–41.
- Nolte, P. (2002): Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen. In: *Lexikon Geschichtswissenschaft. Hundert Grundbegriffe*, hrsg. v. S. Jordan, Stuttgart: Reclam, S. 134–137.
- Nowotny, H. (2012): *Eigenzeit. Entstehung und Strukturierung eines Zeitgefühls*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Nugel, M. (2014): *Erziehungswissenschaftliche Diskurse über Räume der Pädagogik. Eine kritische Analyse*, Wiesbaden: Springer.
- Oelkers, J. (1993): »Erziehungsstaat und pädagogischer Raum. Die Funktion des idealen Ortes in der Theorie der Erziehung«. In: *Zeitschrift für Pädagogik*, 39 (4), S. 631–650.
- Öhlschläger, H. J. (1978): *Zur Praxisrelevanz pädagogischer Literatur*, Rinteln: Bösendahl.
- Oser, F. / Patry, J. L. (1990): *Choreographien unterrichtlichen Lernens. Basismodelle des Unterrichts*, Freiburg: Pädag. Institut der Univ. Freiburg (= Berichte zur Erziehungswissenschaft 89).
- Otto, G. (1978): »Didaktik als Magd?«. In: *Zeitschrift für Pädagogik*, 24 (5), S. 679–692.
- Palmowski, W. (2002): *Der Anstoß des Steines. Systemische Beratung im schulischen Kontext*, Erlangen: Borgmann.
- Peyker, I. (2006): *Die Wahrheit der Füße. Körper-Aneignung und Natur-Beziehung. Bd. 1: Der Mensch im Monolog mit der Natur. Das Verhältnis des Menschen zu seinem Körper und zur Natur*, Herbolzheim: Centaurus.
- Piaget, J. (1980): *Die Bildung des Zeitbegriffs beim Kinde*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Ploeger, A. (1966): »Zeiterleben in einer Extremsituation. Untersuchungen an den Bergleuten von Lengede«. In: *Zeitschrift für Psychotherapie und Medizinische Psychologie*, 16 (1), S. 13–20.
- Prange, K. (1999): »Der Zeitaspekt des Formproblems in der Erziehung«. In: *Zeitschrift für Pädagogik*, 45 (3), S. 301–312.
- Prange, K. (2003): »Die Form erzieht«. In: *Form der Bildung – Bildung der Form*, hrsg. v. H.-E. Tenorth, Weinheim: Beltz, S. 23–33.
- Raab, A. (2016): *Kompetenzorientierung im Unterrichtsfach Bewegung und Sport – Umsetzung und Einschätzung des Bildungsstandards durch/von Lehrer/innen in den ersten Dienstjahren*, Wien (= Diplomarbeit Universität Wien).
- Rauter, G. / Kleiner, K. (2016): »Bewegungs- und sportzentrierte Bildungsräume von Grundschulen als ›dritte Erzieher: sportpädagogisch beobachten«. In: *Bewegung, Raum und Gesundheit. Beiträge der gemeinsamen Jahrestagung der dvs-Kommission Gesundheit sowie ›Sport und Raum‹ vom 22.–23. 9. 2016 in Karlsruhe*, hrsg. von H. Wäsche [u. a.], Hamburg: Feldhaus (= Schriften der Deutschen Vereinigung für Sportwissenschaft 267), S. 41–50.
- Reheis, F. (2006): *Entschleunigung. Abschied vom Turbokapitalismus*, München: Goldmann.

- Rheinberg, F. (2010): »Intrinsische Motivation und Flow-Erleben«. In: *Motivation und Handeln*, hrsg. von J. Heckhausen u. H. Heckhausen, Heidelberg: Springer, S. 365–388.
- Ritscher, W. (2012): »Interpunktion«. In: *Lexikon des systemischen Arbeitens. Grundbegriffe der systemischen Praxis, Methodik und Theorie*, hrsg. von J. V. Wirth, H. Kleve u. H. Abels, Heidelberg: Carl-Auer, S. 185–188.
- Rosa, H. (2016): *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Rosenberger, K. (2005): *Kindgemäßheit im Kontext. Zur Normierung der (schul-)pädagogischen Praxis*, Wiesbaden: VS.
- Röthig, P. / Prohl, R. (Hrsg.) (2003): *Sportwissenschaftliches Lexikon*, Schorndorf: Hofmann.
- Rousseau, J.-J. (2001): *Emil oder Über die Erziehung*, übers. von L. Schmidts, Paderborn: Schöningh.
- Scheid, V. / Prohl, R. (Hrsg.) (2012): *Sportdidaktik. Grundlagen – Vermittlungsformen – Bewegungsfelder*, Wiebelsheim: Limpert.
- Scherler, K. (1975): *Sensomotorische Entwicklung und materiale Erfahrung. Begründung einer vorschulischen Bewegungs- und Spielerziehung durch Piagets Theorie kognitiver Entwicklung*, Schorndorf: Hofmann (= Reihe Sportwissenschaft 2).
- Scherler, K. (2008): *Sportunterricht auswerten. Eine Unterrichtslehre*, Hamburg: Czwalina (= Sportwissenschaft und Sportpraxis 138).
- Schierz, M. (1995): »Orientierung durch didaktische Landkarten?« In: *Körpererziehung*, 45 (10), S. 322.
- Schierz, M. (2003): »Die Erziehung der Muskeln und der gelehrige Körper des Athleten – eine diskursgeschichtliche Skizze sportpädagogischer Hypothesen«. In: *SportZeiten*, 3 (3), S. 33–44.
- Schmidt-Lauff, S. (Hrsg.) (2012): *Zeit und Bildung. Annäherungen an eine zeittheoretische Grundlegung*, Münster: Waxmann.
- Schorr, K. E. (1990): »Erziehung als Periode. Über die Organisation von Anfang und Ende«. In: *Zwischen Anfang und Ende. Fragen an die Pädagogik*, hrsg. v. N. Luhmann u. K. E. Schorr, Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 112–133.
- Seybold, A. (1977): »Thesen zur Standortbestimmung der Sportdidaktik«. In: *Fachdidaktisches Studium in der Lehrerbildung. Sport*, hrsg. v. H. Altenberger u. U. Haupt, München: Oldenburg, S. 31–35.
- Sherin, M. / Es, E. van (2010): »Effects of videoclub participation on teachers' professional vision«. In: *Journal of Teacher Education*, 60 (1), S. 20–37.
- Sommer, M. (1990): *Lebenswelt und Zeitbewußtsein*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Sonderegger, R. [u. a.] (Hrsg.) (2016): *Medienimpulse. Beiträge zur Medienpädagogik 2014–2015*, Wien: new academic press.
- Spencer-Brown, G. (1977): *Laws of Form*, New York: Julian Press Inc.
- Steinher, E. (2001): *Zeiterleben und Zeitverstehen bei Kindern*, Norderstedt: Books on Demand.
- Terhart, E. (2009): *Didaktik. Eine Einführung*, Stuttgart: Reclam.
- »Thomas von Aquino«. In: *Historische Zeitschrift* (1875), 33 (2), S. 342–359. Und online unter: <http://www.jstor.org/stable/27592002> [abgerufen am 09.02.2018].

- Treiber, B. (1982): »Lehr- und Lernzeiten im Unterricht«. In: *Lehr-Lern-Forschung. Ein Überblick in Einzeldarstellungen*, hrsg. v. B. Treiber u. F. E. Weinert, München: Urban & Schwarzenberg, S. 12–36.
- Treml, A. K. (2000): *Allgemeine Pädagogik. Grundlagen, Handlungsfelder und Perspektiven der Erziehung*, Stuttgart: Kohlhammer.
- Uhlenbrock, K. [u. a.] (2008): »Schulsport und Alltagsaktivität bei neun- bis elf-jährigen Grundschulern«. In: *Deutsche Zeitschrift für Sportmedizin*, 59, S. 228–233.
- »So werden die Unterrichtsstunden berechnet«. In: <https://diepresse.com/home/bildung/schule/507125/So-werden-die-Unterrichtsstunden-berechnet> [abgerufen am 10.09.2017]
- Waldenfels, B. (2010): »Bewährungsproben der Phänomenologie«. In: *Philosophische Rundschau*, 57 (2), S. 154–178.
- Watzlawick, P. / Beavin, J. H. / Jackson, D. D. (1974): *Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien*, Bern: Huber.
- Wengert, H. G. (1989): *Untersuchungen zur alltäglichen Unterrichtsplanung von Mathematiklehrern. Eine kognitionspsychologische Studie*, Frankfurt/M.: Lang (= Europäische Hochschulschriften Reihe 6; Psychologie 275).
- Werth, L. (2017): *Als die Zeit stillstand. Tagebuch 1940–1944*, Frankfurt/M.: Fischer.
- Zentralblatt für die gesamte Unterrichtsentwicklung in Preußen*, 1911 (10).
Und online unter: http://goobiweb.bbf.dipf.de/viewer/image/ZDB985843438_0053/529/#topDocAnchor [abgerufen am: 08.02.2018].

Dysregulationen

Über die Zeitlichkeit des Leibes und die Möglichkeit ihrer Störung¹

Philipp Schmidt

1. Vorbemerkung: Die Komplexität der Zeitigung des Bewusstseinslebens und die Frage nach der Zeitlichkeit des Leibes

Es hat einige Jahrhunderte gedauert, bis die strenge Trennung von Geist und Körper, die Descartes am Anfang der Neuzeit begrifflich fixiert hatte, neu verhandelt werden konnte. Die Probleme, die bereits frühzeitig als zusammenhängend mit dem Dualismus von *res cogitans* und *res extensa* erkannt wurden, haben für eine lange Zeit den Nährboden für eine Vielfalt an unterschiedlichen philosophischen Positionen, Schulen und gar Epochen geliefert. Noch heute erhitzt das Verhältnis von Leib und Seele die philosophischen Gemüter unterschiedlichster paradigmatischer und – damit oftmals einhergehend – disziplinärer Provenienz.

Allerdings scheint sich in den letzten Dekaden eine geteilte Einsicht gleichsam als Zentrum eines Gravitationsfeldes in der aktuellen Debatte um die Stellung des Leibes etabliert zu haben. Unter dem Stichwort *Embodiment* wird auf den Umstand hingewiesen, dass Bewusstsein und Denken, mithin Subjektivität im Allgemeinen, wesensmäßig nicht von leiblichen Strukturen zu trennen sind.

Nun ist diese Erkenntnis nicht neu. Nicht nur hat bspw. sogar schon der späte Kant die Bedeutung des Leibes für die Möglichkeit von Erfahrung entdeckt oder haben Denker wie Schopenhauer und Nietzsche den Leib als unhintergehbare Voraussetzung für das menschliche Leben beschrieben, vor allem die Phänomenologie – ins-

¹ Dieser Beitrag ist im Rahmen des FWF-Projekts »Bodytime« (P 26110-G15) an der Karl-Franzens-Universität Graz und mit Unterstützung der Forschungsgruppe HE-RAF (Hermenéutica y Antropología Fenomenológica H69) der Universität Zaragoza (Spanien), finanziert durch das Gobierno de Aragón und dem Fondo Europeo de Desarrollo Regional, entstanden.

besondere im Ausgang von Husserl und Merleau-Ponty – untersucht seit der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts den Leib in Hinsicht auf seine Konstitutionsleistung für verschiedene Bereiche des subjektiven Vollzugs.

Neu an dem aktuellen Diskurs über die wesensmäßige Leiblichkeit des Daseins ist, dass die durchaus unterschiedlich gearteten Untersuchungen ihrer zahlreichen Facetten zu einem großen Teil an einem gemeinsamen Schauplatz – an der Schnittstelle zwischen Kognitionswissenschaften und Philosophie sowie anderen Humanwissenschaften – vorgenommen werden. Neu ist auch, dass sich als Konsequenz des Dialogs unterschiedlicher Paradigmen, die hierbei im Spiel sind, ein sehr fein ausdifferenzierter Blick auf den Leib und den leiblichen Vollzug etabliert hat. Dem entspricht auf der einen Seite eine Vielzahl begrifflicher Unterscheidungen, die die verschiedenen Aspekte der Leiblichkeit – z. B. leibliche Strukturen in der Gegenstandswahrnehmung, das eigene Körperschema oder der eigene Körper als Objekt – betreffen. Auf der anderen Seite ist hiermit verbunden, dass die umfassende Fülle unterschiedlicher zentraler Dimensionen des menschlichen Daseins in ihrer Rückgebundenheit an oder Bezogenheit auf Leiblichkeit in den Blick genommen werden, wie etwa *Selbstbewusstsein* (Colombetti 2011; Legrand 2007), *Identität* (Fuchs 2016), *Wahrnehmung* (Gallagher/Zahavi 2012, Kap. 7) oder *Emotionen* und *Affektivität* (Colombetti 2011; Fuchs/Koch 2014; Slaby 2008) – um nur einige wenige Beispiele zu nennen.

Ein Aspekt, der im Vergleich zu anderen bislang nur in einem geringen Ausmaß Berücksichtigung gefunden hat, ist die Zeitlichkeit. Ein Grund hierfür dürfte wohl in dem cartesianischen Erbe liegen, den Leib *qua* ausgedehnten Körper primär mit dem Raum zu assoziieren. Wird der Leib zunächst nur als Objekt, genauer in humanbiologischer Weise, aufgefasst, so stellt sich die Frage nach der Zeitlichkeit des Leibes als Erforschung z. B. circadianer Rhythmen oder der natürlichen Entwicklung und Alterung des menschlichen Körpers. Derlei Untersuchungen unter Berücksichtigung ihrer korrelativen Niederschläge auf der subjektiven Erlebenseite sind so alt wie die Wissenschaften vom Menschen.

Mit der Einsicht aber, dass der Leib nicht nur ein zufälliges Korrelat des menschlichen Bewusstseins, insofern Letzteres für die Dauer seiner Existenz verkörpert ist, darstellt, sondern dass Leiblichkeit formal-notwendiges Strukturmerkmal von Bewusstsein selbst ist, treten neue Fragen im Kontext der Zeitlichkeit des Leibes auf. Spätestens

mit Kant, vor allem aber etabliert seit Husserls Analysen des inneren Zeitbewusstseins als unterste Schicht des Erlebens, galt die Zeit als die Form von Erfahrung und Bewusstsein, von subjektivem Vollzug schlechthin. Wird nun Leiblichkeit als formale Bedingung von Letzterem betrachtet, so kommt unmittelbar die Frage auf, wie sich Leiblichkeit als eine *formal-konstitutive* Bedingung von Subjektivität und Bewusstsein zu der grundlegenden *Form* von Subjektivität und Bewusstsein, der Zeit, verhält.

Dabei sind wiederum ganz unterschiedliche Fragerichtungen möglich. So lässt sich untersuchen, inwiefern leiblich-räumliche Strukturen überhaupt von subjektiv-zeitlichen Strukturen getrennt werden können oder ob beide nicht, der grundsätzlichen leiblichen Verfasstheit von Subjekt und Bewusstsein eingedenk, gleichursprünglich sind. (Summa 2014) Auch ließe sich beleuchten, wie leibliche Strukturen gewisse Phänomene des Erlebens und Bewusstseins möglich machen, die als genuin oder wesentlich zeitliche verstanden werden, wie etwa Erinnerung. (Koch u.a. 2014) Oder aber es wird die Frage gestellt, welchen Zeitcharakter das Leibhaben des Menschen hat, d. h. inwiefern Leibhaben ein Zeithaben bedeutet und in welche Zeit das Leibsein des Menschen fällt. (Pöltner 2016; Esterbauer 2012)

In meinem Beitrag möchte ich die Zeitlichkeit des Leibes in einer – im Vergleich zu den genannten – etwas anderen Hinsicht beleuchten, die ich nun anhand der zurecht häufig bemühten Metapher des Bewusstseinsflusses erläutern möchte. Mein Ausgangs- und auch letzter Bezugspunkt ist nämlich – dies teile ich mit den genannten Ansätzen – die Erfahrung des subjektiven Vollzugs. Mein Interesse ist also ebenfalls ein phänomenologisches. Mit der Frage nach der Zeitlichkeit des subjektiven Vollzuges kommt ein komplexer Zeitigungsprozess in den Blick. Dieser Zeitigungsprozess besteht zwar nur aus *einem* gesamten Bewusstseinsfluss, umfasst aber eine Vielzahl unterschiedlicher Ströme und Strömungen. Während ich an diesem Text arbeite und notwendigerweise meinen Fokus auf die zu ordnenden und niederzuschreibenden Gedanken lege, erschöpft sich mein Bewusstsein keineswegs in den damit zusammenhängenden Bewusstseinsinhalten. Parallel zu dem Ablauf verschiedener Gedanken, die meinen zu verfassenden Artikel betreffen, ist mein Bewusstseinsfluss u. a. auch von den Geräuschen der Gastherme im Hintergrund, meinem schmerzenden Rücken und dem sich langsam aufbauenden Hungergefühl bestimmt. Zudem kommen in mir in unregelmäßigen

Abständen mentale Bilder auf. So denke ich an das schöne Treffen mit meinen Freunden am letzten Wochenende und spüre vielleicht eine gewisse Traurigkeit darüber, dass ihr nächster Wien-Besuch wohl erst wieder im kommenden Jahr möglich sein wird. Gleichzeitig spüre ich den Druck der Abgabefrist für meinen Beitrag, der, als Gegenkraft fungierend, die Traurigkeit so in Schach hält, dass ich konzentriert weiterarbeiten kann. Diese ganze Episode, die immer noch stark vereinfacht dargestellt ist, ist eingebettet in größeren Erlebniskomplexen, wie etwa die Gesamtprägung meines aktuellen Erlebens aufgrund eines grippalen Infekts, welcher mich seit letzter Woche begleitet oder die aktuelle Phase meines Lebens, seitdem ich in diese Wohnung gezogen bin. Alle damit zusammenhängenden Erlebnisse stellen also Ströme des einen, nämlich meines, Bewusstseinsflusses dar.

Mit der Zeitlichkeit des Leibes möchte ich nun einen bestimmten Aspekt dieses gesamten Zeitigungsprozesses beleuchten. Dabei kommt die oben genannte Mehrdimensionalität des Leibes erneut zum Tragen. Das leibliche, immer wiederkehrende Hungergefühl tritt mehr oder weniger rhythmisch auf und fließt in den gesamten Erlebniskomplex ein. Es kann als einzelner Teilstrom eine ganze Weile neben z.B. meinem zunächst noch davon ungestörten Denk- und Schreibprozess bestehen. Seine Zeitigungsstruktur kann sich aber auch auf andere Bereiche des einen Bewusstseinsflusses, ja gar auf den gesamten ausweiten. So vermag die Ungeduld des Hungers den gesamten Zeitigungsprozess meines Erlebens einzunehmen und strukturell meinen Gedankenablauf zu bestimmen. Auch in meiner Schreibhaltung könnte ich ungeduldig werden und einen Drang in mir nach Abschluss des laufenden Gedankenganges spüren.

In meinem Beitrag möchte ich allerdings einen Zeitigungsprozess des Leibes in den Blick nehmen, welcher als solcher üblicherweise unthematisch im Hintergrund der erlebenden Aufmerksamkeit verbleibt und das Leibsein in seinem alltäglichen Vollzug in der Welt betrifft. Es geht hierbei um jene Zeitlichkeit, die allem leiblichen Bewusstsein und Verhalten, ja gar Leibsein und Leibhaben, strukturell zugrunde liegt.

Nun denkt man bei einer solch fundamentalen Zeitstruktur womöglich zunächst an eine, die alle Erlebnisse trägt, also eine Zeitigung, die verschiedene Erlebnisse – ihrem Ablauf nach von unterschiedlichster Art – in dem einen Bewusstseinsfluss vereint. Husserl hat mit seinen Analysen des inneren Zeitbewusstseins einen Ansatz

für eine solche absolut grundlegende Zeitlichkeit vorgelegt. (Hua 10)² Alles Bewusstsein gründet ihm zufolge in einem ursprünglichen Zeitfeld, das durch die drei nicht-unabhängigen Momente der Retention, der Urimpression und der Protention aufgespannt wird. Dabei ist mit Retention das *Soeben-Vergangene*, mit der Urimpression das *Aktuell-Gegebene* und der Protention das aufgrund vergangener Erfahrung und dem aktuell Gegebenen erwartete *Bevorstehend-Kommende* gemeint.

Ich möchte der Annahme, dass dies die grundlegende Zeitform, durch welche alle Erlebnisse strukturiert und in dem einen, nämlich meinem, Bewusstseinsfluss vereint sind, nicht widersprechen. Allerdings stellt sich die Frage, inwieweit sich die unterschiedlichen Dimensionen des subjektiven Vollzugs und die damit verbundenen unterschiedlichen Zeitigungsprozesse, die sich in den einen Vorgang meines Bewusstseinsflusses einschreiben, strukturell in jener grundlegenden Zeitform erschöpfen. Husserl hatte zudem im Kontext der Objektwahrnehmung einige Gesetzmäßigkeiten beschrieben, auf deren Grundlage sich passiv ein Objekt konstituiert. Auch hier ist es fraglich, ob diese Gesetzmäßigkeiten – ich werde sie weiter unten noch erläutern –, so fundamental sie auch sein mögen, ausreichen, um alle Zeitigungsprozesse des subjektiven Vollzugs zu verstehen oder ob nicht vielmehr noch weitere Gesetzmäßigkeiten existieren, die in der Konstitution komplexerer Zeitigungsphänomene zum Tragen kommen.

Letzteres möchte ich in der Tat behaupten und dabei Gesetzmäßigkeiten in den Blick nehmen, die der genuinen Zeitlichkeit des Leibes entsprechen. Hierbei beziehe ich mich auf das Konzept der *leiblichen Protentionalität*, welches Behnke (2009) im Anschluss an Husserls Zeittheorie beschrieben hat. Das Ziel meines Beitrags ist hierbei nicht nur das Verhältnis einer genuinen Zeitlichkeit der Leiblichkeit zu anderen Zeitigungsprozessen des Bewusstseinslebens zu bestimmen, sondern auch die Möglichkeit einer Störung der Zeitlichkeit des Leibes zu untersuchen. Dabei werde ich argumentieren, dass die Betrachtung der Gesetzmäßigkeiten der leiblichen Zeitigung ein besseres Verständnis des Burnout-Syndroms, das auch als *Zeitkrankheit* (Abraham 2016; Grabe 2012) bezeichnet wird, ermöglicht.

² Im Folgenden werden die Werke von Edmund Husserl gemäß der Gesamtausgabe »Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke« mit der Abkürzung »Hua« und der jeweiligen Bandnummer angegeben.

Zunächst werde ich 1. einige Einsichten von Husserls Zeitanalysen erläutern, die für ein Verständnis leiblicher Zeitlichkeit zentral sind, 2. anhand Behnkes Konzept der leiblichen Protentionalität die Besonderheiten der leiblichen Zeitigung herausarbeiten, 3. das Verhältnis von leiblicher Zeitigung zu anderen Zeitigungsprozessen des Bewusstseinsinflusses beleuchten und 4. die Möglichkeit der Störung leiblicher Zeitigung im Kontext des Burnout-Syndroms untersuchen.

2. Husserls Zeitanalysen als Ausgang für Behnkes Konzept der leiblichen Protentionalität

Husserls Zeitanalysen, auf die Behnkes Konzept der leiblichen Protentionalität aufbaut, hatten das Ziel, den Ursprung der Zeit aus phänomenologischer Perspektive zu beleuchten und verständlich zu machen. Die Frage war somit, wie Zeitbewusstsein ursprünglich konstituiert ist. (Hua 10, S. 8–10) Mit anderen Worten, welche Strukturmomente Zeitbewusstsein wesentlich ausmachen. Husserl untersuchte dies im Kontext der Konstitution von Zeitobjekten wie z. B. anhand der Melodie (Hua 10, S. 23), stellte aber den Anspruch, dass die Ergebnisse seiner Untersuchung für die Konstitution aller Objektivität überhaupt, der objektiven Zeit und des Bewusstseinsstroms als solchen Geltung hätten. Ich möchte im Folgenden von Husserls vielen Einsichten und Aspekten seiner Betrachtungen der Zeit einige wenige zentrale herausgreifen, die für ein Verständnis von Behnkes Konzept der leiblichen Protentionalität unerlässlich sind.³

Erfahrung gründet auf einem Zeitfeld mit den drei Momenten Retention, Urimpression und Protention. Diese erste wesentliche Einsicht, die ich bereits oben benannt habe, bezieht sich auf die Notwendigkeit, Abstand von einer atomistischen Zeitvorstellung zu nehmen. Das bedeutet, dass Zeitbewusstsein nicht als Ablauf von einzelnen Zeitpunkten zu verstehen ist, sondern dass die kleinste bewusstseinsmäßig für sich bestehende Einheit ein *Zeitfeld* ist, wenngleich Letzteres durch verschiedene Momente geprägt ist. In jedem Augenblick meines Bewusstseinslebens lebe ich in einem Zeitfeld, in dem mir etwas aktuell gegeben ist. Zugleich aber erschöpft sich mein Bewusstsein nicht in dem urimpressional Gegebenen, vielmehr ist

³ Für eine detaillierte Darstellung der Zeittheorie Husserls siehe z. B. Niel 2011.

mir noch präsent, was eben im Bewusstsein aktuell gegeben war (Retention) und was sich mir der protentionalen *Erwartung* nach als aktuell gegeben zeigen wird.

Die Momente der Retention, Urimpression und Protention sind miteinander verflochten. Nicht nur sind die drei Momente nicht-unabhängig voneinander, sie sind auch wesentlich miteinander verflochten. (Hua 33, S. 1–27) So setzt die Retention voraus, dass vorher etwas im Bewusstsein aktuell gegeben war, das retiniert werden könnte. Zudem kennzeichnet Husserl die Urimpression – später nennt er sie Urpräsentation – als Erfüllung einer vorherigen Protention, die also retiniert wurde. Was protendiert wird, bestimmt sich wiederum aus dem, was aktuell im Bewusstsein gegeben ist und was zugleich als soeben vergangen retiniert wird.

Die Bestimmung der Protention durch Urimpression und Retention basiert auf Gesetzmäßigkeiten, auf unterster Ebene auf dem Prinzip der Gleichheit oder Ähnlichkeit. Wenn ich aktuell eine Tonempfindung C habe und eben bereits ein C erklingen ist und als solches retiniert wurde, so bildet sich passiv ebenfalls die Protention C. D. h., es bildet sich passiv der protentionale Vorgriff auf der Basis des eben Erlebten, wobei passiv von Gleichheit ausgegangen wird. Dies trifft nach Husserl auch auf komplexere Erlebensmuster zu. Folgte in Vergangenheit auf ein Erlebenskomplex p ein Erlebenskomplex q , so bildet sich passiv bei zu p hinreichend ähnlichem Erlebenskomplex p' die protentionale Antizipation von q' . (Hua 11, S. 184–188)

Das Zeitfeld und seine Momente unterliegen einer ständigen Modifikation, einem Prozess der konstanten Erfüllung und Entleerung. Das Zeitfeld, das neben dem aktuell Gegebenen einen Vergangenheits- und Zukunftshorizont hat, verändert sich ständig. Das, was eben noch aktuell und in voller Intensität gegeben war, verblasst allmählich, wird aber in seinem Charakter *eben noch aktuell* im Bewusstsein gehalten. Was eben noch protentional als das Als-Nächstes-Gegebene antizipiert wurde, hat sich nun erfüllt, wobei Erfüllung sich lediglich auf die bewusstseinsmäßige Qualität des Anschaulich-Werdens bezieht. Höre ich eine Melodie und protendiere als nächsten Ton ein C und es folgt aber ein D, so handelt es sich hierbei nach Husserl um eine »negative Erfüllung« (Hua 19/1, S. 465). Auch das Ausbleiben, das Abstoppen der Melodie, d. h. die relative Stille im Vergleich zum vorherigen Erklingen der Melodie, stellt eine solche negative Erfüllung dar. Die Erfüllung meint demnach nicht primär das Zutreffen der protentionalen Erwartung, sondern das Füllen eines

leeren protentionalen Bewusstseins mit anschaulicher Fülle. Höre ich C, so ist das C anschaulich präsent, leibhaftig erklingend da, während das protendierte D lediglich leer vermeint ist, bewusstseinsmäßig vorweggenommen, aber noch nicht erklingend da. Jetzt erklingt D und die vorherige Protention ist positiv erfüllt, wobei zugleich das vorherige C nun nicht mehr erklingend da ist, aber noch anschaulich-entleert dem Sinn nach präsent gehalten, d.h. retiniert wird. Die ständige Modifikation des Zeitfeldes besteht also in einer kontinuierlichen Erfüllung von Protentionen und Entleerung von aktuell anschaulich Gegebenem (Urimpressionen) durch retentionale Modifikation. Damit wandelt sich nicht nur das jeweils aktuell Gegebene, sondern es ändern sich auch die Horizonte des Zeitfeldes. In jedem Augenblick meines Bewusstseinslebens habe ich einen anderen Vergangenheits- und Zukunftshorizont, auch dann, wenn das aktuell Gegebene absolut identisch mit einem Gegebenen zu einem vorherigen Zeitpunkt sein mag.

3. Behnkes Konzept der leiblichen Protentionalität und die Zeitlichkeit des Leibes

Behnke greift Husserls Konzept des Zeitbewusstseins auf und schlägt gerade mit Blick auf die leibliche Praxis einige Ergänzungen vor. Damit bietet sie erste Beschreibungen einer Zeitlichkeit des Leibes, die bei Husserl noch als unterbelichtet gelten müssen. Zwar hatte dieser die fundamentale Leiblichkeit des Subjekts in seinem Weltvollzug durchaus hervorgehoben (z.B. Hua 4), sah aber den Leib als etwas im inneren Zeitbewusstsein Konstituiertes an und scheint vermutlich deshalb keine Notwendigkeit einer weiteren Untersuchung einer möglicherweise genuinen Zeitlichkeit des Leibes gesehen zu haben.

Behnke hebt hingegen hervor, dass die von Husserl im Kontext der Objektkonstitution beschriebenen Zeitstrukturen nur einen Teil der Bewusstseinszeitigung ausmachen – und zwar jenen, den sie mit dem Begriff »integrating consciousness / integrierendes Bewusstsein« (Behnke 2009, S. 210) belegt. Dagegen betont sie, dass in der leiblichen Praxis noch eine weitere Form von Bewusstsein zum Tragen kommt, nämlich »improvisational consciousness / improvisationales Bewusstsein« (Behnke 2009, S. 210). Diesem entspricht eine Zeitigung, die als Zeitlichkeit des Leibes bestimmt werden kann. Ich möchte nun die wichtigsten Aspekte dieser Zeitlichkeit und die Punk-

te, in denen sie sich von der von Husserl beschriebenen Zeitlichkeit abhebt, kurz erläutern.

Die Beschränktheit des Begriffes der Protention und das allgemeinere Konzept der Protentionalität. Nach Behnke handelt es sich bei der Protention nur um einen Sonderfall der allgemeinen Protentionalität. Während sich Protentionen gemäß Husserls Theorie zunächst immer auf einen sinnlichen Inhalt, z. B. eine Ton- oder Farbeempfindung, beziehen, gibt es Behnke zufolge auch strukturelle Anteile in der protentionalen Erwartung, die lediglich *mehr Zeit* antizipieren. In der Tat hatte Husserl stets starkgemacht, dass Retentionen auch frühere Retentionen und Protentionen betreffen. Somit erscheint es nur folgerichtig, auch davon auszugehen, dass sich die protentionale Erwartung nicht nur auf kommende Urimpressionen (sinnlicher Inhalt), sondern auch auf zukünftige Retentionen und Protentionen richtet. Mit anderen Worten, die gesamte Modifikation des aktuellen Zeitfeldes oder das Kommen des neuen Zeitfeldes – *mehr Zeit* – wird protentional antizipiert. Die Tatsache, dass Bewusstsein kontinuierlich weiterläuft, überrascht nicht, sondern ist stets schon implizit antizipiert. Diese allgemeine Protentionalität bezeichnet Behnke als Invariante der »deep structure of *Urzeitigung* / Tiefenstruktur der *Urzeitigung*«⁴ (Behnke 2009, S. 212).

Alle Konstitutionsstufen umfassen Passivitätsmomente. Behnke betont zudem, dass die passiven Gesetzmäßigkeiten der Zeitigung nicht nur die unteren Schichten der Erfahrung betreffen, sondern sich auf allen Ebenen durchziehen, auch dann, wenn das aktive Ich beteiligt ist. Die Unterscheidung von Passivität und Aktivität entspricht demgemäß nicht der von tieferen und höheren Konstitutionsstufen, wie in manchen – vor allem frühen – Texten Husserls gelegentlich der Eindruck erweckt wird. Das bedeutet, dass sich Protentionalität, wie bereits angemerkt, nicht auf Protentionen sinnlicher Inhalte, die auf unterster Erfahrungsschicht in der Objektkonstitution zum Tragen kommen, reduzieren lässt. Stattdessen müsse Protentionalität je nach Erfahrungstyp unter Berücksichtigung der jeweiligen Aktivität des Ich untersucht werden. Der Hauptpunkt aber ist, dass Protentionalität nicht nur die unterste Erfahrungsschicht, die

⁴ Siehe: »Thus both improvisational consciousness and integrating consciousness can be taken as variations across which open, empty protentionality stands out as an invariant pertaining to the deep structure of *Urzeitigung* itself.« (Behnke 2009, S. 212)

passive Objektconstitution, sondern alle Arten der Erfahrung strukturell bestimmt. (Behnke 2009, S. 200–203)

Leibliche Protentionalität antizipiert mehr kinästhetisches Bewusstsein. Der Hinweis auf die passiven Gesetzmäßigkeiten auf allen Konstitutionsstufen erlaubt es Behnke, nach den passiven Zeitigungsmomenten im leiblichen Bewusstsein zu fragen und die Besonderheit der leiblichen Protentionalität in den Blick zu nehmen. Protentionalität hatte sie als die Vorwegnahme von *mehr Zeit* bestimmt. Leibliche Protentionalität bezieht sich somit auf die kommende Zeit als Leib, d. h. *mehr Leiblichkeit*. Leiblichkeit besteht nach Husserl bekanntermaßen in kinästhetischem Bewusstsein (Hua 14, S. 154–203), d. h. dem umfassenden Bewusstsein, das ich von der Gesamtheit aller möglichen leiblichen Bewegungen mit den ihnen korrelierenden Wahrnehmungsinhalten habe. In der leiblichen Praxis richtet sich Protentionalität auf das Weiterlaufen des kinästhetischen Bewusstseins und den ihm gegebenen Möglichkeiten.

Mehr kinästhetisches Bewusstsein bedeutet mehr ursprüngliche Beweglichkeit und mehr Bewegung. Die Antizipation der kommenden Leiblichkeit umfasst alle fundamentalen Strukturen des leiblichen Bewusstseins. Teil dieser ist eine ursprüngliche Beweglichkeit, die in einem Bewusstsein der eigenen Möglichkeiten des Sich-frei-Bewegen-Könnens und der Bewegungsvariation besteht. Leibliche Protentionalität ist somit auf die kommende Beweglichkeit und den Wandel zukünftiger Bewegung gerichtet.

Leibliche Protentionalität ist improvisationales Bewusstsein. Anders als die Protentionen in der Objektconstitution, die sich auf einen sinnlichen Inhalt – z. B. Ton- oder Farbempfindung – beziehen, folgt die leibliche Protentionalität anderen motivationalen Gesetzmäßigkeiten. In der Objektconstitution motiviert die grüne Vorderseite einer Tasse die protentionale Antizipation der erwarteten grünen Rückseite der Tasse. In der leiblichen Protentionalität dagegen wird z. B. eine kommende Haltung antizipiert. Wenn ich gerade meinen Arm anspanne, um ein Tablett mit der grünen Tasse darauf zum Esstisch im Wohnzimmer zu bringen, so ist diese leibliche Praxis nicht darauf gerichtet, dass die absolut identische Haltung gewahrt wird. Vielmehr bedarf es ständiger Anpassung meiner leiblichen Anspannung, um tatsächlich das Tablett gerade haltend in das andere Zimmer bringen zu können, ohne den Kaffee in der Tasse zu verschütten. Würde ich während dieses Prozesses stets die absolut gleichen kinästhetischen Möglichkeiten realisieren, wäre es mir kaum

möglich, die Tasse auf dem Tablett zu balancieren. In jedem Moment des leiblichen Vollzugs findet eine kleine Variation statt, auch dann, wenn man versucht, absolut stillzuhalten. Gerade hierbei manifestiert sich eine der leiblichen Praxis inhärente Tendenz, eine kleine Veränderung der leiblichen Einstellung zu antizipieren oder gar danach zu streben.

Wie aber wird die Variation antizipiert? Welche Realisierung meiner kinästhetischen Möglichkeiten wird protendiert? Hierfür ist die Unterscheidung zwischen »body-as-enacting / enaktivierendem Leib« und »body-as-enacted / enaktiviertem Leib« (Behnke 2009, S. 192) wichtig. Der *enaktivierende* Leib umfasst die Gesamtheit aller möglichen kinästhetischen Fähigkeiten und somit den gesamten Möglichkeitsraum der je individuellen Leiblichkeit. Der *enaktivierte* Leib dagegen stellt die Realisierung bestimmter Möglichkeiten dar, z. B. die körperliche Haltung, die beim Musizieren eingenommen wird, um optimale Kontrolle über die Saiten auf der Gitarre zu haben. Mit der Realisierung einer solchen Gruppe von leiblichen Möglichkeiten, die mit einer bestimmten Haltung einhergehen, sind wiederum ganz bestimmte Möglichkeiten aktuell und anderes leibliches Verhalten mit der aktuellen Haltung inkompatibel. Gitarre spielend, kann ich keine Schwimmbewegungen machen. Das bedeutet, dass mit jeder leiblichen Haltung im näheren zeitlichen Umfeld auch nur bestimmte Realisierungen meiner leiblichen Möglichkeiten protendiert werden. Es hängt also vom aktuellen enaktivierten Leib ab, welche leiblichen Einstellungen ich als Nächstes antizipiere. Der aktuelle enaktivierte Leib spannt einen konkreten, regionalen Möglichkeitsraum auf, während der enaktivierende Leib ein »ideales System« (Behnke 2009, S. 192) aller meiner leiblich-kinästhetischen Möglichkeiten darstellt.

Auf der einen Seite sind also bestimmte Möglichkeiten durch die aktuelle Haltung, den enaktivierten Leib, den Behnke auch den *habitualisierten Leib* (2009, S. 193) nennt, vorgezeichnet. Hierbei werden also ganz bestimmte Bewegungen und leibliche Einstellungen protendiert, deren wiederholtes Durchleben zu einem Habitus entwickelt wurde, wobei Letzterer in passenden Kontexten abgerufen wird. Alle alltäglichen leiblichen Verhaltungen verdanken sich habitualisierten Praktiken. In diesem Sinne entspricht der leibliche protentionale Vorgriff dem oben genannten Prinzip der Ähnlichkeit. Laufe ich beim Fußball zum Elfmeterschuss an, so bin ich gemäß meinem Training optimal für den Schuss eingestellt. Nach den ersten Schritten des An-

laufens sind die folgenden Schritte und die leichte Schräglage im Moment des Schusses antizipiert – gemäß vergangener habitualisierter Schusserfahrungen.

Auf der anderen Seite aber ist diese leibliche Praxis zugleich durch ein *improvisationales* Moment gekennzeichnet, wie Behne (2009, S. 209) hervorhebt. Hiermit meint sie eine fundamentale Offenheit für eine andere leibliche Einstellung, deren antizipierte Möglichkeit jeden Augenblick des Leibseins bestimmt. Die fundamentale oder ursprüngliche Beweglichkeit wird stets aufs Neue protendiert, insofern in ihr Leibseins konstituiert ist. In jedem habitualisierten Vollzug wird also zugleich auch die Möglichkeit der unvorbereiteten Bewegung und leiblichen Einstellung antizipiert. Ich könnte die Durchführung der bekannten und habitualisierten leiblichen Handlung abbrechen und eine andere, vielleicht schon habitualisierte oder aber auch völlig neue leibliche Handlung beginnen. Aber auch gerade *im* Vollzug der bekannten habitualisierten leiblichen Handlung gibt es Anteile, die wesentlich unvorhersehbar sind, auf die hin improvisiert werden muss und die im Zuge der leiblichen Zeitlichkeit gerade als solche protendiert werden. Um eine eingeübte leibliche Handlung durchzuführen, muss ich stets auf die gerade aktuellen Bedingungen Acht geben und flexibel bleiben. Der Wind beim Surfen ändert sich plötzlich und um meine Haltung zu wahren, muss ich sie spontan ein wenig ändern. Die leibliche Praxis unterliegt also einer konstanten Variation der leiblichen Einstellung. Und diese Variation wird protentional antizipiert. Nicht nur als »ich könnte jederzeit auch ganz anders«, sondern auch als »ich werde gleich ein wenig anders müssen«. Dieses Andere ist dabei aber nicht spezifisch vorgezeichnet, sondern gerade in seiner Unbestimmtheit – improvisational – protendiert.

Damit unterscheidet sich die leibliche Protentionalität wesentlich von den Protentionen in der Objektkonstitution, die zwar als anschaulich leeres Bewusstsein ebenfalls offen sind, aber bereits ihrem jeweils konkreten Sinn nach auf eine bestimmte sinnliche Qualität gerichtet sind. Die grüne Vorderseite der Tasse sehend, antizipiere ich protentional, dass die Rückseite ebenfalls grün ist. Das Grün der Rückseite protendierend, ist mein Erfahrungsvollzug durchaus offen dafür, dass sich die Rückseite als rot herausstellt. Diese Offenheit in der Objektwahrnehmung unterscheidet sich aber von der Offenheit in der leiblichen Protentionalität dahingehend, dass ein vorgezeichnetes Erlebnis doch nicht bzw. anders eintreten

kann. Die Offenheit der leiblichen Protentionalität dagegen – zumindest was das Moment der antizipierten ursprünglichen Beweglichkeit betrifft – ist insofern radikaler, als sie bewusstseinsmäßig bis zu ihrer Bestimmung in der Aktualität der Handlung unbestimmt bleibt.

Zusammenfassend lässt sich somit festhalten, dass leibliche Protentionalität in ihrem Grunde auf eine radikale Offenheit gerichtet ist – die Spontaneität der ursprünglichen leiblichen Beweglichkeit. Zudem zeichnen sich im Sinne habitualisierter leiblicher Haltungen und Bewegungen zwar durchaus leibliche Einstellungen vor, allerdings vollzieht sich auch die Durchführung einer habitualisierten Handlung stets vor dem Hintergrund protentionaler Vorgriffe auf Variationen in der leiblichen Einstellung, die mehr oder weniger im Vorhinein bestimmt sind. Auch wenn also habitualisierte leibliche Handlungen dem Gewohnten folgen, so ist dieser Praxis eine ständige Antizipation von Wandel und Wandelbarkeit inhärent, insofern alle leiblichen Handlungen in einer Vielzahl von unterschiedlichen leiblichen Einstellungen getragen werden, deren Realisierungen in steter Variation vollzogen werden.

Diese leibliche Protentionalität, die Behnke in Kontrast zur Zeitlichkeit der Objektconstitution herausstellt, macht mit das aus, was ich als die Zeitlichkeit des Leibes bezeichnen möchte. Letztere erschöpft sich freilich nicht in der Protentionalität, insofern ihre Gesamtstruktur umfassender ist als jene Momente, die sich auf das Zukommende richten. Behnke beleuchtet somit nur einen Teil der Zeitlichkeit des Leibes, auch wenn sie mit dem habitualisierten Leib leibliche Retentionalität zugleich mitanspricht. Ich denke aber, dass ihre Analysen auch so bereits für die Untersuchung der Möglichkeit einer Störung der Zeitlichkeit des Leibes fruchtbar gemacht werden können. Zunächst aber möchte ich der Frage nachgehen, in welcher Hinsicht die Rede von einer Zeitlichkeit des Leibes berechtigt ist und in welchem Verhältnis diese Form der Zeitlichkeit mit anderen Zeitigungsformen steht.

4. Das Verhältnis der Zeitlichkeit des Leibes zu anderen Zeitigungsprozessen des Bewusstseinsflusses

In der Vorbemerkung habe ich davon gesprochen, dass ich einen gewissen Aspekt des gesamten Bewusstseinsflusses beleuchten will, nämlich die genuine Zeitlichkeit des Leibes. Dieses reflektive Heraus-

greifen ist natürlich abstrakt. Im Konkreten fließt nur der eine Bewusstseinsstrom, wenngleich die in ihm abfließenden Erlebnisse und Erlebnisgestalten unterschiedliche Gesetzmäßigkeiten aufweisen. Mit der leiblichen Protentionalität bzw. der Zeitlichkeit des Leibes sind solche Gesetzmäßigkeiten angesprochen, wobei die Frage aufkommt, welche Arten von Erlebnissen diesen Gesetzmäßigkeiten unterliegen. Der obigen Analyse und Behnke folgend, kommen zunächst leiblich-körperliche Verhaltungen in den Blick, d. h. alle körperlichen Bewegungen, die ich als Leib in der Welt vollziehe, oder leibliche Haltungen, die ich einnehme. Die Zeitlichkeit des Leibes und ihre Gesetzmäßigkeiten sind hierbei tragend.

Wie aber verhält es sich z. B. mit *Haltungen*, die über eine längere Zeit hinweg eingenommen werden und die üblicherweise bzw. umgangssprachlich eher als *psychisch* betrachtet würden? Als Beispiel sei hierbei die Haltung genannt, die man z. B. die letzten Monate vor einer wichtigen Abschlussprüfung einnimmt. Oder was ist mit den spontanen Akten bzw. Bewegungen des Denkens – etwa wenn ich ruhig sitzend über einen Sachverhalt nachdenke, bestimmte Aspekte ganz bewusst beleuchte und in diesem Zusammenhang eine Entscheidung treffe? Wenngleich diese *psychischen* Haltungen und Handlungen nicht völlig frei von Leiblichkeit zu denken sind, so sind ihre Aktivitäten von einschlägig leiblichen dahingehend unterschieden, dass sie nicht *primär* leiblich-körperlich sind. Einer Denkbewegung entspricht nicht wesentlich eine Bewegung im körperlichen Raum, so wie es der Fall wäre, wenn ich meinen Arm höbe. Die Einnahme einer geistigen Haltung mag zwar durchaus mit einer allgemeinen leiblichen Anspannung verbunden sein oder eine solche auslösen. Die einzelnen verschiedenen geistigen Haltungen verlangen aber keine Anspannung spezifischer Muskeln, die den einzelnen Haltungen entsprächen, so wie es der Fall wäre, wenn ich eine bestimmte körperliche Position einnehme.

Trotz aller Beteuerungen der wesentlichen Leiblichkeit von Subjektivität gibt es ganz offenkundig Unterschiede in der Beteiligung – sowohl Ausmaß als auch Art und Weise betreffend – leiblicher Strukturen an verschiedenen Typen von Erfahrung. Bei dem Hinweis auf diesen Umstand ist es mir nicht darum bestellt, erneut eine Gegenüberstellung von Leib oder Körper auf der einen Seite und einer Sphäre des *Psychischen* auf der anderen Seite voranzutreiben. Ganz im Gegenteil, vielmehr ist es mein Ansinnen, eingedenk jener Unterscheidung der leiblich-körperlichen Beteiligung an verschiedenen Er-

fahrungstypen, die wesentlich leibliche Verfasstheit der *psychischen* Sphäre herauszustellen. Mit anderen Worten, ich möchte dafür argumentieren, dass auch die *psychische* Sphäre leibliche Strukturmerkmale aufweist, obwohl die für sie typischen Ereignisse nicht notwendigerweise leiblich-körperliche sein müssen. Daraus erhellt sich, dass für die Charakterisierung von Erfahrungen als leibliche leiblich-körperliche Bestimmungen nicht ausschlaggebend sind.

Welche aber dann? Hier laufen, so möchte ich argumentieren, die Frage nach dem Verhältnis der Zeitlichkeit des Leibes zu anderen Zeitigungsprozessen und die Frage nach der leiblichen Verfasstheit des *Psychischen* zusammen. Es ließe sich nämlich die leibliche Verfasstheit des *Psychischen* darüber zeigen, dass die sie charakterisierenden Zeitigungsprozesse strukturell denen der Zeitlichkeit des Leibes entsprechen. Anders gesagt, es könnte sein, dass sich die Gesetzmäßigkeiten der Zeitigung, die sich im Kontext leiblich-körperlicher Praktiken als charakteristisch herausgestellt haben, ebenfalls im Kontext *psychischer* Erfahrungen zum Tragen kommen. Mit der *Zeitlichkeit des Leibes* nämlich war bislang nur ein Kontrastbegriff zur Zeitlichkeit der Objektconstitution in Anschlag gebracht. Nicht aber war hiermit die Behauptung aufgestellt, dass dieser Unterscheidung der Dualismus von leiblicher und psychischer Zeit entspreche.

