

Rhythmen und Arhythmien 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 Stellungnahmen) 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 prädeterminiert. *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 Schlafrythmen und Tagesrythmen) und bilden dann eine *hexis* aus, die implizite Grundrythmen 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 *habitueller Leib* mit seinen immanenten Zeit- und Sinnstrukturen im *aktueller 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; Einführung 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) störrisch 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 versehbar*.

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 Arhythmien 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 Arhythmie 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 aufoktroierte 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 nötigt (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): *Sinnesschwellen*, 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.