

basaler und personaler Ebene von Zeitlichkeit unterschieden, sodass besser zu erklären ist, inwiefern eine Störung von Zeitlichkeit vorliegt, obwohl die Wahrnehmung von Zeitlichem noch funktioniert. Drittens kann man einen Zusammenhang zwischen fehlender Bedeutung und Störung der Zeitlichkeit aufzeigen, ohne dass man den Betroffenen jegliche Fähigkeit zum Erkennen von Bedeutsamkeit absprechen müsste, was die Erklärung der Leidensfähigkeit schwierig machen würde: Gestört ist die Möglichkeit,

der eigenen Vergangenheit und Zukunft, und davon abgeleitet der eigenen Gegenwart, die angemessene Bedeutung zuzuweisen. Es ist aber nicht die Fähigkeit dazu als solche abhandengekommen. Wie anfangs gesagt, sind Depressionen Extrembeispiele dafür, inwiefern Zeitbewusstsein gestört sein kann. Es gibt aber sicher verwandte Phänomene, die als graduelle Abstufungen solch einer Störung der Zeiterfahrung zu beschreiben sind und die in Theorien des guten Lebens mehr Beachtung finden sollten.

## Repliken

### Helmut Hühn

Anknüpfend an die Tradition der von Blaise Pascal und Sören Kierkegaard initiierten modernen Existenzphilosophie hat Michael Theunissen die Frage gestellt, »ob, und, wenn ja, wie und inwieweit Gelingen und Mißlingen menschlichen Lebens von unserem Umgang mit der Zeit abhängen« (Theunissen 1991: 37). Diese Frage bewegt auch Eva Weber-Guskar. Sie untersucht im Anschluss besonders an die phänomenologische Explikation des Zeitbewusstseins, wie menschliches Leben als ein in der Zeit zu führendes gelingen kann. Ziel ihres Vorhabens ist es zugleich, grundlegende Kategorien, die in gegenwärtigen Theorien des guten Lebens relevant sind (Wohlergehen, Sinn, Moralfähigkeit), zeittheoretisch zu reflektieren.

In ihrem Debattenaufschlag unterzieht sie Theunissens zeitphilosophische Überlegungen einer Kritik. Diese Kritik ist forsch und entschieden: Theunissen entwickle »keine konsistente Darstellung der Problematik«, heißt es. In enger Anlehnung an Martin Löw-Beer (1996: bes. 952f.) wird die These vertreten, Theunissen nehme eine »fragwürdige Zirkularität von Zeit an sich« an. Das zitierte Wort Theunissens, dass Zeit »Element von Veränderung« sei, steht allerdings durchaus im Widerspruch zu dieser These. Weber-

Guskars Darstellung geht überhaupt nur auf zwei Abschnitte eines Aufsatzes von 1984 ein, die Ergebnisse ihrer Lektüre wären an den anderen Texten des Bandes *Negative Theologie der Zeit*, insbesondere an dem Text *Melancholisches Leiden unter der Herrschaft der Zeit*, zu überprüfen gewesen. Die Erörterung lässt sich nicht auf die systematische Vielschichtigkeit und historische Differenzierung ein, in denen Theunissen das Thema seiner Philosophie entfaltet.

Die folgenden Bemerkungen gehen in einem Versuch der Korrektur in vier Schritten vor: In einem ersten ist der philosophische Zugang, den Theunissen wählt, zu umreißen. Der zweite exponiert eine der Grundthesen Theunissens, von der her seine Ausführungen Konsistenz gewinnen: In das Zentrum seiner philosophischen wie psychopathologischen Erörterung rückt das Problem der Zeitigung menschlichen Lebens. In einem dritten Schritt ist die spezifische Form einer »Wiederkehr des Gleichen« zu skizzieren, die nicht, wie insinuiert, die »Zeit an sich« kennzeichnet, sondern nach Theunissen in der melancholischen Abwandlung der Zeiterfahrung zustande kommt. In einem vierten, abschließenden Schritt versuche ich anzudeuten, in welcher Weise Weber-Guskar die

Überlegungen Theunissens für ihren Ansatz fruchtbar machen könnte.

### *Leiden an der Zeit*

Theunissen verwendet das Substantivum ›Zeit‹ in seinen Untersuchungen »als Titel für die zeitliche Verfaßtheit der Realität im ganzen« (Theunissen 1991: 276). Zeit wird als eine objektive Realität verstanden, die die Form menschlichen Lebens prägt und die in seinem Vollzug unaufhörlich angeeignet werden muss: »Auf jeden Fall kommt erst die Zeit und dann das, was wir aus ihr machen« (ebd.: 37). Ein komplexes Zusammenspiel von vier »Tendenzen« kennzeichnet nach Theunissen das moderne Zeitdenken, zu dem der Philosoph insgesamt eine kritische Distanz zu gewinnen sucht: die »Subjektivierung«, die »Pluralisierung«, die »Universalisierung« und die »Affirmierung von Zeit«. Durch diese Tendenzen sei die von der »Metaphysik sich emanzipierende« moderne »Philosophie der Zeit« charakterisiert (ebd.: 38–41). Auf dem Weg der Problematisierung dieser Tendenzen gewinnt Theunissen zugleich reflexive Distanz zu den unterschiedlichen Psychopathologien der Zeit, die im 20. Jahrhundert entfaltet worden sind, seien sie lebensphilosophisch (Bergson), phänomenologisch (Husserl) oder daseinsanalytisch (Heidegger) ausgerichtet.