Um aber einen solchen Dualismus wiederum auszuräumen, ist es notwendig, die Strukturgleichsamkeiten aufzuzeigen. Eine solche Analyse erforderte die Untersuchung der verschiedensten *psychischen* Erfahrungen und ihrer zeitlichen Prozesse, was an dieser Stelle nicht geleistet werden kann. Hier möchte ich lediglich Folgendes festhalten: dass die von Behnke beschriebene leibliche Protentionalität einen Fingerzeig auf die Zeitlichkeit des Leibes darstellt; dass die Zeitlichkeit des Leibes womöglich nicht nur leiblich-körperliche Praktiken strukturiert, sondern auch vermeintlich rein *psychische* Akte; dass die wesentliche Leiblichkeit der Subjektivität in allen ihren Dimensionen daran aufgezeigt werden kann, dass Letztere durch die Zeitlichkeit des Leibes strukturiert sind, ohne damit auszuschließen, dass je nach Phänomen nicht noch weitere zeitliche Gesetzmäßigkeiten zu beschreiben wären, die nicht als wesentlich leiblich zu kennzeichnen sind.

Für die folgende Betrachtung der Frage, inwieweit die Zeitlichkeit des Leibes gestört sein kann, werde ich die Annahme, dass die zeitlichen Strukturen der Leiblichkeit auch auf höherer *psychischer* Ebene zum Tragen kommen, als Prämisse voraussetzen. Am Beispiel

des Burnout-Syndroms als komplexes Phänomen möchte ich der Möglichkeit der Störung der Zeitlichkeit des Leibes nachgehen und zugleich gerade dadurch auch ein Argument für die Annahme der leibzeitlichen Strukturierung höherer *psychischer* Phänomene geben.

5. Die Störung der Zeitlichkeit des Leibes im Kontext des Burnout-Syndroms

Alles Bewusstsein ist im Fluss und somit zeitlich strukturiert. Erleben und Erfahrung zeitigen sich. Es ist somit nicht verwunderlich, dass psychopathologische Phänomene, d.h. Erleben, das als abweichend und vor dem Hintergrund des teilweise starken Leidensdrucks von Betroffenen als gestört bezeichnet wird, mit Veränderungen in der Zeitigung von Erfahrungsprozessen einhergehen. Beschreibungen von Auffälligkeiten im Zeiterleben und der zeitlichen Strukturierung von Erleben unter Rückgriff auf phänomenologische Theorien des Zeitbewusstseins liegen in Bezug auf viele psychopathologische Störungen vor. (Fuchs 2007a, 2007b, 2010; Moskalewicz 2015; Ratcliffe 2012)

Veränderungen im zeitlichen Prozess des Erlebens im Kontext des Burnout-Syndroms hingegen wurden bislang noch nicht aus phänomenologischer Perspektive beleuchtet, obwohl seine Kennzeichnung als »Zeitkrankheit« (Abraham 2016; Grabe 2012) eine solche Untersuchung nahelegt. Neben den allgemeinen Veränderungen der Zeitigung, die in den meisten abweichenden Erlebensweisen aufgezeigt werden können, ist die Frage nach der Zeit im Kontext von Burnout aus den folgenden Gründen von besonderem Interesse.

Erstens handelt es sich bei Burnout dem Konzept nach um eine Störung, die im Zuge bestimmter Praktiken im Umgang mit Zeit entsteht. Dabei kann es sich bspw. um ein Zuviel an Arbeitszeit, ein zu häufiger Verzicht auf individuelle Zeit – man ist zu aller Zeit für die Bedürfnisse anderer empfänglich – oder die übersteigerte Anpassung an fremde Zeitrhythmen handeln.

Zweitens stellt Burnout selbst einen zeitlichen Prozess dar, der verschiedene Phasen umfasst, an deren Ende die vollständige Erschöpfung, Sinnentleerung und Niedergedrücktheit steht. Etwas anders als das Störungsbild der Depression, mit dem Burnout viele Ge-

meinsamkeiten teilt⁵, entwickelt sich das volle Erschöpfungssyndrom über eine längere Zeit hinweg.

Drittens betreffen Erfahrungen, deren wiederholtes Auftreten zum Burnout führen, Momente des Zeitigungsprozesses. Vergleicht man die verschiedenen ätiologischen Theorien des Burnouts, so fällt auf, dass eine Vielzahl von ihnen einen ähnlichen Moment als Grund für Burnout ausmachen, nämlich die Enttäuschung von bestimmten Antizipationen. Diese gestalten sich zwar thematisch je nach ätiologischer Theorie anders aus, allerdings ist ihnen gemeinsam, dass der Entwicklung von Burnout eine kontinuierlich erlebte Diskrepanz zwischen Erwartungen und den tatsächlich eintreffenden Ereignissen und Erlebnissen zugrunde liegt. Freudenberger und Richelson betonen z. B., dass Burnout »hervorgerufen [wird], wenn sich der Betroffene auf einen Fall, eine Lebensweise oder eine Beziehung einlässt, die den erwarteten Lohn nicht bringt« (Freudenberger/Richelson 1980, S. 34). Auch Lauderdale (1982) betont die Enttäuschung von Erwartungen, und zwar solchen, die in Bezug auf Rollen vorhanden sind, wobei sich diese jeweils stark ausdifferenzieren: Mutter von Kind A und B zu sein entspräche zumindest zwei verschiedenen Rollen. Hallsten (1993) betont dagegen Frustrationen im Kontext von Anstrengungen bei dem Versuch, ein Ziel zu erreichen. Meier (1983) macht eine bestimmte Konstellation verschiedener Erwartungen für die Entwicklung von Burnout verantwortlich. Ihm zufolge liegt zum einen eine niedrige Kontrollerwartung bezüglich positiver Rückmeldungen auf eigenes Verhalten als Grundlage vor – sowohl was die Kontrollierbarkeit durch eigenes Verhalten betrifft als auch im Allgemeinen. Zum anderen herrsche eine geringe Erwartung, dass auf eigenes Verhalten positive Rückmeldungen folgen und eine hohe Erwartung, dass eigenes Verhalten Bestrafungen nach sich zieht.

Burnout ist also ein Phänomen, das aus einem bestimmten Umgang mit Zeit über eine längere Zeit hinweg resultiert und den zeitlichen Prozess des Erlebens – die Dynamik von Antizipation und Erfüllung – unmittelbar betrifft. Wie ich nun hier skizzieren möchte, ließe sich Burnout auch von der Zeitlichkeit des Leibes her verstehen. Diesem Ansatz nach, den ich hier ausblickhaft vorschlagen möchte,

⁵ In der Tat wird häufig sogar argumentiert, eine Unterscheidung zwischen Depression und Burnout habe nur wenig Sinn oder sei zumindest nosologisch nicht notwendig. (Bianchi 2013, S. 2015) Gerade die Untersuchung der jeweiligen temporalen Prozesse könnte allerdings eine neue und differenziertere Perspektive ermöglichen.

entwickelt sich das Burnout-Syndrom aus einer bestimmten leiblichen Praxis im weiten Sinne über eine längere Zeit hinweg und betrifft den Prozess der Zeitlichkeit des Leibes unmittelbar – und zwar die Dynamik von Antizipation und Erfüllung im Kontext leiblicher Protentionalität.

Allerdings ist dabei zu berücksichtigen, dass es sich bei Burnout um einen solch komplexen Prozess handelt, dass jeder zu einseitig formulierte Erklärungsversuch Gefahr läuft, das Phänomen im Gesamten zu verfehlen. Dies zeigt sich schon aus der Tatsache der beteiligten Symptome, die die unterschiedlichsten Ebenen – vegetative, kognitive, emotionale, personale und interpersonale – betreffen und sich zudem je nach Phase unterschiedlich ausgestalten.⁶ Auch zeigt sich Burnout dem jeweiligen Kontext entsprechend anders, d.h. je nach Beruf (Kleiber/Enzmann 1990) oder in nicht-professionellen Kontexten wie in partnerschaftlichen Beziehungen (Pines 1988).

Nichtsdestotrotz möchte ich dafür argumentieren, dass die Dynamik von Antizipation und Erfüllung leiblicher Protentionalität in der Entwicklung und der erfahrungsmäßigen Manifestation von Burnout und Erschöpfungszuständen eine zentrale Rolle spielt, wenngleich eine Vielzahl an assoziierten Symptomen nur sekundär oder aber auch gar nicht auf sie zurückzuführen ist. Mit einer zentralen Rolle meine ich, dass allen Burnout-Fällen erlebensmäßig eine Struktur zugrunde liegt, die aus einer gewissen Erfüllungs- bzw. Enttäuschungsgeschichte leiblicher Protentionalität hervorgeht.

Worin besteht diese Struktur? Erleben ist zeitlich strukturiert. Das bedeutet, dass jeder Erlebensmoment durch das oben beschriebene Zeitfeld und somit einen temporalen Horizont mit retentionalen Rück- und protentionalen Vorgriffen charakterisiert ist. Das für Burnout zentrale Erschöpfungserleben, auf das ich Burnout keinesfalls reduzieren, aber worauf ich mich hier beschränken möchte, hat demgemäß einen temporalen Horizont als erlebensmäßigen Untergrund. Mit anderen Worten, es ist gerade ein spezifischer zeitlicher Horizont, der mit dem durch Leere, Niedergeschlagenheit und Hoffnungslosigkeit bestimmten Erschöpfungserleben korreliert – ja es gar wesentlich ausmacht.

Welchen temporalen Horizont hat das Erschöpfungserleben? Zunächst lohnt hier ein Blick auf die gewöhnliche Erschöpfung, die wir alltäglich im Rahmen verschiedenster Anstrengungen erleben.

⁶ Für einen guten Überblick siehe Burisch 2006, S. 25 f.

Anstrengungen sind durch eine gewisse Haltung geprägt, die wir einnehmen, um ein bestimmtes Ziel zu erreichen bzw. eine Tätigkeit auszuführen. Diese Haltung kann primär leiblich-körperlich sein, wenn ich z. B., auf einer Leiter stehend, die Decke des Zimmers streiche. Sie kann aber auch für die Tätigkeit variabel sein, wie z. B. das gedankliche Entwickeln eines Geschäftsmodells im Sitzen, Stehen oder gar Gehen vollzogen werden kann. Aber auch bloß ruhig am Tisch sitzend, kann ich meine Haltungen variieren. Es macht haltungsmäßig, ohne dass ich meine leiblich-körperliche Position verändern muss, einen Unterschied, ob ich vor, dem Computer sitzend, arbeite oder mir Empfehlungen für meine nächste Urlaubsdestination durchlese. Leibliche Haltungen sind nicht wesentlich an körperliche Positionen gebunden und können auch während eines Wechsels von körperlichen Einstellungen aufrechterhalten werden.

Alle leiblichen Haltungen, so meine These, sind durch die Zeitlichkeit des Leibes bestimmt. Wie gestaltet sich diese im Falle der gewöhnlichen Erschöpfung? Zunächst ist festzuhalten, dass gemäß der obigen Analyse in der leiblichen Praxis eine stete leibliche Protentionalität der Variation von leiblichen Verhaltungen vorherrscht. Auch gerade *innerhalb* der für einige Stunden zentralen Arbeitshaltung, vor dem Computer sitzend, ist ein ständiger Wechsel von untergeordneten Haltungen protendiert und erlebt. Dies zeigt sich auch im Denken, etwa im Versuch, einen Gedanken zu fassen oder einen Sachverhalt besser zu verstehen. Immer wieder halte ich einen Aspekt des Sachverhaltes im Blick, lasse ihn fallen, beleuchte einen anderen und setze an, den gesamten Sachverhalt zu erfassen. Die wesentliche Beweglichkeit des Denkens entspricht der leiblichen Praxis. Während sich innerhalb der zentralen Arbeitshaltung also der gewöhnliche und zweckmäßige Wechsel von untergeordneten Haltungen vollzieht, wird irgendwann die zentrale Arbeitshaltung selbst thematisch, und es baut sich auch hier die leiblich-protentionale Erwartung eines Wechsels der Haltung auf. Nach einigen Stunden in der Arbeitshaltung bin ich erschöpft und erwarte mir eine neue leibliche Haltung, die mit anderen untergeordneten leiblichen Verhaltungen einhergeht. In der Kaffeepause bin ich im Normalfall in einer entspannten Haltung, die sich von der Arbeitshaltung unterscheidet. Dann irgendwann bin ich wieder in der Lage, in die vorherige Arbeitshaltung zurückzugehen. Diesem Wechsel von Arbeitshaltung und – nennen wir sie – Pausenhaltung liegt wiederum eine eigene Haltung zugrunde, die ich z. B. morgens auf dem Weg zur Arbeit ganz

bewusst einnehme, wenn ich die für den Tag anstehenden Arbeitsphasen und ihre jeweiligen Charakteristika, die geplanten Pausen, aber auch die unvorhersehbaren Möglichkeiten von Ereignissen antizipiere. Gegen Abend baut sich dann langsam der protentionale Vorgriff auf einen Wechsel in Bezug auf diese Haltung an. Privater Zeitvertreib am Abend ist im gewöhnlichen Fall von einer anderen leiblichen Haltung getragen als jene während des regulären Arbeitstages.

Im gewöhnlichen Fall kommt es im Zuge der körperlichen Erschöpfung zur Ermüdung. Die Haltung des wachen Leibes, der, über den Tag verteilt, unterschiedliche Haltungen einnahm, greift nun vor auf eine absolute Ruhigstellung leiblicher Verhaltensweisen. Mit anderen Worten, er geht nun in jene leibliche Haltung über, in welcher die körperlichen Regenerationsprozesse des Schlafes möglich sind. Wichtig dabei ist, dass die gewöhnliche Erschöpfung hier mit einem protentionalen Vorgriff auf die Ruhelage des Leibes verbunden ist. Und dass es dieser protentionale Vorgriff ist, der die Motivation für andere leibliche Haltungen hemmt.

Wie ist nun Erschöpfung im Kontext von Burnout davon unterschieden? Burisch (2006) spricht von *innerer* Erschöpfung, womit ein qualitatives Spezifikum angezeigt ist, was vor allem darin besteht, dass es den Betroffenen unmöglich geworden ist zu entspannen. Gleichzeitig aber ist der Erschöpfungszustand dadurch gekennzeichnet, dass ein ständiger protentionaler Vorgriff auf eine bald zu kommende Ruhelage kontinuierlich enttäuscht wird. Dem Burnout-Zustand entspricht in Behnkes Worten ein enaktivierter Leib oder eine leibliche Haltung mit widersprüchlichen Zügen. Einerseits besteht große Erschöpfung und ein stark ins Gewicht fallender protentionaler Vorgriff auf Ruhelage bzw. Wechsel der leiblichen Haltung. Andererseits ist aufgrund von vorherigen Erfahrungen die Enttäuschung dieser Protentionalität habitualisiert. Weil es sich gemäß den obigen Beschreibungen der Zeitlichkeit des Leibes aber um ein für das leibliche Subjekt wesentliches protentionales Erwartungsbewusstsein handelt, können keine Erfahrung und kein Habitus den protentionalen Vorgriff auf den zu kommenden Wechsel bzw. die Ruhelage als Gegenpol zur leiblichen Haltung der Wachheit neutralisieren. Das protentionale Erwartungsbewusstsein in der inneren Erschöpfung ist somit durch gegenläufige Tendenzen bestimmt.

Das Entscheidende ist dabei nicht der Umstand, dass trotz des nach Ruhe strebenden Leibes in einer leiblichen Haltung der mehr

oder weniger aktiven Tätigkeit verweilt wird. Oft ist es ohne weitere Probleme möglich, der leiblichen protentionalen Erwartung nach einer Ruhehaltung oder einem Wechsel der leiblichen Haltung zu trotzen und in der aktuellen Arbeitshaltung zu verbleiben. Der Widerspruch verschiedener protentionaler Vorgriffe als solcher muss noch nicht ein Burnout-Erleben bedeuten. Problematisch im Sinne innerer Erschöpfung wird es erst dann, wenn die *Enttäuschung* protentionaler Ruhe- und Variationserwartungen *habitualisiert* wird. Denn wenn prinzipiell keine Ruhe mehr protentional *erwartet* wird, so fällt auch das Zur-Ruhe-Setzen schwerer, wenngleich aus externer oder objektiver Perspektive hierzu eigentlich der Moment gegeben wäre. Die leibliche Zeitigung selbst wird problematisch. Dem Burnout-Erleben entspricht ein habitualisierter Leib mit einem widersprüchlichen temporalen Horizont.

Inwiefern handelt es sich hierbei um eine *Störung* der Zeitlichkeit des Leibes? Zunächst ist festzuhalten, dass hier keine *formale* Störung vorliegt, insofern die zeitliche Struktur als solche intakt bleibt. Der Charakter der Störung ergibt sich vielmehr aus der spezifischen Habitualisierung eines temporalen Horizontes, der in erster Linie aufgrund seiner Widersprüchlichkeit und dann je nach Fall in jeweils unterschiedlicher Weise als pathologisch erlebt wird. Einen großen Anteil am Störungserleben hat ohne Frage auch der mit dem paradoxalen temporalen Horizont korrelierende Umstand der mangelnden körperlichen Erholung und die entsprechenden physiologischen Begleiterscheinungen. Aber auch andere – psychologische, persönliche und interpersonale – Aspekte des Burnouts lassen sich, ausgehend von der Zeitlichkeit des Leibes und ihrer Störung, durch einen falschen Umgang mit ihr verstehen. Allerdings bedürfte es hier jeweils einer weiter reichenden Analyse.

Als Beispiel sei jedoch ausblickhaft auf den folgenden Fall verwiesen: Person X arbeitet in stark überdurchschnittlichem Ausmaß und erledigt ihre Aufgaben zur vollsten Zufriedenheit aller Beteiligten, die dies auch kundtun. Es liegen sonst keine über das durchschnittliche Ausmaß hinausgehenden Belastungen vor. X hat eigentlich alles unter Kontrolle. Und dennoch könnte sich selbst in diesem Fall aufgrund der kontinuierlichen Enttäuschung leiblicher Protentionalitäten über die Zeit hinweg ein Gefühl des Kontrollverlustes entwickeln. Dies kann der Fall sein, wenn X aufgrund des hohen Arbeitspensums ein protendierter Wechsel in eine Ruhehaltung oder (trotz guten Schlafes) in eine ebenfalls protendierte andere leibliche

Haltung tagsüber nicht mehr gelingt. Habitualisieren sich diese Enttäuschungen im obigen Sinne, so können sich Hilflosigkeit und Frustration einstellen, die auf den ersten Blick unverständlich sind und denen im schlechten Falle mit falschen Gegenmaßnahmen begegnet wird. Weil z. B. aufgrund kontinuierlicher Enttäuschungen leiblicher Protentionalität die Errungenschaften der einen für X dominanten Arbeitshaltung keine Zufriedenheit mehr stiften, werden u. U. die beruflichen Ziele noch höhergesteckt, wodurch bspw. die Überarbeitung zunimmt. In Folge kann es dann – weil nun unrealistische Ziele anvisiert werden – zu weiteren Frustrationen und Gratifikationskrisen durch Enttäuschungen kommen. Die Möglichkeiten, wie die Habitualisierung der kontinuierlichen Enttäuschung von leiblicher Protentionalität die Abwärtsspirale des Erschöpfungssyndroms in Gang bringen kann, sind mannigfaltig und seien hier nur angedeutet. Wichtig ist aber, dass es nicht primär der Schwund körperlich-physischer Ressourcen ist, der den Burnout-Prozess auslöst, sondern ein ungünstiger temporaler Horizont, der in Enttäuschungen leiblicher Protentionalität gründet. Die dabei betroffenen leiblichen Protentionalitäten müssen nicht notwendigerweise und vor allem nicht *primär* solche sein, die auf eine zu kommende körperliche Erholung gerichtet sind. Entscheidend ist die Enttäuschung der Protentionalität, die sich auf Variation leiblicher Haltungen bezieht.

6. Schlussbemerkung

Zusammenfassend lässt sich die in Zukunft in ihrer Tragweite und im Einzelnen weiter zu untersuchende These festhalten, dass die leibliche Protentionalität und ihre Dynamik im Sinne kontinuierlicher Enttäuschungen, d. h. ein bestimmter Umgang mit leiblicher Zeitigung, zentral für die Entwicklung von Burnout über die Zeit hinweg ist. Zudem ist Burnout selbst durch eine Besonderheit im temporalen Horizont der Leiblichkeit gekennzeichnet, die anderes als Störung empfundenes Erleben bedingen kann.

In Bezug auf das Verhältnis zu anderen zeitlichen Prozessen des Bewusstseinsinflusses deutete sich die hohe Relevanz der Zeitlichkeit des Leibes darin an, dass sie nicht auf leiblich-körperliche Prozesse beschränkt ist, sondern auch andere Dimensionen der Erfahrung strukturiert. Es gehört zum Leibsein des Selbst, das mehr umfasst als die ausgedehnt-körperliche Dimension des Raumes, dazu, sich in

kontinuierlicher lebendiger Bewegung zu befinden und eine stete Variation der Haltung protentional zu erwarten. Es bedarf hier noch weiterer phänomenologischer Analysen der leibzeitlichen Strukturen in den unterschiedlichsten subjektiven Akten, um die genaue Tragweite der Zeitlichkeit des Leibes zu bestimmen. Allerdings stellen der widersprüchliche temporale Horizont im Burnout und die mannigfaltigen Möglichkeiten der Enttäuschung leiblicher Protentionalität als sein erfahrungsmäßiger Ausgangspunkt auf unterschiedlichsten Erfahrungsebenen einen Fingerzeig auf das breite Vorkommen dieser Zeitigungsform dar. Wie fundamental die Zeitlichkeit des Leibes für den subjektiven Vollzug im Gesamten ist, lässt sich schließlich auch daran festmachen, dass seine protentionalen Gesetzmäßigkeiten auch bei gegenläufigen Erfahrungen standhalten. Obwohl stets bspw. in der gleichen Arbeitshaltung verharrt wird, bleibt die protentionale Erwartung eines zu kommenden Wechsels der Haltung auch bei kontinuierlicher Enttäuschung dieser Erwartung aufrecht. Sie bleibt auch dann noch wesentlicher Anteil des protentionalen Erwartungsbewusstseins, wenn ihre Enttäuschung ebenfalls protendiert wird. Das bedeutet, dass sie auch dann nicht zum Verschwinden kommt, wenn laufende und vergangene Erfahrung eigentlich die Aufgabe einer solchen protentionalen Erwartung motivieren würde. Trotz dieser Unerschütterlichkeit leibzeitlicher Strukturen ist eine Störung der Zeitlichkeit des Leibes möglich, insofern gewisse durch habitualisierte Erfahrungen bestimmte temporale Horizonte – z. B. im Burnout – als pathologisch empfunden werden und in Folge den subjektiven Vollzug nachhaltig in den unterschiedlichsten Dimensionen beeinträchtigen können.

Literatur

- Abraham, A. (2016): »Biographische Rekonstruktion und leibliche Erfahrung. Ansatzpunkte zum Verstehen und zur Bearbeitung von Erschöpfung«. In: *Bodysize. Leib und Zeit bei Burnout und in anderen Grenzerfahrungen*, hrsg. von R. Esterbauer [u. a.], Freiburg: Alber, S. 176–196.
- Behnke, E. (2009): »Bodily Protentionality«. In: *Husserl Studies*, 25, S. 185–217.
- Bianchi, R. [u. a.] (2013): »Comparative Symptomatology of Burnout and Depression«. In: *Journal of Health Psychology*, 18 (6), S. 782–787.
- Bianchi, R. [u. a.] (2015): »Burnout-depression Overlap: a Review«. In: *Clinical Psychological Review*, 36, S. 28–41.

- Burisch, M. (2006): *Das Burnout-Syndrom. Theorie der inneren Erschöpfung*. 3., überarbeitete Auflage, Heidelberg: Springer.
- Colombetti, G. (2011): »Varieties of Pre-reflective Self-awareness: Foreground and Background Bodily Feelings in Emotion Experience«. In: *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 54, S. 293–313.
- Colombetti, G. (2014): *The Feeling Body. Affective Science Meets the Enactive Mind*, Cambridge: MIT.
- Freudenberger, H. J. / Richelson, G. (1980): *Out. The High Cost of High Achievement*, Garden City: Anchor.
- Fuchs, T. (2005): »Corporealized and Disembodied Minds: a Phenomenological View of the Body in Melancholia and Schizophrenia«. In: *Philosophy, Psychiatry & Psychology*, 12, S. 95–107.
- Fuchs, T. (2007a): »The Temporal Structure of Intentionality and its Disturbance in Schizophrenia«. In: *Psychopathology*, 40, S. 229–235.
- Fuchs, T. (2007b): »Fragmented Selves. Temporality and Identity in Borderline Personality Disorder«. In: *Psychopathology*, 40, S. 379–387.
- Fuchs, T. (2010): »Temporality and Psychopathology«, in: *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 12, S. 75–104.
- Fuchs, T. (2016): »Self Across Time: the Diachronic Unity of Bodily Existence.« In: *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 15, S. 1–25.
- Fuchs, T. / Koch, S. (2014): »Embodied Affectivity: on Moving and Being Moved«. In: *Frontiers in Psychology*, 5, Article 508, S. 1–12 [doi: 10.3389/fpsyg.2014.00508].
- Gallagher, S. / Zahavi, D. (2012): *The Phenomenological Mind*. 2., aktualisierte Auflage, London: Routledge.
- Grabe, M. (2012): *Zeitkrankheit Burnout. Warum Menschen ausbrennen und was man dagegen tun kann*, Marburg: Francke.
- Hallsten, L. (1993): »Burning Out: a Framework«. In: *Professional Burnout*, hrsg. von W. B. Schaufeli, C. Maslach u. T. Marek, Washington D.C.: Taylor & Francis.
- Husserl, E. (1950 ff.): *Gesammelte Werke (= Husserliana)*:
- Hua 4 (1952): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch*, hrsg. von M. Biemel, Den Haag: Nijhoff.
 - Hua 10 (1966): *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)*, hrsg. von R. Boehm, Den Haag: Nijhoff.
 - Hua 11 (1966): *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918–1926)*, hrsg. von M. Fleischer, Den Haag: Nijhoff.
 - Hua 14 (1973): *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass (1921–1928). Zweiter Teil*, hrsg. von I. Kern, Den Haag: Nijhoff.
 - Hua 19/1 (1984): *Logische Untersuchungen. Bd. 2: 1. Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, hrsg. von U. Panzer, Den Haag: Nijhoff.
 - Hua 33 (2001): *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/1918)*, hrsg. von R. Bernet u. D. Lohmar, Dordrecht: Kluwer.
- Kleiber, D. / Enzmann, D. (1990): *Burnout. Eine internationale Bibliographie*, Göttingen: Hogrefe.

- Koch, S. [u.a.] (Hrsg.) (2012): *Body Memory, Metaphor and Movement*, Amsterdam: John Benjamins.
- Lauderdale, M. (1981): *Burnout*. Austin: Learning Concepts.
- Legrand, D. (2007): »Pre-reflective Self-consciousness: On Being Bodily in the World«. In: *Janus Head*, 9, S. 493–519.
- Meier, S. T. (1983): »Toward a Theory of Burnout«. In: *Human Relations*, 36, S. 899–910.
- Moskalewicz, M. (2015): »Disturbed Temporalities. Insights from Phenomenological Psychiatry«, in: *Time & Society*, S. 1–19 [doi: 10.1177/0961463X15577257].
- Niel, L. (2011): *Absoluter Fluss. Urprozess. Urzeitigung. Husserls Phänomenologie der Zeit*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Pines, A. (1988): *Keeping the Spark Alive: Preventing Burnout in Love and Marriage*, New York: St. Martin's Press.
- Pöltner, G. (2016): »Die zeitliche Struktur der Leiblichkeit«. In: *Bodytime. Leib und Zeit bei Burnout und in anderen Grenzerfahrungen*, hrsg. von R. Esterbauer [u.a.], Freiburg: Alber, S. 17–33.
- Ratcliffe, M. (2012): »Varieties of Temporal Experience in Depression«. In: *The Journal of Medicine and Philosophy*, 37 (2), S. 114–138.
- Slaby, J. (2008): »Affective Intentionality and the Feeling Body«. In: *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 7 (4), S. 429–444.
- Summa, M. (2014): *Spatio-temporal Intertwining. Husserl's Transcendental Aesthetic*, Heidelberg: Springer.

»Zeit heilt alle Wunden«

Zeit- und Körpererfahrungen von Burnout-Patientinnen und -Patienten im Verlauf einer Rehabilitationskur

Andrea Paletta, Gerald Suchar, Theresa Hübler,
Daniela Juschitz, Katharina Mayer, Jana Staltner

1. Problemstellung

Die Herausforderungen der Postmoderne sind enorm. Aktuelle Versprechen zur Selbstverwirklichung bringen auch neue Problemkategorien mit sich. Selbstverwirklichung verlangt nach einer einzigartigen Gestaltung des Selbst, das heißt nach einer Kongruenz individueller Visionen einerseits mit gesellschaftlichen Möglichkeiten andererseits. Der Trend nach einer immer präziseren Annäherung an ein optimiertes Selbst wird durch multioptionale Angebote in der Gegenwartskultur quittiert, was eine Flut an Innovationen und Veränderungen nach sich zieht. Die daraus resultierende Dynamik mündet schließlich in eine Beschleunigungsspirale, in einen Innovations- und Veränderungsdruck, der wiederum auf das Individuum zurückschlägt. »Träume, Ziele und Lebenspläne der Individuen werden verwendet, um die Beschleunigungsmaschine am Laufen zu halten.« (Rosa 2013, S. 117 f.; zit. nach Abraham 2016, S. 186) Nicht nur für den, der in der Karriereleiter höher steigt, sind Schnelligkeit, Flexibilität, langanhaltender Arbeitseinsatz sowie die Fähigkeit zur Anpassung an Zeitvorgaben und Rhythmusfluktuationen gefragt, die eskalierte Lebensbeschleunigung zwingt ihre Dynamik dem Leben jedes Einzelnen auf: Zeit wird knapp, ein wertvolles Gut; Zeit wird gespart, geopfert, gegen sie wird gekämpft. (Geisler 2011, S. 178) Zeiteffektivität gerinnt zum *kategorischen Imperativ* und wird allgemein verinnerlicht: »Handle so, dass das Optimum aller denkbaren Ziele, Effizienzen, Geschwindigkeiten erreicht wird.« (Morgenroth 2008, S. 105) Die Lebensbeschleunigung, die eine Flut ständiger Neuerungen nach sich zieht, geht allerdings nicht vom Bedürfnis der Individuen aus, sondern vielmehr tut sich ein *kulturell diktiert* Veränderungsdruck auf. Statisches und Stabilität haben gesellschaftlich ausgedient, in der *fluiden Gesellschaft* (Keupp 2009) bzw. *liquid*

modernity (Bauman 2000) wird der Alltag entgrenzt, das Bedürfnis nach Verwurzelung abgelöst von der Angst, nicht mithalten zu können, und persönliche Bindungen mutieren zum Hemmschuh auf dem Weg zur erstrebten Flexibilität. (Keupp 2009) Einem immer rasanteren Beschleunigungssog unterliegen nicht nur die Arbeitsabläufe jeder einzelnen Person, sondern auch technische Innovationen (Computer, Handy), der Freizeitstil (Kurzurlaube, Trips) und auch die private Lebenswelt (Fast Food) werden davon erfasst. (Paletta 2016, S. 226) Da die Gesellschaft immer mehr Optionen im Angebot hat, »steht für die einzelnen Handlungen (oder Erlebnisse) weniger Zeit als zuvor zur Verfügung« (Rosa 2005, S. 214). Der Einzelne steht vor der Entscheidung, sich dem Angebot zu entziehen oder sich an Handlungstempo bzw. Handlungsdichte zu adaptieren. Um die Kontrolle über seine Selbstorganisation zu bewahren und sich den Zeitvorgaben oder -verlusten entgegenzustemmen, wären Kompetenzen im Zeitmanagement vonnöten. Zahlreiche Analysen der letzten Jahre jedoch verweisen darauf, dass diese vielfach erst zu entwickeln sind: So zeigen neueste Analysen, dass 39 % der Österreicherinnen und Österreicher sich erheblich gestresst und gar 41 % der 18- bis 34-Jährigen durch Burnout bedroht fühlen. Im Zuge der rasanten Akzeleration von Zeit wird das hintangestellt, was im Moment verzichtbar erscheint – die Rückbesinnung auf den persönlichen Bedarf an Zeit. Gemeint damit ist nicht nur ein Lebenstempo, das als wohltuend und angenehm gefällt, sondern auch die Beachtung evolutionär geprägter Rhythmen, wie Schlafrythmus, Aktivitäts- und Erholungsrhythmus, Herz- und Atemrhythmus sowie unzählige andere vom Körper organisierte Rhythmen. Mit Luhmann erklärt sich die Geringschätzung persönlicher Rhythmen als *natürliche* Folge der Logik des Gesamtsystems: Gegebenheiten, »die immer zu kurz kommen, müssen aber schließlich abgewertet werden und den Rang des weniger Wichtigen erhalten, um Schicksal und Bedeutung in Einklang zu bringen. So kann sich allein aus Zeitproblemen eine Umstrukturierung der Wertordnung ergeben.« (Luhmann 1968, S. 148) Eine mangelhafte Verankerung im eigenen Rhythmus jedoch führt zu Instabilität, die Orientierung an Zeitvorgaben von außen »zerstückelt und zerreißt jene Zeit, welcher der persönliche Lebensprozess zu folgen sucht, [...] bis nur mehr Intervalle und Bruchstücke verbleiben, d. h. Handlungen, die sich beliebig in alle Himmelsrichtungen zerstreuen« (Paletta 2016, S. 224). Der Handlung selbst geht ihr Vektor verloren – sie wird belanglos, sinnentleert und geht mit dem Verlust eigener

Zeitpermanenz einher –, damit jedoch schrumpft auch der eigene Lebensbogen und damit ein Faktor individueller Lebensstabilität und Kontinuität. Nicht zuletzt machen empirische Analysen deutlich, in welchem Zusammenhang das Ausmaß an Stress mit dem Grad an Eigen- oder Fremdbestimmung steht: »[J]e höher der Grad an Fremdbestimmung und überall dort, wo man serviceorientiert mit vielen Menschen zu tun hat, steigt das Stress-Empfinden« (Schulz 2017), was erklärt, warum die höchste Irritation und Belastung traditionell in Lehrberufen (45 % Stressbelastung), gefolgt von Handelsberufen (43 %) und von Sozial- und Pflegeberufen zu finden sind.

So führt nicht nur die Überlastung durch das Lebenstempo, sondern auch ein Hintanstellen eigener Rhythmen zu einem wachsenden Ausmaß an Stress, im schlimmsten Fall zu charakteristischen Erkrankungen, deren verbreitetste und bekannteste das Burnout ist. (Fuchs 2007; Paletta 2016)

Bereits sehr früh – ab 1930 – wurde der Zusammenhang von Störungen der Zeiterfahrung mit psychischen Störungen erfasst. U. a. Straus (1928), Gebattel und Tellenbach (1954), später Pauleikhoff (1979), Wölk (2009) und Fuchs (2007) berichten aus phänomenologischer Sicht von zeitlichen Dysregulationen bei Depression, Manie, Schizophrenie und Demenz. Pauleikhoff konstatiert: »[S]eelische Störungen wurzeln ohne Ausnahme in einer Abwandlung [...] zeitlicher Strukturen. Ohne Beachtung dieser temporalen Strukturen sind weder ihre Entstehungssituationen noch Verläufe klar einzusehen.« (Pauleikhoff 1979, S. 32) Jahre später wird diese These durch chronopsychiatrische Befunde gestützt: So zeigen Depressive Rhythmusverschiebungen im Tagesverlauf bezüglich Stimmung, Körpertemperatur und dem Hormon Melatonin. (Lehofer u. a. 2010) Neue Befunde verweisen gar auf Rhythmusstörungen von Genaktivitäten im Gehirn: »[P]eople with depression were not synchronized to the usual solar day in terms of this gene activity. It is as if they were living in a different time zone.« (Li u. a. 2013) Auch aus der Soziologie und der Psychologie mehren sich Stimmen, dass Zeitdruck als Lebensform im Extremfall psychische Störungen nach sich zieht. Rosa spricht von einem »Zwang zur Ruhelosigkeit« und einem »Slippery-Slope-Phänomen« (Rosa 2005, S. 470 f.), Böhme von einem krankhaften Geschwindigkeitsrausch als »verfehlte Ekstaseform der Moderne« (Böhme 2009, S. 65), Geißler vermerkt »Flexibilitätszwang-Erkrankungen« (Geißler 2011) als Folge einer »Chronokratie« (Wulf 1987), Rauber macht Zeitmangel verantwortlich für einen Ver-

lust körperlich-seelischer Integration (Rauber 2005, S. 144), und Gerisch sieht gar den Körper als Ganzen gefährdet, da er zum Angriffspunkt und »Schauplatz« der »sozialen Beschleunigung« (Gerisch 2009, S. 125) wird. Obgleich eine Vielzahl an phänomenologischen und soziologischen Erkenntnissen über krankmachende Folgen zeitlicher Dysregulation aufliegt, in denen der Einfluss auf psychische Störungen erfasst wird, und empirische Erhebungen körperliche Fehlfunktionen in Zusammenhang mit einer gestörten Zeitdynamik bekunden, stehen empirische Untersuchungen über die individuelle, d.h. subjektive Erfahrung der Zeit bei psychischen Erkrankungen, v.a. bei Burnout-Erkrankten, noch aus. Die Frage, wie psychisch Erkrankte selbst ihre Zeit organisieren, wie sie auf Zeitvorgaben reagieren, welche Rhythmen, welches Tempo, welche Pausengestaltung sie favorisieren, könnte jedoch zu einer Vertiefung des Grundverständnisses über ihre Art der Selbsterfahrung und Selbstorganisation beitragen. Gerade bei Burnout-Erkrankten machen Fragen nach der individuellen Zeitgestaltung Sinn, da sie sowohl somatisch (Schlafstörungen, Herzrhythmusstörungen etc.) wie auch im Verhalten (Organisationsprozesse des sozialen Miteinanders, speziell in der Arbeitswelt) von einem Verlust an Eigenrhythmen bzw. des Antriebs sowie durch Veränderungen ihres Lebenstempos u. Ä. gekennzeichnet sind. (Paletta 2016, S. 214)

2. Methode

Ziel der vorliegenden Untersuchung ist die Analyse *subjektiver Muster der Zeiterfahrung* von Burnout-Erkrankten. Im Zuge eines subjektzentrierten Betrachtungsfokus sollen folgende Wahrnehmungsdimensionen der Befragten transparent werden (Schuler 2000, S. 125 f.): Ihre inneren und äußeren Sinneserfahrungen (z. B. ich bin müde), ihre bewussten, die gegenwärtigen Sinneseindrücke übersteigenden Befindlichkeiten und Gedanken (z. B. seit Wochen ist mein Schlafrhythmus gestört) sowie ihre Reflexionen über sich selbst als bewusstes Individuum (z. B. ich definiere mich nur mehr über Müdigkeit). Eine hierfür adäquate Methode belässt offene Antwortmöglichkeiten, um die geforderte Bandbreite subjektiver Antworten zu gewährleisten, andererseits sorgt sie jedoch auch dafür, das Antwortpotential auf relevante Perspektiven zum Thema Zeit zu bündeln. Vor allem die Forderung nach subjektiven Freiräumen wäre bei standardi-

sierten Messverfahren nicht realisierbar – wären doch schwerlich bei der Konzeption relevanter Fragen alle denkbaren Perspektiven Betroffener im Voraus zu kalkulieren –, passend jedoch sind zweifellos qualitative Verfahren. Insofern beim vorliegenden Thema auch intimere Fragen z.B. über Körperbefindlichkeiten unvermeidlich sind und soziale Normen die Antwortmöglichkeiten in einem Face-to-Face-Interview eventuell einschränken, wird die Befragung statt in Form eines mündlichen Interviews mithilfe einer (anonymen) Tagebucherhebung durchgeführt. Um hierbei ein aussagekräftiges und der Komplexität der Thematik adäquates Aussagespektrum zu erreichen und zusätzlich Daten über die Stabilität von Zeitmustern Burnout-Erkrankter zu erheben, wird nicht nur ein einmaliger Erhebungszeitpunkt angesetzt, sondern die Erhebung auf eine Dauer von vier Wochen ausgedehnt, was auch kurativ ausgelöste Veränderungen der Zeiterfahrung von Burnout-Patientinnen und -Patienten transparent machen kann.

Mit Fischer/Bosse (2010, S. 875–876) sowie Gläser-Zikuda/Ha-scher (2007, S. 97 f.) lassen sich folgende Vorteile einer Tagebucherhebung festhalten:

- Expertise: Die betroffenen Experten kommen selbst zu Wort.
- Tradition: Tagebuchaufzeichnungen stehen in der Tradition der Darstellung persönlicher und subjektiver Dateninformationen.
- Systematisierung: Subjektive Erfahrungen werden durch Aufschreiben fixiert, »[...] sortiert, gegliedert, strukturiert [...] und so der [...] reflektierenden Bearbeitung zugänglich gemacht« (Rahm/Schratz 2004; zit. nach Fischer/Bosse 2010, S. 875).
- Prozessforschung: Sie ermöglicht es, Prozesse kontinuierlich zu begleiten und so auch Veränderungen zu erfassen.
- Verdichtung: Damit wird die Beziehung von Erkenntnis und Handeln dokumentiert, d. h. Beobachtungen und Aktionen werden aufeinander beziehbar.
- Self-Monitoring: Die Tagebuchaufzeichnungen erfüllen darüber hinaus auch für Patientinnen und Patienten eine positive Funktion: Sie können zum »Ventil für die Auseinandersetzung mit der eigenen Befindlichkeit [...], mit kritischen Ereignissen, mit Störungen oder Krisen« (Fischer/Bosse 2010, S. 876) werden.

Das vorliegende Tagebuch in Form eines semistrukturierten Interviewleitfadens baut auf die von Fuchs für Depressive (2007) und von

Paletta für Burnout-Erkrankte (2016, S. 215–235) als relevant erhobenen Dimensionen subjektiver Zeiterfahrung – *Eigenzeit*, *intersubjektive Zeit* und *Antrieb* – auf und besteht aus:

- Leitfragen nach der *Eigenzeit* (Eigenrhythmus, Gegenwartspräsenz, Umgang mit Pausen),
- Leitfragen nach der *intersubjektiven Zeiterfahrung* (Resonanzausmaß und Bewertung der gegenseitigen Abstimmung im Interaktionsprozess),
- Leitfragen nach dem *Antrieb* (Ausmaß, Antriebsökonomie, Antriebsintensität/Anstrengungsgrad). (Paletta 2015)

Da der Körper als Ansatzpunkt und Schauplatz moderner Beschleunigung (Gerisch 2009) beklagt wird, werden flankierend Fragen nach der Bedeutsamkeit *körperlicher Prozesse*, d. h. nach dem körperlichen Destillat jener defizitären Zeiterfahrungen gestellt: Leitfragen nach dem relevanten, subjektiv auffälligen Körperthema bzw. den relevanten Sinneserfahrungen der Erkrankten, nach der subjektiven Interpretation dieser Empfindung bzw. der möglichen Ursache dieser Erfahrungen und daraus resultierenden Maßnahmen bzw. Konsequenzen. (Wiedemann 1986, S. 207)

Jede dieser Leitfragen wird, um subjektive Assoziationen anstatt vorgefertigter Antwortschablonen zu erhalten, an konkrete Situationen gebunden und mit Impulsfragen versehen, deren Beantwortung jedoch nicht zwingend vorgeschrieben ist – auch ganz eigene Stellungnahmen sind willkommen.

Exemplarisch folgen nun vier der insgesamt neun konzipierten Leitfragen mit den dazugehörigen Impulsfragen. (Paletta 2015)

Eigenzeit – Rhythmus

Waren Sie diese Woche in Ihrem persönlichen Rhythmus? Konnten Sie gut schlafen und dann wieder aktiv sein? Wie war Ihre Atmung – gleichmäßig, aufgeregter oder eingeschränkt? Wie war Ihre Verdauung, Ihr Herzschlag? Hatten Sie vielleicht keine Gelegenheit, in Ihren Rhythmus zu kommen, weil Ihnen ein fremder Rhythmus aufgezwungen wurde? Welche Auswirkungen haben Sie in Ihrem Körper gespürt?«

Intersubjektive Zeiterfahrung: Geben und Nehmen, Abstimmung

Haben Sie diese Woche etwas Gutes für sich getan? Was hat Sie besonders erfüllt? Wobei hätten Sie gerne mehr Zeit verbracht? Was haben Sie in dieser Woche gegeben und was haben Sie erhalten – wie sieht Ihre Bilanz von Geben und Nehmen aus? Haben Sie zu viel des Guten oder zu wenig des Nötigen erhalten oder gegeben? Hat sich an Ihrer Befindlichkeit etwas verändert? Welchen Zusammenhang sehen Sie mit Ihrem Zeitbudget?«

Antrieb – Anstrengung

Erinnern Sie sich an Situationen dieser Woche, in denen Sie sich angestrengt erlebt haben, welche Situationen waren das? Wie fühlt sich dabei Ihr Körper an? Haben Sie dabei geschafft, was Sie wollten? In welchen Situationen haben Sie sich angestrengt? Haben Sie dafür ganz persönlich eine Erklärung?«¹

Körpererfahrung

In dieser Woche habe ich meinen Körper folgendermaßen erfahren [...] erzählen Sie wie vorgeschlagen:

Gibt es etwas, das körperlich zum Thema wurde? Wie deuten Sie das, gab es einen Grund? Wie handeln Sie daraufhin?« (Paletta 2015)

Untersuchungsdesign

Die Erhebung wurde im Rahmen des FWF Projekts »Bodytime« (P 26110-G15) in der Privatklinik St. Radegund, einer Rehabilitationsanstalt für psychiatrische und psychosomatische Patientinnen und Patienten in der Steiermark/Österreich durchgeführt. Das untersuchte Kollektiv bestand aus 22 Burnout-Erkrankten, davon 13 Männer und 9 Frauen mit einem Durchschnittsalter von 47 Jahren (Streuweite 9,1 Jahre). Inkludiert waren sich freiwillig meldende Personen, bei denen in der Klinik sowohl von Ärztinnen und Ärzten als auch zusätzlich im Rahmen des BOSS Diagnostikinstrumentariums I-III (Hagemann/Geuenich 2009) Burnout diagnostiziert wurde und die

¹ Ein weiterer Inhalt des Tagebuchs ist eine standardisierte Untersuchung zur Körpererfahrung, diese wird hier jedoch nicht berücksichtigt.

zu Messbeginn nicht länger als eine Woche stationär einquartiert sowie nicht bettlägerig waren. Das Interventionsangebot für die Burnout-Betroffenen in der Klinik bestand aus Gesprächstherapie, Ergotherapie, Musiktherapie sowie Sporttherapie.

Die Tagebuchvorlagen mit den vorgedruckten Leit- bzw. Impulsfragen wurden im Zeitraum Jänner bis Mai 2015 wöchentlich bei drei verschiedenen Gruppen von Patientinnen und Patienten in einem Zeitraum von je vier Wochen ausgeteilt bzw. die ausgefüllten Blätter der vergangenen Woche abgesammelt. Die Einträge waren von den Burnout-Erkrankten an einem zuvor fixierten Wochentag vorzunehmen und sollten die Erfahrungen der vergangenen Woche Revue passieren lassen, d. h., es waren jene Eindrücke zu notieren, die bezüglich der geforderten Zeiterfahrungen besonders in Erinnerung blieben.

Obwohl bei explorativen qualitativen Verfahren nach Mayring (2010) keine Kontrollgruppe vonnöten ist, wurden zusätzlich Daten vergleichend erhoben: Als extremer Gegenpol zu Burnout-Erkrankten wurden Studierende aus den Studienrichtungen Sportwissenschaft bzw. Bewegung und Sport verpflichtet: Da Sport als *Experimentierlabor* für den Umgang mit Zeit lesbar ist, verfügen Sportstudierende über besonders ausgeprägte Kompetenzen im Umgang mit Zeit. (Paletta 2013) Sportliche Leistungen bauen auf effizienten, langfristigen Trainingsplanungen auf, in Mannschaftsspielen wird danach getrachtet, Treffer innerhalb definierter Zeiteinheiten zu platzieren, bei kompetitiven Sportarten (z. B. Schirennnen, Leichtathletikbewerben) entscheiden Hundertstelsekunden über Niederlage oder Sieg. Jedes Training inkludiert daher auch eine Wahrnehmungsoptimierung und Ausformung der Handlungskompetenz hinsichtlich einer Kontrolle von Zeit, verhilft zu einer präziseren Abstimmung von Zeitparametern mit der Muskelkoordination und konfrontiert mit Zeiterfahrungen der Moderne, d. h. mit Beschleunigung und Zeitminimierung (immer schnellere Zeiten), mit Zeitmaximierung (z. B. immer längere Laufstrecken – z. B. Ultramarathon) sowie mit Zeitverdichtung (Zusammenschluss von Sportarten im Dienste einer Erhöhung der Reizdichte/Zeiteinheit, z. B. Gerätturnen und Laufen zu Freerunning). (Paletta 2013) Darüber hinaus wird im Sport mit der Dauer und Rentabilität von Pausen experimentiert, weiters bei zyklischen Sportarten (Schwimmen, Radfahren, Laufen, Wandern, Nordic Walking) der Eigenrhythmus stabilisiert und bei Risikosportarten, die an die eigenen Grenzen führen, wird das Aufgehen im Mo-

ment – demnach eine Gegenwartserfahrung – forciert. (Paletta 2013; Mayer/Paletta 2015)

Die Daten der Sportstudierenden wurden von Oktober bis November 2014 im Institut für Sportwissenschaft der Karl-Franzens-Universität Graz erhoben (Mayer/Paletta 2015), und zwar im zuvor beschriebenen Modus, d. h. die Eindrücke zu den diversen Zeiterfahrungen wurden von den Studierenden wöchentlich in einem Tagebuchvordruck notiert. (Mayer/Paletta 2015, S. 21–27)

3. Ergebnisse

Das Konvolut der vierwöchigen Stellungnahmen umfasste insgesamt über 1936 Statements, diese wurden transkribiert, nach den Vorgaben der Qualitativen Inhaltsanalyse (Mayring 2010) zunächst auf wesentliche Kernaussagen reduziert sowie hierauf zu semantisch passenden Kategorien sortiert. Alle Ergebnisse sind hier nicht darstellbar, folgend werden exemplarisch jene der zweiten Reha-Woche präsentiert (da hierbei unerwünschte Nebeneffekte der Neuankunft von Burnout-Erkrankten bereits wieder stabilisiert sind) sowie jene der fünften Reha-Woche, in der die Patientinnen und Patienten vor Abschluss ihrer Therapie stehen.² Das Aussagenspektrum zu verschiedenen Zeitdimensionen zeigt sich wie folgt, wobei Buchstaben- oder Zahlenangaben jene Patienten bzw. Patientinnen oder Sportstudierende markieren, von denen die jeweilige Aussage herrührt.