Das Profil modernen Denkens prägen nach Theunissen – allen voran – die Subjektivierung und die Affirmierung von Zeit. In der transzendentalphilosophischen Konzeptualisierung durch Kant sieht Theunissen eine Weichenstellung, in deren Folge Zeit tendenziell in das Subjekt verlagert wird: Verkürzt gesagt und mit der vereinfachenden Formel Arthur Schopenhauers gesprochen: »Vor Kant waren wir in der Zeit, seit Kant ist sie in uns« (Theunissen 1991: 39) – oder ist sie durch uns, »sei es überhaupt oder in ihrer konkreten Prägung und Gestalt« (Angehrn 2020: 100). Gegen Heideggers »Hypostasierung der

Zeitlichkeit menschlichen Daseins zur ›ursprünglichen Zeit‹« wendet sich Theunissen entschieden (Theunissen 1991: 264; mit Bezug auf den späten Heidegger vgl. auch 366). Zeit kann aber, wie gerade ihre moderne Pluralisierung zeigt, nicht in das Subjekt aufgelöst werden. Das demonstriert Theunissen im bewusstseinsgeschichtlichen Rückgang auf die Anfänge europäischen Zeitdenkens (Theunissen 2000). Geht mit der modernen Subjektivierung eine Tendenz zur Affirmierung der Zeit einher, wird Zeit also gegen die metaphysische Entwertung des Zeitlichen als Medium menschlicher Selbstgestaltung aufgewertet, so macht Theunissen geltend, dass ihre Erfahrung für das Subjekt zunächst und vor allem eine Last bedeutet, dass die erlebte Zeit, mit Walter Benjamin und Theodor W. Adorno gesprochen, mit der Erfahrung von »Vergängnis« konfrontiert (Theunissen 1991: 40). Herausgearbeitet wird die fundamentale Negativität von Zeit. Theunissens Leitthese lautet, dass Menschen unter einer entfremdenden »Herrschaft der Zeit« (ebd.: 41, 44, 365f.) leiden und dass dieses Leiden eine »Grundsicht existentieller Negativität« (Angehrn 2020: 107) darstellt. Die Gefahr einer Mystifikation, die schon in der substantivischen Rede von *der Zeit* liegt, nimmt Theunissen dabei mit Ludwig Wittgenstein ernst: »But it is the use of the substantive ›time‹ which mystifies us« (Theunissen 1991: 276).

### *Zeit- und Selbstvollzug der Subjekte: lineare und dimensionale Ordnung von Zeit*

Unverständlich wird die Darstellung von Theunissens Position, wenn eine seiner – in der Auseinandersetzung mit Kierkegaard – gewonnen Grundeinsichten unter den Tisch fällt: Endliche Subjekte können ihr Leben nur vollziehen, indem sie Zeit vollziehen, d.h. die Dimensionen der Zeit ausloten und deren Modi synthetisieren:

»Wir Menschen können uns selbst nicht realisieren, ohne Zeit mitzurealisieren. In unserer

Selbstverwirklichung verwirklichen wir sie zwar nicht so, daß wir sie allererst erzeugten, wohl aber in der Weise, daß wir ihre objektive Realität in die subjektive unseres Daseinsvollzugs überführen. Dies tun wir, indem wir Zeit in ihre Modi oder Dimensionen – in Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft – auseinandertreiben; und wir können menschlich, das heißt: als Subjekte, nur so existieren, daß wir die lineare Zeitordnung, die für sich genommen ein bloßes Nacheinander, bloß Sukzession ist, unaufhörlich in die Ordnung der Zeitdimensionen verwandeln« (Theunissen 1991: 303f.).

In welchem Verhältnis steht die die objektive Realität markierende lineare Ordnung von Zeit, in der die einzelnen Zeitpunkte zueinander im Verhältnis von ›früher als‹, ›später als‹ und ›gleichzeitig mit‹ positioniert werden, zu der subjektiv konstituierten, in die Dimensionen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ausgefalteten Zeit? Nach Theunissen ist es die Aufgabe der Subjekte, solange sie leben, sich die lineare Zeit dergestalt anzueignen, dass sie sie in die dimensionale verwandeln. Sein Leben zu führen, heißt, Zeit aktiv zu vollziehen: in der Gegenwart des eigenen Lebens Perspektiven von Zukunft hervorzubringen und diese mit der eigenen Vergangenheit zu integrieren. Menschen müssen sich selbst immer wieder neu ›zeitigen‹, wenn sie der linearen Zeit nicht anheimfallen wollen. An dieser lebensweltlichen Aneignung von Zeit kann man scheitern. Die unterschiedlichen Formen auch des psychopathologischen Leidens an der Zeit haben alle mit der Unmöglichkeit zu tun, die Zeitlichkeit des Lebens sinnhaft zu gestalten und zur eigenen zu machen.

Nach Theunissen lässt sich weder die lineare aus der dimensionalen Zeit ableiten, mittels derer sich Subjekte in der Zeit verorten, noch die dimensionale auf die lineare Zeit reduzieren. Gegen die Pluralisierung von Zeit (vgl. Blankenburg 1992: 139–141; Hühn 2020a und b) hält er an ihrer dialektischen Einheit

fest: »Es ist die eine Zeit, die sich in ihrer linearen und dimensionalen Erscheinungsweise nur je anders zeigt« (Theunissen 1991: 264, vgl. 42f.).

### *Melancholische Zyklizität. Die lineare Zeit und die »endlose Wiederkehr des Gleichen«*

In den vielfältigen Formen der Melancholie wird Zeit nicht nur anders gelebt, sondern auch erlebt. Nach Theunissen ist die klinische Melancholie dadurch gekennzeichnet, dass zunächst die subjektiv dimensionierte Zeitordnung zerfällt. Dieser »Zerfall« sei darin begründet, dass die Kraft des Subjekts erlahmt, Zeit aktiv zu vollziehen, sie mit eigenem Leben zu erfüllen (vgl. Theunissen 1991: 221, 224–229, 304f.; Theunissen 1993: 336–341). In der Konsequenz drängt sich nach Theunissen die lineare Ordnung der Zeit dem Subjekt in seinem Erleben als eine ihm fremde auf. Der Melancholiker transformiert aber auch die lineare Zeit, indem er sie fraktioniert (vgl. Gebattel 1954 [1928]: 10f.; Theunissen 1991: 225f.; Theunissen 1993: 338f.): Sie wird in ihre Einheiten atomisiert und homogenisiert. Dabei verliert diese fragmentierte, reifizierte Zeit nicht nur den Charakter des Werdens, sondern auch jegliche Offenheit, die der Zukunft zukommt: »Zukunft wird zum Repetieren des Vergehens der Zeit und zur bloßen Wiederkehr des Vergangenen« (Küchenhoff 2017: 25). Damit verändert sich das Welt- und Selbstverhältnis des Subjekts insgesamt: Es verliert die Fähigkeit, »Zeit in übergreifenden intentionalen Bögen aktiv zu vollziehen« (Fuchs 2009), und versinkt in der Ohnmacht des Nicht-Handeln-Könnens. Die an die physikalische bzw. die Uhrenzeit angeglichen (vgl. Straus 1928: 126f.), auf das abstrakte Sukzessionsschema reduzierte lineare Zeit »zeichnet sich zugleich durch Zyklizität aus, sofern darin ihre Einheiten, die kleinen und die großen, ständig wiederkehren« (Theunissen 1991: 226). Eine solche Erfahrung welt- und selbstentfremdender Wiederkehr des Gleichen bezeugt nicht nur Ilse K., eine Patientin Viktor von Gebattels:

»Ich habe den ganzen Tag ein Gefühl, das mit Angst durchsetzt ist und das sich auf die Zeit bezieht. Ich muß unaufhörlich denken, daß die Zeit vergeht. Während ich jetzt mit Ihnen spreche, denke ich bei jedem Wort: ›vorbei‹, ›vorbei‹, ›vorbei‹. Dieser Zustand ist unerträglich und erzeugt ein Gefühl von Gehetztheit. Ich bin immer in Hetze. [...] Wenn ich einen Vogel piepsen höre, muß ich denken: ›das hat eine Sekunde gedauert‹. Wassertropfen sind unerträglich und machen mich rasend, weil ich immer denken muss: Jetzt ist wieder eine Sekunde vergangen, jetzt wieder eine Sekunde. Ebenso wenn ich die Uhr ticken höre. Ich habe meine Uhren stehenlassen und versteckt« (Gebtsattel 1954 [1928]: 2).

Auch die Literatur gibt der kulturellen Erfahrung leerer Zeit einen präzisen Ausdruck. Um ein prominentes Beispiel zu geben: Die ›schlechte Unendlichkeit‹ leerlaufender Sukzession und Iteration vergegenwärtigt Friedrich Schiller in *Die Götter Griechenlandes* (1789) anhand des Zeitbewusstseins, das die aufgeklärte Moderne selbst hervorgebracht hat: »Morgen wieder neu sich zu entbinden, / wühlt sie [die entgötterte Natur] heute sich ihr eignes Grab, / und an ewig gleicher Spindel winden / sich von selbst die Monde auf und ab« (vgl. Hühn 2020c: 179f.).

### *Der fruchtbare Dialog von Psychiatrie und Philosophie*

Der Aufsatz von Weber-Guskar profiliert ein eigenes, größeres Vorhaben nur am Rande. Welche Impulse könnten aus der Auseinandersetzung mit Theunis-

sens Zeitphilosophie dafür gewonnen werden? Drei Gesichtspunkte scheinen mir wichtig: 1. Die Herausforderung, Zeit zu dimensionieren, ihre Modi zu vermitteln und existierend zu synthetisieren, erweist sich nicht selten als eine Überforderung, welche die Grenzen menschlicher Kraft, Orientierung und Selbstbestimmung sichtbar macht. Die Reflexion auf das Scheitern der Versuche, erinnernd, gegenwärtigend wie erwartend und hoffend Lebenszeit zu formen, führt mitten in die Theorie des guten Lebens. 2. Wie das Individuum Zeit lebt und erlebt, lässt sich nicht ohne Bezug zum Leben der anderen erfassen: »Von Zeit zu sprechen in *einem* Subjekt allein«, so Emmanuel Levinas paradigmatisch, »scheint uns unmöglich« (Levinas 1995: 48, vgl. 51). Entsprechend ist auch das Leiden an der Zeit in psychopathologischer (Fuchs 2001, 2009, 2013; Ratcliffe 2015: 201) wie in philosophischer Perspektive (vgl. Barthes 2007) mit Blick auf die intersubjektive Zeitlichkeit und die Formen der Kontemporalität zu untersuchen und zu verdeutlichen. 3. Die Verschränkung von Zeit- und Selbstvollzug der Subjekte wirft, wie Theunissen von Anfang an gezeigt hat (vgl. Theunissen 1991: 35f., 65f., 369–371), zudem das Problem der Geschichte auf: »In welcher Weise ist unser Zeiterleben geschichtlich geprägt, und wie gehen Zeiterfahrung, Zeitkonstitution und Zeitverständnis umgekehrt in unseren Geschichtsbezug ein?« (Angehrn 2002: 67). Wenn es ein ›gutes Leben‹ gibt, dann nur eines unter den Bedingungen der geschichtlichen Gegenwart wie in kritischer Auseinandersetzung mit ihr.