3.1 *Eigenzeit, Eigenrhythmus*

Klar ersichtlich wird, dass die Angaben Burnout-Erkrankter über Rhythmuserfahrungen vorwiegend negativ sind. Sie beklagen ein Manko an Eigenrhythmus, fühlen sich »langsam und ausgebremst« (4), »können aber auch kaum dagegen steuern« (4), finden »nicht wirklich den eigenen Rhythmus von innen heraus« (5), kritisieren jedoch andererseits den Druck der Institution, sich an fixe Strukturen halten und »sich dem Therapieplan unterordnen [zu] müssen« (6), »keine Zeit für ein Mittagsschläfchen zu haben«, bis

² Die Aussagen der Woche 1 und 3 unterscheiden sich bezüglich des Inhalts kaum von denen der hier vorgestellten Aussagen.

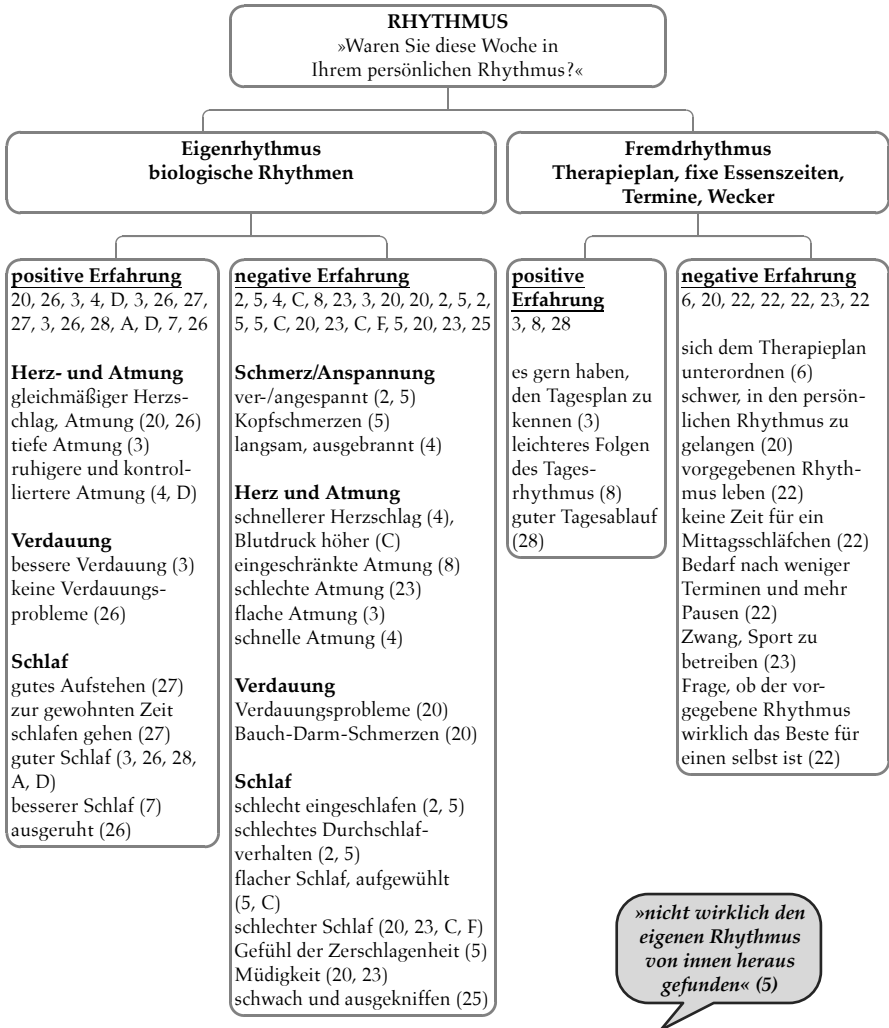


Abb. 1: Zeiterfahrungen Burnout-Erkrankter zu Reha-Beginn: Eigenrhythmus (Archiv Paletta/Hübler/Juschitz 2016)

hin zur Frage, ob der in der Klinik »vorgegebene Rhythmus wirklich das Beste für einen ist« (22). Auch die Erfahrung mit dem ureigenen Rhythmus ist negativ, die Dysfunktion hält alle Organe im Griff: das Herz-Kreislauf-System (»schnellerer Herzschlag« [4]), die Atmung (»schnell« [4], »schlecht« [23], »flach« [3], »eingeschränkt« [8]), die Verdauung, das Muskelsystem (»permanente Anspannung« [5]) und vor allem den Schlaf-Wach-Rhythmus (»schlechtes Durchschlafverhalten« [2, 5], »Zerschlagenheit« [5], »Müdigkeit« [20, 23], »Schwäche« [25]). Deutlich weniger Burnout-Erkrankte berichten über funktionierende Rhythmen und begründen dies dann mit spezieller Medikation oder Therapie. (4, 7, 8)

Bei Sportstudierenden wiederum fällt die überwiegende Mehrzahl positiver Erfahrungen auf: Davon abgesehen, dass der Großteil der Berichte den Eigenrhythmus fokussiert, wird auch vor allem über eine »gesunde Balance zwischen Erledigungen und Wohlergehen« (M) informiert, über ausgeglichene biologische Rhythmen wie Schlaf, Atmung und Verdauung, welche einerseits als Resultat einer selbstbewussten Differenzierung zwischen Eigen- und Fremdrhythmus erscheinen, andererseits als Fähigkeit, Anforderungen so zu modifizieren, dass sie in den eigenen Rhythmus integrierbar sind: »*ich konnte den Rhythmus beibehalten, obwohl die Woche sehr stressig war*« (J) oder aber als Fähigkeit, Umweltvorgaben konstruktiv als Taktgeber zu nützen: »*bringen alles in Schwung*« (N).

Nach vier Wochen fällt bei Burnout-Erkrankten die Beurteilung biologischer Rhythmen eindeutig besser aus, wenngleich einige auf ihren Klagen (bezüglich Verdauungs-, Atmungs- und Schlafproblemen) beharren. Immerhin die Hälfte berichtet nun, ihren Rhythmus stabilisiert zu haben: »Generell rhythmischer, seit ich mich zurückgenommen habe. Wieder etwas ruhiger und klarer, besseres Entspannungsverhalten, bessere Atmung, hecheln hat sich gelegt« (5). Zugleich mit der Konsolidierung des Eigenrhythmus finden nun auch die zuvor beklagten, von der Klinik vorgegebenen Zeitstrukturen Akzeptanz, was für eine verbesserte Fähigkeit zur Zeitregulation bzw. Coping-Kompetenz von Burnout-Erkrankten spricht.

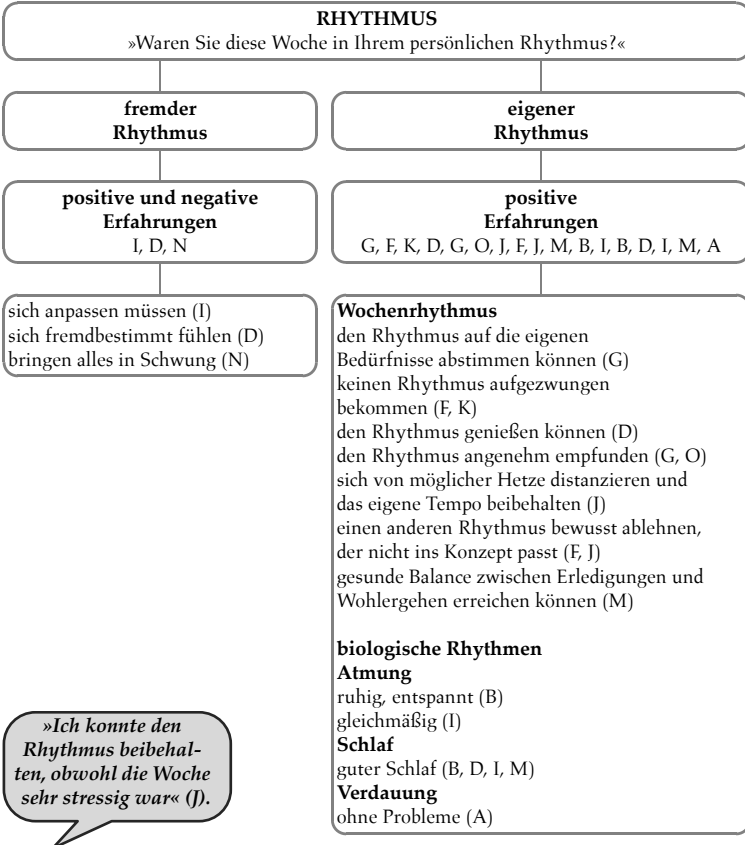


Abb. 2: Zeiterfahrungen Sportstudierender: Eigenrhythmus (Archiv Paletta/Mayer/Staltner 2015)

3.2 Intersubjektive Zeiterfahrung, Geben und Nehmen

Bereits ein erster Überblick macht deutlich, dass der Faktor *Nehmen* bei Burnout-Erkrankten bei Weitem überwiegt und dass diese Einstellung auch bewusst akzeptiert wird: »So hart es klingt, aber ich schaue zum ersten Mal auf mich selbst.« (23) Als Anlässe, Zeit nur für sich in Anspruch zu nehmen, werden soziale Konstellationen genannt – z. B. »Unterstützung von Gruppenkollegen« (24), »positives Feedback« (4) oder »Einzelgespräche« (21) –, weiters Anlässe, deren Ziel in aktiver Erholung liegt – z. B. »Muskelmasse aufbauen« (7), »Spaziergehen« (20) oder »Shoppen« (4, 26) –, sowie andererseits Maßnahmen, bei denen Erholung eher konsumorientiert organisiert wird – z. B. »ein Fußbad nehmen« (6, B, C), »Fernsehen« (24) oder »regelmäßiges Essen« (6, 3, 23). Bewusst wird an der eigenen Obsorge gefeilt – z. B. »sich bewusst Zeit für sich nehmen«, »auf sich selbst schauen« oder »sich zugestehen, allein zu sein« (22, 23, 26). Die Erfahrungen mit *Nehmen* sind ausschließlich positiv – z. B. »es tut sehr gut« (3, 21, 22), »ist angenehm«, »schön«, »macht Spaß« oder »überglücklich« (27, 23, 27, 25), fördert die »Entspannung« oder das Gefühl »Kraft [zu] schöpfen« (25).

Wesentlich seltener dagegen werden Szenerien des *Gebens* genannt, zudem ist die Erfahrung damit nahezu gänzlich negativ. Geht es darum, anderen »Zeit [zu] schenken« (4), »aktiv zu[zu]hören« (8) oder »anderen Freude und Gelassenheit [zu] geben« (27), empfinden Burnout-Erkrankte dies als »Stress« (23), »haben keine Kraft mehr zu geben« (23), finden es »immer anstrengender« (5) oder »fühlen sich ausgebrannt und leer« (5). Ein Gleichgewicht zwischen Geben und Nehmen (wie bei der Kontrollgruppe der Sportstudierenden) findet bei Burnout-Erkrankten nicht statt.

Bei Sportstudierenden dagegen stellt die größte Kategorie das Gleichgewicht von *Geben* und *Nehmen* dar, das aus gemeinsamen sozialen Aktivitäten resultiert: Darunter fallen Aktivitäten mit Familienangehörigen (F, I, M, L) oder mit Freunden bzw. Partnern (F, M, K), wobei ein Gefühl des Miteinanders häufig auch durch körperlich akzentuierte Unternehmungen wie beim »Wandern«, »Schwimmen« oder bei »Massagen« (I, L, H) auftritt. Eine typische Aussage lautet: »Geben und Nehmen haltet [!] sich in dieser Woche in Waage« (D) und wird mit positiven Erfahrungen wie »gut«, »bereichernd« bzw. »entspannend« (H, F, B, E, D) assoziiert. Anders als bei Burnout-Erkrankten werden auch die mit Geben verknüpften Erfahrungen

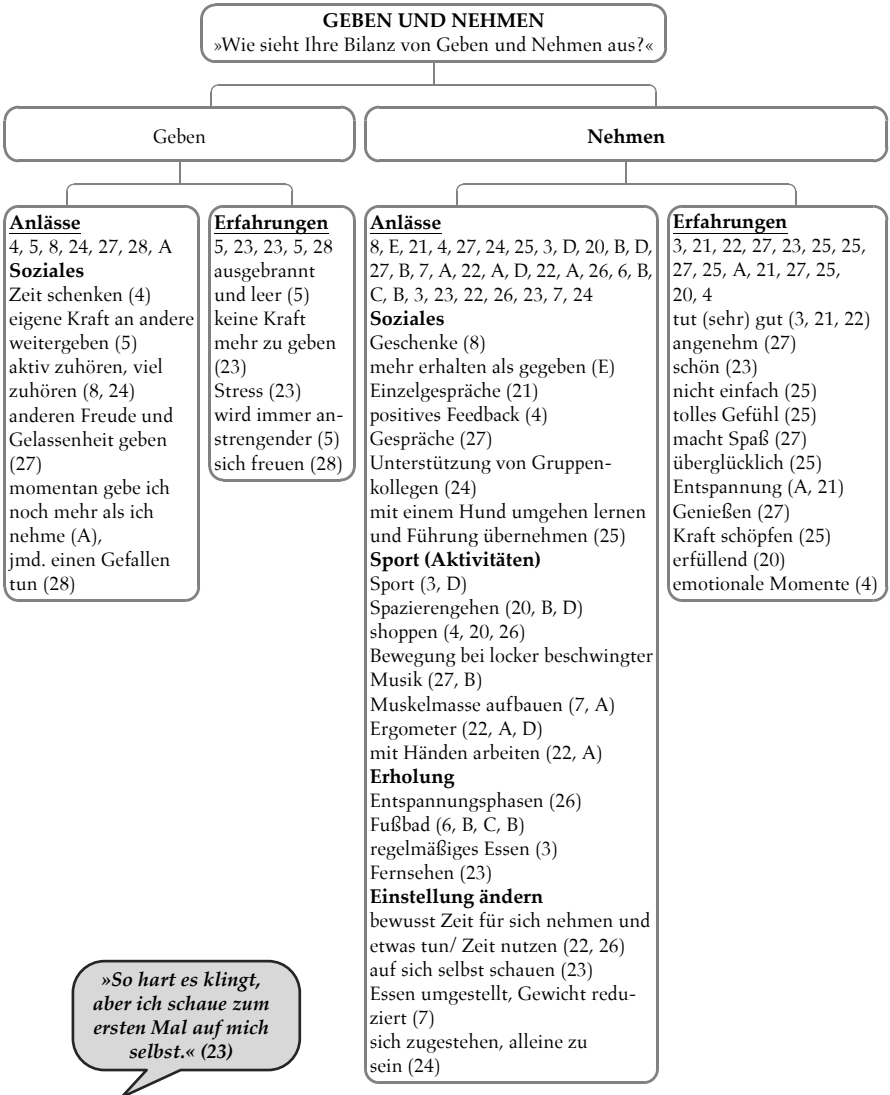


Abb. 3: Intersubjektive Zeiterfahrungen Burnout-Erkrankter zu Reha-Beginn: Geben und Nehmen (Archiv Paletta/Hübler/Juschitz 2016)

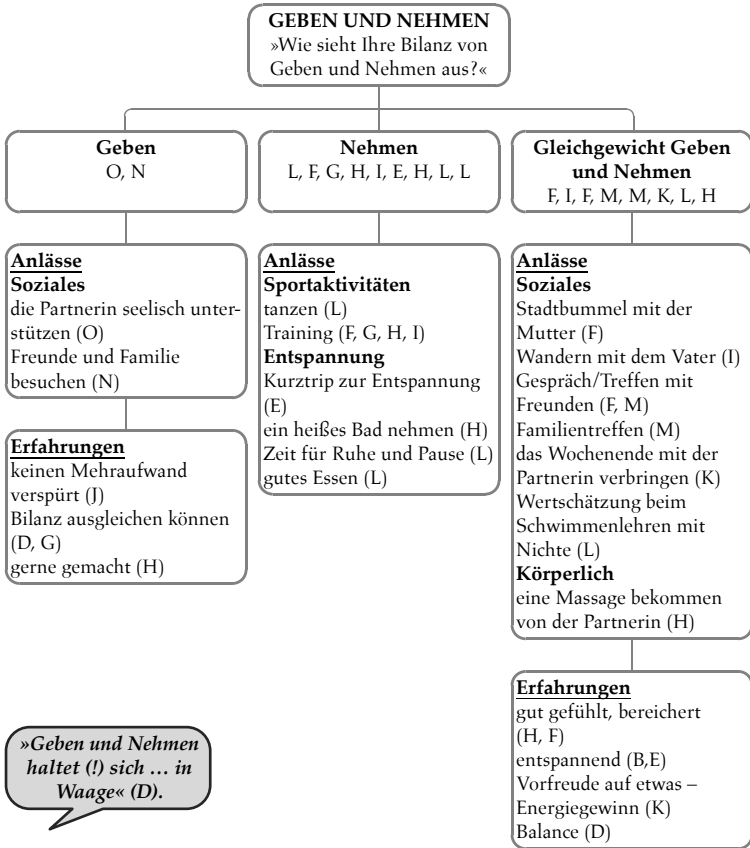


Abb. 4: Intersubjektive Zeiterfahrungen Sportstudierender: Geben und Nehmen (Archiv Paletta/Mayer/Staltner 2015)

gen positiv konnotiert – z. B. soziale Anlässe wie »die Partnerin seelisch unterstützen« oder die »Familie besuchen« (O, N), die »gerne gemacht« (H) werden und für die man »keinen Mehraufwand verspürt« (J). Sportstudierenden liegt auch daran, Zeit für sich selbst zu reservieren, insbesondere für Sportaktivitäten z. B. in »Form von Training« (F, G, H, I) oder »tanzen« (L), aber auch für erholungsorientierte Maßnahmen wie »Zeit für Ruhe und Pause«, »gutes Essen« (L) oder ein »heißes Bad« (H) zur Wiederherstellung des inneren Gleichgewichts. Sportlerinnen und Sportler sind zwar höchst

engagiert, überschreiten auch ihre Grenzen, kennen allerdings genau den Punkt, wann zur Normalität zurückgekehrt oder Dringliches eingefordert werden muss, um die Bilanz wieder auszugleichen. (Mayer/Paletta 2015, S. 25)

Bei Burnout-Patientinnen und -Patienten bleibt bis zum Ende des Aufenthalts die Perspektive *Nehmen* die weitaus stärkste Kategorie. Als Novum jedoch sticht hervor, dass positive Erfahrungen vermehrt an den Körper geknüpft und Sport nun explizit Bedeutung zugewiesen wird, z. B. »Bewegung tut dem Körper gut« (2). So wird sogar zum zentralen Anliegen einiger, sich Zeit für sich zu nehmen und »auf den Körper und sich selbst [zu] achten« (5) – möglicherweise ein Ergebnis der wochenlangen Sporttherapie. (Hübler 2015, S. 132)

3.3 Intersubjektive Zeiterfahrung: Abstimmung

Beachtenswert sind die Antworten Burnout-Erkrankter zur intersubjektiven Abstimmung bzw. intersubjektiven Resonanz: Weit überwiegend werden positive Erfahrungen dokumentiert, wobei als Anlass von intensiven Gesprächen allein oder in Gruppen, von gemeinsamen Unternehmungen, aber auch von geglückten sozialen Abgrenzungen berichtet wird. Die Antworten zeigen deutlich, wie sehr es genossen wird, in Resonanz mit anderen zu sein, sie fühlen sich »motiviert« (26), »es ist lustig«, sie »haben viel gelacht« (6, 26, 2, 20, 27), sind »erfüllt mit Freude und Fröhlichkeit« (27), sie sind »entspannt« (6) und »spüren sich selbst« (24). Wird jedoch die Beziehung zur Gruppe thematisiert, wird ersichtlich, dass nicht so sehr die Gemeinsamkeit aller im Mittelpunkt steht. Das Augenmerk ist vielmehr auf die Haltung der Gruppe gerichtet, und zwar, wie sie dem Selbst gegenübersteht. Angeführt werden nicht etwa gemeinsam diskutierte Probleme oder Motive, sondern vielmehr, wie die Gruppe auf das Selbst reagiert – z. B. »Ich wurde von der Gruppe in Schutz genommen« (7), »Kollegen haben Verständnis für mich gezeigt« (25), wobei folgende Aussage diese Haltung anschaulich komprimiert: »Ich sehe nun, dass es andere Menschen sehr wohl interessiert, wie es mir geht« (3; Hervorhebungen: Verf.). Während gemeinsame Erfahrungen ausgespart bleiben, kreist die Aufmerksamkeit stets rund um das Ich, wobei die Gruppe als Spiegel der subjektiven Befindlichkeit instrumentalisiert wird. Unliebsame Erfahrungen gehen daher v. a.

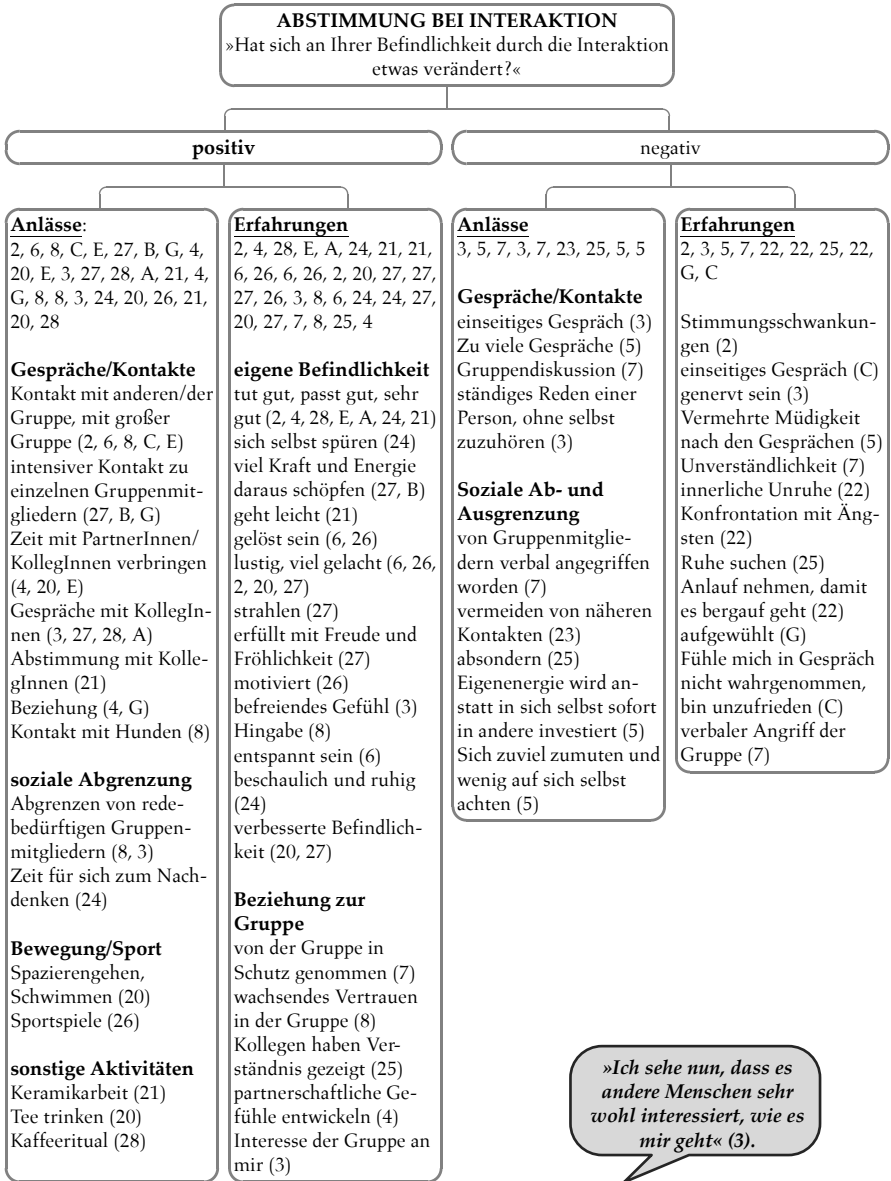


Abb. 5: Intersubjektive Zeiterfahrung Burnout-Erkrankter zu Reha-Beginn: Abstimmung mit anderen (Archiv Paletta/Hübler/Juschitz 2016)

auch mit Gesprächssituationen einher, wo sich das Subjekt negiert – z. B. »einseitiges Gespräch«, »ständiges Reden einer Person ohne selbst zuzuhören« (3) – oder aber brüskiert – z. B. »von Gruppenmitgliedern verbal angegriffen« (7) – oder im Moment überfordert fühlt – z. B. »zu viele Gespräche« (5). Vielfach scheinen Begegnungen, die auf verbalem Austausch basieren, zu einem Kräfteverschleiß zu führen: »Im Anschluss an die Gespräche immer müder. Ich mute mir zu viel zu und achte zu wenig auf mich. Sobald ich etwas mehr Energie habe, investiere ich diese in andere anstatt in mich« (5). Gemeinsame (körperliche) Unternehmungen dagegen werden nicht mit negativen Erfahrungen verbunden, kein einziger Fall negativer Assoziationen ist im Rahmen von sportlichen Interaktionen während der vier Erhebungswochen dokumentiert.

Die Aussagen Sportstudierender heben stets eine Verbundenheit, Harmonie oder Allianz hervor – wie z. B. »Probleme gemeinsam überwinden« (H), »stimmige Interaktion« (L, H), »die Zeit miteinander wichtig finden« (B, G, A, C), was das Miteinander in den Fokus rückt, und zwar unabhängig von der Art des Gegenübers (Arbeitsgemeinschaften, Gemeinsamkeit mit Partnerinnen und Partnern, Freundinnen und Freunden, Verwandten) oder der Art der sozialen Interaktion (Sport, Arbeit, Gespräche). Berichtet wird ausschließlich von positiven Erfahrungen, wobei wiederholt die Hingabe an das Miteinander zum Thema wird – z. B. »Zeit vergessen« (F), »Zeit erfüllend und lebendig« (M, I).

Bei Burnout-Erkrankten zeichnet sich nach der vierten Woche in der Reha eine neue Entwicklung ab. War zuvor noch die Bespiegelung des Selbst dringlichstes Sujet, wandelt sich die Diktion nun vom Ich zum Wir – z. B. »wir haben gute Gespräche geführt und bereits zum Abschließen des Aufenthalts [...] begonnen« (25; Hervorhebung; Verf.). Drängen sich auch anlässlich des Therapieabschlusses Ängste vor der Zukunft auf, wird trotzdem nicht nur das Ich fokussiert, sondern man erfährt sich als in die Gruppe integriert, und die eigene Erfahrung wird nicht als singulär, sondern als eine unter vielen kommuniziert: »Es waren *alle* sehr müde und niedergeschlagen. *Allgemein* dachte man ›Wie geht's nach Therapie weiter? Zukunft ist ungewiss. Ist *man* wieder belastbar?« (3; Hervorhebung; Verf.). Während sich Burnout-Erkrankte zu Anfang noch als Einzelwesen begreifen, deren Sichtweise vordringlich auf Unterstützung oder aber Abwehr von Unerwartetem zielt, sind sie nun zum Teil der Gruppe mit gemeinsam geteilten Erfahrungen und Gefühlen geworden. Viel-

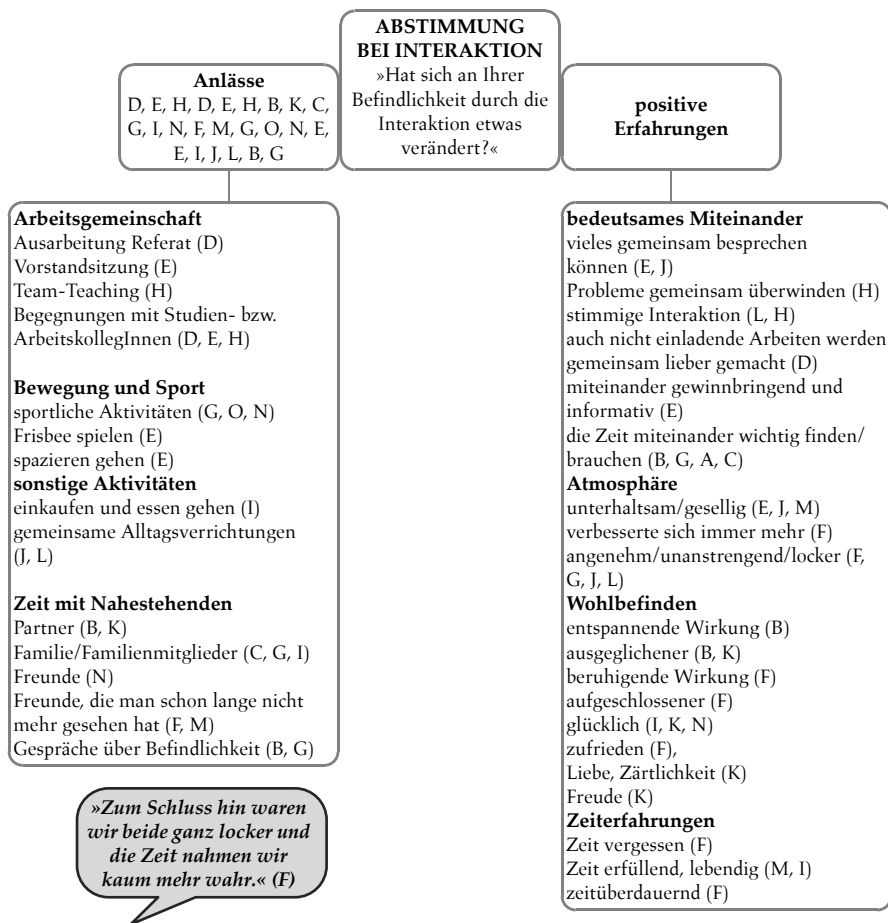


Abb. 6: Intersubjektive Zeiterfahrung von Sportstudierenden: Abstimmung mit anderen. (Archiv Paletta/Mayer/Staltner 2015)

fach werden sportliche Aktivitäten als Mittel zur Gemeinschaftsbildung angeführt: »Gemeinsame Wanderung auf den Schöckl« (A), »Fitnessraum allgemein großer Ansporn, wo wir uns gut verstehen und gegenseitig motivieren« (C), was für Sport als Ressource zum Experimentieren mit intersubjektiven Erfahrungen spricht.

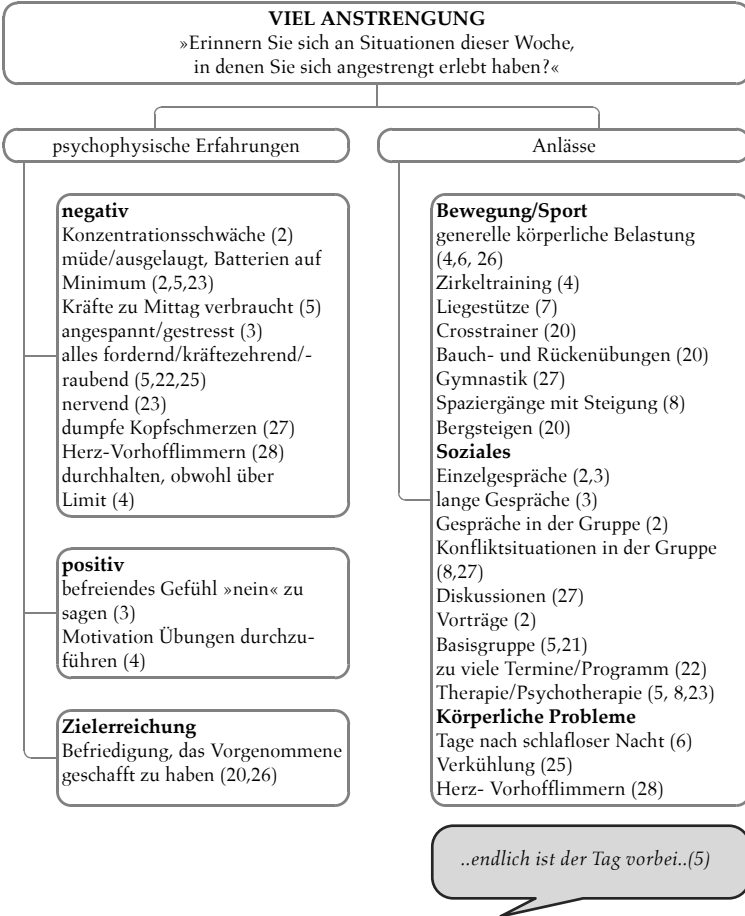


Abb. 7: Antrieb bei Burnout-Erkrankten zu Reha-Beginn:
Anstrengung (Archiv Paletta/Hübler/Juschitz 2016)

3.4 Antrieb: Anstrengung

Auffallend bei Burnout-Erkrankten ist zunächst ein überdurchschnittlich hohes Ausmaß an als anstrengend erfahrenen Situationen. Als mühsam werden vor allem Bewegung und Sport bezeichnet und hier sowohl »generell die körperliche Belastung« (4), als auch

spezifische sportliche Aktivitäten – z.B. »Liegestütz machen« (7), »Crosstraining« (20), ja sogar »Spazierengehen auf nicht ebenem Grund« (8), aber auch, wie bereits zuvor erwähnt, die soziale Gemeinschaft, unabhängig davon, ob es um »Gespräche in der Gruppe« (2), um »Einzelgespräche« (2, 3) oder um die Konzentration während eines Vortrags (2) etc. geht. Selbst das Therapieangebot wird als belastend erlebt – v.a. die »Gruppentherapien« (8, 7) –, wozu körperliche Rhythmusprobleme wie »Herz-Vorhofflimmern« (28) beitragen. So verwundert es nicht, dass der Satz: »[E]ndlich ist der Tag vorbei« (5) einen üblichen Stoßseufzer der Erkrankten dokumentiert. Breit gestreut und sowohl kognitiv als auch emotional und körperlich akzentuiert ist das Spektrum an negativen Erfahrungen, so werden z.B. »Konzentrationsschwäche« (2) und »Kopfschmerz« (27) angeführt, sowie ein »Gefühl des Ausgelaugt-, Genervt- und Gestresst-Seins« (2, 5, 23, 3). Der Tagesablauf wird als »kräfteraubend« (5, 22, 25) kritisiert, die Antriebskräfte sind »bereits zu Mittag verbraucht« (5). Positive Erfahrungen werden im Verlauf des Themas *Anstrengung* nur einmal erwähnt und – wenig überraschend in ablehnendem Kontext – als »befreiendes Gefühl, zu Anstrengungen nein gesagt zu haben« (3). Das Erreichen von Zielen als Lohn von Anstrengung und Eigenengagement wird nur in Ausnahmefällen mitgedacht, Visionen oder auch nur Resultate sind in den Aufzeichnungen so gut wie nicht existent, sodass der eigene Einsatz und die eigenen Anstrengungen Burnout-Erkrankter aus ihrer Sicht ziel-, sinn- und folgenlos im luftleeren Raum verpuffen.

Sportstudierende dagegen erleben Anstrengung als anregend, als Herausforderung, als selbstverständliche Investition in ein von ihnen anvisiertes Ziel, sie sind zufrieden mit ihrer Leistung (H, I, K), bekunden Freude über das »Meistern einer schwierigen Situation« (K, L), haben »das persönliche Ziel erreicht« (E, G, M), »[a]uf jeden Fall habe ich geschafft, was ich wollte« (G). Sie nehmen sich gerade infolge der Anstrengung als lebendig wahr: »Hab mich angestrengt und danach quirlig gefühlt« (I) (Mayer/Paletta 2015, S. 24), oder: »Ich habe mich viel angestrengt diese Woche. Berufsbedingt gab es eine schwere Aufgabe zu lösen. Mein Körper hat sich dabei gut angefühlt, es gab keinerlei Probleme« (G). Trotz bzw. sogar infolge von Anstrengung wird das körperliche Befinden als positiv interpretiert: »Beim Sport habe ich mich montags, MI. und Fr. [!] so richtig auspowern können, dies stellt eine positive Anstrengung dar. Mein Körper fühlt sich trotz der Anstrengung sehr entspannt an.« (B)

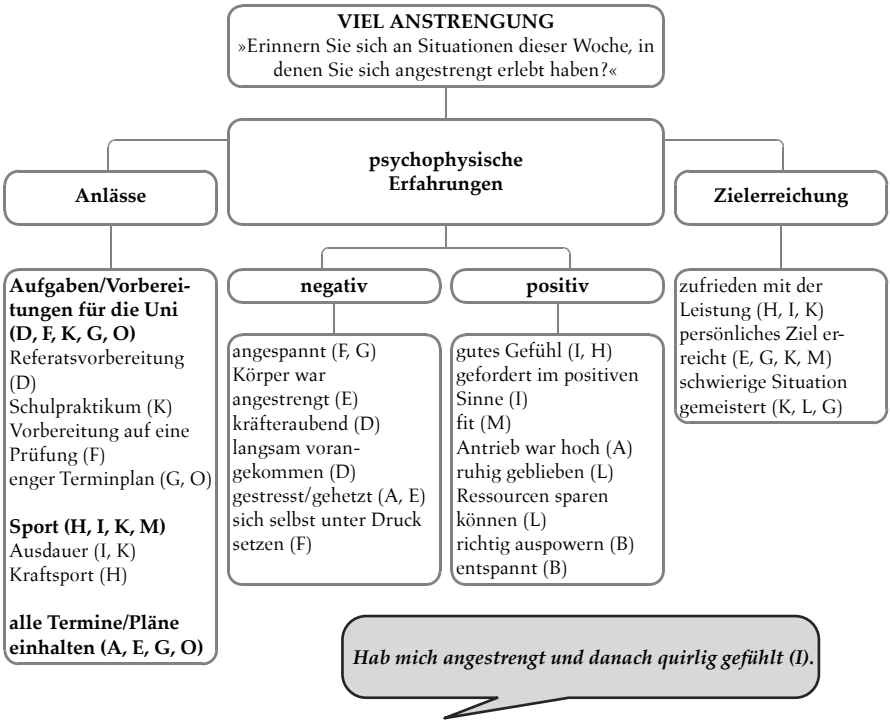


Abb. 8: Antrieb bei Sportstudierenden: Anstrengung (Archiv Paletta/Mayer/Staltner 2015)

Auch nach fünfwöchigem Rehabilitationsaufenthalt geht die Hälfte der Burnout-Patientinnen und -Patienten Anstrengung nicht widerstandsfrei ein. Zwar sind Klagen über Bewegungsaktivitäten bzw. über die zuvor so leidige soziale Interaktion um die Hälfte reduziert, als belastend dagegen werden neue, bislang nicht genannte Herausforderungen (wie z. B. Raucherentwöhnung) angeführt. (Hübler 2016, S. 110) Immer häufiger jedoch wird *Anstrengung* im Verlauf körperlicher Aktivitäten als angemessen interpretiert und (wie bei der Kontrollgruppe) mit positiver Zielerreichung assoziiert – z. B. »sich selbst anstrengen, um Muskeln zu trainieren und aufzubauen« (8). Die Einsicht in Zusammenhänge von Bewegungsaktivität und Gesundheitsförderung wird nicht zuletzt in gute Vorsätze für die Zukunft eingespeist – z. B. »[I]ch möchte mich weiterhin zu Hause bewegen und Sport machen« (22).

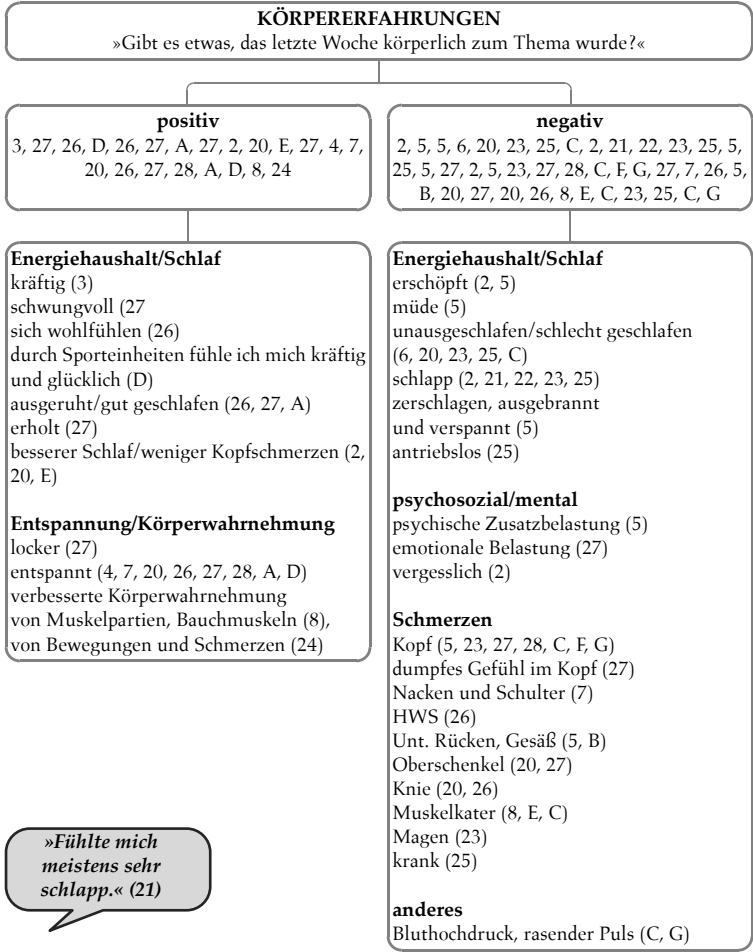


Abb. 9: Körpererfahrungen bei Burnout-Erkrankten zu Reha-Beginn (Archiv Paletta/Hübler/Juschitz 2016)

3.5 Körpererfahrungen

Wenig überraschend, fallen die Berichte von Burnout-Erkrankten bei Aufenthaltsbeginn überwiegend negativ aus, wobei doppelt so häufig negative wie positive Erfahrungen dokumentiert sind. Sehr häufig

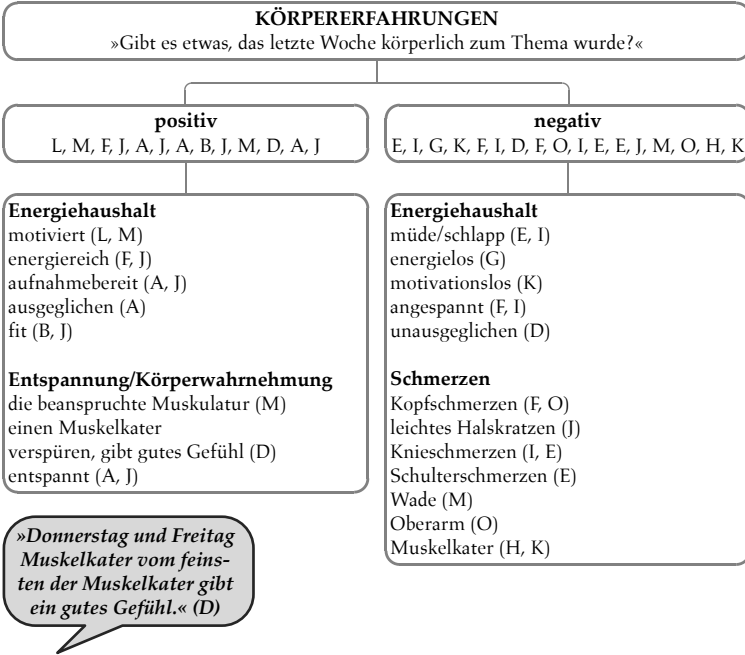


Abb. 10: Körpererfahrungen bei Sportstudierenden
(Archiv Paletta/Mayer/Staltner 2015)

erwähnt werden hierbei Schmerzen – wie z. B. »Kopfschmerzen« (5, 23, 27, 28, C, F, G), »Muskel-, Knie-, Gesäß- und Oberschenkel-schmerzen« (8, B, E, C, 20, 26, 27) – oder auch Unregelmäßigkeiten des Kreislaufsystems – wie z. B. »Blutdruck und Puls« (C, G) –, weitere Schilderungen heben Probleme mit dem Energiehaushalt hervor, wobei Patientinnen und Patienten sich als »erschöpft« (2, 5), »unausgeschlafen« (6, 20, 23, 25, C), »schlapp« (2, 21, 22, 23, 25), »zerschlagen, ausgebrannt, verspannt« (5) und als »antriebslos« (25) beschreiben. Bedeutend weniger Personen attestieren sich ein Körpergefühl, das »kräftig« (3) oder »locker (27)« ist, oder heben eine verfeinerte Wahrnehmung gegenüber einzelnen Körperteilen oder eine erhöhte Achtsamkeit gegenüber Schmerzen hervor.

Auch Sportstudentinnen und -studenten berichten über negative Erfahrungen, wenngleich sie sofort das dafür verantwortliche Problem erfassen oder sogar positive Folgen damit assoziieren. So wird

zwar auch über Schmerzen oder einen Mangel an energetischen Ressourcen geklagt, das Missbefinden jedoch durchwegs als Ausnahme erachtet (z.B. Grippe) oder auf zu intensive Bewegungsaktivitäten zurückgeführt. Sogar Muskelkater ruft nicht nur negative Assoziationen hervor, sondern wird als Gütesiegel für ein besonders effektives Training gewertet: »Donnerstag und Freitag Muskelkater vom feinsten [!] – der Muskelkater gibt ein gutes Gefühl« (D).

Gegen Ende der Therapie werden von Burnout-Erkrankten überwiegend positive Erfahrungen berichtet, nur mehr ein Viertel beharrt auf seiner negativen Sicht. Mehrheitlich wird der Körper nun als »kräftig« (5), »fit« (20) und »belastbar« (D, F) dokumentiert, man fühlt sich »ausgeglichen, entspannt« (20) sowie »unternehmungslustig und körperlich aktiv« (20, 5, 21, 26, 25), auch die Berichte über Schmerzen haben sich beträchtlich reduziert.