## **Hubert Thüring**

In ihren Reflexionen über »gestörte Zeiterfahrung als Problem des guten Lebens« geht Eva Weber-Guskar von der Grundannahme aus, dass individuelle Depression wesentlich als Störung der subjektiven Zeiterfahrung beschrieben werden kann. Auf dieser

Basis setzt sie sich kritisch mit den weiterführenden theoretischen Ansätzen von Michael Theunissen und Matthew Ratcliffe auseinander. Bei Theunissen moniert sie, dass das depressive Leiden am Gegenständlichen der Zeit gerade in der leeren

»Wiederkehr des Gleichen« der Zeit an sich, der »nackten« Zeit (S. 155 in diesem Heft) ohne äußere Referenzwerte bestehen soll, weil Zeit per se keine Bedeutung habe. Ratcliffe integriert den »Aspekt der Bedeutsamkeit«, indem er die Erfahrung von Zeit als wesentlich »teleologisch« annimmt, das heißt als Sukzession von zeitlichen Ereignissen auf ein Ziel hin. Die typisch depressive Unfähigkeit, »irgendetwas für bedeutungsvoll zu halten«, verbinde Ratcliffe jedoch nicht, wie man Weber-Guskar zufolge erwarten würde, mit dem »Abbruch der linearen Zeit«, sondern mit dem Übergang zu einer mehr zyklischen Form der Zeiterfahrung und dem »Eindruck der Auflösung und des Verlusts der Zeit« (S. 157 in diesem Heft). Weber-Guskar kritisiert hier dreierlei: Erstens verliere die »kreisförmige Verfasstheit der Zeit« ihre Relevanz für die Zeiterfahrung; zweitens gehörten zyklische Zeitverfassungen zu den fundamentalen Erfahrungen sowohl der vormodernen kosmotheistischen Kulturen als auch der modernen individuellen und kollektiven Lebensformen, wo zyklische Wiederkehren und Rituale durchaus sinnstiftend und lustfördernd wirken könnten. Und drittens sei auch die Primärsetzung des Verlusts der Bedeutsamkeit problematisch, weil »Leidensfähigkeit« eine »Fähigkeit zur Bedeutsamkeitssensibilität« voraussetze, die in einer Beziehung zur Zeit stehe. Abschließend schlägt Weber-Guskar vor, nicht das Zyklische oder Zirkuläre als entscheidendes Merkmal depressiver Zeiterfahrung zu betrachten, sondern »eine Unterbrechung oder ein Abbruch der Linearität von Zeit«, die bzw. der es dem »personalen Zeitbewusstsein« nicht mehr erlaube, die Gegenwart »von der Vergangenheit her zu verstehen und in die Zukunft zu entwerfen« und ihr auf diese Weise »Bedeutung« zu verleihen. Die Fixierung auf die Fehler der Vergangenheit könne »dazu führen, dass der Fluss der Zeit unterbrochen und die Zeit stillzustehen bzw. aufgelöst scheint«, wie das schon Husserl und Heidegger konzipiert hätten (S. 158 in diesem Heft).

Eva Weber-Guskars kritische Auseinandersetzung mit den angeführten Konzepten und ihr daraus abgeleiteter Ansatz sind soweit stringent. Ich möchte daher im Folgenden keine theoretische Diskussion entwickeln, sondern Verschiebungen und Erweiterungen vorschlagen, die zum Teil im Beitrag selbst schon angelegt sind. Erstens soll die theoretische Diskussion auf ein praktisches Anwendungsfeld verlegt werden, und zwar, zweitens, unter Einbezug der Literatur. Drittens soll die Dimension des individuellen oder personalen Subjekts um die Dimension der Intersubjektivität oder Kollektivität erweitert werden. Dies bedeutet auch, viertens, den jeweiligen vergangenen und gegenwärtigen Kontext miteinzubeziehen. Es wird sich zeigen, dass die Störungen des personalen Zeitbewusstseins mitunter direkt und in vielfältiger Weise mit pathologischen bzw. pathologisierenden oder pathogenen Manipulationen verbunden sind und dass die Literatur sowohl explorativ und experimentell als auch diagnostisch und therapeutisch erkenntnisfördernd wirken kann. Der »Ort« der Untersuchung ist das Werk von Primo Levi, in dem die genannten Dimensionen überhaupt zusammenhängend entfaltet sind und in einer Vielfalt der Phänomene beobachtet werden können.