3.6 Gründe für Körpererfahrungen

Als Ursachen positiver Körpererfahrungen führen Burnout-Erkrankte gern selbst gesetzte Initiativen an, wobei häufig der Sport genannt wird: Sie assoziieren z.B. »mehr Bewegung« (8), »zusätzliches Crosstrainer-Training« (27), »Sporteinheiten« (D), und »täglicher Sport« (3) mit einem positiven Lebensgefühl – »fühle mich kräftig und glücklich« (D), »energiereich, »ausgeglichen und »froh« (26). Ebenso zieht eine Zentrierung auf sich selbst eine positive Befindlichkeit nach sich: »[D]ie Woche genutzt, um etwas für mich zu machen« (26), und »Darf mich hier nur mit mir befassen – keine Verantwortung, kein Druck, kein Stress« (E). Werden demnach erfreuliche Erfahrungen eher mit selbstinitiierten Aktivitäten bzw. dem Rückzug auf sich selbst assoziiert, so werden als negative Erfahrungen vordringlich externe Faktoren wie andere Personen oder äußere Umstände deklariert. Störfaktoren wie »lauter, heftiger Wind« (6), sich »im Haus gefangen fühlen« (25), wo »die Decke auf den Kopf fällt« (25), und eine »anstrengende Therapie« (2), »zu viele Termine« (22) oder aber »zu viel Information« (28) verursachen Druck und rufen körperliche Unlust hervor. Als strapaziös werden auch soziale Faktoren bezeichnet wie »Konflikte mit der Gruppe« (27) oder auch körperliche Belastungen wie »Verkühlung« (25), »Verletzung« (24), »schlechter Schlaf« (6, 21). Durch die Umstände ausgelöste Faktoren wirken demnach auf das Wohlbefinden durchwegs

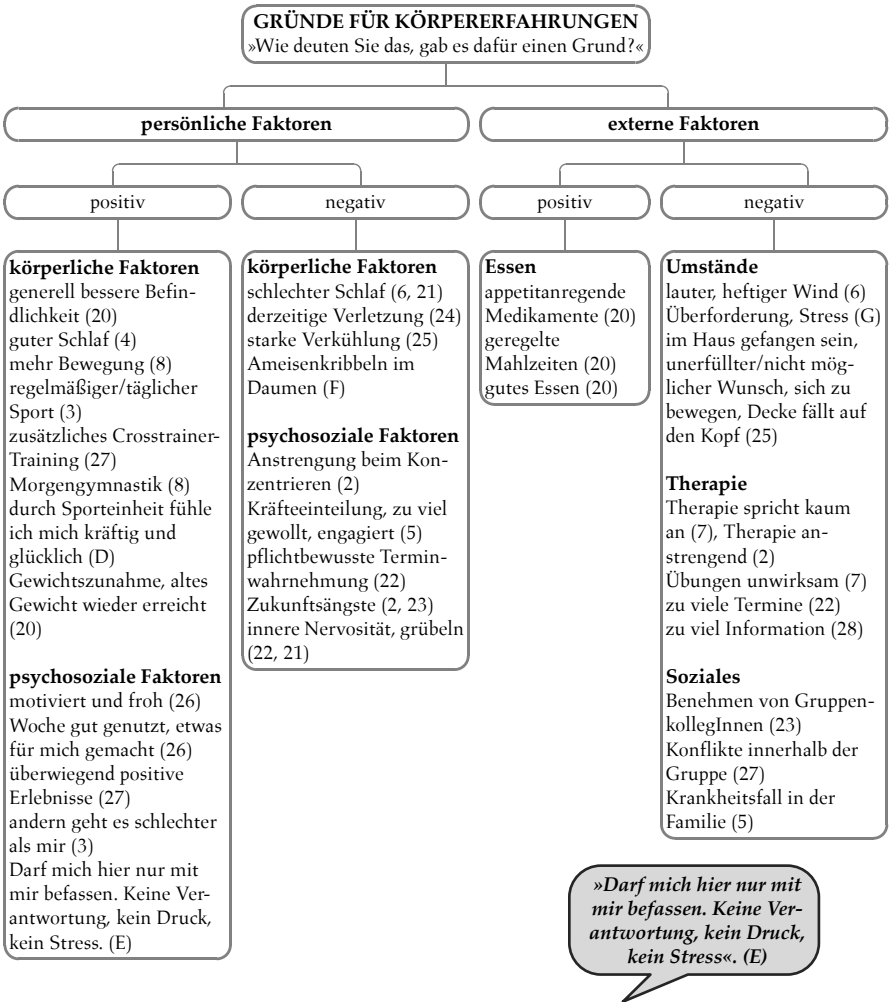


Abb. 11: Gründe für Körpererfahrungen von Burnout-Erkrankten zu Reha-Beginn (Archiv Paletta/Hübler/Juschitz 2016)

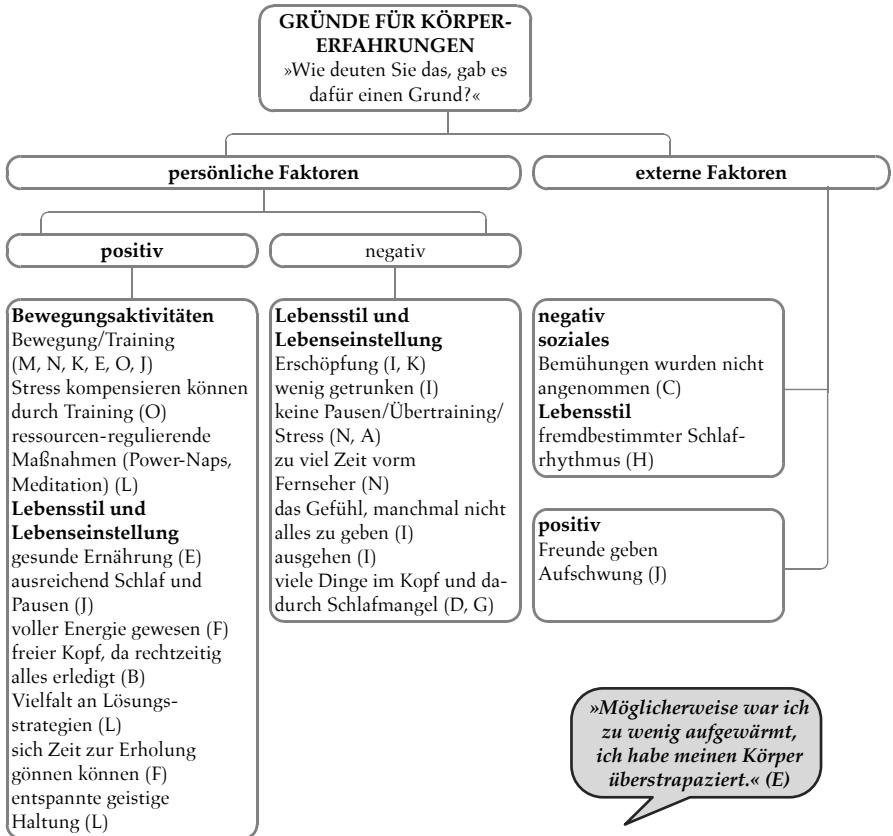


Abb. 12: Gründe für Körpererfahrungen von Sportstudierenden
(Archiv Paletta/Mayer/Staltner 2015)

negativ, einzig Medikamente und Essen schlagen sich als externe Einflussfaktoren positiv nieder – beide sind nicht zufällig ein *konsumorientiertes* Versorgungsangebot.

Sportstudierende dagegen führen ihre Körpererfahrungen – positiv oder negativ – generell auf eigene Initiativen und Ressourcen zurück: positive Erfahrungen auf einen gesundheitsorientierten Lebensstil, der viel Bewegung, gesundes Essen und Gelegenheit zur Regeneration inkludiert, negative Erfahrungen auf selbstverschuldete Fehlhaltungen bzw. -entscheidungen wie z. B. »zu wenig Trinken« (I), »Schlafmangel« (D, G), »Übertraining« (N, A), »verfehlte Pausen-

gestaltung« (N, A) oder »möglicherweise war ich zu wenig aufgewärmt, ich habe meinen Körper überstrapaziert« (E). Trotz des jugendlichen Alters von Studierenden wird die persönliche Befindlichkeit als fast ausschließlich in der eigenen Verantwortung liegend interpretiert, externe Faktoren als Beeinflussungsfaktor des Wohlbefindens sind – konträr zu Burnout-Erkrankten – nur ganz vereinzelt angeführt.

Gegen Ende der Therapie zeichnet sich auch bei Burnout-Patientinnen und -Patienten eine aussichtsreiche Entwicklung ab: Waren zuvor externe Einflüsse größtenteils noch negativ apostrophiert, werden diese nun als unterstützend und hilfreich akzeptiert – z. B. »interessante Therapien« (E), »fühle Besserung im Allgemeinen. Reha hat mir gut getan« (2) oder »nette Umgebung, liebe Menschen« (E). Zugleich bleibt das Engagement bei Aktivitäten mit stabilisierendem Charakter, allem voran Sport, weiterhin aufrecht: »Durch meine vielen sportlichen Aktivitäten in meiner Freizeit kommt es oft zu Glücksgefühlen, die ich sehr genieße« (D).

3.7 Handlungsfolgen

Bei der Frage an Burnout-Erkrankte, wie sie im Verlauf der Woche auf ihre Körpererfahrungen *reagieren*, wird deutlich, dass Linderung meist von mentalen oder erholungsorientierten Strategien erhofft wird – z. B. »sich bemühen an Positives zu denken« (27), »Zeitfenster zum Ausrasten suchen« (6) oder »Qualität des Innehaltens« (24). Zwar werden auch körperlich aktive Praktiken (z. B. Sportaktivitäten) von Anfang an mitgedacht, ihnen wird jedoch nicht derselbe Stellenwert zugedacht wie Einstellungsmodifikationen bzw. Maßnahmen, bei denen der Körper passiv bleibt – wie z. B. »Duschen (B)«, »Schlafen« (G), »im Bett liegen« (21, 25) oder »Fernsehen« (21). Häufig erwähnt werden Strategien, deren gemeinsamer Nenner auf *Kontrolle* liegt, wobei das Wort *muss* wiederholt Verwendung findet: »Schmerzen und Müdigkeit« müsse man »ertragen«, die »Zähne müssen zusammengebissen«, »die Müdigkeit verdrängt« (20), »die Vergangenheit vergessen« (2) oder »verdrängt« (2), »der Appetit muss gezügelt« (20), die »Verantwortung ab[ge]geben« (2) und »das Obligatorische muss erledigt« (6) werden. Gerne auch wird Erholung in Form passiver Entspannung gesucht – wie z. B. beim »Fernsehen« (21) oder im »Bett« (G, 21, 25), wo die Qualität des Innehaltens er-

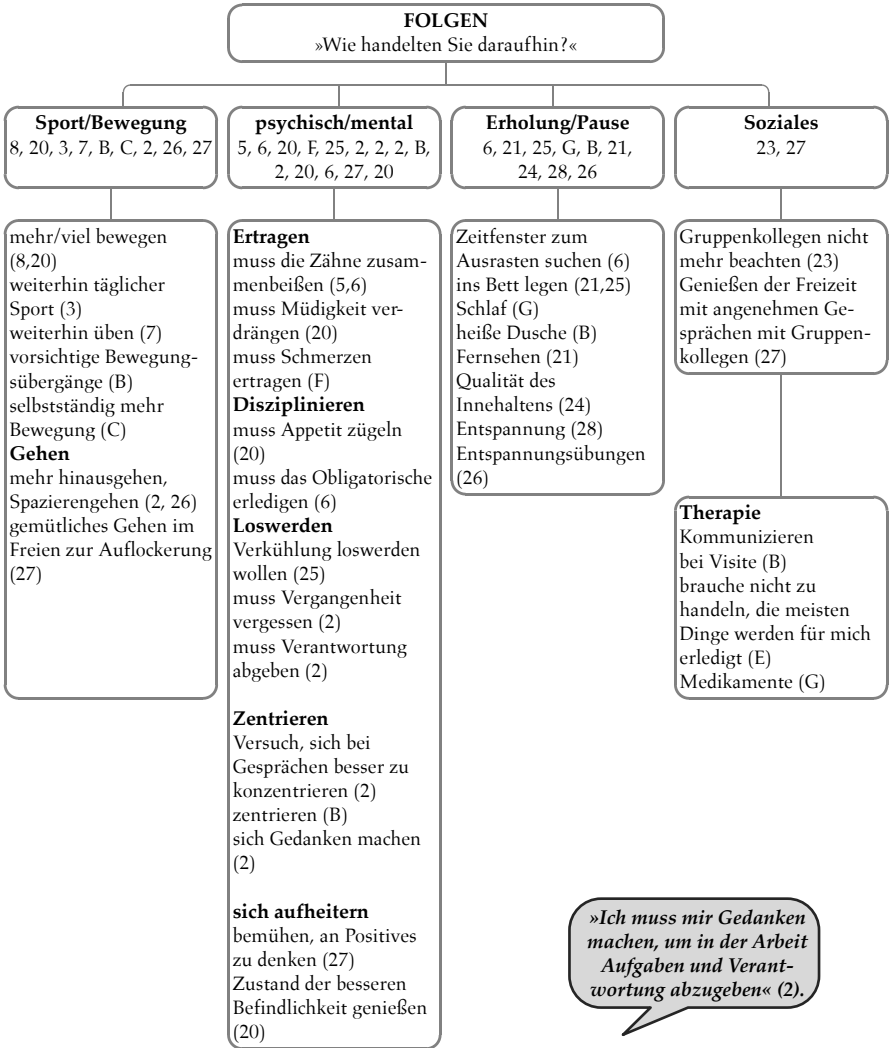


Abb. 13: Handlungen in Reaktion auf Körpererfahrungen von Burnout-Erkrankten zu Reha-Beginn (Archiv Paletta/Hübler/Juschitz 2016)

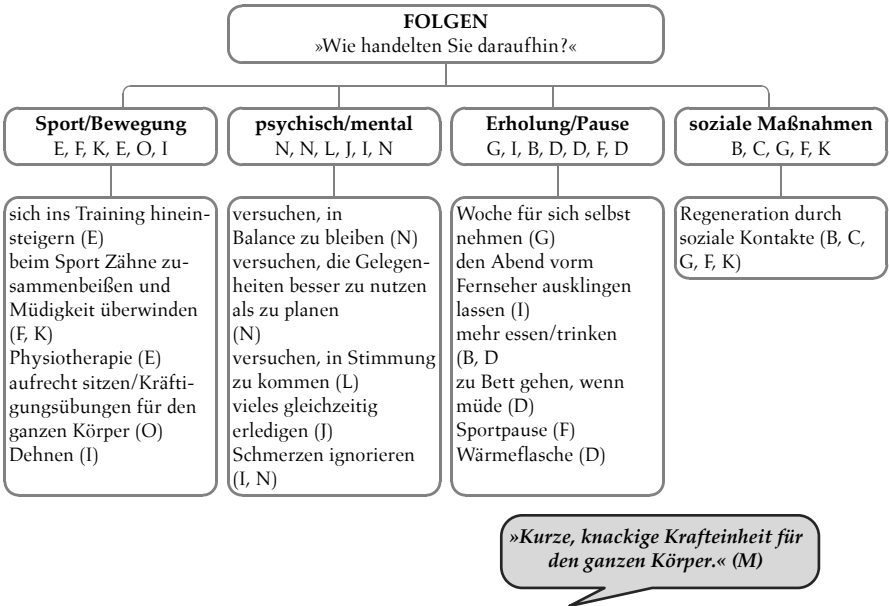


Abb. 14: Handlungen in Reaktion auf die Körpererfahrung von Sportstudierenden (Archiv Paletta/Mayer/Staltnner 2015)

lernt oder ausgebaut werden soll. Zudem wendet man sich an das Ärzte- und Pflegepersonal, an dessen Unterstützung man appelliert – z. B. »ich bitte um Medikamente« (G) oder »ich kommuniziere meine Probleme bei der Visite« (B), oder die Probleme werden an andere Personen zur Lösung delegiert: »[I]ch brauche nicht zu handeln, die meisten Dinge werden für mich erledigt« (E), was einmal mehr eine eher passive Haltung statt eines aktiven Problemlösungswillens dokumentiert.

Ein probates Rezept Sportstudierender bei negativer Körpererfahrung ist – wenig verwunderlich –, in Bewegung zu kommen, als Maßnahme dafür beliebt ist die aktive Praxis – wie z. B. »sich ins Training hineinsteigern«, »Physiotherapie« (E), »kurze knackige Krafterinheit für den ganzen Körper« (M), aber auch erholungs- und körperorientierte Aktivitäten wie »Sportpause« (F), »schlafen« (D), »mehr essen/trinken« (B, D) werden genannt. Nahezu ebenso oft werden mentale Strategien angeführt, die allerdings nicht auf-gezwungen, sondern als Vorsatz deklariert werden – wie z. B. »ver-

suchen, in Balance zu bleiben (N)«, »versuchen, in Stimmung zu kommen« (L) –, und doppelt so häufig wie bei Burnout-Patientinnen und -Patienten kommen soziale Maßnahmen – wie z.B. »Regeneration durch soziale Kontakte« (B, C, G, F, K) – zum Einsatz.

Bei Therapieende verschieben sich auch die Maßnahmen Burnout-Erkrankter zugunsten körperlicher Aktivität: Im Mittelpunkt stehen nun aktive Initiativen – z.B. »mehr Lust auf Bewegung« (C), »Ich bewege mich« (A), »Ablenkung durch mehr Bewegung« (8, 20), »geduldig/aufmerksam auf seinen Körper hören« (25), »Versuch, aktiv zu sein« (20) –, und selbst für die Nachsorge wird Sport ins Auge gefasst: »Für Zuhause Bewegung vorgenommen« (C). Der initiative Tenor sticht auch bei anderen Maßnahmen hervor: Nicht mehr in einem passiven Dulden und Ertragen-Müssen situativer Gegebenheit wird verharret, sondern es werden aktiv neue Horizonte eröffnet – z.B. »ein neues Hobby suchen« (2), »Versuch, sich abzulenken, positiv zu denken« (21, 20), »zugänglich und motiviert sein« (26) –, wobei das Wort *müssen* von *versuchen* abgelöst wird, was bis hin zur bereits gelungenen Lebensveränderung führt: »[I]ch kann die Zeit nun besser für meine Bedürfnisse nutzen« (E). Auch soziale Kontakte werden nun als Angebot und nicht mehr als Belastung interpretiert: »Ich treffe mich mit Kolleginnen« (A), »Freunde treffen« (F), »mich in der Gruppe austauschen« (G). Insgesamt wird daher auch beim Körperbezug eine Entwicklung von einer eher duldbaren Lebenshaltung hin zur aktiven Problemlösungsstrategie sichtbar.

4. Diskussion und Zusammenfassung

Die Fähigkeit, auch bei Auslenkungen immer wieder in seinen *Eigenrhythmus* zurückzukehren, stellt einen wichtigen Faktor gesundheitlicher Stabilität dar. Während die Kontrollgruppe trotz beruflicher Problemstellungen ihren Rhythmus in Balance zu halten vermag, sehen Burnout-Erkrankte in Herausforderungen zunächst eine beträchtliche Komplikation. Im Zuge dieser Auslenkung werden nicht nur biologische Rhythmen instabil, wie z.B. Herz-, Atem- oder Schlafrhythmus, zusätzlich werden auch extern initiierte, kompensatorisch gedachte Rhythmen, wie fixe Mahlzeiten oder Therapieabläufe, als belastend abgelehnt. Gegen Ende der Therapie sind jedoch erste Erfolge sichtbar – mehr als die Hälfte berichtet von einer erheblichen Restabilisation. Als maßgeblich verantwortlich dafür werden

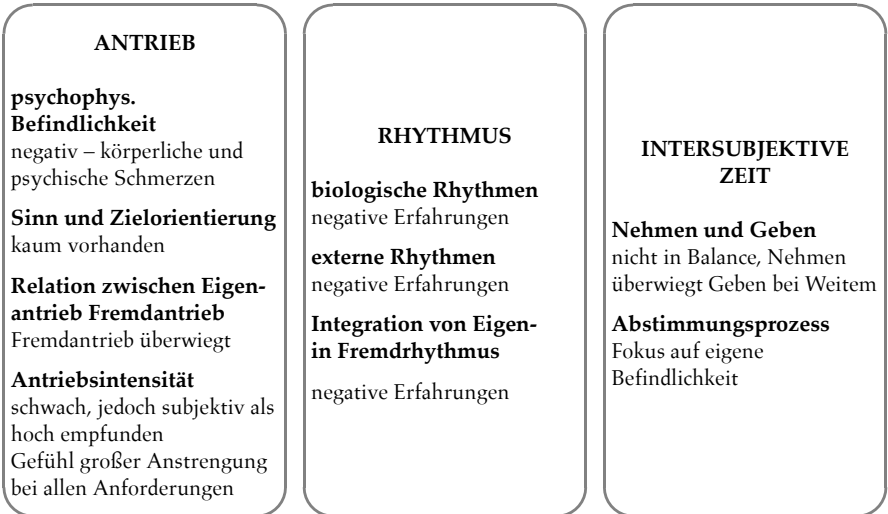


Abb. 15: Zusammenfassung der Zeitmuster von Burnout-Erkrankten zu Reha-Beginn

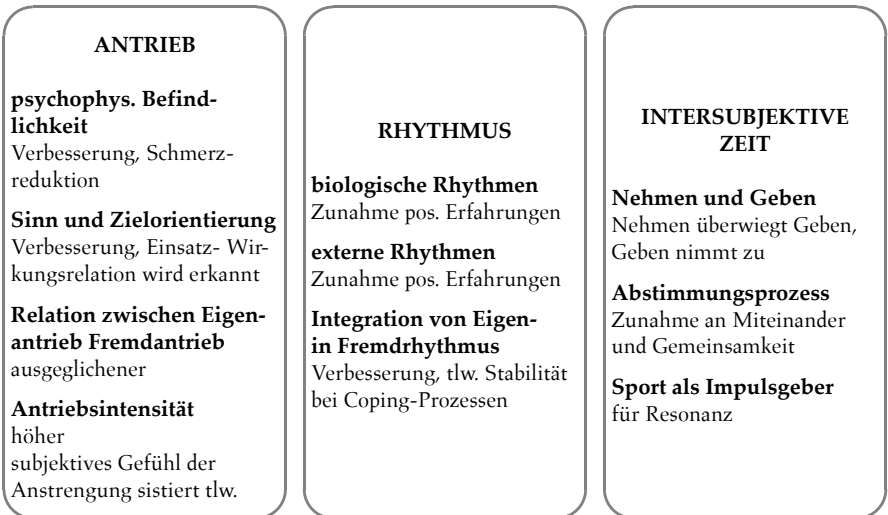


Abb. 16: Zusammenfassung der Zeitmuster von Burnout-Erkrankten zu Reha-Ende

rhythmische Aktivitäten – namentlich zyklische Sportarten wie Nordic Walking, Laufen oder Wandern – gemacht. Im Zuge der Konsolidierung persönlicher Rhythmen werden auch Zeitvorgaben von außen nicht mehr als strapaziös, sondern vielmehr als hilfreich zur Etablierung eigener Tagesrhythmen akzeptiert.

Der Idealfall einer gelingenden *intersubjektiven Zeiterfahrung* ist die gegenseitige Resonanz im Sinne einer gut regulierten, kongruenten Interaktion, eines Miteinanders, einer gegenseitigen Adaption. Bei Burnout-Erkrankten dagegen wird zunächst sichtbar, dass kein Gleichgewicht zwischen Nehmen und Geben herrscht, auffällig ist vielmehr eine Neigung zur Polarisierung: Einerseits wird die Entscheidung, sich im Leben Zeit für sich selbst zu nehmen, als entlastend interpretiert, andererseits das Gegenteil – Zeit zu geben – mit Anstrengung und Verlust assoziiert, wobei der kräfte- und energieraubende Charakter sozialer Interaktionen bitter beklagt wird. Während eine Balance im Geben und Nehmen bei der Kontrollgruppe zur Normalität zählt, bleibt bei Burnout-Erkrankten eine leichte Tendenz zur Polarisierung selbst nach vier Wochen Therapie noch aufrecht.

Vor allem die Frage, inwieweit es gelingt, sich mit dem Gegenüber zu *synchronisieren*, d.h. gemeinsam zu oszillieren, scheint in der Beantwortung ambivalent. Beiläufig betrachtet, schwärmen Burnout-Erkrankte über die Freude, die aus Übereinstimmung mit anderen erwächst. Genauere Analysen verdeutlichen jedoch, dass der euphorische Bericht genau dort einsetzt, wo das Gegenüber eine Verstärkerrolle für das eigene Selbst übernimmt. Enttäuschen Gesprächspartnerinnen und -partner dagegen die Erwartung, fühlt man sich schnell überfordert, neigt oder brüskiert. Die Haltung im Burnout, sich unablässig seines Selbst zu vergewissern und allzeit in der Mitte des Geschehens zu verorten, wobei der Vektor sozialer Prozesse stets auf sich selber zielt, führt nicht nur zu einer Instrumentalisierung des Gegenübers, sondern auch zu einer ständigen Überforderung des Ich. So nimmt es nicht wunder, wenn anfangs beträchtliche Energieeinbußen im Verlauf sozialer Prozesse zu beklagen sind, während mit fortschreitendem Reha-Aufenthalt – parallel zur Entwicklung von echtem Gemeinschaftssinn – das soziale Miteinander zunehmend als bereichernd und erfüllend erlebt wird.

Von drei wesentlichen Faktoren des *Antriebs* (körperliche Befindlichkeit, Sinnggebung, Umgebungsfaktoren) (Paletta 2016, S. 229) sind bei Burnout-Erkrankten zwei zunächst negativ besetzt – zum einen wird die körperlich-seelische Befindlichkeit, zum anderen auch

die Motivation und Sinngebung als defizitär und somit auch der Antrieb nur als rudimentär erlebt. Rundweg alles – ob Sport oder Gruppentherapie – wird somit als anstrengend und als inakzeptabel abgewehrt. Während Sportstudierende Anstrengung als notwendige Investition akzeptieren, um ein selbst gestecktes Ziel zu erreichen, und aus der Bewältigung von Herausforderungen Freude und Energie gewinnen, entwickeln Burnout-Erkrankte kaum noch eine eigene Vision, die dazu motiviert, Energie zu mobilisieren. Bei einem Mangel an innerer Anteilnahme und Zielgebung jedoch verpufft Anstrengung – ohne Sinn – im luftleeren Raum und zieht so einen verstärkten Energieverbrauch nach sich. Burnout-Erkrankte versuchen daher zunächst, andernorts an Energie zu sparen – sie ziehen sich in sich selbst zurück, genießen passive, Energie aufladende Interventionen (wie Duschen, Massagen etc.) und beklagen jedweden Energieeinsatz im Sport. Infolge des Verlusts an biologischen Rhythmen wird ihr Körper großteils als Quelle von Schmerz und Qual erlebt – verständlich, dass Verbesserung zunächst nicht vom Körper erwartet, sondern vielmehr nach Lösungen in der mentalen Ebene, d. h. in der Einstellungsveränderung, gesucht wird. Bis Therapieabschluss jedoch kann durch ein vielfältiges Therapieangebot, bei dem Sport eine entscheidende Rolle spielt, eine Zunahme des Antriebs, eine Reduktion des subjektiven Anstrengungsgefühls bzw. eine verbesserte Einschätzung des Zusammenhangs von Herausforderung und adäquater Anstrengungsintensität sowie bezüglich des durch Anstrengung zu erzielenden Gewinns erreicht werden.

Wie schon erwähnt, tauchen in den Notizen Burnout-Erkrankter zunächst doppelt so häufig Klagen über Schmerz, Erschöpfung und mangelnde Energieressourcen auf als über positive *Körperwahrnehmungen* wie Gefühle der Entspannung oder Vitalität. Während die Kontrollgruppe Schmerzen als Ausnahmezustand, als Folge von Krankheit oder zu intensiver Bewegungsaktivität interpretiert, wird von einigen Burnout-Erkrankten dies als Normalzustand quittiert. Gegen Ende der Therapie jedoch hat sich die Anzahl negativer Körpererfahrungen auch bei den Burnout-Erkrankten auf ein Viertel der anfänglichen Beschwerdeskala reduziert.

Verbesserungen ihres negativen Körpergefühls führen Burnout-Erkrankte zunächst v. a. auf ihre eigenen Bemühungen zurück, wobei überdimensional häufig sportliche Aktivitäten sowie die Konzentration auf sich selbst als Stimmungsaufheller genannt werden. Negative Erfahrungen dagegen schreiben sie diversen Umgebungsfaktoren

zu, wobei sie die Auslöser im Therapieangebot, in sozialen Interaktionen oder einfach in den Umständen sehr breit gestreut sehen. Die Sportstudierenden wiederum führen sowohl positive als auch negative Körpererfahrungen auf ihre eigene Verantwortung zurück – wohl als Folge jahrelanger Erfahrungen im Verlauf sportlicher Aktivitäten. Gegen Therapieende werden auch bei Burnout-Erkrankten Umgebungsfaktoren, wie z.B. das Therapieangebot oder sozialer Austausch, positiv konnotiert, wobei das Sporthandeln als beträchtlich zur Befindlichkeitsstabilisation beitragender Faktor explizit hervorgehoben wird.

Probate Rezepte, auf negative Körpererfahrungen zu reagieren, fallen bei Burnout-Erkrankten und Sportstudierenden zunächst relativ ähnlich aus: Sowohl Burnout-Betroffene als auch Sportstudierende setzen auf Körperpraktiken, um Indispositionen zu begegnen. Während Sportstudierende relativ ausgewogen den Einsatz sowohl aktiv-sportlicher als auch passiv auf Wellness gerichteter Maßnahmen befürworten sowie psychisch-mentale und soziale Ressourcen mobilisieren, kommen bei Burnout-Erkrankten am häufigsten psychisch-mentale Strategien zum Einsatz, wobei den Begriffen *Disziplin* bzw. *müssen* ein hoher Stellenwert eingeräumt wird. Bei Therapieende jedoch verschieben sich auch bei Burnout-Erkrankten die Strategien zugunsten von Aktivität: Aus *müssen* wird *versuchen* und Sporthandeln wird sowohl während des Aufenthalts als auch danach, d. h. bei der Rückkehr nach Hause, ein hoher Stellenwert eingeräumt.

Abschließend ist daher festzuhalten, dass Burnout-Erkrankte in den mithilfe von Tagebuchaufzeichnungen analysierten Dimensionen der Zeiterfahrung – *Eigenrhythmus*, *intersubjektive Zeiterfahrung* (Geben und Nehmen, gegenseitige Synchronisation) sowie *Antrieb* (Antriebsausmaß, Antriebsökonomie, Antriebsintensität/Anstrengungsgrad) (Fuchs 2007) – zu Anfang des Rehabilitationsprozesses *beträchtliche Dysregulationen* zeigen, was sich deutlich vom Ergebnis der Kontrollgruppe abhebt. Mit fortschreitendem Rehabilitationsaufenthalt können Burnout-Erkrankte jedoch Annäherungen an die Zeitmuster gesunder Menschen entwickeln.

Die Ergebnisse der Tagebuchanalysen bestätigen somit bereits aufliegende Analysen der Zusammenhänge von psychiatrischen Erkrankungen mit Dysregulationen von Zeit. Sowohl die seitens der Chronobiologie angeführten Rhythmusverschiebungen wie auch die von Rosa (2005) und Böhme (2009) genannten Rückzugstendenzen als Reaktion auf einen Zwang zur Ruhelosigkeit sind den Patientin-

nen und Patienten in ihrer subjektiven Wahrnehmung präsent und erhärten damit empirisch die in der Literatur aufscheinenden Thesen. Weiters zeigt sich prägnant, dass Zeitmangelkrankungen Hand in Hand gehen mit einem Verlust seelisch-körperlicher Integration (Rauber 2005; Gerisch 2009), was sich in einer mangelnden Aufmerksamkeit für Körperprozesse, einer reduzierten Fähigkeit zu muskulärer Entspannung sowie einem radikalen Verlust des seelisch-körperlichen Antriebs ausdrückt.

Bei der Frage nach Maßnahmen zur Stabilisation entgleister Zeit- und Körpererfahrungen wird in den Tagebüchern mehrfach explizit von der ausgleichenden und gesundheitsfördernden Wirkung von Bewegung und Sport berichtet, wobei sich positive Folgen sowohl auf den Antrieb, auf körperlich-seelische Befindlichkeiten als auch auf biologisch fundierte sowie psychosoziale Zeitmuster beziehen. Dass diese Beobachtungen nicht nur subjektive Erfahrungen wiedergeben, sondern Bewegung und Sport, auch objektiv besehen, eine extreme Affinität und Zugriffsmöglichkeit auf Zeitprozesse hat, wurde schon mehrfach ausgeführt. (Paletta 2013; Mayer/Paletta 2015)

Somit würde sich einerseits lohnen, Daten über vorliegende Zeitmuster von Burnout-Erkrankten auch mithilfe quantitativer Verfahren zu erheben, um die vorliegenden Ergebnisse einer statistischen Überprüfung zuzuführen. Andererseits wäre von hohem Interesse, den inhärenten Zusammenhang von Zeitprozessen mit Sportaktivitäten systematisch aufzurollen, um in weiterer Folge Sport explizit bezogen auf Zeitdimensionen, speziell für Burnout-Erkrankte, anzubieten. Hierfür wäre sicherlich dienlich, ein Handbuch mit einem geeigneten, zeitbezogenen Bewegungsangebot zu erstellen. Dieses müsste die hier angeführten Dimensionen *Eigenrhythmus*, *intersubjektive Zeiterfahrung* und *Antrieb* in verschiedenen Varianten berücksichtigen, um zugleich umfassend wie gezielt wirksam zu werden.

Literatur

- Abraham, A. (2016): »Biographische Rekonstruktion und leibliche Erfahrung. Ansatzpunkte zum Verstehen und zur Bearbeitung von Erschöpfung«. In: *Bodytime. Leib und Zeit bei Burnout und in anderen Grenzerfahrungen*, hrsg. von R. Esterbauer und A. Paletta [u. a.], Freiburg: Alber, S. 176–196.
- Bauman, Z. (2000): *Liquid modernity*, Cambridge: Polity Press.

- Böhme, H. (2009): »Full Speed, Slow down: Ambivalenzen der Moderne«. In: *Zeitgewinn und Selbstverlust. Folgen und Grenzen der Beschleunigung*, hrsg. von V. King u. B. Gerisch, Frankfurt/M.: Campus, S. 63–84.
- Fischer D. / Bosse D. (2010): »Das Tagebuch als Lern- und Forschungsinstrument«. In: *Handbuch qualitative Forschungsmethoden in der Erziehungswissenschaft*, hrsg. von B. Frieberthäuser, A. Langer u. A. Prengel, Weinheim: Juventa, S. 875–876.
- Fuchs T. (2009): »Psychopathologie der subjektiven und intersubjektiven Zeitlichkeit«. In: *Journal für Philosophie und Psychiatrie*, 2 (1), S. 1–27. Und online unter: http://www.researchgate.net/publication/41392420_Psychopathologie_der_subjektiven_und_intersubjektiven_Zeitlichkeit [abgerufen am 02.04.2017].
- Fuchs, T. (2007): »Fragmented Selves: Temporality and Identity in Borderline Personality Disorder«. In: *Psychopathology*, 40, S. 379–387.
- Gebattel, V. E. (1954): »Die Störungen des Werdens und des Zeiterlebens im Rahmen psychiatrischer Erkrankungen«. In: ders.: *Prolegomena einer Medizinischen Anthropologie. Ausgewählte Aufsätze*, Berlin: Springer, S. 128–144.
- Geißler, K. H. (2011): *Alles hat seine Zeit, nur ich hab keine. Wege in eine neue Zeitkultur*, München: Oekom.
- Gerisch, B. (2009): »Körper-Zeiten. Zur Hochkonjunktur des Körpers als Folge der Beschleunigung«. In: *Zeitgewinn und Selbstverlust. Folgen und Grenzen der Beschleunigung*, hrsg. von V. King u. B. Gerisch, Frankfurt/M.: Campus, S. 123–143.
- Gläser-Zikuda, M. / Hascher, T. (Hrsg.) (2007): *Lernprozesse dokumentieren, reflektieren und beurteilen. Lerntagebuch und Portfolio in Bildungsforschung und Bildungspraxis*, Bad Heilbronn: Klinkhardt.
- Hagemann W. / Geuenich K. (2009): *Burnout-Screening-Skalen (BOSS). Manual*, Göttingen: Hogrefe.
- Hübler, T. (2016): *Zeiterfahrung von Burnout-PatientInnen: Eine qualitative Tagebuch-Analyse* (= Masterarbeit).
- Juschitz, D. (2017): *Zeit und Körpererfahrung von Burn-out Patienten. Eine qualitative Untersuchung in Form von Tagebüchern*, Graz (= Diplomarbeit Karl-Franzens-Universität Graz).
- Kamper, D. / Wulf, C. (Hrsg.) (1987): *Die sterbende Zeit. Zwanzig Diagnosen*, Darmstadt: Luchterhand.
- Keupp, H. (2009): »Das erschöpfte Selbst – Umgang mit psychischen Belastungen. Vortrag im Rahmen der pragdis-Tagung »Das erschöpfte Selbst« am 15./16. Januar 2009 in der Carl-Friedrich-von-Siemens-Stiftung in München«. In: http://ikus.net/texte/keupp_09_pragdis_text.pdf [abgerufen am 09.05.2017].
- King, V. / Gerisch, B. (Hrsg.) (2009): *Zeitgewinn und Selbstverlust. Folgen und Grenzen der Beschleunigung*, Frankfurt/M.: Campus.
- Klages, W. (1967): *Der menschliche Antrieb. Psychologie und Psychopathologie*, Stuttgart: Thieme.
- Lehmkuhl, U. (Hrsg.) (2005): *Die Bedeutung der Zeit. Zeiterleben und Zeiterfahrung aus Sicht der Individualpsychologie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Lehofer, M. [u. a.] (2010): *Chronopsychiatrie*. In: <http://www.chronopsychiatrie.at/Chronopsychiatrie.pdf> [abgerufen am 24.09.2017].
- Li, J. Z. [u. a.] (2013): »Circadian patterns of gene expression in the human brain and disruption in major depressive disorder«. In: *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 110 (24), S. 9950–9955. Und online unter: <http://www.pnas.org/content/110/24/9950.full> [abgerufen am 25.09.2017].
- Luhmann, A. (1968): »Die Knappheit der Zeit und die Vordringlichkeit des Befristeten«. In: *Politische Planung*, hrsg. von A. Luhmann, Opladen: Leske + Budrich, S. 143–164.
- Mayer, K. (2015): *Faktoren subjektiver und intersubjektiver Zeit- und Körpererfahrung bei Sportstudierenden*, Graz (= Diplomarbeit Karl-Franzens-Universität Graz).
- Mayer, K. / Paletta, A. (2015): »Einszweidrei im Sauseschritt läuft die Zeit – wir laufen mit. Zeiterfahrung bei Sportstudierenden – eine qualitative Studie«. In: *Bewegung und Sport*, 5, S. 21–27.
- Mayring, P. (2010): »Methodologische Ziellinien und Designs qualitativ-psychologischer Studien: Design«. In: *Handbuch Qualitative Forschung in der Psychologie*, hrsg. von G. Mey u. K. Mruck, Wiesbaden: Springer, S. 225–238.
- Morgenroth, O. (2008): *Zeit und Handeln. Psychologie der Zeitbewältigung*, Stuttgart: Kohlhammer.
- Müller T. (Hrsg.) (2007): *Philosophie der Zeit. Neue analytische Ansätze*, Frankfurt/M.: Klostermann.
- Paletta, A. (2013): »Kommt Zeit kommt Rat. Zeiterfahrung im Unterrichtsfach Sport und Bewegung«. In: *Sportunterricht*, 62, S. 209–214.
- Paletta, A. (2015): *Mein Tagebuch. Fragen zu Zeiterfahrungen*, Univ. Graz.
- Paletta, A. / Hübler, T. / Juschitz, D. (2015): *Archiv Tagebuch Burnout Erkrankte*, Graz.
- Paletta, A. / Mayer, K. / Staltner, J. (2015): *Archiv Tagebuch Sportstudierende*, Graz.
- Paletta, A. (2016): »Spare an der Zeit, so hast du sicher Not. Einführung in Entgleisungen der Zeiterfahrung im Burnout«. In: *Bodytime. Leib und Zeit bei Burnout und in anderen Grenzerfahrungen*, hrsg. von R. Esterbauer, A. Paletta [u. a.], Freiburg: Alber, S. 213–238.
- Paletta, A. (2017): »Time Experience of Burnout Patients: A Qualitative Diary Analysis«. In: *International Journal of Physical Therapy & Rehabilitation*, 3, S. 126. Und online unter: www.graphyonline.com/archives/archivedownload.php?pid=IJPTR-126 [abgerufen am 25.09.2017].
- Pauleikhoff, B. (1979): *Person und Zeit: Im Brennpunkt seelischer Störungen. Medizin im Wandel*, Heidelberg: Hüthig.
- Rauber, J. (2005): »Sein und keine Zeit«. In: *Die Bedeutung der Zeit. Zeiterleben und Zeiterfahrung aus der Sicht der Individualpsychologie*, hrsg. von U. Lehmkuhl, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 133–151.
- Rosa, H. (2005): *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Safranski, R. (2015): *Zeit: was sie mit uns macht und was wir aus ihr machen*, München: Hanser.

- Schuler, H. (2000): *Psychologische Personalauswahl. Einführung in die Berufseignungsdiagnostik*, Göttingen: Hogrefe.
- Schulz, I. (2017): *Die Allianz Stress Studie*. In: https://www.allianz.at/v_1487690467000/ueber-allianz/media-newsroom/news/aktuelle-news/pa-download/20170222pg-allianz-stressstudiecharts.pdf [abgerufen am 10.04.2017].
- Staltner, J. (2015): *Aspekte der Zeit- und Körpererfahrung von Sportstudierenden in Tagebüchern. Eine qualitative Studie*, Graz (= Diplomarbeit Karl-Franzens-Universität Graz).
- Straus, E. (1928): »Das Zeiterlebnis in der endogenen Depression und in der psychopathischen Verstimmung«. In: *Monatsschrift für Psychiatrie und Neurologie*, 68, S. 640–656.
- Tellenbach, H. (1961): *Melancholie. Zur Problemgeschichte, Typologie, Pathogenese und Klinik*, Berlin: Springer.
- Wiedemann, P. M. (1986): »Konzepte, Daten und Methoden zur Analyse des Körpererlebens«. In: *Körpererleben. Ein subjektiver Ausdruck von Körper und Seele. Beiträge zur psychosomatischen Medizin*, hrsg. von E. Brähler, Berlin: Springer, S. 200–219.
- Wölk, M. (2009): »Gelebte Zeit im Stillstand und Sprung. Angst und Spontaneität als Konstituenten von Melancholie und Manie«. In: *Journal der Philosophie und Psychiatrie*, 2, S. 1–18.
- Wulf, C. (1987): »Lebenszeit – Zeit zu leben? Chronokratie versus Pluralität der Zeiten«. In: *Die sterbende Zeit. 20 Diagnosen*, hrsg. von D. Kamper u. C. Wulf Darmstadt: Luchterhand, S. 266–275.

Die Zeitdynamik bei Burnout-Patientinnen und -Patienten

Ergebnisse einer Bewegungsanalyse nach Laban

Manuela Pfeffer, Andrea Paletta, Gerald Suchar

1. Einleitung

Der folgende Beitrag ist die logische Fortführung des Beitrages »Zeitdynamik und Bewegungsdiagnostik. Die Bewegungsanalyse als diagnostisches Instrumentarium bei Burnout-Patientinnen und -Patienten« (Pfeffer 2016, S. 259–285) in dem Sammelband »Bodytime. Leib und Zeit bei Burnout und in anderen Grenzerfahrungen« (Esterbauer u. a. 2016). In diesem Beitrag wurden Möglichkeiten und Grenzen der Verortung der Bewegungsanalyse an sich und im Speziellen der *Laban-Bewegungsanalyse (LBA)* als diagnostisches Instrumentarium bei Burnout untersucht. Darauf aufbauend, wurde das konkrete Studienvorhaben begonnen, welches im vorliegenden Beitrag beschrieben wird. Methode, Ergebnisse sowie deren Diskussion und Einbettung in die wissenschaftliche Literatur und schließlich ein Ausblick werden dabei thematisiert. Ein Teil der Studie wurde bereits in dem Artikel »Time-Dynamics of Burnout Patients. Results of a Laban Movement Analysis – A Controlled Study« (Pfeffer/Paletta/Suchar 2017, S. 124) beschrieben. In der Folge sollen erweiterte Ergebnisse sowie eine ausgedehnte Interpretation und Diskussion präsentiert werden.

Das Ziel der vorliegenden Studie ist es, ein Verständnis der Zeitdynamik bei Burnout-Patientinnen und -Patienten zu gewinnen, um zum einen innerhalb der Burnout-Forschung neue Hinweise liefern und damit dieses Syndrom ein Stück weit besser verstehen zu können, und um zum anderen weitere Ansatzpunkte für die Prävention und Therapie von Burnout zu liefern. Warum eine Bewegungsanalyse bei Burnout-Patientinnen und -Patienten – und im Besonderen die Analyse zeitrelevanter Parameter – neue Forschungsergebnisse verspricht, soll im Folgenden dargelegt werden:

1. Burnout hat eine weite Verbreitung, nicht nur in industrialisierten, sondern auch in Schwellen- und Entwicklungsländern sowie über alle Berufsgruppen hinweg. (Carod-Aartal/Vázquez-Cabrera 2013, S. 15–35; Maslach/Schaufeli 1996, S. 1–16) Somit generiert es – neben großen persönlichen Leiden – immense wirtschaftliche Kosten, nicht nur für Arbeitgeberinnen und Arbeitgeber, sondern auch für ganze Gesellschaften und Länder weltweit. (Carod-Aartal/Vázquez-Cabrera 2013, S. 15–35; Schneider/Dreer 2013, S. 18–40) Daraus ergibt sich eine grundsätzliche Notwendigkeit, dieses Syndrom zu beforschen.
2. Trotz zahlreicher wissenschaftlicher Arbeiten zum Burnout ist dieses noch nicht restlos geklärt, was sich hinsichtlich Definition und Diagnostik zeigt. So konnten sich Expertinnen und Experten bislang nicht restlos auf eine klare, einheitliche Definition und, damit einhergehend, auch auf keine adäquate Diagnostik einigen. (Burisch 2014, S. 14–20; van Dam 2016, S. 2) Das bedeutet, dass es neue Studien und v. a. Studien aus anderen Blickwinkeln benötigt, um die Forschung zu Burnout weiter voranzutreiben. Ein solch neuer Blickwinkel ist die Untersuchung der körperlichen Bewegung von Burnout-Patientinnen und -Patienten.
3. Bei Burnout sind einerseits biologische Rhythmen wie der Schlaf-, der Herz- oder der Atemrhythmus gestört. Andererseits sind psychosoziale Rhythmen dereguliert wie jener zwischen Aktivität und Inaktivität, die Work-Life-Balance oder der Vergangenheits-, Gegenwarts- und Zukunftsbezug. (Paletta 2016, S. 213–238) Das lässt vermuten, dass diese Dysregulation der Eigenrhythmen und -zeit auch auf der Ebene der körperlichen Bewegung zu beobachten ist.
4. Dem Wissensstand der Autorinnen und des Autors folgend, wurden weder die Zeitdynamik bzw. zeitliche Parameter innerhalb der Bewegung noch die Bewegung von Burnout-Patientinnen und -Patienten bisher wissenschaftlich untersucht – und das, obwohl eine Untersuchung der Bewegung naheliegend scheint, schließlich sind selbst in den gängigen Diagnosemanualen DSM-V und ICD-10 Veränderungen bzgl. der Bewegung bei psychischen Störungen gelistet. (Falkai/Wittchen 2015; WHO 2016)

Dementsprechend gibt es zahlreiche wissenschaftliche Untersuchungen, die der körperlichen Bewegung von Patientinnen und Patienten

mit psychischen Störungen nachgehen – auch mithilfe der Laban-Bewegungsanalyse. (Pfeffer 2016, S. 270–272) Hier sollen nunmehr jene wissenschaftlichen Studien beschrieben werden, welche die Zeitdynamik von Patientinnen und Patienten mit psychischen Störungen mithilfe der Laban-Bewegungsanalyse untersuchen. Bei den bisherigen raren Studien ist die Zeitdynamik mithilfe des Konstrukts *Antrieb Zeit* untersucht worden.

Anorexia nervosa wurde bereits relativ häufig mithilfe der Laban-Bewegungsanalyse wissenschaftlich untersucht. Aus diesem Grund gibt es auch Studien bzgl. der Zeitdynamik: Burn fand heraus, dass bei Anorexie v.a. *langsame* Bewegungen (*Antrieb Zeit*) gezeigt werden. (Burn 1987, S. 54–76) Lausberg u.a. fanden demgegenüber vor allem *schnelle* bzw. *plötzliche* Bewegungen (*Antrieb Zeit*) bei Anorexie. (Lausberg u.a. 1996, S. 272–276) Die Vergleichsgruppe bei Burn war eine gesunde Kontrollgruppe, während dies bei Lausberg u.a. eine heterogene Gruppe mit psychosomatischen Störungen war.

Patientinnen und Patienten mit Depression sind für die vorliegende Studie von besonderem Interesse, da die Differenzierung bzw. Überschneidung zwischen Burnout und Depression bisher noch nicht restlos geklärt ist. Welsche machte deutlich, dass weibliche Patientinnen mit Depression vorwiegend *schnelle* Bewegungen (*Antrieb Zeit*) zeigen. (Welsche 2010, S. 57–62) Diese Untersuchung lässt gespannt darauf blicken, wie sich Burnout-Patientinnen und -Patienten bzgl. der Zeitdynamik und im Besonderen bzgl. des *Antriebes Zeit* verhalten.

Entlang des Zieles der vorliegenden Studie, nämlich ein Verständnis der Zeitdynamik bei Burnout-Patientinnen und -Patienten zu generieren, wurden folgende Forschungsfragen formuliert: Unterscheiden sich Burnout-Patientinnen und -Patienten hinsichtlich der Zeitdynamik von Gesunden? Unterscheiden sich Burnout-Patientinnen und -Patienten hinsichtlich der zeitbezogenen Variablen *Antrieb Zeit* und *Phrasierung* der Laban-Bewegungsanalyse von Gesunden? Um diese Fragen zu beantworten, wurden die Variablen *Antrieb Zeit* und *Phrasierung* der Laban-Bewegungsanalyse bei hospitalisierten Burnout-Patientinnen und -Patienten und einer gesunden Kontrollgruppe analysiert und miteinander verglichen. Im Vorfeld wurde die Hypothese aufgestellt, dass sich die Burnout-Patientinnen und -Patienten hinsichtlich der Zeitdynamik von der gesunden Kontrollgruppe unterscheiden würden. Die spezifischen Hypothesen sollen in der

Diskussion angeführt werden, nachdem die einzelnen Variablen beschrieben wurden und mit den tatsächlichen Ergebnissen verglichen werden können.

2. Methode

Die vorliegende Studie – und damit das Studiendesign und die -durchführung – wurde bei der Ethikkommission der Karl-Franzens-Universität Graz eingereicht und genehmigt.

2.1 Studienteilnehmerinnen und -teilnehmer

An der vorliegenden Studie nahmen ursprünglich 23 hospitalisierte Burnout-Patientinnen und -Patienten teil sowie eine Kontrollgruppe bestehend aus 21 Probandinnen und Probanden.

Die Akquise der Probandinnen und Probanden erfolgte einerseits ein bis zwei Wochen nach der Hospitalisierung (Privatklinik St. Radegund) durch die behandelnden Psychiaterinnen und Psychiater der Burnout-Patientinnen und -Patienten. Andererseits wurde die Kontrollgruppe mithilfe von Social Media und Mailinglisten akquiriert.¹

Die Studienteilnehmerinnen und -teilnehmer wussten im Vorfeld lediglich, dass es sich um eine Studie mit einfach durchführbaren und nicht anstrengenden Bewegungen handelt, um zu vermeiden, dass der eigene Tanzbezug bei der Teilnahme an der Studie eine Rolle spielt. Freiwilligkeit und Unkenntnis bezüglich der Hypothesen war bei allen Probandinnen und Probanden gegeben. Eine Einverständniserklärung zur Teilnahme an der Studie sowie zur Verwendung der Daten zu Studienzwecken wurde unterschrieben.

Einschlusskriterien für die Burnout-Patientinnen und -Patienten waren die Diagnose Burnout sowie Hospitalisierung. Ausschlusskriterien für die Burnout- sowie die Kontrollgruppe waren (weitere) psychische und physische Erkrankungen oder intellektuelle Einschränkungen, welche die Bewegung beeinflussen hätten können.

Die Diagnose *Burnout* bei der Gruppe der Patientinnen und Pa-

¹ Auf diesem Wege soll allen Unterstützerinnen und Unterstützern dieser Untersuchung gedankt werden: Herzlichen Dank!

tienten wurde über die behandelnden Psychiaterinnen und Psychiater hinaus mithilfe der *Burnout-Screening-Skalen I-III (BOSS)* getestet. (Geuenich/Hagemann 2014) Umgekehrt wurde diese Diagnose bei der Kontrollgruppe mithilfe jenes Tests ausgeschlossen. Zwei Probandinnen, eine Burnout-Patientin sowie eine Probandin der Kontrollgruppe, wurden aufgrund der BOSS-Ergebnisse aus der Studie im Nachhinein herausgenommen. Damit wurden letztlich 22 Burnout-Patientinnen und -Patienten, davon 14 Männer und 8 Frauen mit einem durchschnittlichen Alter von 47,2 Jahren ($\pm 9,1$ Jahre), und eine gesunde Kontrollgruppe mit 20 Teilnehmerinnen und Teilnehmern, davon 10 Männer und 10 Frauen mit einem durchschnittlichen Alter von 41,5 Jahren ($\pm 15,0$ Jahre), in der Studie gewertet.

2.2 Fragebogen und weitere Variablen

Die Burnout-Screening-Skalen I–III (BOSS) bestehen aus drei Teilen und folgenden Variablen: BOS-Skala I: *Beruf* (10 Items), *eigene Person* (10 Items), *Familie* (5 Items) und *Freunde* (5 Items). BOS-Skala II: *körperliche Beschwerden* (10 Items), *kognitive Beschwerden* (10 Items) und *emotionale Beschwerden* (10 Items). Mithilfe der BOS-Skala III werden schließlich die persönlichen Ressourcen und die Zufriedenheit hinsichtlich des *Berufs* (5 Items), der *eigenen Person* (5 Items), der *Familie* (5 Items) und *Freunde* (5 Items) abgefragt. (Geuenich/Hagemann 2014, S. 13 f.) Neben Korrelationen mit anderen Fragebögen zeigt der BOSS eine gute Kriteriumsvalidität, da die statistischen Werte mit klinischen Diagnosen von Psychiaterinnen und Psychiatern übereinstimmen. (Geuenich/Hagemann 2014, S. 103–111)

Außerdem wurde das Bildungsniveau erhoben. Tanzerfahrung bzw. Tanztherapieerfahrung und Tanzaffinität wurden durch eine fünfstufige Likert-Skala (Bortz/Döring 2006, S. 224) abgefragt.

2.3 Setting

Die Probandinnen und Probanden wurden randomisiert in Gruppen eingeteilt mit durchschnittlich 10 Teilnehmerinnen und Teilnehmern (± 2). Burnout-Patientinnen und -Patienten wurden jedoch nicht mit Probandinnen und Probanden der Kontrollgruppe gemischt, um

einen gegenseitigen Einfluss zu verhindern. Die Bewegungseinheiten fanden im Turnsaal in der Privatklinik St. Radegund stets zur selben Zeit statt und wurden aus fünf Perspektiven gefilmt. Die Studienteilnehmerinnen und -teilnehmer wurden gebeten, sich nach bestimmten Instruktionen einer Tanztherapeutin zu bewegen. Diese Tanztherapeutin war unabhängig hinsichtlich der späteren Analyse sowie Auswertung und hatte keine Kenntnis der Hypothesen. Zudem waren immer dieselben zwei stillen Beobachterinnen (Wissenschaftlerinnen) anwesend.

Im Anschluss daran wurde die Bewegungsanalyse selbst von zwei *Raterinnen* (Tanztherapeutinnen nach Laban) anhand der Laban Bewegungsanalyse unabhängig voneinander durchgeführt. Jede Teilnehmerin und jeder Teilnehmer wurde einzeln via Video analysiert.

2.4 Bewegungsanleitung

Die Bewegungsinstruktionen bestanden aus drei Teilen: Einleitung (10 Minuten), strukturierter Teil (20 Minuten) und Improvisationsteil (20 Minuten). Die ersten beiden Teile wurden von einer (Laban-) Tanztherapeutin (Veronika Fritsch) für die vorliegende Studie entworfen.

Die Einleitung hatte die Gewöhnung der Studienteilnehmerinnen und -teilnehmer an das Setting bzw. an die Kameras zum Ziel.

Der strukturierte Teil bestand aus den folgenden einfachen Bewegungsanleitungen, welche die zeitliche Dynamik zum Thema machten:

Meine eigene Geschwindigkeit und diejenige der anderen (5 Minuten)

- Bitte bewegen Sie sich in einer für Sie angenehmen Geschwindigkeit.
- Wenn Sie Ihre Geschwindigkeit gefunden haben, nehmen Sie bitte diejenige der anderen wahr, ohne Ihre zu verlieren.
- Nun probieren Sie manchmal die Geschwindigkeit eines anderen aus und kehren danach wieder zu Ihrer eigenen zurück.

Stop and Go (5 Minuten)

- Bitte experimentieren Sie mit *Stop and Go*: Stoppen Sie Ihre Bewegungen selbständig ab. Sie können entscheiden, wie lange

Sie stoppen möchten und wann Sie sich wieder in Bewegung setzen möchten.

- Nun nehmen Sie – während Ihrer Stopps – die anderen in deren Bewegung wahr.

Langsam und schnell (5 Minuten)

- Lassen Sie bitte Ihre Bewegungen immer langsamer und langsamer werden, bis Sie sich schließlich für die nächsten Minuten so langsam wie möglich bewegen (wie in Zeitlupe).
- Lassen Sie bitte Ihre Bewegungen immer schneller und schneller werden, bis Sie sich schließlich für die nächsten Minuten so schnell und hektisch wie möglich bewegen (wie in Zeitraffer).

Verschiedene Zeitvariationen in Paaren (5 Minuten)

- Bitte tanzen Sie in Paaren mit Zeitvariationen. Zeigen Sie so viele verschiedene Variationen wie möglich. Bewegen Sie sich synchron und auch asynchron.

Der Improvisationsteil bestand aus den folgenden Anleitungen, die Lausberg (1998, S. 85–99) publizierte:

- Bitte versuchen Sie, mit Ihren Bewegungen das Element *Erde* darzustellen.
- Bitte versuchen Sie, mit Ihren Bewegungen das Element *Wasser* darzustellen.
- Bitte versuchen Sie, mit Ihren Bewegungen das Element *Feuer* darzustellen.
- Bitte versuchen Sie, mit Ihren Bewegungen das Element *Luft* darzustellen.

2.5 Variablen der Laban-Bewegungsanalyse

In der vorliegenden Studie wurde die Laban-Bewegungsanalyse angewandt und im Speziellen jene Variablen, die einen spezifischen Bezug zur Zeitlichkeit und zur zeitlichen Dynamik haben – selbstverständlich in dem Wissen, dass letztlich alle Bewegungen und, damit einhergehend, auch alle Variablen der Laban-Bewegungsanalyse in einem gewissen Bezug zur Zeitlichkeit stehen, da jede Bewegung letztlich in der Zeit stattfindet.

Die Gründe für die Verwendung der Laban-Bewegungsanalyse in der vorliegenden Studie, deren Anwendungsbereiche sowie die bisherige Anwendung in der wissenschaftlichen Literatur in Zusammenhang mit psychischen Störungen, deren Aufbau mit den einzelnen Subkategorien und deren Bedeutungen wurden bereits im erwähnten Artikel aus 2016 (Pfeffer 2016, S. 270–283) besprochen und sollen aus diesem Grund nicht nochmals Erwähnung finden. Wohl aber sollen jene Variablen noch einmal beschrieben werden, welche für die vorliegende Studie von Bedeutung sind: der *Antrieb Zeit* und die *Phrasierung* mit den jeweiligen Subkategorien.

2.5.1 Antrieb Zeit

Unter dem Begriff *Antrieb* verstand Rudolf von Laban eine »dynamische und expressive Qualität der Bewegung« (Kennedy 2014, S. 45). Laban formulierte jeweils einen Antrieb in Bezug auf die vier äußeren Faktoren *Raum*, *Zeit*, *Schwerkraft* und *Fluss* (der »entweder andauernd weitergeht oder vollständig anhält« [Laban 1988, S. 82]). (Kennedy 2014, S. 45–47) Die innere Einstellung zu diesen äußeren Faktoren und damit der jeweilige Antrieb liegen innerhalb der gegensätzlichen Pole von *sich hingebend* bis *dagegen ankämpfend*. Damit wird unter dem *Antrieb Zeit* die innere Haltung zur äußeren Zeit verstanden. Diese drückt sich aus in – *sich der Zeit hingebenden* – *langsamen* Bewegungen bis hin zu – *gegen die Zeit ankämpfenden* – *schnellen* und *plötzlichen* Bewegungen. (Bartenieff/Lewis 2002, S. 49–68; Bender 2010, S. 43–45; Kennedy 2014, S. 45–62; Trautmann-Voigt/Voigt 2012, S. 137)

2.5.2 Phrasierung

Unter *Phrasierung* wird die zeitliche Modellierung und Akzentuierung von Bewegungssequenzen verstanden, wie etwa eine Akzentuierung am Beginn, in der Mitte oder am Ende. Sie unterliegt einem rhythmisch-dynamischen Aspekt. Jede Einheit kann eine oder mehrere Phrasen haben und jede Aktivität eine oder mehrere Phrasen. Die Kategorie *Phrasierung* basiert auf Wechsel und Rhythmus und damit auf Zeitlichkeit. Die Subkategorien sind:

- *Rhythmisch – freirhythmisch*: Rhythmus ist nicht nur eine Zeitdauer, akzentuiert durch Betonungen. Er ist auch das Resultat

tat von Antriebskombinationen mit Variationen in räumlichen Mustern. Freirhythmische Bewegung ist eine sehr freie, kreative und individuelle Art von Rhythmus.

- *Metrisch – ametrisch*: Metrische Bewegung unterliegt einer exakten Maßeinheit. Sie ist beständig, gleichbleibend, gleichmäßig und ausgeglichen. Metrische Betonungen sind wie rigide und symmetrische rhythmische Muster. Ametrische Bewegung ist ohne Maßeinheit und ohne jegliche Struktur; sie ist unbeständig und unausgeglichen.
- *Kontinuierlich – unterbrochen – impulshaft*: Kontinuierliche Bewegung ist ohne Pausen, d.h. konstante Bewegung, wohingegen unterbrochene Bewegung Pausen beinhaltet. Mit *impulshaft* ist Bewegung mit Impulsen gemeint, welche Bewegungssequenzen hervorheben.
- *Sequenzen – Variation – Wiederholung*: Sequenzen sind erkennbare und abgegrenzte Einheiten innerhalb von Bewegung. Variation meint eine Vielfalt und Abwechslung von verschiedenen Bewegungen, Bewegungsmustern und -sequenzen, während Wiederholung eine konstante Wiederholung von den immer gleichen Bewegungen, Bewegungsmustern und -sequenzen ist. (Bartenieff/Lewis 2002, S. 69–82; Trautmann-Voigt/Voigt 2012, S. 138; Kennedy 2014, S. 81–91)

2.6 Statistische Analysen

Die Übereinstimmung der Bewegungsanalyse von den zwei unabhängigen Raterinnen wurde mithilfe von Cohens Interrater-Reliabilität *Kappa* gemessen und, damit einhergehend, die Objektivität, Reliabilität und Qualität der Bewegungsanalyse. Die Unterschiede zwischen den beiden Gruppen (Burnout- und Kontrollgruppe) wurden mithilfe des Mann-Whitney U-Tests erhoben. (Bühner/Ziegler 2009, S. 281–288)

Der bivariate Zusammenhang zwischen allen Variablen der Studie wurde mithilfe der Rangkorrelationsanalyse nach Spearman berechnet. Die Interpretation der Effektstärke erfolgte nach Cohen (1988).

r	Interpretation nach Cohen (1988)
.1-.3	kleiner Effekt
.3-.5	mittlerer Effekt
> .5	starker Effekt

Tabelle 1: Effektstärke nach Cohen (1988); r: Effektstärke

3. Ergebnisse

3.1 Interrater-Reliabilität

Die Übereinstimmung der Raterinnen, die Interrater-Reliabilität, ergab folgende Werte: Kappa = .65–.92 (p \leq .001), 95 % CI (= .457, = 1.04) (siehe Tabelle 2). Nach Landis und Koch sind diese Werte als substantielle bis nahezu perfekte Übereinstimmung zu betrachten. (Landis/Koch 1977, S. 159–174) Damit sind die Reliabilität sowie die Objektivität überprüft und somit auch die Qualität der Analyse.

Interrater-Reliabilität mit Konfidenzintervall der abhängigen Variablen (LMA)

Kategorie	Variablen	Kappa	KI
Antrieb Zeit	langsam	.66	.47–.86
	schnell/plötzlich	.84	.69–.99
Phrasierung	metrisch	.69	.47–.90
	ametrisch	.82	.66–.98
	rhythmisch	.85	.71–.99
	freirhythmisch	.72	.50–.94
	kontinuierlich	.75	.57–.94
	unterbrochen	.70	.50–.90
	impulshaft	.65	.45–.84
	Wiederholung	.89	.74–1.04
	Sequenzen	.64	.46–.83
Variationen	.92	.81–1.03	

Tabelle 2: Kappa: Interrater-Reliabilität, KI: Konfidenzintervall

3.2 Vergleich der Untersuchungsgruppen

Vor der Darstellung von direkten Vergleichen der abhängigen Variablen zwischen der Burnout-Gruppe und der Kontrollgruppe sind in Tabelle 3 die zentrale Tendenz, also Mittelwert und Median, abzulesen sowie die Dispersionsmaße Standardabweichung und Range der Variablen. Da Mittelwert und Standardabweichung für ordinal skalierte Variablen nicht zu berechnen sind, fehlen diese bei ordinal skalierten Variablen. Darüber hinaus ist Cronbachs Alpha der Variablen der Burnout-Screening-Skalen I–III (BOSS I–III) angegeben. Schließlich befinden sich alle Korrelationsberechnungen zwischen allen Variablen der Studie als Korrelationsmatrix in Tabelle 3. Aus der Korrelationsmatrix geht hervor, dass einerseits nahezu alle Variablen der Bewegungsanalyse miteinander korrelieren ($r_s = .30\text{--}.71$), mit Ausnahme einiger weniger Variablenkombinationen (Kombinationen mit den Variablen *ametrisch*, *unterbrochen*). Andererseits korrelieren nahezu alle Variablen des BOSS I–III miteinander ($r_s = .35\text{--}.97$): Sie korrelieren mit den Variablen des BOSS I und II negativ ($r_s = -.35\text{--}-.79$), wieder mit einigen Ausnahmen (insbesondere mit den Variablen *Beruf* und *Familie* des BOSS III). Darüber hinaus korrelieren folgende Variablen der Laban-Bewegungsanalyse mit den Variablen des BOSS I und II sowie mit der Variable *eigene Person* des BOSS III: *langsam* (Ausnahmen: *Familie I*, *emotionale Beschwerden II*), *rhythmisch*, *Wiederholungen* (eine Ausnahme: *Familie I*), *Sequenzen*, *Variationen* ($r_s = .32\text{--}.53$).

Der Vergleich der Burnout-Gruppe mit der Kontrollgruppe ergab bzgl. der erhobenen Variablen folgende Ergebnisse:

Wie aus Tabelle 4 herauszulesen ist und in Abbildung 1 dargestellt wird, zeigen die Burnout-Patientinnen und -Patienten bzgl. des *Antriebes Zeit* deutlich weniger *langsame* Bewegungen gegenüber der Kontrollgruppe, $U(n_1 = 22, n_2 = 20) = 130, p = .02$. *Schnelle* bzw. *plötzliche* Bewegungen werden von der Burnout-Gruppe zwar ebenfalls weniger gezeigt, jedoch nicht signifikant, $U(n_1 = 22, n_2 = 20) = 174.5, p = .22$.

Die Zeitdynamik bei Burnout-Patientinnen und -Patienten

	M	MD	a	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26
16	1.76	1.4																											
Fa1	(1.40)	(4.6)	0.94																										
17	1.97	1.8																											
Fr1	(1.40)	(4.8)	0.91																										
18	1.7	1.15																											
B2	(1.41)	(4.6)	.99																										
19	1.48	0.9																											
ko2	(1.34)	(4.7)	.95																										
20	1.94	1.25																											
ko2	(1.52)	(4.8)	.97																										
21	1.68	1.1																											
em2	(1.51)	(4.6)	.97																										
22	3.75	3.7																											
B3	(0.74)	(2.8)	.89																										
23	3.48	3.6																											
Bc3	(0.83)	(3.0)	.67																										
24	3.69	3.8																											
eP3	(1.04)	(4.2)	.90																										
25	3.99	4.6																											
Fa3	(1.21)	(5.0)	.96																										
26	3.85	4.0																											
Fr3	(1.00)	(4.0)	.93																										

Tabelle 3: M: Mittelwert, SD: Standardabweichung, MD: Median, R: Spannweite, α : Cronbachs Alpha, lang: langsam, sch: schnell, met: metrisch, am: ametrisch, rhy: rhythmisch, frei: freirhythmisch, kon: kontinuierlich, unt: unterbrochen, imp: impulshaft, Wh: Wiederholung, Seq: Sequenzen, Var: Variationen, B1: BOSS I gesamt, B2: BOSS II gesamt, B3: BOSS III gesamt, Be: Beruf, eP: eigene Person, Fa: Familie, Fr: Freunde, kö: körperliche Beschwerden, ko: kognitive Beschwerden, em: emotionale Beschwerden; *p < 0.05, **p < 0.01, ***p < 0.001

Variablen		Burnout-Gruppe (N = 22)/ 52.4 %	Kontrollgruppe (N = 20)/ 47.6 %
Geschlecht: Frauen (%)		8 (36.4 %)	10 (50 %)
Alter in Jahren (SD)		47.2 (9.1)	41.5 (15)
Bildungsniveau (%)	niedrig	13 (59.1 %)	4 (20 %)
	mittel	5 (22.7 %)	6 (30 %)
	hoch	4 (18.2 %)	10 (50 %)
Tanzaffinität: ja (%)		11 (50 %)	12 (60 %)
Tanz(therapie)erfahrung: ja (%)		3 (22 %)	8 (40 %)
Medikation: ja (%)		21 (95.5 %)	2 (10 %)
Antrieb Zeit	langsam*	17.41	26
	schnell/plötzlich	19.43	23.78
Phrasierung	metrisch	20.14	23
	ametrisch	20.64	22.45
	rhythmisch*	17.59	25.8
	freirhythmisch	19.68	23.5
	kontinuierlich	19.93	23.23
	unterbrochen	19.05	24.2
	impulshaft*	17.64	25.75
	Wiederholung**	17.5	25.9
	Sequenzen**	17.3	26.13
Variationen**	16.41	27.1	

* $p < 0.05$, ** $p < 0.01$

Tabelle 4: Demographische Variablen der Probandinnen und Probanden; Mittlere Ränge (Mann-Whitney U-Test) mit Signifikanzen der abhängigen Variablen (LBA)

Burnout-Patientinnen und -Patienten unterscheiden sich bzgl. ihrer *metrischen*, $U(n_1 = 22, n_2 = 20) = 190.0, p = .42$, *ametrischen*, $U(n_1 = 22, n_2 = 20) = 201.0, p = .66$, und *freirhythmischen*, $U(n_1 = 22, n_2 = 20) = 180.0, p = .24$, Bewegungen nicht signifikant – auch wenn sie weniger von diesen Bewegungen zeigen. Wohl aber ist zu beobachten, dass die Burnout-Patientinnen und -Patienten deutlich weniger

Die Zeitdynamik bei Burnout-Patientinnen und -Patienten

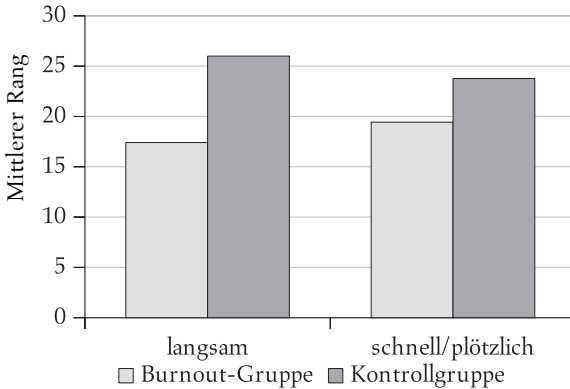


Abb. 1: Vergleich Burnout-Gruppe und Kontrollgruppe bzgl. der Mittleren Ränge (Mann-Whitney U-Test) der abhängigen Variablen langsam und schnell/plötzlich (Antrieb Zeit).

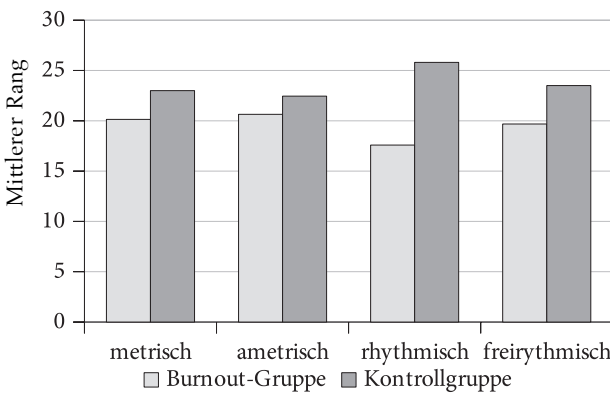


Abb. 2: Vergleich Burnout-Gruppe und Kontrollgruppe bzgl. der Mittleren Ränge (Mann-Whitney U-Test) der abhängigen Variablen metrisch, ametrisch, rhythmisch, freirhythmisch (Phrasierung).

rhythmische Bewegungen im Vergleich zur Kontrollgruppe zeigen, $U(n_1 = 22, n_2 = 20) = 134.0, p = .02$ (siehe Tabelle 4, Abbildung 2).

Die Burnout-Gruppe zeigte weniger *kontinuierliche*, $U(n_1 = 22, n_2 = 20) = 185.5, p = .36$, und *unterbrochene*, $U(n_1 = 22, n_2 = 20) = 166.0, p = .13$, Bewegungen als die Kontrollgruppe, jedoch nicht signifikant weniger. Im Vergleich zur Kontrollgruppe wurden aber deut-

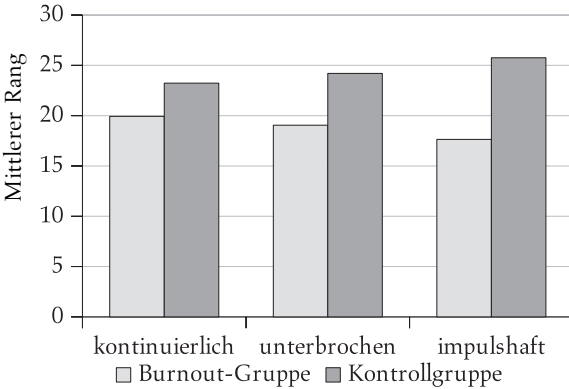


Abb. 3: Vergleich Burnout-Gruppe und Kontrollgruppe bzgl. der Mittleren Ränge (Mann-Whitney U-Test) der abhängigen Variablen kontinuierlich, unterbrochen, impulshaft (Phrasierung).

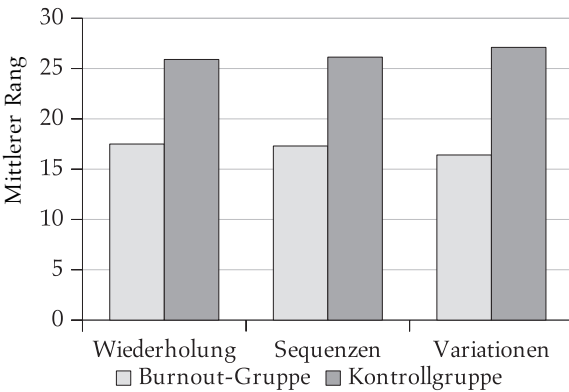


Abb. 4: Vergleich Burnout-Gruppe und Kontrollgruppe bzgl. der Mittleren Ränge (Mann-Whitney U-Test) der abhängigen Variablen Wiederholung, Sequenzen, Variationen (Phrasierung).

lich weniger *impulshafte* Bewegungen von den Burnout-Patientinnen und -Patienten gezeigt, $U(n_1 = 22, n_2 = 20) = 135.0, p = .02$ (siehe Tabelle 4 und Abbildung 3).

In Tabelle 4 sowie Abbildung 4 wird ersichtlich, dass *Wiederholung*, $U(n_1 = 22, n_2 = 20) = 132.0, p = .01$, *Sequenzen*, $U(n_1 = 22, n_2 = 20) = 127.5, p = .015$, und *Variationen*, $U(n_1 = 22, n_2 = 20) =$

108.0, $p = .002$, von Burnout-Patientinnen und -Patienten deutlich weniger gezeigt werden als von der Kontrollgruppe.

4. Diskussion und Interpretation der Ergebnisse

Die Ergebnisse zeigen, dass es – wie im Vorfeld angenommen – Unterschiede gibt zwischen der Burnout-Gruppe und einer gesunden Kontrollgruppe bezüglich zeitrelevanter Variablen innerhalb der Bewegung. So zeigen Burnout-Patientinnen und -Patienten bei den folgenden Variablen Abweichungen: *langsam*, *rhythmisch*, *impulshaft*, *Wiederholung*, *Sequenzen*, *Variationen*. Im Folgenden werden diese Differenzen erklärt und interpretiert.

Die Variable *langsam* stellt einen Pol des *Antriebes Zeit* dar, der andere ist *schnell* bzw. *plötzlich*. Die Ergebnisse zeigen, dass *langsame* Bewegungen bei Burnout-Patientinnen und -Patienten weniger vorhanden sind. Die innere Haltung hinter *langsamen* Bewegungen liegt darin, genug, ja alle Zeit der Welt zu haben und damit nicht gegen die Zeit ankämpfen zu müssen (wie im Falle von *schnell/plötzlich*), sondern sich dieser hingeben zu können. (Bartenieff/Lewis 2002, S. 49–68; Bender 2010, S. 43–45; Kennedy 2014, S. 45–62; Trautmann-Voigt/Voigt 2012, S. 137) Damit sind Burnout-Patientinnen und -Patienten nicht oder nur schwer in der Lage, sich mit *langsamen* Bewegungen der Zeit hinzugeben, in ihr aufzugehen. *Schnelle* bzw. *plötzliche* Bewegungen werden zwar von Burnout-Patientinnen und -Patienten ebenfalls weniger gezeigt, jedoch nicht signifikant weniger – wie ursprünglich angenommen. Dies mag womöglich darin liegen, dass Burnout-Patientinnen und -Patienten sich aufgrund ihrer ständigen Zeitknappheit an Stress, Hetze und Eile gewöhnt und es sich damit zu ihrer *zweiten Natur* gemacht haben, sich *schnell* zu bewegen, auch wenn – wie ursprünglich angenommen – ihr eigener Antrieb eher *langsam* wäre. Insgesamt erinnern die Ergebnisse hinsichtlich des *Antriebes Zeit* an das generelle Problem von Burnout-Patientinnen und -Patienten, aufgrund von erlebter Zeitknappheit und Zeitdruck nicht in der Gegenwart aufgehen zu können. Das heißt, Betroffene können das Vergehen der Zeit oder die Zeit selbst nicht vergessen und haften gedanklich vermehrt in der Vergangenheit oder der Zukunft. (Paletta 2016, S. 213–238)

Rhythmische Phrasierung ist – wie im Vorfeld angenommen – ebenso schwächer ausgeprägt bei Burnout-Patientinnen und -Patienten

ten. Dies kann in Anlehnung an die Deregulierung biologischer Rhythmen erklärt werden: (Leistungs-)Druck in industrialisierten Gesellschaften kann einen schwächenden Effekt auf organische Rhythmen ausüben, indem der einem selbst innewohnende Wechsel zwischen Anspannung und Entspannung gestört wird. (Bartenieff/Lewis 2002, S. 75) Der eigene Rhythmus wird überlagert von Anforderungen bzw. Rhythmen aus der Umwelt. Damit wird dieser so schwach, dass er nicht mehr wahrgenommen und ausgelebt bzw. gezeigt werden kann.

Die Ergebnisse liefern keine deutlichen Unterschiede bei *ametrischen* und *freirhythmischen* Bewegungen im Vergleich zur Kontrollgruppe – wie ursprünglich in den Hypothesen formuliert. Angenommen wurde dies, da *ametrische* und *freirhythmische* Bewegungen über die gleichmäßigen und rigiden *metrischen* Bewegungen hinausgehen und damit starke eigene Impulse brauchen. Das Fehlen von messbaren Unterschieden könnte dadurch erklärt werden, dass solcherlei Bewegungen einer *normalen* Bevölkerungsgruppe (d.h. keinen Tänzerinnen und Tänzern) fremd und unvertraut sind und damit nicht ausgeführt werden können, also auch nicht von der Kontrollgruppe. Des Weiteren gilt es zu bedenken, dass sich die Probandinnen und Probanden der Kontrollgruppe zum Großteil fremd waren, während sich diejenigen der Burnout-Gruppe aufgrund des Klinikaufenthalts und der gemeinsamen Therapien zumindest eine Woche kannten. Damit soll ausgedrückt werden, dass Scham aufgrund fehlender Vertrautheit eine andere Möglichkeit sein könnte, warum solcherlei Bewegungen von der Kontrollgruppe nicht gezeigt wurden. Bei *metrischen* Bewegungen ist – wie bereits im Vorfeld angenommen – kein signifikanter Unterschied zwischen der Burnout-Gruppe und der Kontrollgruppe festzustellen.

Kontinuierliche und *unterbrochene* Bewegungen werden von Burnout-Patientinnen und -Patienten zwar weniger gezeigt, nicht aber signifikant weniger. Im Vorfeld wurde die These vertreten, dass es innerhalb der *kontinuierlichen* Bewegungen keinen Unterschied zwischen den Gruppen geben würde, wohl aber bei den *unterbrochenen* Bewegungen, da Burnout-Patientinnen und -Patienten auf der beruflichen Ebene einen problematischen Umgang mit Unterbrechungen haben und damit bis zum Zusammenbruch kontinuierlich in Betätigung sind. Eine Erklärung könnte sein, dass sie – wie ebenfalls aus dem beruflichen Kontext bekannt – Anweisungen befolgen und damit auch Unterbrechungen zeigen, die sie ohne die Be-

wegungsinstruktion *Stop and Go* (siehe oben) nicht gezeigt hätten. Hier ist jedoch anzumerken, dass Burnout-Patientinnen und -Patienten während der Stoppphasen interessanterweise häufig andere, und zwar deutlich anstrengendere Haltungen ausführten, um ihr Innehalten zu überbrücken (Liegestützstellung, Telemark etc.). Damit ist ihr Stoppen nicht im Sinne einer Pause zu verstehen, sondern kommt letztlich einer Mehrarbeit gleich. *Impulsive Bewegungen* werden von der Burnout-Gruppe deutlich weniger ausgeführt als von der Kontrollgruppe – wie bereits den Hypothesen zu entnehmen war. Dies lässt darauf schließen, dass Burnout-Patientinnen und -Patienten über weniger innere, also eigene Impulse verfügen – was womöglich damit zusammenhängt, dass diese durch die Umwelt überschrieben wurden und nicht mehr wahrgenommen und damit nicht mehr gezeigt werden können (ähnlich dem eigenen Rhythmus).

Schließlich ist den Ergebnissen zu entnehmen, dass die Burnout-Gruppe deutlich weniger *Wiederholungen*, *Sequenzen* und *Variationen* im Vergleich zur Kontrollgruppe zeigte. Weniger *Sequenzierung* und *Variationen* wurden als Hypothese angenommen, nicht jedoch weniger *Wiederholungen*. Doch fehlende *Variation* und *Sequenzierung* lassen schließlich auch *Wiederholungen* wegfallen, denn bei fehlender Akzentuierung, lässt sich selbst *Wiederholung* nicht mehr ausmachen.

Insgesamt zeigen diese Ergebnisse, dass der *Antrieb Zeit* sowie die *Phrasierung* von Bewegung bei Burnout-Patientinnen und -Patienten abgeschwächt sind. Damit kann auch angenommen werden, dass die eigene relative Zeit während der Bewegung – also die implizite Zeitdynamik, welche Struktur und Rhythmus gibt sowie Impulse setzt – bei Burnout abgeschwächt und gestört ist.

5. Ergebnisse im Vergleich zum Stand der Forschung

Da zum jetzigen Zeitpunkt, dem Wissensstand der Autorinnen und des Autors folgend, weder Studien zur Zeitdynamik noch zur Körperbewegung generell bei Burnout zur Verfügung stehen, können die Ergebnisse der vorliegenden Studie letztlich nur mit anderen psychischen Erkrankungen verglichen werden. Von besonderem Interesse ist dabei der Vergleich mit Depression. In diesem Zusammenhang konnte Welsche zeigen, dass depressive Patientinnen und Patienten *schnelle* bzw. *plötzliche* Bewegungen bevorzugen, d. h. mehr *schnel-*

le/plötzliche als *langsame* Bewegungen ausführen. (Welsche 2010, S. 57–62) Dies lässt – ähnlich wie in der vorliegenden Studie – eine Paradoxie erkennen: Obwohl depressive Patientinnen und Patienten – vergleichbar mit Burnout in fortgeschrittenen Stadien – zwar verlangsamt erscheinen, zeigen an Depression Erkrankte doch tatsächlich weniger *langsame* Bewegungen.

Burn konstatierte vermehrt *langsame* Bewegungen bei Anorexia nervosa. (Burn 1987, S. 54–76) Umgekehrt fanden Lausberg u. a. vorwiegend *schnelle/plötzliche* Bewegungen bei Anorexia nervosa – jedoch im Vergleich zu einer heterogenen Gruppe mit psychosomatischen Störungen. (Lausberg u. a. 1996, S. 272–276) Damit zeigt sich auch bei Anorexia nervosa eine Störung des *Antriebes Zeit*.

6. Qualitätskriterien der Methode

Die Interrater-Reliabilität, d. h. die Übereinstimmung zwischen den Raterinnen, war nach Landis und Koch (1977, S. 159–174) substanziell bis nahezu perfekt. Die Reliabilität der Laban-Bewegungsanalyse bezüglich der Antriebe wurde bereits in vorangegangenen Studien bestätigt. (Fagen u. a. 1997, S. 167–179; Foroud u. a. 2004; zit. nach Foroud/Whishaw 2006, S. 139) Damit sind die Objektivität sowie die Reliabilität der vorliegenden Methode geprüft und können garantiert werden.

Um Burnout zu messen, wurden die Burnout-Screening-Skalen I–III (BOSS) – ein deutscher Burnout Fragebogen – herangezogen, da die Qualitätskriterien dieses Tests sehr gut sind. Neben Korrelationen mit anderen Fragebögen stimmen Werte des Tests mit klinischen Diagnosen überein. (Geuenich/Hagemann 2014, S. 103–111)

Die Korrelationsmatrix zeigt einen mittleren bis starken Effekt bezüglich des bivariaten Zusammenhangs der Variablen des BOSS. Der BOSS I und II weist durchgängig einen starken Effekt auf. Da mit dem BOSS III im Gegensatz zum BOSS I und II Ressourcen abgefragt werden, korrelieren diese mit dem BOSS I und II logischerweise negativ mit einem mittleren bis starken Effekt. Ausnahmen bilden v. a. Kombinationen mit den Variablen *Beruf* und *Familie* des BOSS III. Außerdem weisen die Variablen der Bewegungsanalyse einen mittleren bis starken Effekt bezüglich der Korrelationskoeffizienten auf. Hier bilden Kombinationen mit den Variablen *ametrisch* und *unterbrochen* Ausnahmen. Interessant sind auch die mittleren

bis starken Effekte der Korrelationskoeffizienten des BOSS I und II sowie der Variable *eigene Person* des BOSS III mit folgenden Variablen der Laban-Bewegungsanalyse: *langsam, rhythmisch, Wiederholungen, Sequenzen, Variationen*. Dies scheinen erste Hinweise darauf zu sein, dass die Bewegungsanalyse auch Burnout messen könnte.

Folgende Variablen wurden zusätzlich erhoben, um deren Einfluss ausschließen bzw. kontrollieren zu können: *Alter, Geschlecht, Bildungsniveau, Tanzaffinität, Tanz(therapie)erfahrung* und schließlich *Psychopharmaka*. Mit diesen Variablen wurden ordinale Regressionsanalysen gerechnet, und zwar wurden diese wie folgt zusammengefasst: *Alter/Geschlecht, Bildungsniveau, Tanzaffinität/Tanz(therapie)erfahrung*.

Aufgrund der begrenzten Anzahl von Probandinnen und Probanden sind jedoch die Modellvoraussetzungen für eine ordinale Regressionsanalyse nicht gegeben. Aus diesem Grund wurden die Ergebnisse der Regressionsanalysen nicht unter dem Punkt *Ergebnisse* präsentiert, wohl aber sollen diese hier Erwähnung finden: *Alter und Geschlecht* haben keinen Einfluss auf die Ergebnisse, d. h. die signifikanten Unterschiede zwischen der Burnout- und der Kontrollgruppe werden dadurch nicht tangiert. Auch das *Bildungsniveau* und die *Tanzaffinität* sowie die *Tanz(therapie)erfahrung* haben keinen Einfluss auf die Ergebnisse des Gruppenvergleichs.

Die *Psychopharmaka* mithilfe einer Regressionsanalyse zu kontrollieren, wäre nicht sinnvoll gewesen, da alle Burnout-Patientinnen und -Patienten welche einnahmen, jedoch niemand aus der Kontrollgruppe. Abgesehen davon wäre insbesondere die sedierende bzw. aktivierende Wirkung der Psychopharmaka zu kontrollieren, da diese womöglich einen Einfluss auf das Bewegungsverhalten haben könnte. Da die Burnout-Patientinnen und -Patienten mehrere Psychopharmaka und damit auch sedierende und aktivierende Psychopharmaka in Kombination einnahmen, ist eine Zuschreibung zu dieser oder jener Wirkung unmöglich. Es kann davon ausgegangen werden, dass sich diese aufheben bzw. relativieren würden.

7. Ausblick

Die Ergebnisse der vorliegenden Studie zeigen, dass Burnout-Patientinnen und -Patienten Abweichungen bezüglich zeitrelevanter Para-

meter während Bewegungsabläufen haben. Das lässt zudem darauf schließen, dass Burnout-Patientinnen und -Patienten Abweichungen hinsichtlich der impliziten Zeitdynamik des Leibes aufweisen. Aufgrund der bisherigen diesbezüglichen Forschungslücke ist die vorliegende Arbeit von besonderer Bedeutung, da sie gänzlich neue Hinweise zu Burnout liefert.

Außerdem bieten die vorliegenden Ergebnisse neue Ansatzpunkte für präventive und therapeutische Interventionen, die in spezifische Bewegungsprogramme einfließen könnten. Diese würden dazu beitragen, die eigene innere Zeit und eigene Rhythmen wieder zu stärken und die Handlungsmöglichkeiten hinsichtlich der Zeitdynamik zu erweitern.

Es werden schließlich weitere darauf aufbauende Forschungsvorhaben empfohlen:

Erstens sollte eine Untersuchung mit einer größeren Stichprobe durchgeführt werden – nicht zuletzt aufgrund der Möglichkeit, weitere Signifikanzen zu entdecken.

Zweitens sollte die Zeitdynamik nach der Rekonvaleszenz von Burnout untersucht werden, um zu klären, ob Burnout als Ursache oder Konsequenz betrachtet werden kann.

Drittens sollten therapeutische Programme auf den Ergebnissen dieser Arbeit erarbeitet und wissenschaftlich evaluiert werden, um weitere Rückschlüsse ziehen zu können.

Literatur

- Bartenieff, I. / Lewis, D. (2002): *Body movement. Coping with the environment*, New York: Routledge.
- Bender, S. (2010): *Die psychophysische Bedeutung der Bewegung. Ein Handbuch der Laban Bewegungsanalyse und des Kestenberg Movement Profiles*. 2., überarbeitete Auflage, Berlin: Logos.
- Bortz, J. / Döring, N. (2006): *Forschungsmethoden und Evaluation für Human- und Sozialwissenschaftler*. 4., überarbeitete Auflage, Heidelberg: Springer.
- Bühner, M. / Ziegler, M. (2009): *Statistik für Psychologen und Sozialwissenschaftler*, München: Pearson.
- Burisch, M. (2014): *Das Burnout-Syndrom. Theorie der inneren Erschöpfung*. 5., überarbeitete Auflage, Berlin: Springer.
- Burn, H. (1987): »The Movement Behavior of Anorexics: The Control Issue«. In: *American Journal of Dance Therapy*, 10 (1), S. 54–76.
- Carod-Aartal, F. J. / Vázquez-Cabrera, C. (2013): »Burnout Syndrome in an International Setting«. In: *Burnout for Experts. Prevention in the Context of*

- Living and Working*, hrsg. von S. Bährer-Kohler, New York: Springer, S. 15–35.
- Cohen, J. (1988): *Statistical power analysis for the behavioral sciences*. 2. Auflage, Hillsdale: Erlbaum.
- Esterbauer, R. [u. a.] (Hrsg.) (2016): *Bodytime. Leib und Zeit bei Burnout und in anderen Grenzerfahrungen*, Freiburg/Br.: Alber.
- Falkai, P. / Witchen, H.-U. (Hrsg.) (2015): *Diagnostisches und Statistisches Manual Psychischer Störungen DSM-5*. 5., aktualisierte Auflage, Göttingen: Hogrefe.
- Fagen, R. / Conitz, J. / Kunibe, E. (1997): »Observing behavioral qualities«. In: *International Journal of Comparative Psychology*, 10 (4), S. 167–179.
- Foroud, A. / Wishaw, I. (2006): »Changes in the kinematic structure and non-kinematic features of movements during skilled reaching after stroke: A Laban Movement Analysis in two case studies«. In: *Journal of Neuroscience Methods*, 158, S. 137–149.
- Geuenich, K. / Hagemann, W. (2014): *BOSS. Burnout-Screening-Skalen*. 2., überarbeitete und erweiterte Auflage, Göttingen: Hogrefe.
- Kennedy, A. (Hrsg.) (2014): *Bewegtes Wissen: Laban/Bartenieff-Bewegungsstudien verstehen und erleben*. 2., überarbeitete Auflage, Berlin: Logos.
- Laban, R. von (1988): *Die Kunst der Bewegung*, Wilhelmshaven: Noetzel.
- Landis, J. R. / Koch, G. G. (1977): »The measurement of observer agreement for categorical data«. In: *Biometrics*, 33 (1), S. 159–174.
- Lausberg, H. (1998): »Does movement behavior have differential diagnostic potential? Discussion of a controlled study on patients with anorexia nervosa and bulimia«. In: *American Journal of Dance Therapy*, 20 (2), S. 85–99.
- Lausberg, H. / Wietersheim, J. von / Feiereis, H. (1996): »Movement Behavior of Patients with Eating Disorders and Inflammatory Bowel Disease: A controlled Study«. In: *Psychotherapy and Psychosomatics*, 65, S. 272–276.
- Maslach, C. / Schaufeli, W. B. (1996): »Historical and Conceptual Development of Burnout«. In: *Professional Burnout. Recent Development in Theory and Research*, hrsg. von W. B. Schaufeli, C. Maslach u. T. Marek, Philadelphia: Taylor & Francis, S. 1–16.
- Paletta, A. (2016): »Spare an der Zeit, so hast du sicher Not. Einführung in Entgleisungen der Zeiterfahrung im Burnout«. In: *Bodytime. Leib und Zeit bei Burnout und in anderen Grenzerfahrungen*, hrsg. von R. Esterbauer [u. a.], Freiburg/Br.: Alber, S. 213–238.
- Pfeffer, M. (2016): »Die Bewegungsanalyse als diagnostisches Instrumentarium bei Burnout-Patientinnen und -Patienten«. In: *Bodytime. Leib und Zeit bei Burnout und in anderen Grenzerfahrungen*, hrsg. von R. Esterbauer [u. a.], Freiburg/Br.: Alber, S. 259–283.
- Pfeffer, M. / Paletta, A. / Suchar, G. (2017): »Time-Dynamics of Burnout Patients: Results of a Laban Movement Analysis – A Controlled Study«. In: *International Journal of Physical Therapy and Rehabilitation*, 3 (124), S. 1–8.
- Schneider, E. / Dreer, E. (2013): *Volkswirtschaftliche Analyse eines rechtzeitigen Erkennens von Burnout*. In: http://download.opwz.com/wai/Studie_UNI_Linz_Burnout_Volkswirtschaft_041213.pdf [abgerufen am 13.06.2017].

- Trautmann-Voigt, S. / Voigt, B. (2012): *Grammatik der Körpersprache. Ein integratives Lehr- und Arbeitsbuch zum Embodiment. 2., überarbeitete und erweiterte Auflage*, Stuttgart: Schattauer.
- Dam, A. van (2016): »Subgroup Analysis in Burnout: Relations Between Fatigue, Anxiety, and Depression«. In: *Frontiers in Psychology*, 7, Art. 90, S. 1–9.
- Welsche, M. (2010): »Bewegungscharakteristika jugendlicher Mädchen mit Depression«. In: *Gesundheit in Bewegung. Impulse aus Geschlechterperspektive. Beiträge aus dem Symposium »Gender and Health in Motion – Gesundheit, Bewegung, Geschlecht aus interdisziplinärer Perspektive«*, hrsg. von I. Hartmann-Tews [u. a.], Sankt Augustin: Academia, S. 57–62.
- World Health Organization (Hrsg.) (2016): *International Statistical Classification of Diseases and Related Health Problems. 10th Revision: ICD-10*. In: <http://apps.who.int/classifications/icd10/browse/2016/en#/Z70-Z76> [abgerufen am 13.06.2017].

Die Körpererfahrung von Burnout-Patientinnen und -Patienten

David Duncan

1. Hintergrund/Einführung

Ein Burnout zu erleiden, scheint zu einem Massenphänomen geworden zu sein, das konstant mediale Aufmerksamkeit erhält. Die Zahl der Angestellten, die aufgrund von psychologischen oder psychosozialen Erkrankungen nicht ihrer Arbeit nachgehen können, steigt kontinuierlich an. Laut Richter sind die durch mentales und emotionales Leiden bedingten Fehltag in Deutschland seit dem Jahr 2000 um immense 1400 % gestiegen. (Richter 2012, S. 3) Seit dem Jahr 2004 explodiert die Zahl der Fälle von Arbeitsunfähigkeit, die durch Burnout-ähnliche Symptome wie Erschöpfung und Teilnahmslosigkeit ausgelöst werden. So wurden zum Beispiel 2004 durchschnittlich 0,6 Fehltag pro 100 Angestellten in Deutschland verzeichnet, wohingegen es 2011 schon durchschnittlich 9 Fehltag aufgrund dieser Symptome waren, was einem Anstieg um das 15-Fache entspricht. Diese Zahlen sind weiterhin konstant steigend. (Richter 2012, S. 3)

Eine Umfrage der Bundespsychotherapeutenkammer (BPtK) Deutschlands zeigt ferner (Richter 2012, S. 5), dass eine Burnout-Patientin bzw. ein Burnout-Patient im Jahr durchschnittlich für 30 Tage krankgeschrieben ist. Für die deutsche Volkswirtschaft belaufen sich die Kosten dafür auf 26 Milliarden Euro pro Jahr. (Richter 2012, S. 6) Doch nicht nur in Deutschland, sondern auch in Österreich läuten bei Ärztinnen und Ärzten die Alarmglocken. Eine kürzlich veröffentlichte Studie zeigt, dass 3 Millionen (von 8,5 Millionen) Österreicherinnen und Österreichern an Schlafstörungen leiden und 1,5 Millionen anfällig für Burnout sind. (Friedl 2006)

Der US-amerikanische Psychologe Herbert Freudenberger hat den Begriff *Burnout* in den 1970er-Jahren geprägt. Mit Hilfe dieses Ausdrucks hat er die Konsequenzen des schwerwiegenden Stresses und der hohen Anforderungen beschrieben, unter denen Menschen in Pflegeberufen leiden. So seien zum Beispiel Ärztinnen und Ärzte

sowie Krankenschwestern und -pfleger, die sich für andere aufopfern, schlussendlich oft ausgebrannt – also erschöpft, teilnahmslos und überfordert. Heutzutage wird der Begriff aber nicht mehr nur für Pflegeberufe oder für die Schattenseite der Aufopferungsbereitschaft verwendet. Es scheint jeden und jede treffen zu können: völlig gestresste Karrieristen und Stars, überarbeitete Angestellte sowie Hausfrauen und Hausmänner. (Hedderich 2009, S. 7) Im Jahr 1981 hat Maslach eine weiter reichende Definition eingeführt und gleichzeitig ein Messgerät zur Erfassung des Burnout-Syndroms entwickelt – das *Maslach Burnout Inventory*, welches bis heute das am häufigsten verwendete Messgerät ist. (Maslach 1982, S. 99) In den letzten Jahren ist das öffentliche Interesse am Burnout-Syndrom in der westlichen Welt immens gestiegen. Das ist auch auf die konstante mediale Berichterstattung zurückzuführen, in der über *ausgebrannte* Stars wie Demi Moore, Mariah Carey und Eminem informiert wird. (Savicki/Cooley 1983, S. 227)

Es muss jedoch aufgezeigt werden, dass zwischen dem medialen Allgemeinwissen und den spezifischen Kenntnissen eine große Diskrepanz besteht. Da die Medien dazu neigen, das Burnout-Syndrom mit arbeitsbedingtem Stress zu verwechseln, betrachten sich viele als Experten dafür. Dies ist durchaus verständlich, da fast alle Menschen schon einmal im Zuge ihrer beruflichen Laufbahn negative Emotionen erfahren haben, die durch arbeitsbedingten Stress ausgelöst wurden. In den letzten Jahrzehnten war das Burnout-Syndrom Gegenstand zahlreicher Untersuchungen in den Bereichen Psychologie und Soziologie, die dazu beigetragen haben, diese sich rapide ausbreitende Krankheit zu analysieren, zu identifizieren und zu klassifizieren. Das Hauptproblem, das sich hierbei für die Forschung ergibt, liegt an dem einfachen Umstand, dass es keine allgemein akzeptierte Definition von Burnout gibt, da sich die Abgrenzung zu anderen Krankheiten und Störungen als schwierig erweist.