### *Gedächtnis der Zukunft*

Nach seiner Befreiung aus dem Konzentrationslager Auschwitz beeilte sich Primo Levi, Zeugnis abzulegen. Schon 1947 erschien *Ist das ein Mensch?*, das erst ab den 1960er Jahren berühmt wurde und einen wichtigen Beitrag zur Historiographie und zum literarischen Gedächtnis der Shoah leistete. Von da an schrieb Levi viele Fiktionen, Erzählungen und Romane, Essays und Feuilletons, die nicht unmittelbar mit der Shoah verbunden waren, daneben aber auch weiterhin Texte über die Erfahrung des Lagers, zuletzt den großen Essay *Die Untergegangenen und die Geretteten*, erschienen 1986, ein Jahr vor seinem Tod, allem Anschein nach durch Suizid. Die an Verzweiflung grenzende

»unbequeme Einsicht«, dass nicht »die Überlebenden [...] die wirklichen Zeugen« seien, sondern »die ›Muselmänner‹, die Untergegangenen« (Levi 1990 [1986]: 83) wird befördert durch den Umstand, dass die Überlebenden nach und nach sterben, und durch den sogenannten »Historikerstreit« um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Vernichtungslager (vgl. Augstein 1987). Die individuelle wie kollektive Zeitlichkeit erscheint hier im veritablen Dilemma zwischen der linearen Zeit des *chronos*, welche die Erinnerung bedroht, und der zum *kairos* zusammengedrängten zirkulären Zeit, die in sich selbst kreist und das Gedächtnis, wenn sie keine lebendige Beziehung zum *chronos* mehr unterhalten, aushöhlt.

Bislang ist kaum beachtet worden, wie stark die Zeitlichkeit thematisch das Werk Levis bestimmt (zu *Ist das ein Mensch?* vgl. Stellardi 2019), und zwar auch seine *science fictions*, die scheinbar nichts mit der Lagererfahrung zu tun haben: Dies gilt z.B. für die szenische Erzählung *Dornröschen in der Tiefkühltruhe*, in der die Protagonistin Patricia im Berlin des Jahres 2115 ihren 163. Geburtstag feiert, nachdem sie 140 Jahre in der Hibernation, d.h. in einem künstlichen Winterschlaf in einer Tiefkühltruhe verbracht hat und nur zu besonderen Ereignissen geweckt wird (vgl. Levi 1989 [1966]: 95–118). Oder die Kurzerzählung *Schach der Zeit*, in der Theophil Skopca eine Erfindung unter dem »eingetragene[n] Warenzeichen PARACHRON« zu patentieren beantragt, die es erlaube, »die subjektive Zeit *ad libitum* [...] zu beschleunigen, zu verlangsamen oder anzuhalten« (Levi 1992 [1986]: 184–187).

Ist man von diesen thematisch und motivisch einschlägigen Erzählexperimenten, die nicht von der KZ-Gefangenschaft und der Erfahrung der Shoah handeln, sensibilisiert, treten auch die Zeit-Züge jener Texte, in denen das KZ und die Shoah zentral sind, deutlicher hervor. Gewichtige Werke wie *La tregua* (*Die Atempause*, 1963/64), das die odysseehafte und fast pikareske Heimreise von Auschwitz über Weißrussland erzählt, *Se non ora quando* (*Wann, wenn nicht*

*jetzt*, 1982/89), ein Roman vom Widerstandskampf polnisch-jüdischer Partisanen, die sich nach Italien durchschlagen, um nach Palästina zu gelangen, und *Ad ora incerta* (*Zu ungewisser Stunde*, 1975/98), der Gedichtband, tragen schon im Titel Indizes der Zeit und thematisieren und reflektieren diese ebenso wie die metonymisch verbundenen Phänomene und Verhältnisse wie Geschichte, Gedächtnis und das dokumentarische oder literarische Erzählen.

### *Gewalt der Zeit*

Dies alles ist natürlich auch in den anderen Erfahrungstexten von Überlebenden der Fall, allen voran *Ist das ein Mensch?* Folgende Passage, die vielleicht erst einem für die Zeitproblematik geschärften Sinn auffällt, gehört zu den Ur- und Elementar-Szenen von Levis Zeiterfahrung im Lager:

»Heute und hier besteht der Sinn [des Lebens darin], das Frühjahr zu erleben. Ein anderes Ziel gibt es jetzt nicht für uns. Morgens auf dem Appellplatz, wenn wir in Reih und Glied endlos der Stunde harren, da es zur Arbeit geht, wenn uns jeder Luftzug unter die Klamotten dringt und Schauer über unsere ungeschützten Leiber jagt, wenn alles grau ist ringsumher, grau wie wir selber; morgens, wenn es noch dunkel ist, suchen wir alle den Himmel im Osten ab, um die ersten Anzeichen der milden Jahreszeit zu erspähen. Der Aufgang der Sonne ist täglicher Gesprächsstoff: Heute kommt sie etwas früher als gestern; heute ist es ein bißchen wärmer als gestern; in zwei Monaten, in einem Monat wird die Kälte von uns ablassen, und wir werden einen Feind weniger haben.« (Levi 1988 [1947/1958]: 78)

Die Zerstörung der Zeit gehört zu den brachialsten und zugleich subtilsten Gewaltausübungen der SS-Lagerbetreiber. Der Text bringt dies zur Geltung, indem die Tortur des Appells gerade nach dem Kapiteltitel »Ein guter Tag« folgt und dem einführenden Gedanken, dass der »Glaube an den Sinn des Lebens [...]

in jeder Faser des Menschen verwurzelt« ist (ebd.). Dadurch wird die Zeiterfahrung als anthropologisches Konstituens erkennbar. In *Die Untergegangenen und die Geretteten* schreibt Levi, die »Appelle« seien »in unseren Träumen des ›Nachhinein‹ zum Emblem des Lagers geworden«. Sie wurden

»bei jedem Wetter durchgeführt und dauerten mindestens eine Stunde, aber auch zwei oder drei, wenn die Zählung nicht aufging, mitunter sogar vierundzwanzig Stunden und mehr, wenn der Verdacht bestand, das einer ausgebrochen war« (Levi 1990 [1986]: 116f.).

Die ›Methode‹ ist im Spiegel der Erzählung klar auszumachen: Wenn die Zeitempfindung durch die Modulation des Verhältnisses von *chronos* und *kairos* nach natürlichen oder künstlichen Gegebenheiten, Zeichen, Praktiken etc. überhaupt erst zustandekommt, dienen der Appell und besondere Strafmaßnahmen wie das tagelange Stehen beim Lagertor dazu, den *chronos* komplett zu entleeren und Möglichkeiten der Sinnesorientierung im Tohuwabohu des Lagers zu zerstören. Denselben Zweck erfüllt auch die Verabsolutierung der Kontingenz dadurch, dass es z.B. jederzeit und ohne jede Ankündigung Schläge oder Schlimmeres regnen kann. Auch die Lebenszeit der Häftlinge als solche unterliegt einem temporal-ökonomischen Kalkül von Kosten und Nutzen der Ernährung und Arbeitskraft mit dem Telos der Vernichtung: »[V]orgesehen war eine Überlebensdauer von drei Monaten« (Levi 1987: 38), konstatiert Levi lakonisch.

Darüber hinaus könnte man ein spezifisch auf die Vernichtung der Juden gerichtetes Zeit-Kalkül konturieren, denn die Juden gelten auch als ›Volk‹ der organisierten Zeit. Der Antijudismus und Antisemitismus entzündet sich an der unauffälligeren jüdischen Beziehung zur Zeit, die in der Diaspora die fehlende Ortsbindung kompensierte: zum einen die im Bund enthaltene Garantie der Ewigkeit, zum anderen die Überlieferung von Erzählgut und drittens,

das nennt Levi selbst, die jüdische Ritualität als solche (vgl. Levi 1999 [1997], 211). Die chronologischen drei Zeitdimensionen der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft bzw. der Ewigkeit und die kairologische Zeitdimension der zyklischen Ritualität und der als Jetztzeit gestauten Messiaserwartung sind in den wesentlich mnemonischen Praktiken des Judentums miteinander verbunden (vgl. Yerushalmi 1988 [1982]). Die Vernichtung oder Auflösung der Zeit zielt mithin auch auf einen konstitutiven Zug der jüdischen Existenz.

Natürlich ist die Manipulation und Zerstörung der Zeit lediglich ein Teil der umfassenden Vernichtungsstrategie, die auf Raum, Körper und Psyche wirkte. Levis Texte bringen die Zeitdimension indes mit besonderer Intensität zur Geltung. Die Appellszene illustriert die elementare Gewalt und die lebenskonstitutive Bedeutung ihrer Organisation dadurch, dass die Häftlinge auf die schiere Naturwahrnehmung zurückgreifen, weil jede andere Möglichkeit ausgeschaltet ist. Das Maß der Gewalt des KZ-Systems lässt sich daran bemessen, dass die Sonne als ewiger und allgewaltiger Zeitzeiger ihren souveränen Auftritt hat. Auch die Sonne, so lässt sich die Szene deuten, würden die Nazis beim Appell ausknipsen, wenn sie es vermöchten. Die Szene führt aber vor, dass die Zeitempfindung, die den Sinn des Lebens nährt, unmittelbar mit dem Erzählen selbst einhergeht: Das Erzählen und die Zeitempfindung in Erscheinung von Licht und Wärme entstehen koextensiv. Diese nicht-markierte Performanz des Nexus von Zeit und Erzählen wird in der Szene selbst noch einmal explizit thematisiert und performiert: »Der Aufgang der Sonne ist täglicher Gesprächsstoff: Heute kommt sie etwas früher als gestern«. Die Häftlinge erzählen sich die Empfindung der Zeit, die sich dadurch konstituiert, und mit ihr konstituiert sich der elementare Lebenssinn.

Die Szene verdichtet noch einmal die Punkte, die hier in Ergänzung und Erweiterung des Ansatzes

von Eva Weber-Guskar in die Diskussion gebracht werden sollen: Die individuelle Zeiterfahrung und ihre Pathologien sind gebunden an (ästhetische) Praktiken der Artikulation, hier der Narration. Als solche muss sie nicht nur in der individuell-personalen Dimension betrachtet werden, sondern in einer kollektiv-kommunikativen Dimension. Dass nicht die zirkuläre Form der Zeiterfahrung ausschlaggebend ist für Depression, sondern die Unterbrechung