1.1 Definition

Laut Maslach und Jackson ist ein Burnout das Ergebnis von chronischem Stress (arbeitsbedingt), der nicht erfolgreich verarbeitet wurde. Es charakterisiert sich durch Erschöpfung und Depersonalisierung (Negativismus und Zynismus) und tritt hauptsächlich in Pfl-

geberufen und sozialen Berufen auf (z. B. in der Sozialarbeit, bei Lehrenden, Ärztinnen und Ärzten). (Maslach 1982, S. 99)

In der 10. Revision der Internationalen statistischen Klassifikation der Krankheiten und verwandter Gesundheitsprobleme (International Classification of Diseases ICD 10) wurde der Begriff *Burnout* unter Z. 73.0. als *Zustand der totalen Erschöpfung* durch das Deutsche Institut für Medizinische Dokumentation und Information beschrieben.

Im Gegensatz zu früheren Beobachtungen der Epidemiologie des Burnouts wurde festgestellt, dass das Syndrom nicht in Zusammenhang mit spezifischen Arbeitsplätzen, Umständen, dem Geschlecht oder dem Alter steht. Das Auftreten des Burnout-Syndroms wurde in verschiedenen Berufsgruppen beschrieben wie z. B. in der Sozialarbeit, im Beratungswesen, bei Lehrenden, im Pflegebereich, bei Angestellten bzw. Selbstständigen in Laboren, im Bereich der Sozialarbeit, des Beratungswesens, der Logopädie, der Ergotherapie, der Polizei, im Management, bei Aufseherinnen bzw. Aufsehern in Gefängnissen, Ärztinnen und Ärzten oder Zahnärztinnen und Zahnärzten, Flugbegleiterinnen und Flugbegleitern, sogar bei Hausfrauen und -männern, Studierenden und Arbeitslosen. In psychologischen Erklärungen wird davon ausgegangen, dass in den meisten dieser Berufsgruppen die Kombination aus Pflege, Beratung, Heilung und Schutz, gepaart mit der Anforderung zu zeigen, dass man sich sorgt, von zentraler Bedeutung ist. Die in der Literatur veröffentlichten Prävalenzraten sind mit Vorsicht zu betrachten, da die verwendeten Definitionen und Klassifikationssysteme nicht einheitlich sind. Abhängig von den eingesetzten Evaluierungsinstrumenten und Klassifikationssystemen hat sich eine Burnout-Wahrscheinlichkeit von bis zu 30 % für Lehrende ergeben. Aktuellere Studien zeigen Prävalenzraten von bis zu 10 % für (Zahn-)Ärztinnen und Ärzte. (Weber/Jaeckel-Reinhard 2000, S. 512)

1.2 *Symptome des Burnout-Syndroms*

Burnout-Patientinnen und -Patienten weisen eine Vielzahl von möglichen Symptomen auf wie psychiatrische, psychosomatische, somatische und soziale Störungen. Die Betroffenen berichten von chronischer Müdigkeit und einem kontinuierlichen Erschöpfungszustand, Konzentrations- und Gedächtnisstörungen, Präzisionsmangel und

Antriebslosigkeit wie beispielsweise Interesselosigkeit, Zynismus und aggressives Verhalten gegenüber ihrem sozialen Umfeld. Ferner sind auch schwerwiegende Störungen wie Angstzustände und depressive Verstimmungen an das Burnout-Syndrom gekoppelt. Die Bandbreite an somatischen Störungen umfasst Kopfschmerzen, Magen-Darm-Störungen (Reizmagen, Durchfall) oder kardiovaskuläre Störungen wie Tachykardie, Arrhythmie und Hypertonie. (Weber/Jaekel-Reinhard 2000, S. 512)

Da Burnout als ein Prozess gesehen werden kann, der manchmal mehrere Jahre lang andauert, hängt die Anzahl der Symptome immer von der Dauer und Schwere der Krankheit ab. Das Syndrom kann sogar negative soziale Folgen hervorrufen. Aus der Sicht der Betroffenen wären das beispielsweise ein Rückzug am Arbeitsplatz (genannt *innere Kündigung*) oder Auswirkungen auf das Privatleben (Beziehungs- und/oder sexuelle Probleme, soziale Isolation). Aus der Sicht der Gesellschaft gibt es ein erhöhtes Risiko für wiederholte oder lange Perioden der Arbeitsabwesenheit und frühe Invalidität. (Weber/Jaekel-Reinhard 2000, S. 512)

Freudenberger beschreibt das Burnout-Syndrom in zwölf Phasen und koppelt an jede Phase gewisse Symptome. (Litzcke/Schuh 2010) An dieser Stelle sei festgehalten, dass die Dauer der Phasen sehr individuell ist. Sie können sich über mehrere Monate hinwegziehen, einige Tage dauern oder eventuell sogar ausgelassen werden. Es kann außerdem auch vorkommen, dass Betroffene zwischen Phasen hin- und herwechseln, wenn sich diese überschneiden. Doch auch gesunde Menschen erleben gewisse Phasen dieses Zyklus, da Stress in jeder Arbeitssituation auftritt. Ein gesunder Mensch wird jedoch, nachdem er die stressige Situation gemeistert hat, wieder in den gesunden Zustand zurückkehren.

1.3 Forschungsgegenstand

Wie bereits eingangs erwähnt, ist diese Studie bestrebt, das aus Selbstreflexion gewonnene Wissen mit wissenschaftlichen Daten zu kombinieren.

Nach zahlreich durchgeführten Untersuchungen sind die Symptome des Burnout-Syndroms sehr genau dokumentiert worden. Eine Frage bleibt jedoch weiterhin unbeantwortet: Wie erfahren betroffene Menschen ihren eigenen Körper? Litzke und Schuh (2010) argu-

mentieren, dass Burnout-Patientinnen und -Patienten ihren Körper nicht wie gesunde Menschen *wahrnehmen*. Dieser Artikel versucht zu zeigen, wie der Körper von Burnout-Patientinnen und -Patienten in deren Vorstellung repräsentiert ist und welcher Unterschied hierbei zur Erfahrung von gesunden Menschen besteht.

Bevor nun auf die vorliegende Studie eingegangen wird, soll der Begriff *Körperbild* erklärt werden, damit das Konzept der mentalen Repräsentation des eigenen Körpers verstanden werden kann.

1.3.1 Körperbild

Das Körperbild ist »the picture of our own body which we form in our mind, that is to say the way in which the body appears to ourselves« (Schilder 1935, S. 11). Der österreichische Neurologe und Psychoanalytiker Paul Schilder hat als Erster den Begriff *Körperbild* geprägt. (Stice/Rhode/Shaw 2013, S. 104) Es wird davon ausgegangen, dass das Körperbild eines Menschen zum Teil das Ergebnis von persönlichen Erfahrungen, der Persönlichkeit und verschiedenen sozialen und kulturellen Kräften ist. Das Gespür eines Menschen für sein eigenes Aussehen, das generell in Relation zu anderen oder zu einem kulturellen *Ideal* steht, kann sein Körperbild formen. Wie ein Mensch sein eigenes Aussehen wahrnimmt, kann sich davon unterscheiden, wie andere Menschen sein Aussehen wahrnehmen. (Kiener 1973, S. 336) »Das Körperbild ist eine psychische Erfahrung, die sich auf Gefühle und Einstellungen gegenüber dem eigenen Körper fokussiert.« (Müller 2003, S. 42) In anderen Worten ist das Körperbild eine Kombination von allen positiven und negativen Gefühlen, die ein Mensch gegenüber seinem eigenen Körper hat. Bielefeld definiert das *Körperbild* als den psychologisch-phänomenologischen Teil der Körpererfahrung, der alle emotional-affektiven Handlungen des Individuums gegenüber seinem eigenen Körper umfasst. (Bielefeld 1991, S. 3) Laut Bielefeld handelt es sich bei der *Körpererfahrung* um die Summe aus Körperschema und Körperbild. Das *Körperschema* umfasst die Bereiche Körperorientierung, Körperausdehnung und Körperkenntnis. Aufgrund der phänomenologischen Ausrichtung der in diesem Artikel vorliegenden Studie wurde das Körperschema nicht untersucht, da es als neurophysiologischer Teil der Körpererfahrung definiert wird. Der Bereich des Körperbilds hingegen vereint alle psycho-phänomenologischen Unterbereiche der Körpererfahrung. Bielefeld unterteilt das Körperbild des Weiteren in drei Unterkategorien, nämlich

Körperbewusstsein, Körperausgrenzung und Körpereinstellung. Das *Körperbewusstsein* ist die psychische Repräsentation des eigenen Körpers oder eines Teils davon im Bewusstsein eines Individuums. Die *Körperausgrenzung* steht für die Erfahrung von körperlichen Grenzen, also die Fähigkeit, zwischen dem Körper und der Umgebung zu differenzieren. Die *Körpereinstellung*, die auch *Körperzufriedenheit* genannt wird, steht für die Summe aller Einstellungen zum eigenen Körper und zusätzlich auch für die Fähigkeit, Körpersignale wie Schmerzen und Anspannung zu interpretieren. Die Kombination von diesen drei Kategorien wird von Bielefeld als *Körperbild* bezeichnet. Dem fügt er hinzu, dass es sich hierbei um ein schematisches Konzept des eigenen Körpers handelt, das durch interne und externe Wahrnehmungsprozesse vom Individuum geschaffen wird. Bielefeld definiert des Weiteren die *Körpererfahrung* als Summe aller Erfahrungen mit dem eigenen Körper, die während des Verlaufs der individuellen und sozialen Entwicklung gesammelt werden und sowohl kognitiv und affektiv als auch bewusst und unbewusst sein können. (Bielefeld 1991, S. 5)

Diese Studie interessiert sich auch für die Körperzufriedenheit. Die in diesem Zusammenhang gestellte Frage ist: Wie bewerten Patientinnen und Patienten ihre unterschiedlichen Körperteile – erwecken diese in ihnen eher positive oder negative Gefühle?

1.3.2 Körperdifferenzierung

Die Patientinnen und Patienten wurden nicht nur zu ihrer Körperzufriedenheit befragt, sondern es wurde auch getestet, wie differenziert sie ihren Körper wahrnehmen können. In der Fachliteratur wird behauptet, dass Patientinnen und Patienten, die an psychischen Störungen leiden, ihren Körper weniger differenziert erfahren als gesunde Menschen. (Kiener 1973, S. 336) Es kann ferner argumentiert werden, dass Menschen, die ihren eigenen Körper und ihre Bedürfnisse nicht *spüren*, stark gefährdet sind, ein Burnout zu erleiden, da sie die Symptome und Warnsignale, die ihnen ihr Körper sendet, vernachlässigen. (Bruch 1962, S. 167; Günter 2009, S. 210) Um den eigenen Körper zu *spüren*, muss ein Mensch in der Lage sein, ihn zu differenzieren. Müller argumentiert, dass ein hoher Grad der Differenzierung dazu führt, dass das Körperbild stabil im eigenen Gehirn integriert wird. (Müller 2003, S. 43) Daraus ergibt sich wiederum ein stabiles Selbstbild, das unerlässlich ist, um ein Burnout und andere

psychische Störungen zu vermeiden. Die Fähigkeit, sich auf Bereiche des Körpers zu konzentrieren, mit denen man unzufrieden ist, geht Hand in Hand mit dem Zustand, sich nicht unzufrieden mit seinem gesamten Körper zu fühlen, nur weil ein Körperteil beeinträchtigt ist, womit man auch sein Selbstbild stabilisiert. Sobald ein Mensch in der Lage ist zu erkennen, dass die Beeinträchtigung eines Bereichs des Körpers nicht zu einem Zusammenbruch des gesamten Systems führt, sondern eher etwas ist, das wiederhergestellt werden kann, wenn man sich darauf konzentriert, ist der Weg zu einem gesünderen Selbstbild geebnet.

2. Methodik

2.1 *Materialien und Vorgehensweise*

Der *Körperbildmaltest* wurde von Günter (2009) für Tests mit Kindern entwickelt und später von Geiger (2008) an Erwachsene angepasst. Das Layout wurde von Glawischnig (2010) modifiziert, um als Testinstrument für Erwachsene fungieren zu können. Im Gegensatz zu den meisten Fragebögen und Interviews, die sich auf die Fähigkeit der Befragten stützen, ihre Gefühle gegenüber ihrem Körper verbal zu beschreiben, was oft eine Herausforderung darstellt, liegt der Vorteil dieses Tests, laut Günter, darin, dass die Körpererfahrung visuell und grafisch dargestellt wird. Ferner bietet der Test nicht nur die Möglichkeit, die Körperzufriedenheit der Patientinnen und Patienten zu untersuchen, sondern auch ihre Fähigkeit, ihren Körper zu differenzieren, zu analysieren.

Der Körpermaltest umfasst zwei schematisch dargestellte Umrisse eines erwachsenen Körpers, die sich nach dem Geschlecht der Befragten richten (siehe Abb. 1 sowie Abb. 2) und den Körper einmal von vorne sowie einmal von der Seite abbilden. Über diesen Figuren finden die Befragten eine Instruktion darüber, wie sie diese Körper ausmalen sollen. Die Anleitung wurde vom Interviewer auch vorgelesen und bei etwaigen Unklarheiten genauer erläutert. Um Missverständnissen vorzubeugen, wurde die Anleitung so einfach wie möglich formuliert. Es wurde ebenso auf die Abbildung des Genitalbereichs und der Brustwarzen verzichtet, um etwaigen Fehlinterpretationen und Ablenkungen vorzubeugen.

Der folgende Text war auf allen Körperbildmaltests zu finden:
Bitte male die Figur mit Farben an.

Dabei verwendest du für die Teile deines Körpers,
mit denen du **sehr unzufrieden** bist, die Farbe **Blau**.

mit denen du **unzufrieden** bist, die Farbe **Grün**.

mit denen du **weder unzufrieden** noch **zufrieden** bist, die Farbe
Schwarz.

mit denen du **zufrieden** bist, die Farbe **Gelb**.

mit denen du **sehr zufrieden** bist, die Farbe **Rot**.

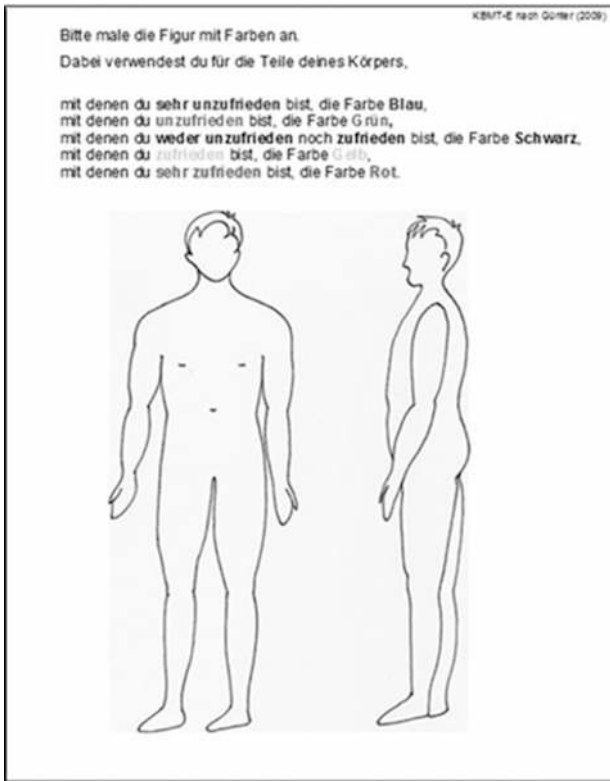


Abb. 1: Körperbildmaltest männliche Form

Die ausgemalten Tests wurden danach mit Hilfe eines standardisier-
ten Bewertungsschemas ausgewertet (Abb. 3).

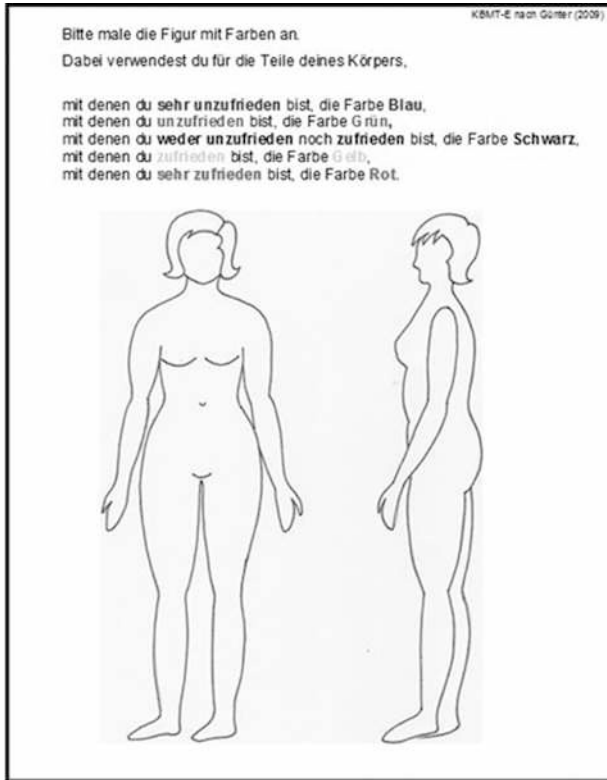


Abb. 2: Körperbildmaltest weibliche Form

Die Zufriedenheit wurde mit Hilfe der österreichischen Leistungsbeurteilung (1–5, wobei 1 *sehr zufrieden* und 5 *sehr unzufrieden* bedeutet) bewertet. Die Noten (= Farben) jeder Körperregion wurden addiert und eine Durchschnittsnote ermittelt.

Um den Grad der Zufriedenheit zu berechnen, wurden die differenzierten, bemalten Regionen (im Falle von symmetrischen Regionen wie Ohren, Augen, Arme und Beine zählten die zwei Regionen als eine, sofern sie mit der gleichen Farbe bemalt wurden) zusammengezählt und danach durch die Gesamtanzahl der Regionen (52) dividiert. Demzufolge konnte der maximale Differenzierungsgrad die Zahl 1 als Höchstwert erreichen (das bedeutet, dass sich die getestete Person über viele verschiedene Körperteile bewusst ist) und 0,02 als

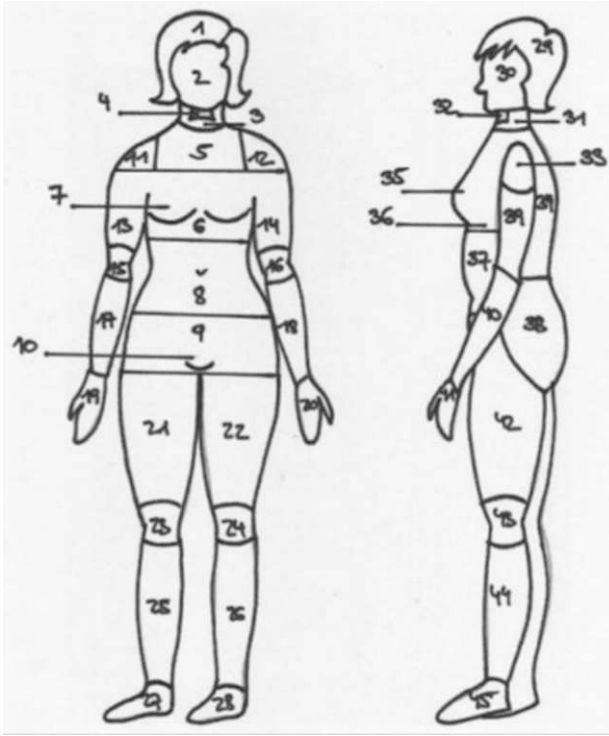


Abb. 3: Bewertungsmuster

Minimalwert für den Fall, dass sie ihren gesamten Körper in nur einer Farbe ausgemalt hatte (das bedeutet, dass der Körper nicht in differenzierten Regionen wahrgenommen wird).

2.2 Untersuchungsrahmen

Es wurden insgesamt 83 Körperbildmaltests (= KBMTs) durchgeführt. 47 dieser 83 Tests wurden mit Patientinnen und Patienten durchgeführt, die im selben Krankenhaus für mindestens eine und maximal zehn Wochen mit der Primärdiagnose *Depression* und einer weiteren Diagnose *Burnout* in stationärer Behandlung waren. Die Gruppe setzte sich aus 24 weiblichen Patientinnen und 23 männlichen Patienten zusammen, die zwischen 38 und 76 Jahren alt waren.

Alle Patientinnen und Patienten wurden von der Stationsoberärztin zugewiesen und nahmen freiwillig an dem Test teil.

Es wurden 36 KBMTs mit einer Kontrollgruppe durchgeführt, deren Teilnehmerinnen und Teilnehmer für dasselbe Unternehmen arbeiteten und von der betrieblichen Arbeitsmedizinerin als *gesund* eingestuft wurden. Die Kontrollgruppe setzte sich aus 22 Frauen und 14 Männern zusammen, die alle zwischen 18 und 55 Jahren alt waren. Die Teilnahme war freiwillig.

3. Ergebnisse

Die Ergebnisse verdeutlichen einen signifikanten Unterschied zwischen der Gruppe, die an Burnout leidet, und der Kontrollgruppe. Es war nützlich, die Patientinnen und Patienten in Unterkategorien einzuteilen. Zwei Kategorien wurden aufgrund von spezifischen Merkmalen in den KBMTs gebildet und eine dritte Kategorie setzte sich aus Patientinnen und Patienten zusammen, die weniger Unterschiede zu der Kontrollgruppe aufwiesen als die anderen zwei Kategorien. Interessanterweise unterschieden sich die Kategorien nicht nur durch ihre Körperzufriedenheit und ihre Fähigkeit, ihren Körper zu differenzieren, sondern zeigten auch, dass sich diese Faktoren im Verlauf ihrer stationären Behandlung verbesserten. Im folgenden Teil des Artikels werden nun die Ergebnisse in Form von Diagrammen präsentiert und nachstehend erklärt. Abschließend wird ein Fazit in Bezug auf die Ergebnisse formuliert.

3.1 *Alle Patientinnen und Patienten vs. Kontrollgruppe*

Das Diagramm (Abb. 4) bildet den Unterschied zwischen allen befragten Patientinnen und Patienten und der Kontrollgruppe ab. Es zeigt sich, dass die Mitglieder der Kontrollgruppe zufriedener mit ihren Körpern sind (2,12 vs. 2,87) und einen höheren Differenzierungsgrad aufweisen (0,26 vs. 0,16). Die ermittelten Unterschiede zwischen der Gruppe von Burnout-Patientinnen und -Patienten zu der Kontrollgruppe bezüglich Körperzufriedenheit und -differenzierung sind nicht zufällig, sondern unterliegen einem systematischen Effekt. Beide Stichproben stammen aus unterschiedlichen Populationen. Das Signifikanzniveau hinsichtlich der abhängigen Variablen

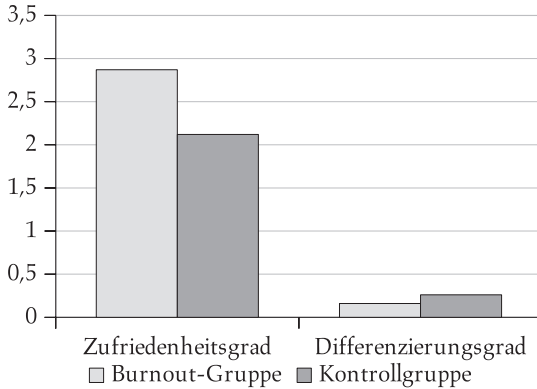


Abb. 4: Patientinnen und Patienten vs. Kontrollgruppe

liegt bei weniger als 1 % ($p_{\text{Zufriedenheit}} = 0,000112466$, $p_{\text{Differenzierung}} = 0,0000643282$) und kann daher als sehr signifikant angesehen werden.

Es wurde gezeigt, dass es einen bedeutenden Unterschied zwischen Burnout-Patientinnen und -Patienten und der Kontrollgruppe gab. In der Folge werden nun die Burnout-Patientinnen und -Patienten in Untergruppen geteilt, da ihre Testergebnisse sehr unterschiedlich sind. Zuerst sollen diese Unterschiede durch Zahlen verdeutlicht werden und dann durch Beispiele von Testpersonen.

3.2 Grad der Zufriedenheit

Das folgende Diagramm (Abb. 5) zeigt, dass die Burnout-Typen I und II an den Enden der Zufriedenheitsskala stehen. Typ I ist bei einem Wert von 3,7 sehr unzufrieden mit seinem Körper, wohingegen Typ II bei einem Wert von 1,59 sehr zufrieden scheint. Typ III (2,94) ist in der Mitte der Skala angesiedelt. Die Kontrollgruppe (2,12) befindet sich zwischen Typ II und III. Die ermittelten Unterschiede zwischen den einzelnen Typen von Burnout-Patientinnen und -Patienten bezüglich ihrer Körperzufriedenheit sind nicht zufällig, sondern unterliegen einem systematischen Effekt. Beide Stichproben stammen aus unterschiedlichen Populationen. Das Signifikanzniveau hinsichtlich der abhängigen Variablen liegt bei weniger als 1 % ($p_{\text{Zufriedenheit-TI-TII}} = 0,000013$, $p_{\text{Zufriedenheit-TI-TIII}} = 0,000059$) und kann daher als sehr signifikant angesehen werden.

Die Körpererfahrung von Burnout-Patientinnen und -Patienten

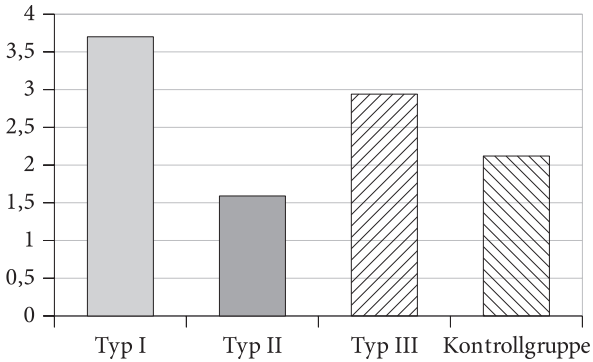


Abb. 5: Grad der Zufriedenheit

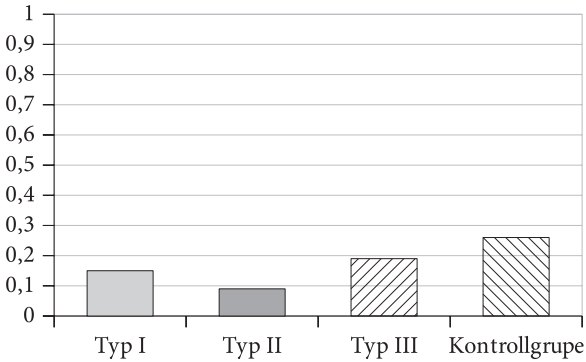


Abb. 6: Grad der Differenzierung

3.3 Grad der Differenzierung

Auch der Differenzierungsgrad zeigt, dass Typ I und II an den Enden der Skala angesiedelt sind (Abb. 6). Diesmal finden sie sich aber am selben Ende wieder. Mitglieder des Typs I (0,15) und II (0,09) weisen einen sehr niedrigen Differenzierungsgrad auf, wohingegen Typ III (0,19) näher an das Ergebnis der Kontrollgruppe (0,26) herankommt. Die ermittelten Unterschiede zwischen den einzelnen Typen von Burnout-Patientinnen und -Patienten bezüglich ihrer Körperdifferenzierung sind nicht zufällig, sondern unterliegen einem systemati-

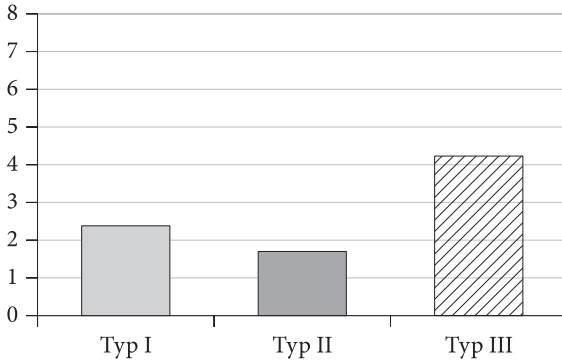


Abb. 7: Dauer der stationären Behandlung

schen Effekt. Beide Stichproben stammen aus unterschiedlichen Populationen. Das Signifikanzniveau hinsichtlich der abhängigen Variablen liegt bei weniger als 1 % ($p_{\text{Differenzierung TI-TIII}} = 0,000011$) und kann daher als sehr signifikant angesehen werden.

3.4 Dauer der stationären Behandlung

Das Diagramm (Abb. 7) zeigt die durchschnittliche stationäre Behandlungszeit der Patientinnen und Patienten zum Zeitpunkt des Tests. Die Mitglieder des Typs I und II waren erst seit kurzer Zeit in stationärer Behandlung, Typ I seit 2,38 Wochen und Typ II seit 1,7 Wochen. Typ-III-Patientinnen und -Patienten befanden sich hingegen schon seit längerer Zeit in stationärer Behandlung (4,23 Wochen).

3.5 Die Unterkategorien der Burnout-Patientinnen und -Patienten

Nachdem nun die signifikanten Unterschiede der Burnout-Patientinnen und -Patienten präsentiert wurden, beschreibt der folgende Teil des Artikels die verschiedenen Typen.

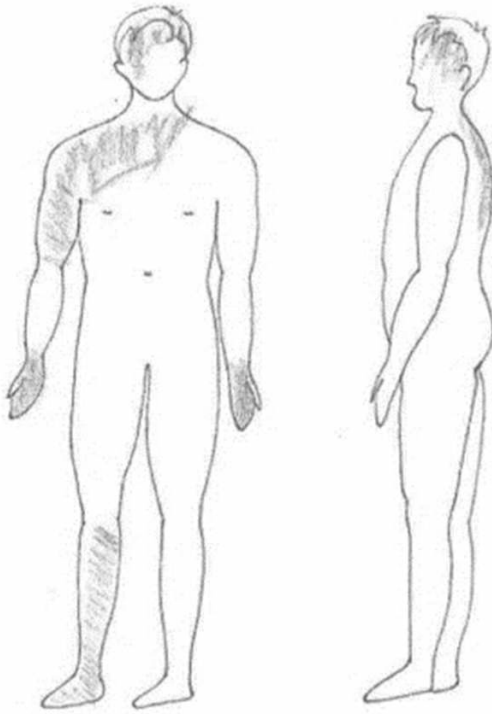


Abb. 8: Der selektive Typ

3.5.1 Typ I – der selektive Typ

Der Körperbildmaltest wurde von dieser Patientinnen- und Patientengruppe auf eine sehr spezifische Art und Weise ausgemalt. Anstatt die gesamte Figur auszumalen, hoben diese Patientinnen und Patienten nur sehr wenige Bereiche hervor. Die ausgewählten Bereiche wurden meistens mit *sehr unzufrieden* oder *unzufrieden* kategorisiert. Es kann gesagt werden, dass diese Patientinnen und Patienten ihren Körper nur bei Schmerzen wahrnehmen. Sowohl der Zufriedenheits- (3,7) als auch der Differenzierungsgrad (0,15) sind sehr niedrig. Die nachfolgende Figur (Abb. 8) zeigt das Ergebnis einer typischen Patientin bzw. eines typischen Patienten dieser Gruppe. Von 47 Patientinnen und Patienten repräsentieren 12 (7 Männer, 5 Frauen) diese Gruppe (25,53 %). Als der Test durchgeführt wurde, befanden sich

die Gruppenmitglieder im Durchschnitt bereits 2,4 Wochen in stationärer Behandlung.

3.5.2 Typ II – der totalitäre Typ

Es scheint, als sei der totalitäre Typ sehr zufrieden mit seinem Körper. Der Zufriedenheitsgrad ist sehr hoch (1,59). Doch wie bereits erwähnt, *schützt* ein hoher Zufriedenheitsgrad alleine nicht vor einem Burnout. In diesem Fall ist der Differenzierungsgrad der Patientinnen und Patienten sehr niedrig (0,09). Das bedeutet, dass die Gruppenmitglieder kein stabiles Selbstbild haben, das einen gewissen Differenzierungsgrad voraussetzen würde. Von 47 Patientinnen und Patienten repräsentieren 9 (5 Männer, 4 Frauen) diese Gruppe (19,15 %). Um als Typ-II-Patientinnen bzw. -Patienten klassifiziert zu werden, muss die Figur komplett mit einer Farbe ausgemalt werden, die entweder *zufrieden* oder *sehr zufrieden* bedeutet. Es ist lediglich eine zusätzliche Farbe erlaubt, die aber nur maximal zwei kleine Regionen (zum Beispiel die Schultern oder Hände) bedeckt. Als der Test durchgeführt wurde, befanden sich die Gruppenmitglieder im Durchschnitt 1,7 Wochen in stationärer Behandlung. Abb. 9 zeigt ein typisches Bild eines Mitglieds dieser Gruppe.

3.5.3 Typ III – der differenzierte Typ

Dieser Typ ähnelt der Kontrollgruppe bei einem durchschnittlichen Zufriedenheitsgrad (2,94) am meisten und hat einen höheren Differenzierungsgrad (0,19) als die anderen zwei Typen. Von 47 Patientinnen und Patienten repräsentieren 26 (12 Männer, 14 Frauen) diese Gruppe (55,32 %). Die Ergebnisse sind jedoch wenig überraschend, da die Mitglieder dieser Gruppe bereits durchschnittlich 4,23 Wochen in Therapie waren, als der Test durchgeführt wurde. Abb. 10 zeigt ein Gruppenmitglied im Vergleich zu einem Mitglied der Kontrollgruppe (Abb. 11). Zur Verdeutlichung der unterschiedlichen Farben wurden die eingefärbten Bereiche wie folgt beschriftet: a = Blau, b = Grün, c = Schwarz, d = Gelb, e = Rot.

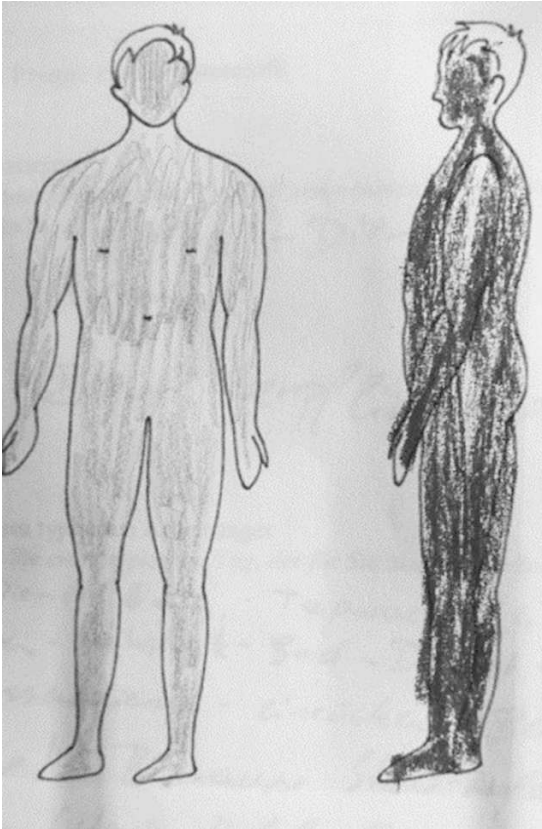


Abb. 9: Der totalitäre Typ

4. Diskussion der Ergebnisse

Es zeigt sich eine Vielzahl an Ergebnissen, und es ist an dieser Stelle unmöglich, sie alle in nur einem Artikel zu interpretieren. Hinsichtlich Bielefelds Körperbild und den drei Unterkategorien Körperbewusstsein, Körperausgrenzung und KörperEinstellung kann festgehalten werden, dass vor allem das Körperbewusstsein und die KörperEinstellung in dieser Studie eine große Rolle spielen. Burnout-Patientinnen und -Patienten, vor allem in der frühen Therapie-

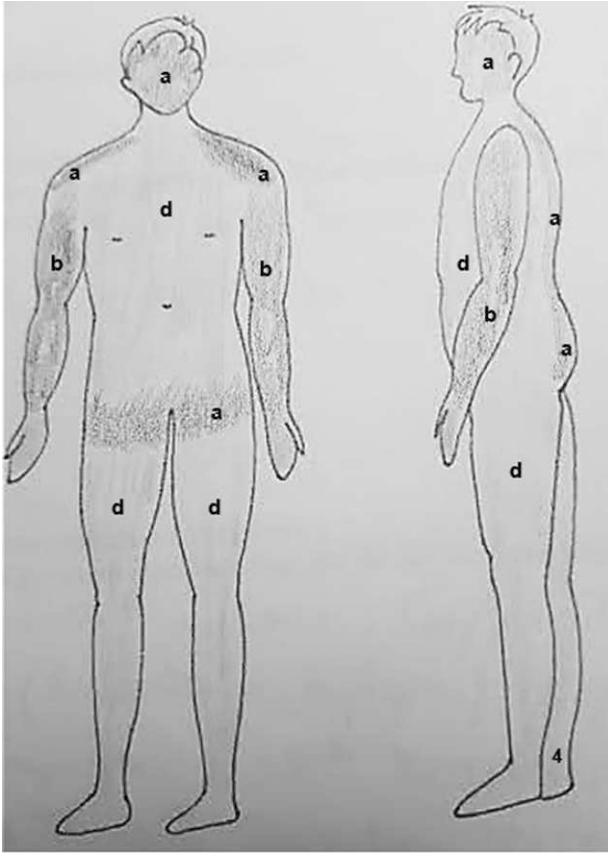


Abb. 10: Der differenzierte Typ

phase, scheinen sich ihres Körpers nicht bewusst zu sein. Sie nehmen ihn entweder nur als Ganzes wahr, ohne in der Lage zu sein, zwischen den einzelnen Körperteilen zu differenzieren, oder sie nehmen nur abgetrennte Schmerzbereiche wahr. Die zwei Typen, die noch nicht allzu lange in Therapie waren, weil sie erst, kurz bevor der Test durchgeführt wurde, in stationäre Behandlung kamen, zeigen deutliche Unterschiede in Bezug auf den Zufriedenheitsgrad. Während des Therapieverlaufs nähern sie sich aber den Werten der Kontrollgruppe an. Die Ergebnisse unterstreichen die große Bedeutung einer Therapie.

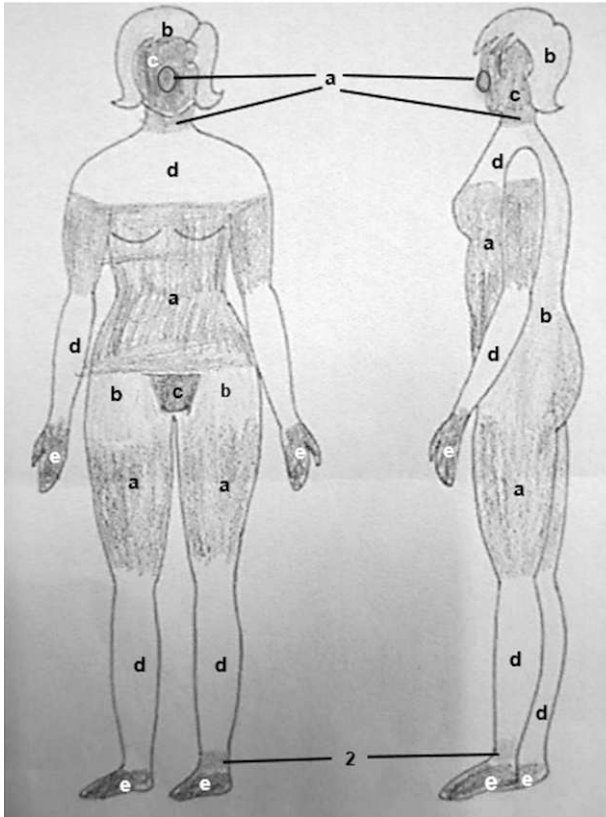


Abb. 11: Kontrollgruppe

In Bezug auf die Typen der Burnout-Patientinnen und -Patienten kann abschließend gesagt werden, dass die Betroffenen zu Beginn einer stationären Behandlung in zwei Gruppen unterteilt werden können. Die erste weist einen sehr niedrigen Grad der Körperzufriedenheit auf (Typ I – der selektive Typ) und die zweite einen sehr hohen Zufriedenheitsgrad (Typ II – der totalitäre Typ). Verglichen mit der Kontrollgruppe haben aber beide Gruppen einen sehr niedrigen Differenzierungsgrad. Eine mögliche Erklärung dafür ist, dass Typ-I-Patientinnen und -Patienten ihren Körper als *gebrochen* wahrnehmen. Dieses Gefühl eines gebrochenen Körpers äußert sich durch Schmerzen, die Patientinnen und Patienten fühlen. Wenn sie über

ihren Körper reflektieren, dominieren diese Bereiche die gesamte Selbstreflexion der Betroffenen und zwingen sie dazu, sich nur auf diese wenigen Bereiche zu fokussieren. Die Typ-II-Patientinnen und -Patienten nehmen ihren Körper hingegen als ein Ganzes wahr. Sie können ihren Körper nicht differenziert wahrnehmen und neigen, da sie sich nach einiger Zeit in stationärer Behandlung besser fühlen, dazu, sich vollständig in eine Richtung zu orientieren, in ihrem Fall in die zufriedene Richtung, ohne dabei aber zur Differenzierung in der Lage zu sein. Diese Theorie wird auch durch die Tatsache unterstützt, dass sich beide Extrem-Typen nach durchschnittlich vier Wochen Therapie an einen Zustand in der Mitte annähern. Dieser Typ III zeigt, dass er fähiger ist, zwischen positiven und negativen Gefühlen gegenüber dem eigenen Körper zu differenzieren. Dadurch macht er auch die ersten Schritte in Richtung einer Annäherung an die Kontrollgruppe. Nach ungefähr vier Wochen in stationärer Behandlung und Therapie zeigen die Burnout-Patientinnen und -Patienten einen höheren Differenzierungsgrad, aber der Unterschied zur Kontrollgruppe ist dennoch signifikant. Die Kontrollgruppe weist außerdem eine höhere Zufriedenheit mit ihrem Körper auf. Das führt zu dem Schluss, dass Burnout-Patientinnen und -Patienten nicht nur unter emotionaler Erschöpfung leiden, sondern auch eine dysregulierte Vorstellung von ihrem eigenen Körper haben. Dieses Merkmal findet sich aber nicht nur bei einem Burnout. Viele Spezialistinnen und Spezialisten beschreiben dieses Krankheitsbild auch bei anderen Krankheiten wie etwa Anorexia nervosa (Geiger 2008), Adipositas (Breitenöder-Wehrung u. a. 1998, S. 483) und Bulimia nervosa (Breitenöder-Wehrung u. a. 1998, S. 483). Es kann davon ausgegangen werden, dass das *Körperbild* und die *Wahrnehmung* des Körpers bei Betroffenen von Burnout genauso dysreguliert ist wie bei Patientinnen und Patienten, die unter anderen psychischen Störungen leiden.

Literatur

- Bielefeld, J. (1991): *Körpererfahrung – Grundlagen menschlichen Bewegungsverhaltens*, Göttingen: Psychologie.
- Breitenöder-Wehrung, A. [u. a.] (1998): »Comparison of the body image of healthy and psychiatrically and chronically ill children using the KBMT-K«. In: *Psychotherapie, Psychosomatik, Medizinische Psychologie*, 48 (12), S. 483–490.

- Deutsches Institut für Medizinische Dokumentation und Information (Hg.) (1994): *ICD-10 – Internationale statistische Klassifikation der Krankheiten und verwandter Gesundheitsprobleme. Revision. Bd. 1: Systematisches Verzeichnis*, München: Urban & Schwarzenberg.
- Bruch, H. (1962): »Perceptual and conceptual disturbances in anorexia nervosa«. In: *Psychosomatic Medicine*, 24, S. 187–194.
- Friedl, W. (2006): »Österreichs erste große Burnoutstudie. Eine Ursachenanalyse als repräsentative Grundlage zur Entwicklung von Gegenstrategien als Ausweg aus der Krise«. In: http://www.aerztekammer.at/c/document_library/get_file?uuid=db3d4f44-bcfb-4968-a5e5-5832fd9e0033&groupId=427872 [abgerufen am 14.05.2018].
- Geiger, H. (2008): *Der Zusammenhang zwischen Körperbild und Essverhalten: Eine Untersuchung anhand des Körperbildmaltests für Erwachsene*, Tübingen: Eberhard Karls Universität.
- Glawischnig, S. (2010): *Intervention bei übergewichtigen und adipösen Erwachsenen durch ein polysportives Bewegungsangebot*, Graz (= Diplomarbeit Karl-Franzens-Universität Graz).
- Günter, M. (2009): »Körperbildforschung bei Kindern mit Hilfe des Körperbildmaltests für Kinder (KMBT-K)«. In: *Körpererleben und Körperbild. Ein Handbuch zur Diagnostik*, hrsg. von P. Joraschky, T. Loew u. F. Röhrich, Stuttgart: Schattauer, S. 210–218.
- Hedderich, I. (2009): *Burnout – Ursachen, Formen, Auswege*, München: Beck.
- Kiener, F. (1973): »Untersuchungen zum Körperbild. 1. Teil.« In: *Zeitschrift für klinische Psychologie und Psychotherapie*, 21, S. 335–351.
- Köpl, M. (2006): *Ausgebrannt?! – Strukturwandel und Burnout-Syndrom in sozialen Berufen*, Saarbrücken: VDM.
- Litzcke, S. / Schuh, H. (2010): *Stress, Mobbing, Burnout am Arbeitsplatz*, Heidelberg: Springer.
- Maslach, C. / Jackson, S. (1982): »The measurement of experienced burnout«. In: *Journal Occupational Behavior*, 2, S. 99–113.
- Müller, E. (2003): *Ausgebrannt – Wege aus der Burnout-Krise*, Freiburg/Br.: Herder.
- Richter, R. (2012): »BPTK – Studie zur Arbeitsunfähigkeit. Psychische Erkrankungen und Burnout 2012«. In: http://www.bptk.de/uploads/media/201206_06_AU-Studie-2012.pdf [abgerufen am 14.05.2018].
- Savicki, V. / Cooley, E. (1983): »Theoretical and research considerations of burnout«. In: *Children and Youth Services Review*, 5, S. 227–238.
- Slade, P. (1988): »Body image in anorexia nervosa«. In: *British Journal of Psychiatry*, 153, S. 20–22.
- Schilder, P. (1935): *The Image and Appearance of the Human Body. Studies in the Constructive Energies of the Psyche*, London: K. Paul, Trench, Trubner & Company Limited.
- Stice, E. / Rohde, P. / Shaw, H. (2013): *The Body Project*, Oxford: Univ.-Press.
- Weber, A. / Jaeckel-Reinhard, A. (2000): »Burnout syndrome: A Disease of modern societies?«. In: *Occupational Medicine*, 50 (7), S. 512–517.