### Volker Hess

Dies ist der Kommentar eines ignoranten Laien. Ich habe die Arbeiten von Michael Theunissen über das Leiden an der Zeit nicht gelesen, Pindar liegt noch immer schwer auf meinem Nachttisch und ich sehe mich nicht in der Lage, eine auch nur einigermaßen begründete Stellungnahme zu der These abzugeben, der Berliner Philosoph habe in seiner *Negativen Theologie der Zeit* eine zirkuläre oder gar zyklische Zeitvorstellung vertreten. Noch weniger bin ich qualifiziert, ein Urteil über das philosophische Nachdenken über psychopathologische Störungen des Zeitbewusstseins abzugeben. Für mich als Historiker, der einst, vor scheinbar ewigen Zeiten (auch eine Zeiterfahrung), erst Medizin studiert und dann in einer psychiatrischen Aufnahmestation gearbeitet hatte, sind solche Überlegungen, wie sie Eva Weber-Guskar anstellt, dennoch höchst anregend. Denn die Unterscheidung zwischen einem basalen Zeit- und einem wahrnehmungskonstitutiven Zeitbewusstsein stellt das eigentliche Thema der Geschichtsschreibung zentral, nämlich den Zusammenhang zwischen der erfahrbaren und der gelebten Zeit, der *erlebnis-transeunten Welt-Zeit* und der *erlebnis-immanenten Ich-Zeit*, wie der Psychiater Erwin W. Straus 1928 im Anschluss an Richard Höningwald, Henri Bergson, Max Scheler formulierte.

Ich will im Folgenden diese Unterscheidung reflexiv und die Frage nach einer Psychopathologie der

der Kontinuität, lässt sich auch im Beispiel von Primo Levi erkennen. Gleichzeitig aber sind zirkuläre Praktiken (Wahrnehmung der Naturkreisläufe, Erinnerung von Ereignissen) nicht per se pathogen, sondern sowohl in der aktuellen als auch in der nachträglichen Bewältigung schwieriger Situationen unverzichtbar, sofern sie nicht zu leerlaufenden, nicht mehr in den aktuellen Zeitfluss eingebundenen Ritualen werden.

Zeit kritisch wenden: Wenn eine Psychopathologie der psychiatrischen Leiden eine klinische Diagnose begründet, welche Diagnose folgt dann aus einer Psychopathologie der Zeit? Welche Diagnose implizieren die auf diesem Wege unterschiedenen Formen der Zeit, ob nun als ein Derivat einer vorwärtsdrängenden, gerichteten und unwiederbringlich vergehenden Zeit gedacht oder als zirkuläre Bewegung im Kreis, die Bewegung in Wiederholung umsetzt? Wenden wir uns zuerst der Psychopathologie psychiatrischen Zeitstörungen zu, die philosophischen Überlegungen offenbar schon immer reiches Anschauungsmaterial bot: Bereits mit der Experimentalisierung des Lebens wurde seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts unterschieden zwischen einer metrischen Zeit, nämlich jener Strecke, die ein Sekundenzeiger auf dem Ziffernblatt zurücklegt, und einer Zeit, die das *Ich* lebt und erfährt. Immer ausgefeiltere Versuchsanordnungen vermaßen die Eigenzeiten jener Abläufe, mit der unsere organische Maschine an der Welt partizipiert. Die dabei vermessene Differenz zwischen der äußeren und inneren Zeit entwickelte sich zum entscheidenden Moment, mit dem sich die Psychologie aus der Philosophie verabschiedete und als zukünftige Neurowissenschaft begründete.

Bemerkenswert ist jedoch, dass diese Differenz zwischen objektiver und subjektiver Zeit erst mit einer mehr als 50-jährigen Latenz von den Psychiatern auf-

gegriffen und als Chance zur Verwissenschaftlichung der Psychopathologie ihres Fachgebiets gesehen wurde. Ende der 1920er Jahre kam es zu einer regelrechten Konjunktur psychiatrischer Abhandlungen, die auf den Zusammenhang von Zeitstruktur und psychiatrischen Erkrankungen fokussierten. Während die Neurowissenschaften heute Grenzphänomene wie die lähmende Langeweile mit der Abstumpfung der beteiligten Neurone zu erklären suchen, durch deren beständige und gleichförmige Reizung sich unser Erleben von Zeit bis zur Unerträglichkeit dehne, mobilisierten Psychiater damals philosophische Überlegungen – von Blaise Pascals *Pensées* bis hin zu Bergsons Begriff der *durée* und Schellers *Sein der Person*. Dabei führten sie die in psychiatrischen Erkrankungen beobachtbaren Störungen des Zeiterlebens zwar ebenfalls auf einen unzureichenden Abgleich zwischen der inneren und äußeren Welt zurück, wiesen der inneren Welt aber einen konstitutiven Status für das Menschsein zu: Die »innere Zeit« lasse sich keineswegs auf die physiologisch vermittelte und gefilterte Erfahrung einer äußeren Zeit reduzieren. Die innere Zeit sei eben nicht nur »erlebte Zeit«, sondern vielmehr jene »gelebte Zeit«, in der sich das individuelle Werden manifestiere: »Es sind die Anlagepotenzen des Individuums«, wie Viktor Emil von Gebattel im Anschluss an Eugène Minkowskis *Temps vécu* pathetisch formulierte, die »auf dem Wege des Lebensgeschehens durch die Funktionen des wachen Seelenlebens sukzessive zur Entfaltung gelangen«, wodurch das basale Geschehen (oder basale Zeitbewusstsein im Sinne Eva Weber-Guskars) den »Sinn des Werdens« erhalte (Gebattel 1954 [1939]: 138). Selbstentwicklung und Selbstentfaltung (damals noch ohne hedonistischen Beigeschmack) zu einem individuellen Menschen wurden gewissermaßen als Taktgeber der individuell »gelebten Zeit« begriffen. Pathologisch werde die Zeitstruktur, wenn das »Zusammengehen des eigenen Werdens und des Weltwerdens« gestört werde (ebd.:

140), wie beispielsweise im neurotischen Konflikt, wo einander widersprechende personale Konzeptionen die Persönlichkeitsentfaltung hemmen. Depressive Hemmung, neurotischer Zwang oder psychotischer Wahn manifestieren sich jedoch nicht als Veränderung des Zeitbewusstseins. Diese psychopathologischen Störungen sind vielmehr selbst der Ausdruck »einer Veränderung im Grundgeschehen der sich zeitigenden Persönlichkeit« (ebd.: 137).