Burnout als biografisches Krisenphänomen bei Studierenden

Zeitdiagnosen und empirische Befunde

Regina Mikula, Reinhard Lechner

Ein Krisenphänomen wie jenes des Burnouts zu erforschen, erfordert aus biografietheoretischer Sicht das Klären von Zusammenhängen im Spannungsfeld von gesellschaftlichen Rahmenbedingungen und dem individuellen Lebensentwurf. Eine solche Analyseperspektive versuchen wir in fünf Schritten zu skizzieren. Zunächst wird in einem ersten Schritt das Zusammenspiel zwischen gesellschaftlichen Anforderungen und dem individuellen Lebensentwurf sowie den daraus resultierenden Risikofaktoren für die Burnout-Erkrankung ausgelotet. Diese Faktoren werden in einem zweiten Schritt auf das System der Universität als einer prekären Leistungsorganisation übertragen und am Beispiel der Belastungen von Studierenden veranschaulicht. Im Anschluss daran werden in einem dritten Schritt – ausgehend von einer empirischen Untersuchung zu Burnout von Studierenden (Grahsl 2013), die am Institut für Erziehungs- und Bildungswissenschaft der Karl-Franzens-Universität in Graz durchgeführt wurde – krisenhafte biografische Erlebnisse und Erfahrungen aus dem Studienalltag analysiert. Die oftmals mit der *Hamsterradmetapher* beschreibbare Situation Studierender ist hierbei geprägt von einem hohem Zeit- und Leistungsdruck. Dieser führt zu Stress, zu diversen Erschöpfungssymptomen und zu depressiven Stimmungslagen, die, über einen längeren Zeitraum anhaltend, Studierende an die Grenzen ihrer Belastbarkeit und schließlich ins Burnout führen können. Im vierten Schritt geht es um die Frage, inwiefern die mit Burnout in Zusammenhang stehenden physischen und psychischen Symptome eine biografische Zäsur im Lebensverlauf von Studierenden darstellen und welche Potentiale und Ressourcen Betroffene in Gang setzen können, um aus der Krankheit wieder herauszukommen. Im fünften Schritt werden mittels zweier Fallbeispiele aus der empirischen Untersuchung (Grahsl 2013) ein paar biografische Transformationsprozesse (von Felden 2014) skizziert, die veranschaulichen sollen, wie Studierende Burnout als Lernchance wahrnehmen. Mit dem transformati-

ven Handeln werden Gewohnheiten überwunden, neue Zeitperspektiven generiert, und Burnout wird als Ressource gesehen, um den eigenen Lebensentwurf wieder zu harmonisieren. Aber was als Theorie fügsam klingt, erweist sich in der Praxis der Lebensgestaltung oft als weitaus komplexer. Wer von sich selbst behaupten kann, seine zeitlichen Ressourcen befriedigend und ohne allzu viel negativen Stress auszuschöpfen, dem darf ein glückliches Leben attestiert werden. Dabei wird deutlich, dass Erfüllung nicht mit einer bloßen Fülle an einem zugreifbaren Zeitkontingent verwechselt werden darf: »Das erfüllte Leben lässt sich nicht mengentheoretisch erklären. Es resultiert nicht aus der Fülle von Lebensmöglichkeiten.« (Han 2009, S. 16)

1. Zeitdiagnose: Die erschöpfte Gesellschaft und das ausgebrannte Subjekt

My my, hey hey.
Rock and roll is here to stay.
It's better to burn out than to fade away.
My my, hey hey.

Neil Young

Eine gängige Diagnose zur Verfassung der gegenwärtigen Gesellschaft ist jene von der postmodernen Gesellschaft, der ein postmodernes Subjekt gegenübersteht bzw. umgekehrt. (Bruder 2017) Ein Beispiel dafür ist die vom US-amerikanischen Sozialwissenschaftler Ritzer (in Übersetzung von Vogel) formulierte Bezeichnung der sogenannten »McDonaldisierung der Gesellschaft« (Ritzer/Vogel 2006). In ihr existiert gegenwärtig kein Lebensbereich mehr, in den nicht die Prinzipien von Effizienz und Berechenbarkeit, von Vorhersagbarkeit und Kontrolle eindringen. Solche Prinzipien wirken als massiv normierende Handlungsschablonen auf das Individuum und beschränken folglich seine Freiheitsgrade. In welcher Art und Weise sie dies tun, das zeigen zum Beispiel Artikel in diversen Tageszeitungen, Magazinen und Fachzeitschriften. Vom Zerfall kultureller und sozialer Gewissheiten wird dort allgemein gesprochen, so etwa von der Auflösung von normierten Lebensformen (z. B. heteronorme Ehe), welcher die Entwicklung einer Vielfalt von gemeinschaftlichen Lebensweisen folgt (z. B. Patchwork-Familien oder gleichgeschlechtliche Partnerschaften). An die Stelle der Traditionen treten Unsicher-

heiten, Werteppluralität und Desorientierung, die allem voran das Subjekt besonders zu spüren bekommt.

Solche gesellschaftlichen Veränderungsprozesse können mit der Positionierung des Subjektes unter dem Begriff der *Individualisierung* (Beck 1996) sowie unter dem Begriff der *riskanten Freiheiten* (Beck/Beck-Gernsheim 1994) erfasst werden. Zudem wird daraus ein Ende der *großen Erzählungen* (Lyotard 1999) ersichtlich. Sinnstiftende Erzählungen über einheitliche Menschen- und Weltbilder – Jean-François Lyotard nennt sie *Metaerzählungen* – haben heute deutlich an Erklärungs- und Überzeugungskraft eingebüßt. Eine Vielzahl anderer Legitimationsentwürfe nimmt stattdessen ihre Plätze ein, diese stehen in einem permanenten wechselseitigen Widerspruch zueinander. (Lyotard 1987, S. 86 f.) Diese Prozesse veranlassen Menschen – das wird in den sogenannten »small stories« (Mikula/Lechner 2015, S. 60) sichtbar – in einer zunehmend fluiden Gesellschaft dazu, selbst für die Konstruktionen eigener Lebensentwürfe und der Generierung von Lebenssinn verantwortlich zu sein. Menschen werden so zu Unternehmerinnen und Unternehmern ihrer Biografie – man spricht vom *unternehmerischen Selbst* und den *Ich-AGs*. (Bröckling 2003) Gerade deshalb bezeichnet Beck (1996) Individualisierung, d. h. die Herauslösung der Personen aus vorgegebenen kulturellen Fixierungen, als einen Modus relativer und widersprüchlicher Entscheidungsunabhängigkeit. Denn die in der heutigen Gesellschaft erreichten individuellen Freiheitsgrade scheinen enormen Druck auf die Subjekte auszuüben, da die Verantwortung, den biografischen Entwicklungsplan nunmehr in den eigenen Händen zu haben, auch impliziert, für dessen Scheitern verantwortlich zu sein. Im Allgemeinen sind Aneignungs- und Anpassungsprozesse im Lebensvollzug stets an vorfindbare Situationen und strukturelle Bedingungen geknüpft, über die Menschen – gerade auch was ihre Lebenszeit betrifft – nicht beliebig verfügen können. In diesem »Spannungsverhältnis zwischen Subjektivität und Struktur, Vorgegebenem und Gestaltbarem, zwischen Fremdheit und Eigenheit« (Egger 2008, S. 29) ist auch das komplexe Phänomen Burnout zu verorten. Erschöpft und ausgebrannt, so fühlen sich gegenwärtig viele Menschen. Denn die Pflicht zur permanenten Verwirklichung eines erfolgreichen Lebens ist in der individualisierten Gesellschaft weiterhin präsent, nur lastet sie nun stärker auf den Schultern der Menschen selbst als auf den gesellschaftlichen Institutionen.

Diese Pflicht kann schnell zu einem Zwang mit offensichtlich

gesundheitsgefährdendem Charakter werden, was sich etwa am Beispiel der *sozialen Medien* zeigt. Zwang besteht hier in dem Sinne, dass Menschen auf *facebook*, *twitter* u. a. die Verantwortung dafür übernehmen müssen, ihr Leben zu promoten und über den Alltag stets am Laufenden zu bleiben, jeden Tag, Stunde um Stunde, Minute um Minute. Was früher der Blick auf die Uhr war, ist heute der stetige Blick auf das Smartphone. Denn mit der zunächst freiwilligen Beteiligung in sozialen Netzwerken sind Ansprüche einer zeitlichen Verfügbarkeit und Präsenz verbunden. Es wird von den Usern gefordert, dass sie permanent ihre aktuellen Erlebnisse und Erfahrungen mitteilen und auf Nachrichten in relativ kurzer Zeit antworten. Online und auf dem Laufenden sein, so lautet die Devise: Wir posten und teilen Bilder von uns bei der Arbeit, vom Treffen mit Freundinnen und Freunden oder der Familie, wir inszenieren uns beim Bergsteigen, beim Schifahren oder beim Hula-Kurs auf Hawaii und geben damit u. a. für alle Beteiligten Einblicke in unsere gelungene Lebensgestaltung. Dieses permanente positive Promoten der eigenen Person benötigt hohe Kraftanstrengung und kostet enorm viel Zeit. Innere Unruhe, Nervosität und Unkonzentriertheit, das sind nur einige der symptomatischen Begleiterscheinungen, die unser Leben heute in der auf Flexibilität, Beschleunigung, Schnelligkeit und Zeitknappheit sowie Betriebsamkeit geprägten Welt bestimmen. (Rosa 2005) Durch das Engespannt-Sein in enge Zeitstrukturen schreitet das Leben scheinbar in einem rasanten Tempo voran und prägt so die Lebens-, Arbeits- und Freizeitstile der Generationen. Im Tagesjournalismus sind Themen wie Stressabbau, Entschleunigung und die Kultivierung von Muße ebenso präsent wie in der wissenschaftlichen Literatur. Zu viel in zu knapper Zeit bzw. zu wenig in zu langer Zeit, darunter leiden viele Menschen heute.

Auch die Metaphorik einer anderen gängigen Zeitdiagnose regt zu einem kritischen Nachdenken an, nämlich die der *Gesundheitsgesellschaft*. (Junge 2016) Dass sich Gesundheit als soziale Metapher legitimiert, lässt sich durch sechs Bedingungen (Kickbusch/Hartung 2014, S. 15) begründen, die für die Entstehung einer sogenannten *Gesundheitsgesellschaft* verantwortlich sind: Die Menschen leben immer länger (1), chronische Krankheiten nehmen zu (2), das Interesse aller an Gesundheit steigt (3), das Gesundheitssystem bestimmt zu einem großen Teil das Bruttoinlandsprodukt (4), die Gesundheitswirtschaft treibt das Wirtschaftswachstum an (5) und die Globalisierung bringt neue Risiken und Benachteiligungen (6). Diese Parame-

ter deuten auf eine umfassende gesellschaftliche Beschäftigung mit dem Thema Gesundheit hin, wobei eine Herauslösung des Themas aus dem bisher dafür hauptverantwortlichen Bereich der Medizin und der medizinischen Institutionen feststellbar ist. Auch Gesundheit wird in zunehmendem Maß individualisiert. Die Rede ist von *Lifestyle-Medizin*, von personalisierten *Health- und Medical-Apps*, von Ernährungsplänen usw. Gesundheit wird so zu einer individuell zugeschnittenen Trenderscheinung. Plädiert wird wiederum an die Gesundheitskompetenz der *Einzelnen* im Sinne der Vermeidung von Stress und der Abwehr von Krankheit. Ein Blick in die Gesundheitsberichte der Krankenkassen (Halter u. a. 2015) zeigt in den letzten Jahren dagegen Folgendes: erstens einen Anstieg an Arbeitsunfähigkeit, zweitens einen Anstieg an psychischen Erkrankungen wie chronischem Stress und Burnout; drittens schleppen sich viele Berufstätige, auch wenn sie sich nicht ganz gesund fühlen, aus Angst vor einem Jobverlust in die Arbeit. Prekäre Arbeitsverhältnisse, Gleitzeitenregelungen, Arbeitstage mit zwölf Stunden und mehr sowie Home-Office-Arbeit tragen zusätzlich zu einer Gesundheitsbelastung bei. Anhand solcher Beispiele zeigt sich, dass eine Beschleunigung des Lebenstempos zwangsläufig auch mit einer »Steigerung der Handlungs- und Erlebnisepisoden pro Zeiteinheit« (Rosa 2005, S. 135) einhergehen muss.

1.1 Paradoxien und Aporien bei der Bewältigung gesellschaftlicher Zeitnöte

Das für den Modernisierungsprozess charakteristische Moment der Beschleunigung bedingt, dass Menschen permanent dem Korsett von zu wenig Zeit ausgesetzt sind. So entsteht die für das Subjekt zutiefst widersprüchliche Situation, *sich beeilen zu müssen, um Zeit zu gewinnen*. Wir haben bereits keine Zeit mehr, dennoch sind wir ständig versucht, noch irgendwie Zeit zu erringen.

Paradoxe Entwicklungen, um der Zeitknappheit der Nachmoderne entgegenzuwirken, zeigen sich beispielsweise im Bereich der Informationstechnik und der digitalen Tools. Digitale Kommunikationsformate wie E-Mail, Chat oder Online-Konferenzen sollen uns Zeit ersparen und Kommunikationsabläufe der Arbeitswelt und der Freizeit effektiv gestalten. Wer sich dann im Büro allerdings täglich mit der Abarbeitung von hundert und mehr Mails konfrontiert sieht,

verstehen schnell die Widersprüchlichkeit, welche die Erleichterung der Kommunikation in der digitalen Welt mit sich bringt. »Wenn ich also eine E-Mail in der Hälfte der Zeit schreiben kann, in der ich früher einen Brief geschrieben habe, aber die vierfache Menge an E-Mails zu bearbeiten habe, wird der Zeitgewinn durch den technischen Fortschritt mehr als aufgefressen, und ich leide unter Zeitdruck.« (Kläden 2014, S. 55) Dieses Beispiel deutet an, dass die technischen Fortschritte, die den Individuen als Instrumente zur Bewältigung von Zeitknappheit dienen sollen, sich auch als *Aporien* erweisen können. Unter einer Aporie werden die Möglichkeit und zugleich die Unmöglichkeit verstanden, ein gegenwärtiges Problem bzw. eine Situation zu lösen, da enorme Widersprüche und unüberwindbare Diskrepanzen in der Sache selbst bestehen. (Schrittmaier 1999)

Ein anderes solches Beispiel einer bloß aporetischen Lösung für die moderne Zeitknappheit betrifft die vielbeschworene *Work-Life-Balance*. Diese wird auch als wesentliche Möglichkeit beworben, um der Entstehung eines Burnouts vorzubeugen. Aber Menschen sehen sich am Arbeitsplatz heute einem permanenten Leistungs- und Zeitdruck ausgesetzt, der bereits tief in ihre Freizeit hineinreicht und dabei auch noch als chic gilt – Multitasking, Stress, Selbstoptimierung, Zeitznutzung, Perfektion und permanente Verfügbarkeit sind zu Parametern eines erfolgreichen Berufs- und Freizeitens geworden. (Buchholz 2015) Paradoxe Weise schwappen immer mehr solche Optimierungsprozesse aus dem Berufsleben gerade auch ins Stressmanagement über und sollen dort helfen, die innere Ruhe wiederzufinden. Dabei richten sie, dies lässt sich unschwer vorhersagen, mitunter massive gesundheitliche Schäden an oder tun zumindest nichts, um ihnen entgegenzuwirken. So man sich die Ratgeberliteratur zur Stressreduktion durchliest, sollen neue Wege in der Optimierung des Lebensalltags gegangen werden, um Spannungen aus dem Berufsleben abzubauen. Dies beinhaltet Loslassen, achtsames Nichtstun, persönliche Stressfaktoren minimieren, Widerstandsressourcen anzapfen und aktivieren, sich gesund ernähren, mindestens drei Mal die Woche Bewegung in der Natur zu machen und Ähnliches mehr. (Psychologie Heute 2015) Sportliche Betätigung trainiert das Immunsystem und die Muskulatur, das Herz-Kreislauf-System wird belastbarer, die Knochen werden robust, der Geist wird fokussiert. Aber wie gut kann es Menschen tun, wenn sie Sport nur noch aus *kompensatorischen* Gründen betreiben, quasi als Zwang zum Ausgleich vor der bereits drohenden Diagnose Burnout? Kommt dabei nicht die

bloße und einfache Freude an der Bewegung in der Natur zu kurz, ohne jeden Gedanken an einen rehabilitativen Nutzen? Solche und weitere Widersprüche werden deutlich, wenn man Prophylaxe-Strategien zur Burnout-Erkrankung aporetisch in den Blick nimmt: Sport ist zwar gesund, gleichzeitig birgt er jedoch krankmachende Risiken in sich, die vor allem eintreten können, wenn er in einem übertriebenen Maß zur Krankheitskompensation ausgeübt wird. Die Burnout-Prävention wird dann zu einer sich fortsetzenden Optimierungsstrategie aus dem Berufsleben und trägt zu einer weiteren Erschöpfung bei, womit sie nicht mehr als ein aporetischer Lösungsversuch bleibt.

Eine grundlegend zu klärende Frage in diesem Zusammenhang lautet, und darauf weist das philosophische Mittel der Aporie hin, wie folgt: In welcher widersprüchlichen bzw. *flüchtigen Moderne* (Bauman 2003) leben wir eigentlich, in der die einige Subjekte erfassende Volkskrankheit Burnout als Produkt gesellschaftlicher Veränderungs- und Wandlungsprozesse zunehmend Bestandteil des eigenen Lebens zu sein scheint? Auch der Studienalltag an der Universität, um nun das hier zentrale Beispiel eines für Burnout pathogenen Kontexts aufzugreifen und mit Konzepten der Biografieforschung näher zu beleuchten, verlangt diverse Höchstleistungen seitens der Individuen. Während Bildung zunehmend zu einem Konsumgut verkommt, individuelle Anerkennung fehlt und Rückmeldungen seitens der Hochschullehrerinnen und -lehrer eher die Ausnahme darstellen, ist damit unter Umständen der Nährboden für Ängste bereitet, und nicht wenige verlassen unbemerkt die Hochschule. Die Drop-out-Raten sind hoch, und Scheitern gehört in der auf Leistung ausgerichteten Organisation Universität zum Alltag, wie nachfolgende Ausführungen zeigen.

1.2 *Die Universität: Skizze einer prekären Leistungsorganisation zwischen (Aus-)Bildung und Erschöpfung*

Ein Mensch sagt und ist stolz darauf:

»Ich geh in meinen Pflichten auf!«

Doch bald darauf, nicht mehr so munter, geht er in seinen Pflichten unter!

Eugen Roth

Die Universität ist ein Schauplatz der Auseinandersetzung von Tradition und Postmoderne, sie ist aber auch gleichzeitig eine Metapher

für diese. Einerseits werden im akademischen Feld Traditionen und etablierte Rituale gepflegt, andererseits unterliegen die Universitäten aber einer sich permanent verändernden Steuerungs- und Regulierungslogik, die sich beispielsweise im akademischen Mittelbau als Prekarisierungsdynamik unter den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern zeigt. Durch die Bologna-Reform entwickelt sich die Universität für Studierende immer mehr zu einer verschulten Organisation und verabschiedet sich zunehmend vom Humboldt'schen Bildungsideal. Gefragt ist ein Mehr an *Ausbildung* auf Kosten von *Bildung*, welches sich hauptsächlich um den Erwerb von Kompetenzen zum Zweck von *Employability*, Verwertbarkeit und Output-Orientierung dreht. Heute befinden sich Studierende in einer Dynamik, die u. a. von hohem Leistungsdruck und knappen Regelstudienzeiten geprägt ist.

»In der Folge stehen die Individuen vor permanent neu zu bestimmenden Horizonten. Dies kann einerseits erlebt werden als »lebenslänglicher Zwang« und Hetze unter einem unfassbaren und unübersichtlichen Anpassungsdruck. Andererseits entstehen Offenheiten und Chancen zur Gestaltung der eigenen Biographie und des gesellschaftlichen Zusammenlebens.« (Faulstich 2003, S. 296)

Die Universitäten trifft auch die Unvermeidbarkeit der Beschleunigungstendenzen, und gleichzeitig fehlt, was früher für die *academia* konstitutiv war, ein wesentlicher Faktor, nämlich ausreichend Zeit. (Lenzen 2014, S. 86) »Zeit zu spielen, Zeit für Tagträume und Phantasien, für die Suche nach Lösungen auch für scheinbar abwegige Probleme.« (Lenzen 2014, S. 63) An der Universität spricht man nach der Einführung der Bologna-Reform auch deshalb von einem zunehmenden Verschulungsprozess, einer formalen Studienstruktur, einem Leistungspunktesystem zur Anerkennung und zum Vergleich von Studienleistungen (ECTS).

Das Scheitern der europäischen Hochschulreform, das vielseitig konstatiert wird (Lenzen 2014; Liessmann 2014; Mielich/Muhl/Rieger 2011), hat nicht zuletzt Auswirkungen auf die Gesundheit der Studierenden. *Keine Zeit verlieren*, so lautet die Devise angesichts eng geführter Curricula. Während man früher bei sogenannten Langzeitstudierenden öfter das »Verbummeln von Lebenszeit« (Göppel 2007, S. 94) beklagt hat, wird heute von Studierenden als Kundinnen und Kunden gesprochen, die unter großem Konkurrenzdruck um gute Noten kämpfen. In diesem Konkurrenzkampf werden dann auch schon einmal unlautere Mittel eingesetzt, indem Bücher in der Bi-

bliothek versteckt, Skripten nicht verborgt werden oder auch Lösungsseiten aus Büchern herausgerissen werden. (Himpele 2011, S. 183) Studierende sind also engen ökonomischen Zeitstrukturen (vorgefertigten Stundenplänen, organisatorischen und inhaltlichen Fristen) ausgesetzt, sie stehen unter einem permanenten Performancezwang, ihr Verhalten wird, was lässt sich auch anderes erwarten, als »Debattierunlust« und als »Stromlinienförmigkeit« (Florin 2011, S. 10) beschreiben. Lehrende auf der anderen Seite werden zu Dienstleistern degradiert, die ihre Studierenden mit »didaktischer Fitness« (Florin 2014, S. 10) bei Laune zu halten versuchen. Dementgegen ist das Lebensgefühl der Studierenden von Stress, depressiven Verstimmungen und schließlich Burnout geprägt. Und auch das Universitätspersonal weist inzwischen eine erhebliche Burnout-Symptomatik auf, der man versucht, mit Work-Life-Balance-Seminaren zu begegnen.

2. Studieren als biografische Erfahrung im Lebenslauf

Das Individuum wird zur Agentur eines zwangsläufig selbstorganisierten Lernprozesses, dessen Ergebnis eine unverwechselbar einzigartige, aber durchaus fragile Biographie darstellt. Riskant ist diese moderne Biographie, weil die Sinnhorizonte, auf die sie sich beziehen könnte, diffus geworden sind. Es existiert kein einheitliches symbolisches Universum mehr, das die individuellen Entscheidungen synthetisiert und ordnet.

Alheit/Dausien

Die aktuell wachsende Anzahl an Studiengängen und Studierenden zeigt, dass das Absolvieren eines Hochschulstudiums zunehmend Resonanz in der Biografie und im Lebenslauf erfährt. Menschen, die sich dafür entscheiden zu studieren, haben Gründe und Motivationen dafür und erleben die Studienzeit selbst mitunter als sehr unterschiedlich. Auch die Biografieforschung nimmt unter theoretischen und methodischen Blickwinkeln das Studieren und die Lebenswelt der Studierenden in den Blick. In der biografieanalytischen Studierendenforschung (Friebertshäuser 2006, S. 95) lassen sich diesbezüglich grundsätzlich drei Erkenntnisinteressen auf das Studieren wiederfinden: eine Strukturperspektive, eine Funktionsperspektive und eine Sinnperspektive. (Friebertshäuser 2006, S. 299) Mit diesen Perspektiven sind die wesentlichen Erkenntnisbereiche der Biografiefor-

schung versammelt: Gefragt wird, unter welchen gesellschaftlichen Rahmenbedingungen Personen eine Biografie entwickeln, welche Zwecke das Entwickeln einer Biografie für die Personen und für die Gesellschaft erfüllt und welche subjektiven Bedeutungen die Personen ihrer Biografie zuschreiben. Mit diesen drei epistemischen Folien begibt sich Biografieforschung auch ins Feld der Hochschule, um zu neuen Erkenntnissen zu gelangen.

Mit dem Interesse an *Struktur* fragt Biografieforschung nach Momenten der Repräsentanz gesellschaftlicher Momente in den einzelnen Biografien. (Friebertshäuser 2006, S. 299) So kann die Strukturperspektive etwa eine zunehmende Studierendenzahl mit den veränderten strukturellen Rahmenbedingungen in modernen Wissensgesellschaften erklären. In Form von Qualifikation und Kompetenzanwendung findet Wissen gehäuft Anwendung und Nutzbarkeit am Arbeitsmarkt, der Studienabschluss wird dabei zum Regelinstrument für den Zugang zu Arbeit. Viele Berufsbereiche haben Verschiebungen in den Dienstleistungssektor erfahren, dort werden spezialisierte Wissens- und Tätigkeitsprofile mit akademischem Hintergrund benötigt. Daneben können sich auch neue Tätigkeitsfelder etablieren, die ausschließlich mit einem Studienabschluss zugänglich sind.

Um die Zusammenhänge von gesellschaftlichen Veränderungen und ihren Auswirkungen auf Biografien geht es in der *Funktionsperspektive*. (Friebertshäuser 2006, S. 299) Aus funktionsanalytischer Sicht ermöglicht Studieren den Menschen, sich allgemeine und fachspezifische Kenntnisse und Fähigkeiten anzueignen, die zumindest bedingt für den Arbeitsmarkt qualifizieren sollen. Diese (Höher-)Qualifizierung durch den Studienabschluss soll den Einstieg einer Person in einen Berufsbereich bzw. den Aufstieg in diesem ebnen. Abstraktes Spezialwissen, aber auch spezielle Erfahrungen aus der Praxis werden gefordert, um professionelles Handeln gewährleisten zu können.

Denkt man die Struktur- und Funktionsperspektive zusammen, so besitzt Studieren eine hohe gesellschaftliche Relevanz und fällt in den Bedeutungsbereich des *Lebenslaufs*. Im Lebenslauf kommen objektivierbare und sozial-normierte Dimensionen der Biografie eines Menschen zum Ausdruck (Staatsbürgerschaft, Familienstand, erworbene Bildungsabschlüsse usw.) und finden zu einer verdichteten zeitlichen und räumlichen Linearität. Der Lebenslauf wird häufig mit der *äußeren* Abfolge der auftretenden Ereignisse innerhalb der Lebensspanne eines Individuums assoziiert. (Dausien 2008, S. 355) Das

Studium lässt im Lebenslauf typische Rückschlüsse auf Häufigkeiten an bestimmten Vor- und an Folgeereignissen zu (z. B. wurde vor dem Studieren eine höhere Schule absolviert; nach dem Studium wurde geschlechterspezifisch diese und jene Berufslaufbahn eingeschlagen usw.). Indem Studieren und Studierende vorgefundene soziale Strukturen rekonstruieren (Anforderungen der Wissensgesellschaft) sowie soziale Funktionen erfüllen (Kompetenzanwendung des akademischen Wissens am Arbeitsmarkt), beschreibt das Studieren einen Vergesellschaftungsprozess. Ein entsprechendes Forschungsinteresse an den biografischen Lebensdaten der Studierenden ist meist quantitativ und wird gespeist von der Annahme, dass diese bereits vor dem Studium spezifische Dispositionen erworben haben, die ihre Studienwahl, die angewandten Bewältigungsstrategien, den Lebensstil und den gesamten Prozess der Hochschulsozialisation beeinflussen. (Friebertshäuser 2006, S. 296)

Die Biografieforschung unterscheidet vom *Lebenslauf* grundlegend die *Sinnperspektive* in der eigenen Lebensgeschichte. Mit ihr lassen sich die subjektiven Bedeutungen biografischer Prozesse für das Subjekt erfassen, die auch als die Innenseiten des Lebenslaufs verstanden werden können. Die biografische Lebensgeschichte wird auch als Erzählung über die allgemeinen Ereignisse, als ihre *subjektive* Seite betrachtet. (Dausien 2008, S. 355) Mit der Lebensgeschichte wird die Sinndimension der subjektiven Deutungen und Bedeutungen einer Biografie eröffnet, die Personen aus ihren Lebensereignissen herausentwickeln. Es wird die Frage bedeutsam, wie die Individuen sich selbst, die anderen und ihre Welt sehen (Friebertshäuser 2006, S. 300); wie sie ihrem Leben und den Ereignissen Sinn verleihen. Es interessieren hier nicht *Inputs*, die zu erwartbaren *Outputs* führen, obwohl sie zum Lernen dazugehören, sondern in gewisser Weise die Art der *Intakes*. (Alheit 2006, S. 6) Nicht Vermittlung, sondern Aneignung gelangt lerntheoretisch in den Fokus. Das lebensgeschichtliche Vermittlungspotential kann durch die innere Logik der bereits gemachten Erfahrungen verstanden werden. Alheit nennt dieses Potential *Biografizität* und meint damit den persönlichen Code, mit dem wir uns neue Erfahrungen erschließen. (Alheit 2006) Richtet die Biografieforschung ihren Blick auf die Lebensgeschichte einer studierenden Person, so geht es ihr nicht um berufsbiografische Struktur- und Funktionswerte, sondern um einen biografischen Sinn, der mittels der persönlichen Studiererfahrungen von den Subjekten angeeignet werden kann.

2.1 *Biografische Herausforderungen im Studium*

Biografische Lern- und Entwicklungsprozesse lassen sich bei Studierenden in unterschiedlichster Qualität erkennen. So können individuelle Gründe und Motive etwa für eine Studienwahl rekonstruiert werden, die Studienwahl lässt sich in der biografischen Erfahrungskette als bedeutungsvoll einordnen und nimmt Einfluss auf die weitere berufliche und persönliche Lebensgestaltung. Mit der Aufnahme eines Studiums wird oftmals ein völlig neuer Lebensabschnitt bestritten: Studieren ist vielfach verbunden mit einem Wohnortwechsel in den städtischen Raum, eine Auseinandersetzung mit persönlichkeitsbildenden Inhalten findet statt, mit der Universität wird ein neuer Lernort (Egger u. a. 2008) erschlossen, und neue soziale Beziehungen während der Studienzeit können Personen entscheidend für das spätere Leben prägen.

Für Studierende ergibt sich ein typischer Studieneintrittspunkt üblicherweise im Anschluss an einen höheren Bildungsabschluss, welcher etwa mit der Volljährigkeit erreicht wird. Jedoch steigen Personen zunehmend auch erst nach einiger Zeit im Berufsleben oder auch berufs begleitend in ein Studium ein. Für diese Personengruppe kann Lobe (2015) anhand von narrativen Interviews zeigen, dass sie bestimmte biografische Konstellationen und Rahmenbedingungen aufweisen, die in ihrem Entscheidungs- bzw. Entschlussprozess zum Studium Berücksichtigung finden. Zum Beispiel sind ihre biografischen Realisierungsmöglichkeiten in struktureller Hinsicht von den Angebotsstrukturen in der Hochschullandschaft geprägt. (Lobe 2015) Zudem sind die Aufnahme und das Absolvieren eines Studiums mit verschiedenen Erwartungen und Herausforderungen verknüpft. Diese betreffen die berufliche Konsolidierung und die Familiensituation als biografische Rahmenbedingungen (Lobe 2015, S. 93), das Vorhandensein von bzw. den Zugang zu passenden Studienangeboten als strukturellen Rahmenbedingungen (Lobe 2015, S. 99), das Bewältigen von emotionalen Ambivalenzen zwischen Vorfreude und Versagensangst (Lobe 2015, S. 105), die Begegnung mit dem Neuen (Lobe 2015, S. 120) und schließlich Lernstrategien im Umgang mit dem Neuen (Lobe 2015, S. 126) sowie Durchbrechungen der Routine. (Lobe 2015, S. 133)

2.2 *Übergänge im Studium*

Studieren stellt aus biografiethoretischer Sicht eine besondere Differenzenerfahrung dar. (Lobe 2015, S. 157) Allgemein bedeutet das für Biografieträgerinnen und -träger, mit örtlichen, zeitlichen und inhaltlichen Strukturen, die bisher unbekannt sind, Umgang zu finden, um sie zudem als sinnstiftend in die eigene Lebensgeschichte integrieren zu können. Übergänge vom Unbekannten ins Bekannte müssen an unterschiedlichen Phasen im Leben immer wieder bewältigt werden und sind mit Lernprozessen verbunden. Übergänge zu bewältigen, erzeugt Druck und Unsicherheit, dies gilt insbesondere für biografische Übergänge im Zusammenhang mit dem Studieren. Studieren darf im Allgemeinen nur eine begrenzte Zeit benötigen, die Konkurrenz um Studienplätze ist in einigen Fächern hoch, ein sehr niedriger Notendurchschnitt soll eine gute Ausgangsposition für den Einstieg in den Arbeitsmarkt bilden. Denn auch der Übergang zwischen Studium und Beruf gehört zu den klassischen Übergängen im Lebensverlauf. (von Felden 2014, S. 209) Nach einer universitären Ausbildung, in der die Aneignung von Wissen, Fach- und Schlüsselkompetenzen im Vordergrund steht, steht der Wechsel auf eine Arbeitsstelle an, in der das Gelernte angewandt und berufliche Verantwortung übernommen werden wollen. (von Felden 2014, S. 209) Dabei ist die Suche nach einem geeigneten Arbeitsplatz in der Regel mit mehreren Bewerbungsanläufen und einiger Wartezeit verbunden, dies kann von den Biografieträgerinnen und -trägern als kräftezehrend erfahren werden. Mitunter müssen auch zusätzliche Qualifikationen erworben werden, um sich für spezialisierte Berufsbereiche nachdrücklich empfehlen zu können. Das Verhältnis zwischen Studium und Beruf stellt sich somit als ambivalent dar, und eine Passung zwischen beiden Ebenen ist meistens ohne Transitionen nicht zu leisten. (von Felden 2014, S. 210) Das erworbene Lernprofil aus dem Studium und das Anforderungsprofil des Berufs sind somit nicht deckungsgleich. Nie können alle im Studium erlernten Lehrinhalte unmittelbar als eine berufsbiografische Kompetenz in das berufliche Handeln einfließen. Oftmals bestehen sogar ein Überschuss und ein Mangel nebeneinander, im Studium wird zugleich zu viel und zu wenig für die Berufswelt gelernt. Das biografische Subjekt ist hier gefordert auszugleichen, und dazu ist transitorisches Handeln notwendig. Der Begriff *Transition* (Welzer 1993) kann allgemein mit *Übergang* oder auch mit *Übersetzung* und *Überführung* beschrieben

werden. Mit ihm adaptiert von Felden einen sozialpsychologischen Begriff in die Biografieforschung, um zu betonen, dass sowohl das subjektive Bewältigungsvermögen als auch gesellschaftliche Handlungsanforderungen für Bewältigungsprozesse zugleich in den Fokus genommen werden müssen. (von Felden 2014, S. 64) Was individuell als biografische Transition verstanden wird und was nicht, hängt stark mit den eigenen Bedeutungszuschreibungen zusammen, tendenziell hat eine Transition in der Biografie häufig weder einen klaren Anfang noch ein klares Ende. (von Felden 2014, S. 94) Darüber hinaus sind Transitionen soziale Prozesse, »in denen die Gewohnheiten, Handlungs- und Deutungsroutinen und Wissensbestände aller Beteiligter Modifikationen unterworfen sein können« (von Felden 2014, S. 64). Gerade im studentischen Leben wird das Bewältigen von Übergängen zunehmend bedeutsam, sei es, um sich neue Lernstrategien für die umfangreichen Studieninhalte zu erschließen, oder sei es, um im Anschluss an das Studium eine geeignete Arbeitsstelle zu finden. Studieren macht somit die umfassende biografische Kompetenz erforderlich, mit Transitionen umgehen zu können und ein Denken und Handeln in Übergängen zu beherrschen. (von Felden/Schäffter/Schicke 2014)

2.3 *Biografische Unsicherheiten im Studienalltag*

Durch die Veränderung von sozialen Rahmenbedingungen haben die Gestaltungsmöglichkeiten der Biografie im 20. Jahrhundert wichtige Einschnitte erfahren. Diese Rahmenbedingungen betreffen zeitliche, räumliche und soziale Ordnungsschemata in den Gesellschaften, die durchlässiger geworden sind. (Hardering 2011, S. 77 f.) Der Wandel hängt auch mit der Veränderung von hierarchisch gegliederten Gesellschaften im 19. Jahrhundert hin zu funktional ausdifferenzierten Gesellschaften im 20. Jahrhundert zusammen. Die gesellschaftliche Ordnung und die Normierung des Lebenslaufes wird in der Folge weniger über große Institutionen hergestellt (z. B. Kirche oder Staat), sondern in flexible Funktionssysteme (z. B. Organisationen) ausgelagert, die auf der Mesoebene der Gesellschaft angesiedelt sind. Rosa charakterisiert den unsicheren sozialen Boden, auf dem die Menschen nun ihre Biografien entwickeln, als »slipping slopes« (Rosa 2005, S. 190), als *rutschende Abhänge*. Diese veränderten sozialen Rahmenbedingungen können sich auf das Subjekt und seinen bio-

grafischen Gestaltungsentwurf nun paradox auswirken. Einerseits haben sie zur Folge, dass Menschen ihre Biografien unter Vorbehalt flexibler, d.h. losgelöster von institutionellen Zwängen, gestalten können. So kann für den Bereich der Arbeit eine zunehmende De-Institutionalisierung des Lebenslaufs festgestellt werden. (Kohli 1994, S. 219 f.) Das heißt, welcher Erwerbstätigkeit ich wie und wann nachgehe, lässt sich unter flexibleren Gesichtspunkten gestalten als noch unter stark industriell geprägten Arbeitsbedingungen im 19. Jahrhundert. So lassen sich durch die Form der Selbstständigkeit, durch das Nutzen von Aufstiegspotentialen aus der beruflichen Weiterbildung sowie durch mehr Möglichkeiten zum Jobwechsel gewisse Freiheiten erreichen. Auf der anderen Seite bedeutet diese rückläufige Rolle der Institutionen aber nur bedingt mehr Freiheit in der Gestaltung des individuellen Lebens. Denn die Menschen werden nun mehr in die eigene Pflicht genommen, selbst die Verantwortung für einen gelingenden Lebensentwurf zu tragen, und das inkludiert auch Momente des Scheiterns, wenn etwa Transitionen (Welzer 1993) vom einen biografischen Lebensabschnitt in den nächsten misslingen.

Was bedeuten solche Einschnitte in den Verlauf der Biografie für Studierende? Sofern sie die Voraussetzungen erfüllen, ist es angehenden Studentinnen und Studenten freigestellt, in ein Studium einzusteigen sowie unter Inkaufnahme von Zugangsbeschränkungen, die Universitäten selektiv für Fächer einführen können, einen für sie geeigneten Studiengang zu wählen. Das Studieren selbst kann aber als stark institutionalisiert und kontrolliert bezeichnet werden. Stundenpläne mit wenig Spielraum, hohe Zuläufe zu verschiedenen Studienrichtungen, zum Beispiel zu den Erziehungs- und Bildungswissenschaften, machen eine qualitätsvolle Lehre zur Herausforderung (Egger/Wustmann/Karber 2015), und das europaweit einheitliche Leistungsanrechnungssystem *European Credit Transfer System* (ECTS) (Europäische Kommission 2009) sieht ein leistungsbetontes und zügiges Studieren vor. Rasche und flexible Entscheidungen sind zwischen Studium und Privatleben zu treffen, der Zwang zu einem permanenten Weiterlernen über die gesamte Lebensspanne (Alheit/von Felden 2009) sowie ein oft selbst auferlegter Leistungsdruck tragen dazu bei, Studieren zu einer unsicheren biografischen Erfahrung zu machen. Solche Herausforderungen können das narrative Zentrum der Biografie immer wieder verzerren, Raum und Zeit scheinen dabei nicht mehr kontrollierbar zu sein, und das biografische Subjekt

ist permanent in Aktionsbereitschaft, um reagieren zu können: Wenn es Studierenden in solchen Lebenssituationen nicht gelingt, handlungsfähig zu bleiben und Sinn zu generieren, oder wenn die Handlungsmöglichkeiten zu zahlreich werden, können sich negative Erfahrungen in der Biografie manifestieren. Diese können von einfacheren Enttäuschungserlebnissen bis hin zu ernsthaften somato-psychischen Erkrankungen reichen – darunter fallen auch Burnout-Erkrankungen im Laufe des Studiums.

3. Burnout als biografische Zäsur

Die Zeit verhält sich zur Uhr wie das Denken zum Kopf. Die Uhr enthält gewissermaßen die Zeit. Und doch lässt sich die Zeit nicht wie ein Dschinn in eine Flasche sperren. Ob sie als Sand verrinnt oder sich als Räderwerk dreht, die Zeit vergeht unwiederbringlich vor unseren Augen. Selbst wenn das Stundenglas zerspringt, wenn in der Dunkelheit kein Sonnenlicht mehr auf die Sonnenuhr fällt, wenn die Hauptfeder soweit abgelaufen ist, dass die Uhrzeiger stillstehen wie der Tod – Die Zeit selbst geht weiter.

Dava Sobel

Das Burnout-Syndrom ist heute als *Erkrankung* (auch wenn Burnout medizinisch keine Erkrankung darstellt) in aller Munde und gesellschaftlich weit verbreitet. Aktuelle Statistiken zu Betroffenen sprechen von sechs bis sieben Prozent bzw. von zwanzig Prozent bei Risikogruppen, wie sie Personen im Finanzwesen, Marketing, Selbstständige mit hohem Erwerbsdruck, Polizistinnen bzw. Polizisten, Lehr- und Führungskräfte darstellen. (Lalouschek 2008) Solche Zahlen weisen bereits einen Volkskrankheitscharakter auf. Für gewöhnlich bedeutet Burnout, den Anforderungen am Arbeitsplatz nicht länger gewachsen zu sein, aber auch andere soziale Rahmenbedingungen stehen zunehmend in Diskussion, die Krankheit auszulösen und zu bedingen. So sind auch Überforderungen im privaten Bereich krankheitsgenerierend (z. B. die Doppelbelastung zwischen Beruf und Elternschaft, Freizeitstress). Zeitdruck, mangelnde Mitbestimmung, Kontrolle sowie Mobbing fördern in jedem Fall ein Burnout. (Lalouschek 2008) Im Allgemeinen werden einem Burnout Krankheits-symptome wie Stress, Überforderung, Erschöpfung und auch Depression zugeschrieben. Es handelt sich demnach um Symptome im Wechsel von Körper und Psyche, die diesen Krankheitskomplex un-

terhalten. Aus schulmedizinischer Sicht lässt sich bislang keine einheitliche Definition zu der Krankheit geben, auch das Verhalten der Krankenkassen ist oftmals entsprechend unreguliert. Laut dem Deutschen Institut für Medizinische Dokumentation und Information (DIMDI 2016) handelt es sich bei Burnout um »Probleme mit Bezug auf Schwierigkeiten bei der Lebensbewältigung« (DIMDI 2016), was allgemein bedeutet, dass die Krankheitssymptome in Zusammenhang mit den lebensweltlich-biografischen Rahmenbedingungen der erkrankten Personen stehen können. Geht man über die klinische Definition und die Symptome hinaus und bezieht solche systematische Faktoren in die Krankheitsgenese mit ein, ergeben sich bereits umfassendere Burnout-Definitionen:

»Burnout ist eine prozesshafte Erkrankung. Sie bezeichnet eine Systemerregung aus einer anhaltenden, sich allmählich aufschaukelnden Hyperstressreaktion. Dies leitet einen Auflösungsprozess der psychophysischen Selbstregulation ein und mündet in eine manifeste schwere Depression.« (Nelting 2010, S. 30)

Indem mit diesem prozesshaften Verständnis von Burnout durch Nelting (2010) letztlich, wie es heißt, das *Selbst* erkrankt, wird implizit ein Zusammenhang zwischen den Burnout-Symptomen und der biografischen Dimension der Erkrankten hergestellt.

3.1 *Burnout aus biografiethoretischer Perspektive*

Um Burnout als eine biografische Zäsur verstehen zu können, wird eine Perspektive eingenommen, welche Krankheit nicht unter schulmedizinischen Ursache-Wirkungs-Modellen betrachtet. Kranksein ist damit kein physio-psychischer Symptomkomplex mehr, sondern vielmehr ein sozial- und individualgenetischer Prozess, d. h., Krankheit entsteht in Schnitträumen zwischen Gesellschaft und Subjekt und bedeutet für Menschen immer auch einen Einschnitt in die autonomen Handlungsspielräume. Die biografische Anamnese ist nicht eine medizinische Erklärung, sondern ein beobachtendes Wahrnehmen von Krankheit. (Keil 2012, S. 135) Dieses richtet sich auf die in der Biografie zu bergenden Dimensionen und Kategorien einer umfassenderen Erklärung, sozusagen auf eine subjektive Essenz, auf einen objektiven Faktor von Subjektivität. Wir haben eine Krankheit, aber wir sind auf verschiedene, auf spezielle und eigene Weise krank

und werden auch entsprechend auf eigene Weise wieder gesund – und das in einem lebensgeschichtlichen Kontinuum von Zeit und Raum. Diesem Kontinuum liegen die grundlegenden Strukturen der menschlichen Biografie inne. *Lebenszeit* und *Lebensraum* sind die beiden Ordnungskategorien von Biografie. (Mikula/Lechner 2014, S. 7) Die Erfahrung, unser Leben selbst gestalten zu können, hängt damit zusammen, dass wir Autonomie und Handhabbarkeit im Umgang mit Raum und Zeit erfahren. Eine Krankheit entsteht nun aus biografietheoretischer Sicht vor allem dann, wenn beide Kategorien durch das Subjekt nicht mehr handhabbar sind. Die Folge eines solchen Entgleitens von Zeit und Raum ist die Krankheit. Dies trifft insbesondere auf das Burnout zu, bei dem Symptome wie Stress, Erschöpfung oder auch Depression durch spezifische soziale Umstände (z. B. Überforderung am Arbeitsplatz) ausgelöst werden. Zieht man nun eine Strukturperspektive von Krankheit heran, so sieht sich das Subjekt diesen Umständen hilflos ausgesetzt und reagiert darauf mit dem Krankwerden. Der erkrankte Mensch ist in biografietheoretischer Perspektive aber zugleich auch Gestalter bzw. Subjekt seiner Krankheit. Wer seine Krankheit zum Fremdkörper macht, der bloß abgetrennt werden muss, der macht sich zur Gegnerin bzw. zum Gegner seiner selbst, versucht sich aus dem Gesamtprozess herauszunehmen und beraubt sich auf diese Weise der Chance, eine nachhaltige Selbstintegration voranzutreiben, welche Voraussetzung der Gesundheit des menschlichen Leibes ist. (Keil 2012, S. 135) Das bedeutet, Krankheit macht bereits jeweils Sinn und Bedeutung für die Erkrankten bei ihrem Eintreten (oder zumindest später in der Reflexion darüber), Kranksein hat eine Vorgeschichte in Form von individuellen körperlichen bzw. psychischen Erfahrungsketten, die von einer Person in der Vergangenheit bereits erlebt worden sind. Auch im Burnout fallen aus lebensgeschichtlicher Perspektive eine Außenseite (Krankheit als mess- und behandelbarer Symptomkomplex) und eine Innenseite (Kranksein als wahrnehmbarer und gestaltbarer Veränderungsprozess) zusammen. Die Krankheit und der erkrankte Mensch haben eine andere Dimension und müssen auf einen gemeinsamen Nenner gebracht werden. Sie geschehen zugleich, sind aber nicht identisch, sondern teilen sich ein beschreib- und messbares Geschehen sowie jene Innenseite, die sich als subjektive Bedeutung manifestiert. (Keil 2012, S. 133)

3.2 *Burnout bei Studierenden*

Zur Häufigkeit der an Burnout erkrankten Studierenden in Deutschland und Österreich liegen zwar Zahlen und Statistiken vor. Aufgrund der unterschiedlichen Symptome und der Folgeerkrankungen, die zum Teil wieder als eigenständige Erkrankungen definiert sind, sind diese jedoch nur mit Vorsicht als repräsentativ zu verstehen. So gibt jeder siebte Studierende nach den Ergebnissen der 18. Sozialerhebung des Deutschen Studentenwerks an, Beratungsbedarf zu depressiven Verstimmungen sowie zu Arbeits- und Konzentrationschwierigkeiten zu haben (Gusy u. a. 2009, S. 1); jeder achte Studierende berichtet von Prüfungsangst sowie Lern- und Leistungsproblemen. Die Gründe für diese Burnout-Zahlen unter Studierenden liegen maßgeblich an den veränderten Hochschulbedingungen. Mit der Bologna-Reform (European Commission 1999) wurde der Konkurrenzdruck deutlich stärker, da eine europaweite Angleichung der Leistungsbeurteilungssysteme an Hochschulen zum *European Credit Transfer System* (ECTS) auch die Vergleichbarkeit von Leistungen vereinfacht. Daneben weisen die im Zuge der Reform gestuften Studiengänge einen straffen Stundenplan mit hoher Anwesenheitspflicht auf, um in der vorgesehenen Studienzeit das Bachelorstudium und anschließend das Masterstudium zu absolvieren. (Jawurek/Grobe 2007, S. 24 f.) In diesem System kämpfen aktuell viele Studierende in Aufnahmeprüfungen um beschränkte Plätze. Durch die Veränderung des Hochschulsystems bleibt kaum noch Zeit für den Diskurs oder um sich zu erholen, soziale Kontakte zu pflegen oder den eigenen Hobbys nachzugehen. (Jawurek/Grobe 2007, S. 25) In der Folge sehen sich Studierende einem hohen Leistungsdruck ausgesetzt, sie müssen genau nach Stundenplan studieren und versuchen einen bestmöglichen Notendurchschnitt zu erzielen. Parallel dazu sind viele Studierende bereits ins Berufsleben eingestiegen und arbeiten neben dem Studium. Sie absolvieren unbezahlte Praktika, um sich bereits für die berufliche Zukunft in einem Unternehmen zu empfehlen. Unter diesen multiplen Herausforderungen brennen viele Studierende schlichtweg aus. Wir erleben bei Studierenden Verhaltensweisen und Zusammenbrüche, die bisher gemeinhin eher der Sparte des Managements vorbehalten schienen. (Dobischat 2007, S. 75) Diese Rahmenbedingungen schlagen sich auch bereits in diversen qualitativen Forschungsbefunden zu Burnout im Studium nieder.

3.3 Empirische Befunde zu Burnout bei Studierenden

Aus Sicht der Biografieforschung lassen sich Burnout-Erkrankungen vorteilhaft anhand von lebensgeschichtlichen Erzählungen erforschen. In seiner Lebensgeschichte gibt das Subjekt preis, wie es seinem täglichen Handeln in Form eines verstehenden Erinnerns Sinn zuschreibt und einzelne biografische Sequenzen miteinander verknüpft, sodass eine kohärente Lebensgeschichte daraus entsteht. Dafür bieten sich unterschiedliche Formen des qualitativen Interviews an. In der Datenerhebung und Auswertung von qualitativen Interviews lassen sich insbesondere auch Veränderungs- bzw. Lernprozesse über einen längeren Zeitraum rekonstruktiv erschließen. Diese in den Blick zu bekommen, ist bei der Erforschung der Thematik Burnout wesentlich, da mithin auch jenes transitorische Handeln (Welzer 1993) der Erkrankten sichtbar wird, sodass Wege aus der Krise heraus auftauchen.

Eine empirische Studie von Grahl (2013) zu an Burnout erkrankten Studierenden in Österreich hat interessante Ergebnisse erzielt. Gefragt wurde im Rahmen der qualitativen Interviews nach Faktoren, die zur Entstehung von Burnout beitragen, nach konkreten Symptomen bzw. Kennzeichen von Burnout, die bei der jeweiligen Person aufgetreten sind, nach Momenten oder Personen, die dafür ausschlaggebend waren, sich Hilfe zu holen, sowie nach Lern- bzw. Veränderungsprozessen, die die Person durchgemacht hat, um aus dem Burnout zu entkommen. (Grahl 2013, S. 84) Exemplarisch werden nun einige Erfahrungssequenzen der Burnout-Erkrankung einer Studentin und eines Studenten skizziert und diskutiert.

Die Studentin gibt als begünstigende Faktoren für Burnout an, von Anfang an neben dem Studium auch erwerbstätig gewesen zu sein; zudem hatte sie den Wunsch, alleine wohnen zu wollen und in der Freizeit etwas zu erleben. (Grahl 2013, S. 85) Sie resümiert, sie habe sich in ihrem Leben zu der Zeit zu viel aufgetragen, sie wollte die perfekte Tochter darstellen, eine tolle Studentin sein, die nebenbei jobbt und sich selbst erhalten kann, die ein Studium absolviert und tolle Leistungen bringt. Sie wollte perfekt sein und zerstörte sich dadurch. (Grahl 2013, S. 86) Bei einem männlichen Interviewpartner wird ebenso ein Zusammenspiel mehrerer biografischer Anforderungssituationen ersichtlich, das dazu führte, handlungsunfähig zu werden. So gibt er an, er habe zu jener Zeit gearbeitet, Abgabetermine auf der Uni und auch eine kleine Tochter zu Hause gehabt, zudem

ging es seiner Lebensgefährtin nicht gut nach der Geburt. (Grahsl 2013, S. 90) Auch am universitären System übt er als begünstigenden Faktor für Burnout Kritik, da dieses nur auf Leistung ausgerichtet sei und manchmal das Zwischenmenschliche sehr fehle. (Grahsl 2013, S. 90)

Als kennzeichnend und symptomatisch für ihre Burnout-Erkrankung gibt die weibliche Interviewpartnerin körperliche, psychische sowie soziale Probleme an. Sie verlor viel an Körpergewicht, sie begann, an einer Schlafstörung zu leiden, und empfand einen andauernden, permanenten inneren Unruhezustand, verbunden mit leichter Reizbarkeit; zudem isolierte sie sich sozial. (Grahsl 2013, S. 87) Der Kontrollverlust, den die Symptome in ihr auslösten, wurde so stark, dass sie schließlich einen Suizid überlegte: »[I]ch habe mit dem Gedanken Tag täglich [!] gespielt« (Grahsl 2013, S. 87). Der männliche Interviewpartner gab an, am Tiefpunkt seiner Burnout-Erkrankung Symptome wie Herzrasen, Beklemmung und Ohnmachtsgefühle zu verspüren. Er litt unter starken Kopfschmerzen und zog sich zu der Zeit ebenfalls völlig von seinen Freundinnen und Freunden, seinen Studienkolleginnen und -kollegen zurück, was soziale Isolation zur Folge hatte. (Grahsl 2013, S. 91)

Die entscheidende Hilfestellung aus dem Burnout heraus geben der Studentin die eigenen Eltern, die ihre körperliche und mentale Erschöpfung erkennen und ihr eine Therapie organisieren. Ein selbständiges Ausbrechen aus der Krankheit ist der Person zu diesem Zeitpunkt nicht mehr möglich. Auch der Student entschließt sich auf Anraten seines Vaters schließlich für eine Therapie, er sucht einen Therapeuten auf, welcher ihm bereits zu seiner Schulzeit und der Zeit der Scheidung seiner Eltern geholfen hatte. (Grahsl 2013, S. 91)

Wesentlich sind aus biografischer Perspektive auch die transitorischen Lern- und Veränderungsprozesse, mit denen es den beiden Studierenden gelang, aus ihrer Abwärtsspirale zu entkommen. Dabei wird das Augenmerk gelegt auf das Potential, bedachtsam und selbstliebend eine neue Ordnung in das eigene Leben zu bringen. (Bergner 2010, S. 1) Die Studentin gibt, rückblickend auf ihre Krise, an, anders an Probleme heranzugehen sowie Warnzeichen und Symptome des Körpers eher zu verstehen. Dies sei jedoch ein zeitintensiver Prozess, dessen sie sich immer wieder bewusstwerden müsse und an dem es auch kontinuierlich weiterzuarbeiten gelte. (Grahsl 2013, S. 88) Als zentrale Lernerträge gibt die Studentin eine

Neuausrichtung der biografischen Sinnperspektive und eine Wiederherstellung eines autonomen Selbst an:

»Das Wichtigste war glaub ich, Dinge, welche mir [...] nicht gut tun, nicht mehr als die wichtigsten Dinge in meinem Leben zu sehen. Dinge, die ich nicht gleich auf Anhieb schaffe, dürfen mein Leben einfach nicht zerstören. Ich selbst bin am Wichtigsten [!] und nichts auf dieser Welt hat den gleichen Stellenwert.« (Grahsl 2013, S. 90)

Der männliche Studierende erfährt die Therapie ebenso als sehr unterstützend, er lernt, mit seinen *körperlichen* Symptomen als ganzheitlichen Stresssymptomen umzugehen und richtet seine biografische Sinnperspektive schließlich ebenso neu aus: »Ich habe halt gelernt, dass also ich nicht immer perfekt sein kann und nicht alles mit 150 Prozent machen kann, weil mich das kaputt macht.« (Grahsl 2013, S. 91) Zudem bezeichnet er es selbst als schwierig zu akzeptieren, dass bei manchen Dingen weniger Anspruch und in der Folge weniger Stress bei der Bewältigung von Aufgaben weitaus zielführender sein können; schlicht nicht alles sei mit 150 Prozent machbar. (Grahsl 2013, S. 91)

Mit der Studie von Grahsl (2013) zu an Burnout erkrankten Studierenden liegen erkenntnisreiche Befunde zum Auftreten der Erkrankung abseits der Arbeitswelt vor. So konnten Lernprozesse auf verschiedenen Ebenen des biografischen Gestaltungsentwurfs rekonstruiert werden, die zur Bewältigung von Burnout beitragen. Die Studierenden haben auf einer physischen Ebene gelernt, vermehrt auf ihren Körper zu hören und den aufkommenden Symptomen angemessene Beachtung zu schenken. (Grahsl 2013, S. 94) Aus kognitiver Sicht bzw. sinnperspektivisch gesehen, veränderten sie ihr Leistungsdenken bzw. schreiben diesem nun eine andere Bedeutung zu. Sie hatten ebenso zu lernen, dass sie mit Problemen oder Krisen besser fertig werden, wenn sie andere um Hilfe bitten, was ein soziales Lernen andeutet. Die beiden Studierenden bezeichnen die Genesung zusammenfassend als einen ständigen Lernprozess, der bis heute andauert. (Grahsl 2013, S. 94) Gezeigt wird zudem das Zusammenspiel jener gesellschaftlichen und subjektiven Faktoren, welche die Betroffenen im Schütze'schen Sinne (Schütze 1983) erleiden. Schützes sozialwissenschaftliches Verständnis von Biografie richtet sich auf sogenannte Prozessstrukturen des individuellen Lebenslaufs und damit auf die Frage, ob es elementare Formen solcher Prozessstrukturen gibt, die im Prinzip in allen Lebensabläufen anzutreffen sind.

(Schütze 1983, S. 284) Nach solchen allgemeinen Prozesstrukturen des Lebensverlaufs kann gerade Burnout noch weiter erforscht werden. So stellt sich etwa die Frage, welche allgemeinen krankheitsförderlichen Strukturen rund um das Phänomen Burnout existieren und unter welchen Umständen Studierende besonders anfällig sind, in diesen Strukturen ein Burnout zu entwickeln. Ein Mehrwert der Befunde lässt sich aber bereits für die Biografieforschung erkennen: Die zu Tage getragenen Bewältigungsstrategien der Erkrankten, die, so zeigt sich, in der Folge immer zu Lernsubjekten werden müssen, um ein Burnout zu überwinden, unterstreichen das Vorhandensein von unterstützenden sozialen Beziehungen. Es sind demnach oftmals die Eltern, oder es ist eine längerfristige therapeutische Beziehung, die den entscheidenden Anstoß aus der Krise geben. Solche transitorischen Entwicklungsprozesse der Erkrankten noch differenzierter zu erforschen, stellt für die Biografieforschung eine wichtige Aufgabe dar, mit der die Disziplin auch künftig einem Gesundheitsbeitrag nachgehen kann.

4. Burnout in der Biografie als Lernchance

Die Beschleunigung ist der Versuch, die Zwischenzeit, die für die Überwindung des Zwischenraumes notwendig ist, ganz zum Verschwinden zu bringen. Die reiche Semantik des Weges verschwindet. Der Weg duftet nicht mehr. Ja, der Weg selbst verschwindet. Die Beschleunigung führt zu einer semantischen Verarmung der Welt. [...] Zeit bedeutet nicht mehr viel.

Byung-Chul Han

An der Thematik des Burnouts zeigt sich einmal mehr eine soziale Aufgabe, der eine kritische Biografieforschung nachzugehen hat. Eine Frage dazu lautet, wie Menschen Gesundheit erhalten können, indem Wissen und Erkenntnis zur Lebensbewältigung der Subjekte unter sich verändernden gesellschaftlichen Bedingungen generiert wird. Burnout erscheint im Lichte der Biografiethorie nicht bloß als ein psychisches und physisches Überlastungs- und Erschöpfungssyndrom des Subjekts. Es steckt viel mehr dahinter, nämlich die Gegebenheit, dass Menschen verlernen, die beiden lebensführenden Ressourcen Zeit und Raum fürsorglich zu gestalten. Beziehungsweise wird ihnen ein autonomes Gestalten von Biografie mitunter auch institutionell verwehrt, wie am Beispiel der Universität gezeigt werden

konnte. So wird die Burnout-Erkrankung zu einem zeitgemäßen Ausdruck einer gesellschaftlich verankerten Macht, die das Subjekt über die Institutionen mit Härte zu spüren bekommt und die in die Gestaltung von Lebenszeit und Lebensraum massiv eingreift. Foucault hat diesen biografischen Imperialismus mit dem Begriff der *Bio-macht* beschrieben:

»Wir befinden uns somit im Innern einer Macht, die den Körper und das Leben vereinnahmt oder die das Leben im allgemeinen, wenn Sie so wollen, mit den Polen des Körpers auf der einen und der Bevölkerung auf der anderen Seite in Beschlag genommen hat.« (Foucault 1976, S. 14)

Der private menschliche Körper wird bei Foucault somit zum gesellschaftlich durchdrungenen Körper, die Institutionen haben in verschiedenen öffentlichen Bereichen (Schule, Erwerbsarbeit, Medizin usw.) Steuerungsinstrumente entwickelt, um Kontrolle auszuüben. Ziel einer gelungenen Biografie – die auch Problemen »mit Bezug auf Schwierigkeiten bei der Lebensbewältigung« (DIMDI 2016) vorbeugt, wie das DIMDI die Burnout-Erkrankung schulmedizinisch definiert – muss es sein, ein zeit- und somit selbstbewusstes und reflexives Leben zur Entfaltung bringen zu können. Unser Leben ist – wie gezeigt werden konnte – eng mit der Kategorie Zeit verwoben. Die Zeit ist das

»Reflexionsfeld, in dem wir unser Leben betrachten, hat Weltdeutungs- und Selbstdeutungscharakter. Zeit ist der Spiegel, in dem das Sein versinnbildlicht wird.« (Dörpinghaus/Uphoff 2012, S. 9)

In diesem Verständnis ist auch das Phänomen Burnout in unserer Gesellschaft – mit ihrem Leistungs- und Zeitdruck, dem Nicht-fertig-Werden in der vorgegebenen Zeit und der ständigen Erreichbarkeit – zu einer Volkskrankheit geworden. Dem schneller werdenden Takt des Lebens zu folgen, bedingt, dass manchen Menschen die Energie ausgeht und die etablierten kreativen Lösungen zur Bewältigung des Lebensalltags nicht mehr greifen. Die Folge davon sind Stress und Erschöpfung, Selbstzweifel kommen auf, und schließlich versagt der sonst mühelos ablaufende Routineplan. Das Leben, das als Kaleidoskop an Herausforderungen jeden Tag aufs Neue bewältigt werden will, wird so zur Qual. Manche Menschen verlieren in dieser permanenten Anstrengung das Gespür für Erholungszeiten und werden schließlich krank, scheitern an Aufgaben, verlieren die Kontrolle über ihren Lebensalltag und geraten schließlich nicht selten in eine existenzielle Krise.

tentielle Krise. Diese kann allerdings als Lernchance für grundlegende Veränderungen im Leben gesehen werden. Wer ausgebrannt ist, der hat auch einmal gebrannt, war sozusagen Feuer und Flamme für eine Sache. Blickt man etwa in die ressourcenorientierte Biografiearbeit, wie sie in der Beratungstätigkeit in vielen Kontexten heute (z. B. soziale Arbeit) Eingang findet, geht dieses Ziel einher mit Entwicklungsprozessen, die einem Verlust von Gesundheit durch diverse Beeinträchtigungen wie Alter, chronische oder auch dementielle Krankheiten entgegenwirken. (Hölze 2011, S. 32)

Für eine am Lebenslauf der Menschen interessierte Forschung im Kontext Burnout lassen sich abschließend mehrere Ziele für die Forschung ableiten: Erstens muss Biografieforschung noch stärker als bisher ihre Verantwortung als eine Gesundheitsforschung an der Schnittstelle zwischen Gesellschaft und Individuum wahrnehmen. Empirische Studien erschließen bereits die Zusammenhänge zwischen institutionellen Rahmenbedingungen, der eigenen Lebensgestaltung und Krankheiten wie Brustkrebs und Herzinfarkt. (Nittel/Seltrecht 2012) Hier bestehen aber noch Forschungslücken wie etwa zum Burnout. In diesem Sinne muss Burnout zweitens auch im medizinischen Diskurs als eine ganzheitliche, bio-psycho-soziale Erkrankung verstanden werden. Biografieforschung hat damit den Auftrag, die lebensinhärente Perspektive auf Burnout als eine lebensweltliche Perspektive einzubringen. Sie kann nämlich mit ihren epistemischen und methodischen Mitteln zeigen, dass eine solche durch Forschung zugänglich ist und so auch Brückenschläge zur Medizin und zu medizinischer Behandlung ermöglichen. Dafür müssen die den künftigen Studien zugrundeliegenden qualitativen und quantitativen Instrumente noch mehr trianguliert werden, und zwar im Sinne einer *Social-benefits-Forschung* (Schuller 2013), die das Erlernen von Gesundheit über die gesamte Lebensspanne als einen sozialpolitischen Auftrag in den Blick nimmt. So kann Biografieforschung die gesellschaftliche Breite und die subjektive Tiefe von Gesundheit und Krankheit sowie die Lernchancen einer Krise erfassen und wissenschaftlich zusammenführen. Der Lehr- und Lernplan einer Lebenskrise, so lässt sich mit einem pädagogischen Vokabular sagen, entwickelt sich im Durchleben der Krise, die durch einen Ausnahmezustand ausgelöst wird, und folgt dabei einem weitgehend noch unbekanntem biografischen Curriculum beinahe wie einer subjektiven Didaktik. (Keil 2012, S. 133) Diesen je subjektiv gefärbten

Bewältigungsplan offenzulegen, kann als eine künftige Herausforderung für interdisziplinäre Forschungen gelten.

Gerade mit Hilfe von gesellschaftlichen Zeitdiagnosen kann, wie in diesem Artikel gezeigt werden konnte, eine spezifisch *biografiegebundene* Symptomatik des Burnouts in spezieller Art und Weise wiedergegeben werden. So sind auch Studierende während ihres Studiums Akten des lebensgeschichtlichen Werdens und der Bewältigung von Phasen engstrukturierter Zeitsemantiken ausgesetzt. Die gebotenen und ausgeführten Bewältigungsstrategien sind fluide wie die Gesellschaft – »diskontinuierlich und doch zugleich ereignisgebunden« (Schmidt-Lauff 2014, S. 21). Die Nutzung temporaler Aspekte wie Langsamkeit, Gelassenheit, Verzögerung oder Geduld kann für Studierende zu einem Gegenpol in der beschleunigten studentischen Lebensgangart werden. Was Studierenden heute im Studium aber grundlegend vorenthalten wird, ist das Verweilen bei den Dingen, dafür ist offensichtlich kein Platz mehr im Ausbildungssystem der Universität.

»Für den Aufenthalt ist aber ein Halt notwendig. [...] Erst ein Halt verhält auch die Zeit, bringt das Haltbare hervor. Ohne Halt kommt es zu einem Fortriss der Zeit, zu einem temporalen Dammbruch. (Han 2009, S. 75)

Die Möglichkeit, Halt zu finden, ist nur lernend zu bewältigen, das betrifft unsere Kultur wie auch unsere eigene Person. Dazu sind Veränderung und Geduld notwendig. Im Wandelbaren und in der Gelassenheit liegt die Kraft: »Werden wir gelassen, als Menschen, als Gesellschaft, als Kultur.« (Dörpinghaus/Uphoff 2012, S. 138)

Literatur

- Alheit, P. (2006): »Biografizität als Schlüsselkompetenz der Moderne«. In: http://freicaltenarbeitgoettingen.de/cms/upload/2_LERNEN/pdf-DDateien/Alheit_Bio-graphizitaet_2006.pdf [abgerufen am 29.01.2017].
- Alheit, P. / Felden, H. von (2009): *Lebenslanges Lernen und erziehungswissenschaftliche Biographieforschung*, Wiesbaden: Springer.
- Bauman, Z. (2003): *Flüchtige Moderne*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Beck, U. (1996): »Das Zeitalter der Nebenfolgen und die Politisierung der Moderne«. In: *Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse*, hrsg. von U. Beck, A. Giddens u. S. Lash, Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 19–112.
- Beck, U. / Beck-Gernsheim, E. (1994): *Risikante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Bergner, T. M. (2010): *Burnout-Prävention*, Stuttgart: Schattauer.

- Bröckling, U. (2007): *Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Bruder, K.-J. (2017): »Das postmoderne Subjekt«. In: http://web.fu-berlin.de/postmoderne-psych/berichte1/bruder_pomo_subjekt.htm [abgerufen am 11.01.2017].
- Buchholz, C. (2015): *Burnout im Zeitalter der Postmoderne. Erkranken wir an der Gesellschaft?*, Hamburg: Diplomica.
- Dausien, B. (2008): »Biographieforschung«. In: *Handbuch der Frauen- und Geschlechterforschung*, hrsg. von R. Becker u. B. Kortendiek, Wiesbaden: Springer, S. 314–325.
- Dick, A. / Hohenester, G. (2016): *101 Dinge, die ein Wanderer wissen muss*, München: Bruckmann.
- DIMDI (Deutsches Institut für Medizinische Dokumentation und Information): »Zur Klassifikation von Burnout«. In: <http://www.dimdi.de/static/de/klassi/icd-10-gm/kodesuche/onlinefassungen/htmlgm2016/block-z70-z76.htm#Z73> [abgerufen am 28.01.2017].
- Dobischat, R. (2007): »Sind Studierende heute ausgebrannt?«. In: *Zeitschrift für Beratung und Studium*, 2 (3), S. 75–76. Und online unter: https://media.wix.com/ugd/7bac3c_93dd742cbaf04efbbdb3bb594a6f2199.pdf [abgerufen am 28.01.2017].
- Dörpinghaus, A. / Uphoff, I. (2012): *Die Abschaffung der Zeit*, Darmstadt: WBG.
- Eckhardt, U. (2016): »Die Schildkröte des Zenon von Elea. Gedanken eines Mathematikers über das Unendliche«. In: www.math.uni-hamburg.de/home/eckhardt [abgerufen am 05.02.2017].
- Egger, R. (2008): »Orte und Nicht-Orte der Bildung. Aneignungsprozesse als Rahmen und Rahmung lebenslangen Lernens«. In: *Orte des Lernens*, hrsg. von R. Egger [u. a.], Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, S. 21–33.
- Egger, R. [u. a.] (Hrsg.) (2008): *Orte des Lernens. Lernwelten und ihre biographische Aneignung*, Wiesbaden: Springer.
- Egger, R. / Wustmann, C. / Karber, A. (2015): *Forschungsgeleitete Lehre in einem Massenstudium*, Wiesbaden: Springer.
- Europäische Kommission (2009): *ECTS-Leitfaden*, Luxemburg: Amt für amtliche Veröffentlichungen der Europäischen Gemeinschaften.
- European Commission (1999): »The Bologna Process – Towards the European Higher Education Area«. In: https://ec.europa.eu/education/policies/higher-education/bologna-process-and-european-higher-education-area_en [abgerufen am 04.02.2017].
- Faulstich, P. (2003): *Weiterbildung. Begründungen Lebensentfaltender Bildung*, München: Oldenbourg.
- Felden, H. von (2014): »Transformationen in Lern- und Bildungsprozessen und Transitionen in Übergängen«. In: *Denken in Übergängen. Weiterbildung in transitorischen Lebenslagen*, hrsg. von H. Felden, O. Schäffter u. H. Schicke, Wiesbaden: Springer, S. 61–85.
- Felden, H. von (2014): »Transitionen zwischen Studium und Beruf als Suchbewegungen«. In: *Denken in Übergängen. Weiterbildung in transitorischen*

- Lebenslagen*, hrsg. von H. Felden, O. Schäffter u. H. Schicke, Wiesbaden: Springer, S. 209–239.
- Felden, H. von / Schäffter, O. / Schicke, H. (Hrsg.) (2014): *Denken in Übergängen. Weiterbildung in transitorischen Lebenslagen*, Wiesbaden: Springer.
- Florin, C. (2014): *Warum unsere Studenten so angepasst sind*, Reinbek bei Hamburg: Suhrkamp.
- Foucault, M. (1999): »Vorlesung vom 17. März 1976«. In: ders.: *Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975–76)*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 276–305. Und online unter: <http://www.uni-muenster.de/PeaCon/global-texte/g-bio/g-bio-n/foucault-vorlesung-17-3-76.htm> [abgerufen am 04.02.2017].
- Friebertshäuser, B. (2006): »StudentInnenforschung – Überblick, Bilanz und Perspektiven biographieanalytischer Zugänge«. In: *Handbuch erziehungswissenschaftliche Biographieforschung*, hrsg. von H.-H. Krüger u. W. Marotzki, Wiesbaden: Springer, S. 295–317.
- Göppel, R. (2007): *Aufwachsen heute. Veränderungen der Kindheit – Probleme des Jugendalters*, Stuttgart: Kohlhammer.
- Grahl, M. (2013): *Studieren am Rande des Burnouts. Eine Analyse der an Burnout betroffenen Studierenden*, Graz (= Masterarbeit).
- Gusy, B. [u. a.] (2009): »Stress im Studium«. In: *Dokumentation 15. bundesweiter Kongress Armut und Gesundheit*, hrsg. von Gesundheit Berlin-Brandenburg, Berlin: AB Public Health. Und online unter: http://www.gesundheit-berlin.de/download/Gusy,_Drewes,_Fischer,_Lohmann_Stress_im_Studium_bearb_10-02-24.pdf [abgerufen am 28.01.2017].
- Han, B.-Ch. (2009): *Duft der Zeit. Ein philosophischer Essay zur Kunst des Verweilens*, Bielefeld: Transcript.
- Hardering, F. (2011): *Unsicherheiten in Arbeit und Biographie. Zur Ökonomisierung der Lebensführung*, Wiesbaden: Springer.
- Hemingway, E. (2012): *Paris – ein Fest fürs Leben*, Berlin: Rowohlt.
- Heriter, F. (2012): *Das ist das Leben*, München: Knaus.
- Himpele, K. (2011): »Widersprüche des Bologna-Prozesses bei der Neuorganisation von Wissensvermittlung mit Blick auf den Arbeitsmarkt«. In: *Schöne neue Bildung? Zur Kritik der Universität der Gegenwart*, hrsg. von I. Lohmann, Bielefeld: Transkript, S. 167–188.
- Hölzle, C. (2011): »Gegenstand und Funktion von Biografiearbeit im Kontext Sozialer Arbeit«. In: *Ressourcenorientierte Biografiearbeit*, hrsg. von C. Hölzle u. I. Jansen, Wiesbaden: Springer, S. 71–86.
- Jawurek, S. / Grobe, J. (2007): »Studieren bis zum Umfallen«. In: *DSW-Journal*, 2, S. 24–25. Und online unter: https://www.studentenwerke.de/sites/default/files/2007_2.pdf [abgerufen am 28.01.2017].
- Junge, M. (2016): »Einleitung«. In: *Metaphern soziologischer Zeitdiagnosen*, hrsg. von M. Junge, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, S. 1–6.
- Keil, A. (2012): »Krankheit als biographischer Ausnahmezustand: Der objektive Faktor Subjektivität«. In: *Krankheit: Lernen im Ausnahmezustand?*, hrsg. von D. Nittel u. A. Seltrecht, Wiesbaden: Springer, S. 125–137.
- Kickbusch, I. / Hartung, S. (2014): *Die Gesundheitsgesellschaft. Konzepte für eine gesundheitsförderliche Politik*, Bern: Hans-Huber.

- Kläden, T. (2014): »Beschleunigung«. In: *Praktische Theologie in der Spätmoderne. Herausforderungen und Entdeckungen*, hrsg. von S. Gärtner, T. Kläden u. B. Spielberg, Würzburg: Echter 2014 (= Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 89), S. 53–58. Und online unter: http://www.kamp-erfurt.de/level9_cms/download_user/Gesellschaft/Klden-Beschleunigung.pdf [abgerufen am 13.01.2017].
- Kohli, M. (1994): »Institutionalisierung und Individualisierung der Erwerbsbiographie«. In: *Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften*, hrsg. von U. Beck u. E. Beck-Gernsheim, Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 219–244.
- Kolland, F. (2002): *Studienabbruch: Zwischen Kontinuität und Krise. Eine empirische Untersuchung an Österreichs Universitäten*, Wien: Braumüller.
- Lalouschek, W. (2008): »Das schleichende Phänomen«. In: <http://derstandard.at/1220457628013/Das-schleichende-Phaenomen> [abgerufen am 28.01.2017].
- Lenzen, D. (2014): *Bildung statt Bologna!*, Berlin: Ullstein.
- Liessmann, K. P. (2014): *Geisterstunde. Die Praxis der Unbildung*, Wien: Paul Zsolnay.
- Lobe, C. (2015): *Hochschulweiterbildung als biografische Transition. Teilnehmerspektiven auf berufsbegleitende Studienangebote*, Wiesbaden: Springer.
- Lyotard, J.-F. (1999): *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*, Wien: Passagen.
- Mielich, S. / Muhl, F. / Rieger, L. (2011): »Schöne neue Bildung? Unternehmerische vs. demokratische Universität«. In: *Schöne neue Bildung? Zur Kritik der Universität der Gegenwart*, hrsg. von I. Lohmann, Bielefeld: Transcript, S. 115–122.
- Mikula, R. / Lechner, R. (2014): *Figurationen biografischer Lernprozesse*, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaft.
- Nelting, M. (2010): *BURN-OUT. Wenn die Maske zerbricht*, München: Goldmann.
- Nittel, D. / Seltrecht, A. (Hrsg.) (2012): *Krankheit: Lernen im Ausnahmezustand?*, Wiesbaden: Springer.
- Halter, F. [u. a.] (2015): *Personalbericht. Gesundheitsmanagement und Fehlzeiten 2015 im Bundesdienst*. In: <https://www.data.gv.at/katalog/dataset/gesundheitsmanagement-und-fehlzeiten-2015-im-bundesdienst/resource/614f8bcb-ccc4-4fbd-bc73-50d588af91b8> [abgerufen am 05.02.2017].
- Pfeiffer, U. (2012): »Kontinuität und Kontingenz. Zeitlichkeit als reflexive Dimension für die Erziehungswissenschaft«. In: *Zeit und Bildung*, hrsg. von S. Schmidt-Lauff, Münster: Waxmann, S. 91–112.
- Psychologie Heute (2015): *Kraft tanken. Richtig ausspannen, Batterien gekonnt aufladen, die Stille sprechen lassen*, Heft 43, Weinheim: Beltz.
- Ritzer, G. / Vogel, S. (2006): *Die McDonaldisierung der Gesellschaft*, Konstanz: UVK.
- Rosa, H. (2005): *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Röthlein, B. (2014): *Anleitung zur Langsamkeit*, München: Piper.

- Rustemeyer, R. / Rausch, A. (2007): »Akademisches Aufschiebeverhalten: Zusammenhang mit Erwartungs- und Wertvariablen«. In: *Psychologie in Erziehung und Unterricht*, 54 (1), S. 47–58.
- Schmidt-Lauff, S. (Hrsg.) (2012): *Zeit und Bildung*, Münster: Waxmann.
- Schrittmaier, A. (1999): *Zur Methodik und Systematik von Aporien. Untersuchung zur Aporetik bei Nikolai Hartmann und Gottfried Martin*, Berlin: Könighausen & Neumann.
- Schuller, T. (2013): »The Positive Effects of Lifelong Learning are Evident. Interview with Tom Schuller about the Benefits of Lifelong Learning«. In: www.die-bonn.de/doks/2013-die-zeitschrift-wertorientierung-en-01.pdf [abgerufen am 04.02.2017].
- Schütze, F. (1983): »Biographieforschung und narratives Interview«. In: *Neue Praxis*, 13, S. 283–293. Und online unter: <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0168-ssoar-53147> [abgerufen am 04.02.2017].
- Strutz, P. / Merz, V. (2005): *Die Kraft der Langsamkeit*, Luzern: Lex.
- Van Reijen, W. (1988): »Das unrettbare Ich«. In: *Die Frage nach dem Subjekt*, hrsg. von M. Frank, G. Raullet u. W. van Reijen, Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 373–400.
- Welzer, H. (1993): *Transitionen. Zur Sozialpsychologie biographischer Wandlungsprozesse*, Tübingen: discord.

Sach- und Personenregister

- aktueller 76, 78–80, 84, 87–88, 90, 99, 127, 129, 144, 162, 173, 179–181, 183, 233, 273–274, 276–279, 281, 283–284, 293, 385, 390, 400
- Alheit, Peter 390, 392, 396
- Alter 12, 15, 33, 39, 81, 95, 154, 163, 178, 191–192, 194–196, 202–209, 211–214, 233, 238, 254, 325, 341, 350, 357, 363, 406
- Älterwerden 15, 189, 191–200
- Antizipation 16, 180, 191, 279, 282, 285, 289–290
- Antrieb 16–17, 24, 35, 50–52, 54, 167, 301, 303–304, 317, 330, 332–333, 339, 344, 346–347, 350, 353, 355–356
- Aporie 48, 102, 386–388
- Aristoteles 13, 54, 123–129, 132, 136, 140–141, 143, 145, 152, 155
- Ausgesetztsein 162
- Baudrillard, Jean 204
- Bauman, Zygmunt 299, 388
- Beauvoir, Simone de 15, 202–214
- Behnke, Elizabeth 16, 79, 277–278, 280–287, 292
- Bergson, Henri 26–28, 104, 115, 176, 179
- Berühren 12, 14, 121, 149, 151–153, 155, 159–160, 162, 164
- Beschleunigung 32, 34–36, 87–89, 94, 104, 234, 247, 301, 303, 305, 385–386, 404
- Bewegung 15–17, 23, 27, 32, 50, 76, 84, 95–98, 100, 102–103, 105, 109, 149, 156, 173, 191, 213, 227–228, 232–235, 237, 242–243, 246–247, 249, 251, 255, 258, 260, 282–286, 295, 305, 313, 317, 322, 324, 327–328, 333, 338–340, 342–345, 347, 350–351, 353–356, 387
- Bewegungsanalyse 17, 337, 339, 342–345, 347, 356
- Bewegungszeit 228, 242–243
- Bewusstsein, kinästhetisches 173, 282
- Bewusstseinszeit 157, 159, 175, 178, 182, 184
- Binswanger, Ludwig 170–171
- Biografie 18, 238, 258, 384, 389–392, 395–396, 398, 403–405
- biologisch 13, 16, 33–35, 39–41, 45, 48, 55, 57–58, 97–98, 104, 115–116, 129, 188, 193, 308, 328, 331, 333, 338, 354
- Bourdieu, Pierre 95, 109
- Buchholz, Corinna 387
- Burnout 9–12, 16–17, 34, 86–87, 89, 277–278, 288–290, 292–295, 299–301, 303–306, 308, 310, 313, 315, 317, 319–320, 322, 325, 328, 330–333, 337–341, 345, 347, 350–351, 353–358, 361–364, 366, 370–374, 376–377, 379, 382, 384, 386–388, 390, 397–398, 400–407
- Butler, Judith 13, 72, 82–83, 85
- Cassirer, Ernst 13, 99–101, 103–105, 109, 113–115
- Chiasmus 80, 134–135, 137, 139
- coincidentia oppositorum 222, 224–225

Sach- und Personenregister

- das Ich 140, 144, 169, 174, 189, 206, 313, 315
- Delholm, Pascal 162
- Derrida, Jacques 136, 142, 161–162, 164
- Eigenzeit 9, 98–99, 228, 232, 234, 239, 243, 247–248, 251, 261, 303, 306
- Elias, Norbert 21, 94–95, 106, 231
- Employability 389
- Entbergung 225
- Ereigniszeit 228, 232, 239, 243, 248, 251, 261
- Erleben 23–26, 36, 45–48, 52, 57–58, 67–68, 76, 85, 117, 168, 178–179, 182, 208, 233, 238, 275–276, 288–290, 293–294
- Erschöpfung 12, 17, 34–35, 87, 288, 290–293, 331, 361–363, 380, 388, 397, 399, 402, 405
- Erwartungsbewusstsein, protentionales 292, 295
- Esterbauer, Reinhold 13, 39, 72, 77, 81, 84, 150, 158–159, 180, 183, 189, 191, 195, 197, 232, 275, 337
- Existenz 13, 15, 28, 35, 43, 63, 72, 74–75, 77, 79, 81, 84–85, 87–89, 91, 97, 162–163, 169–171, 175–177, 179, 182, 274
- Felden, Heide von 382, 394, 396
- Fleisch 14, 27, 109, 133–136, 139–143, 145, 206–207
- Foucault, Michel 110, 112, 405
- Fremdbild 208–209, 211
- Fuchs, Thomas 12–13, 24, 26–27, 31–32, 35, 40, 49, 55–59, 61, 122, 150, 153, 155–158, 160–161, 163, 169, 181–183, 274, 288, 300, 302, 332
- Gallagher, Shaun 153–154, 158, 274
- generativ 12, 39–40, 42, 46, 55, 59, 65–66, 69
- Gesellschaft 15, 21, 33–34, 94, 110, 202–205, 208, 212–214, 230, 238, 298, 338, 354, 364, 383–384, 391, 395, 398, 405–407
- Gesundheitsgesellschaft 385
- Gleichzeitigkeit 151, 161, 224, 228, 252–253, 255–256, 259–260
- Haltung 79, 254, 282–286, 291–292, 294–295, 313, 327, 330, 344, 353, 355
- Hamblyn, Richard 219
- Heidegger, Martin 36, 63, 73, 78, 99, 128, 189–190
- Howard, Luke 219
- Hürlimann, Thomas 15, 215–217, 221–224
- Husserl, Edmund 14, 16, 25, 40–42, 46–47, 60, 62, 65, 72–75, 77, 121–122, 131, 139, 141, 149–153, 156, 159–163, 172–175, 178, 180, 182–183, 230, 274–282
- Intentionalität 56, 66, 75, 79, 86, 127, 167, 169, 172–173
- Jemeinigkeit 225
- Jonas, Hans 23, 59, 65, 68
- Junge, Matthias 29, 385
- Kleiner, Konrad 15, 236, 251, 254
- Körpererfahrung 16–17, 304, 320, 322, 324–325, 327, 331–333, 365, 367
- Laban, Rudolf von 17, 337, 339, 342–344, 347, 356–357
- Langsamkeit 407
- Leben 22–23, 26, 28, 32–34, 39, 45, 47–48, 50, 52–54, 58, 67–68, 89–90, 101, 115, 155, 159, 163, 167, 169, 174–176, 182–183, 188–193, 196–200, 202–203, 205, 208–214, 216–217, 220–225, 273, 276, 298, 330, 383–385, 388, 392–394, 396, 399, 401–403, 405
- Lebensphasen 12, 30, 39, 84, 190, 194, 196–199, 238
- Lebenswelt 40–48, 57, 63, 299, 390

- Lebenszeit 12, 14, 29, 32–33, 153, 163, 188–191, 195, 384, 389, 399, 405
- Lechner, Reinhard 17, 384, 399
- Leib 9–18, 22, 24, 26–28, 31, 33–35, 39–42, 48–51, 53–58, 60–69, 72–77, 79–83, 87–88, 90, 121–123, 128, 130–131, 133–141, 143, 145, 149–151, 153, 155–157, 159–164, 168–184, 188, 190, 195, 197, 206, 215, 219, 223–225, 229, 231, 273–274, 276–277, 280, 282–283, 285–288, 290, 292–293, 295, 337, 358, 399
- Leib, habituel 80, 88
- Leib-haben 68, 174, 179
- Leib-sein 60, 66–68, 174, 195
- Leibgedächtnis 12, 26–31, 36, 156, 158–159, 181, 196–197
- Leibkörper 40–41, 47, 49, 57, 60, 66, 128, 160–162
- Leibzeit 9, 12, 14, 16, 39, 72, 77, 90, 121–122, 141, 145, 150–151, 156–157, 160, 164, 176–177, 179–184, 188–192, 200
- Lenzen, Dieter 389
- Lernzeit 228, 239–240
- Levinas, Emmanuel 13, 72–73, 82
- Linschoten, Johannes 174, 179, 182
- Luhmann, Niklas 232, 239, 241, 243, 247, 250, 253, 258–260, 299
- Marcel, Gabriel 28, 117, 176
- Marx, Karl 94–95
- Meer, Julia 14
- Merleau-Ponty, Maurice 14, 26, 42, 49, 56, 60–63, 72–77, 80–83, 88, 90, 128, 130–145, 158–159, 162, 164, 168–171, 174–176, 231, 274
- Mikula, Regina 17, 384, 399
- Newton, Isaac 33, 97, 114
- Normativität 13, 72, 76–77, 81–83, 89–91
- Offenheit 84, 90, 169, 182, 199, 225, 284–285
- Paletta, Andrea 16, 79, 84–85, 87, 89, 299–301, 303–306, 313, 318, 330, 333, 337–338, 353
- phylogenetisch 39, 41, 47
- Piaget, Jean 95–96, 238
- Plessner, Helmuth 54, 66–67, 76, 90
- Polanyi, Michael 106–108
- Pöltner, Günther 14–15, 39, 72, 76, 81, 90, 127, 143, 155, 159, 174, 179, 225, 275
- Praktisch-Inertes 202, 211–212, 214
- Protentionalität, leibliche 16, 79, 86, 277–278, 280, 282, 284–287, 290–291, 293–295
- Proust, Marcel 28–29, 36, 78, 117, 167–168, 170, 180
- Prozesse, leiblich 24, 26, 79, 81
- Rhythmen 12–13, 21–23, 31–32, 35, 72, 77, 79–81, 83–88, 90, 110–111, 113, 115–116, 162–163, 210, 220–221, 240–241, 261, 274, 299–301, 303, 306, 308, 328, 331, 338, 344, 354–355, 358
- Rosa, Hartmut 94, 231, 234, 240, 298, 300, 332, 385–386, 395
- Rückzug / Sich-Zurück-Ziehen 261, 322, 364
- Sartre, Jean-Paul 15, 73, 202, 206–208, 210–212
- Scheler, Max 65, 67, 197–199
- Schlaf 14, 22–23, 35, 39, 116, 167–168, 170–171, 174–175, 177–179, 181–184, 217, 292–293, 308, 322, 338
- Schmitz, Hermann 13, 40, 45, 49–57, 62, 64, 68, 73, 184
- Selbstbild 206, 208–211, 213, 366, 376
- Sequenz 104, 345–347, 350, 352–353, 355, 357, 401
- Simmel, Johannes Maßstäb 94–95
- Sportdidaktik 234–236
- Straus, Erwin 174, 300

Sach- und Personenregister

- Stress 80, 84, 87, 300, 310, 322, 353,
361–362, 364, 382, 386–387, 390,
397, 399, 403, 405
- Subjekt-Objekt-Spaltung 126, 131
- Subjekt-Objekt-Zeit 138
- Subjekte-Objekt-Problem 137
- Synthese 105, 159, 178, 180
- Tagebuch 302, 304, 333
- Temporalisation 14, 77, 151, 159,
164
- Thomas von Aquin 123–125, 229
- Tod 15, 29, 32–33, 36, 174, 190–192,
197–200, 202, 204–205, 207, 219,
221–223, 225, 397
- Transition 18, 394, 396
- Übergang 93, 103–104, 111, 115, 140,
142, 167, 175, 178, 183, 238, 243,
394
- Ungleichzeitigkeit 15, 252
- Unterrichtszeit 239–243
- Variation 243, 283–285, 291, 294–
295, 343, 345–347, 350, 352–353,
355, 357
- Verdinglichung 211, 214
- Verletzbarkeit 91, 162
- Verletzung 13, 55, 60, 81–83, 115,
151, 158, 162–164, 322
- Verzeitlichung 151
- Vollzugsidentität 13, 123, 127–128,
132, 136–137, 140–145
- Vollzugsmöglichkeiten 192, 195–197
- Wahrnehmung 13–14, 24–25, 27, 29,
74, 76, 100–101, 103, 105, 107,
122–123, 125–132, 134–138, 140–
141, 143–145, 150–152, 154–155,
157–159, 168–169, 172, 182, 206–
207, 209, 213, 229, 231, 233, 249,
254, 274, 321, 333, 380
- Waldenfels, Bernhard 13, 40–41, 49,
60–64, 66, 72–74, 76–77, 79–80, 83,
88, 90, 128, 136, 152, 157, 161–163,
171, 178, 229
- Waterman, Ian 154, 158
- Welt 13–14, 28–29, 35, 40, 55–56,
73–76, 80, 82, 84, 86–88, 90–91,
98–99, 102, 105, 109–110, 121, 123,
127–128, 130–136, 138–145, 150,
155, 162–163, 167–170, 172–175,
177, 179, 182–184, 190, 196, 199,
204, 209–211, 216, 222, 231, 276,
286, 353, 362, 385, 387, 392, 403–
404
- Widerfahrnis 225
- Wiederholung 12, 26–28, 31–32, 113,
345–347, 350, 352–353, 355, 357
- William, James 25, 27
- Zeit 9–18, 21, 25–26, 29, 31–36, 44–
45, 73, 77–81, 84–86, 89–90, 93–99,
103–105, 109–115, 117–118, 121–
122, 128, 137–145, 155, 159, 164,
167, 175–181, 184, 188–190, 192,
195, 200, 209, 211–212, 216–217,
227–234, 236, 238–241, 243, 245–
248, 250–251, 253, 258–260, 273,
275, 277–278, 281–282, 285–289,
293–294, 298, 301, 303–306, 310,
312–313, 315, 328, 330, 332–333,
337, 339, 342–344, 346–347, 350,
353, 355–356, 358, 374, 380, 382,
385–386, 389, 393–394, 396–397,
399–402, 404–405, 407
- Zeit, individuelle 36, 95, 210, 228,
238, 258, 288, 301
- Zeit, leibliche 13, 25, 35, 77, 79, 145,
156, 159, 176, 277–278, 284, 293–
294
- Zeit, lineare 12, 22, 24–26, 29, 31–33,
35–36, 93, 112, 115, 190, 239–240,
247
- Zeit, physikalische 13, 96–97, 104,
233
- Zeit, soziale 94–95, 110–111, 229,
246, 251, 258
- Zeit, zyklische 12, 22, 26, 30–33, 35
- Zeitdiagnose 234, 383, 385, 407
- Zeitdidaktik 12, 15, 227–228, 236,
262
- Zeitdynamik 16, 301, 337–339, 355,
358

- Zeiterfahrung 111, 229–230, 233,
238, 300–301, 303–306, 310, 313,
332
- Zeiterfahrung, intersubjektive 16,
303, 330, 332–333
- Zeiterleben 23–24, 31, 96, 99–100,
102, 104, 106, 109, 113, 115–116,
238, 251, 288
- Zeitfeld 277–279, 281, 290
- Zeitgebrauch 99, 109
- Zeitlichkeit des Leibes 16, 26, 31, 81,
91, 184, 273–277, 280, 285, 287–
289, 291–294
- Zeitordnung 13, 21–22, 33, 99, 104,
109–113, 115, 118, 243, 261
- Zeitqualität 116, 118
- Zur-Welt-Sein 56, 151, 155, 159–160,
163, 169, 182

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren

Bockrath, Franz: Professor am Institut für Sportwissenschaft der Technischen Universität Darmstadt

Duncan, David: Dissertant und Lektor am Institut für Sportwissenschaft der Universität Graz

Esterbauer, Reinhold: Professor am Institut für Philosophie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Graz

Fuchs, Thomas: Karl-Jaspers-Professor für Philosophische Grundlagen der Psychiatrie und Psychotherapie an der Universität Heidelberg

Gaitsch, Peter: Lektor am Institut für Philosophie der Universität Wien

Hübler, Theresa: Diplomandin am Institut für Sportwissenschaft der Universität Graz

Huth, Martin: Post-Doc-Assistent am Messerli-Forschungsinstitut der Veterinärmedizinischen Universität Wien und Lektor am Institut für Philosophie der Universität Wien

Juschitz, Daniela: Diplomandin am Institut für Sportwissenschaft der Universität Graz

Kleiner, Konrad: Professor am Institut für Sportwissenschaft der Universität Wien

König, Anna Maria: Universitätsassistentin am Institut für Philosophie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Graz

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren

Lechner, Reinhard: Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Pädagogik der Julius-Maximilians-Universität Würzburg

Mayer, Katharina: Diplomandin am Institut für Sportwissenschaft der Universität Graz

Meer, Julia: Lektorin am Institut für Philosophie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Graz

Mikula, Regina: Professorin am Institut für Erziehungs- und Bildungswissenschaft der Universität Graz

Paletta, Andrea: Professorin am Institut für Sportwissenschaft der Universität Graz

Pfeffer, Manuela: Psychotherapeutin in Ausbildung unter Supervision und Dissertantin am Institut für Sportwissenschaft der Universität Graz

Pöltner, Günther: Professor am Institut für Philosophie der Universität Wien

Rehm-Grätzel, Patricia: Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Philosophischen Seminar der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz

Ross, Martin: Lektor für »Ästhetik« und »Philosophie der Kunst« an der Kunstuniversität Linz sowie Schriftsteller

Schmidt, Philipp: Universitätsassistent am Institut für Philosophie der Universität Wien und wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Philosophie der Technischen Universität Darmstadt

Staltner, Jana: Diplomandin am Institut für Sportwissenschaft der Universität Graz

Suchar, Gerald: Oberarzt an der Abteilung für Psychiatrie und Psychotherapie des Krankenhauses der Barmherzigen Brüder in Graz, vormals Primar und ärztlicher Leiter der Privatklinik St. Radegund bei Graz sowie Lektor für die Universitätslehrgänge »Psychotherapeutisches Propädeutikum« und »Musiktherapie« der Universität Graz