Aus historischer Perspektive ist aber nicht allein die Konjunktur dieser psychiatrischen Überlegungen zum Leiden an der Zeit bemerkenswert. Wenn man jene immanente Verschränkung von Zeit und Sinn in Betracht zieht, die Jörn Rüsen zufolge eine zentrale Strategie des historischen Denkens darstellt (wobei diese Verschränkung zugleich illustriert, warum die klinische Psychiatrie immer eine historiographische Disziplin bleibt, vgl. Rüsen 1990), dann scheint mir auch jene Wendung nach innen bemerkenswert, mit der die Psychiater just in jenen Jahren die mangelhafte Synchronisierung des »Werdens« als individuelle Beeinträchtigung der personalen Entwicklung begriffen. Dabei »übersahen« oder blendeten sie aber gerade jene »Störungen des Werdens« aus, die sich um sie herum immer deutlicher abzuzeichnen begannen – und nach Hitlers Ermächtigung schließlich massiv auch in die individuelle Entwicklung (Karriere, Leben und Existenz) der an dieser Debatte Beteiligten eingriffen. Lediglich Viktor Emil von Gebattel blieb in Deutschland, aber in Distanz zum Regime. Erwin W. Straus wurde 1935 vertrieben und emigrierte in die USA, Eugène Minkowski engagierte sich in einer Hilfsorganisation für jüdische Kinder, Richard Hönigswald wurde 1933 aus dem Universitätsdienst entlassen und konnte 1939 gerade noch rechtzeitig in die USA emigrieren. Aus der historischen Distanz darf die Beschäftigung der Psychiatrie mit der Psychopathologie der Zeit somit durchaus als luzide Zeitdiagnose begriffen werden – einerseits in einem hohen Grade hellsehtig, andererseits aber

auf merkwürdige Weise zugleich blind, weil die mangelnde »Synchronizität des Werdens« (Eugène Minkowski) nicht sozialisiert, vergesellschaftet und kritisch gewendet wurde, sondern individualisiert und pathologisiert blieb. Wenn Zukunft, wie es Gebattel damals so schön formulierte, »herangelebt [wird], bevor sie erlebt, gedacht oder beachtet wird« (ebd.: 138), dann ist die gelebte Zeiterfahrung einer Dissoziation von innerer und äußerer Welt keineswegs nur das Problem einer im individuellen Leben zu verortenden Psychopathologie. Es ist vielleicht kein Zufall, dass Minkowskis maßgebliche Monographie (*Le Temps vécu*) just im Jahre 1933 publiziert wurde.

Macht es Sinn, die Frage nach einer Diagnose der Zeit auch auf jene zyklischen oder zirkulären Zeitvorstellungen anzuwenden, die Eva Weber-Guskar aus Theunissens *Negativer Theologie der Zeit* heraus- oder laut Helmut Hühn hineingelesen haben will? Für einen Historiker ist es zumindest bemerkenswert, dass der Berliner Philosoph vor allem auf die lähmende Langeweile als Phänomen des Zeiterlebens abhebt – in einem im Jahre 1991 als Zwischenergebnis eines *work-in-progress* veröffentlichten Aufsatzes (Theunissen 1991: 7, 37–86). Die meisten von uns, die jene Jahre damals bewusst erleben haben, dürften gerade diese Zeit kaum als Wiederkehr eines ewig Gleichen in Erinnerung haben, sondern eher als tiefgehende, wenn nicht sogar existentielle *Ruptur*, in der das Werden der Zeit erfahrbar, erlebbar und – gerade in Berlin – auch gelebt wurde. Angefangen vom Entsetzen über den ›Zwischenfall vom 4. Juli‹ auf dem fernen Tian'anmen-Platz über jene Wochen des verzagten und zugleich ermutigenden Luftanhaltens angesichts immer größer werdender Montagsdemonstrationen und einer über den Fernsehschirm flimmernden (ja, damals flimmerten die Bilder noch), im Aufschrei untergehenden Balkonrede Genschers bis hin zu den beklemmenden Feiern zum Jahrestag der Republik: Langeweile kam in jenen Jahren sicher nicht auf. Schabowskis Pressekonferenz, der Ansturm auf die

inner-Berliner Grenzübergänge, stinkende Trabis auf Westberliner Magistralen und hochgetürmte Einkaufswagen vor polnischen Reisebussen – selbst am Philosophischen Institut im beschaulichen Dahlem dürfte die eigene, biographisch gelebte Zeit nie derart eng mit der großen Weltzeit verflochten gewesen sein wie in jenen Jahren. Stasi-Vorwürfe, Runde Tische, der peinliche und bis heute peinsame Umgang mit den Kolleg\*innen im anderen Stadtteil – nirgendwo dürfte Wandel, das Werden einer neuen Zeit so zum Greifen nahe gewesen sein wie in jenen Jahren in Berlin, und nirgendwo sonst dürften die damit einhergehenden Verwerfungen, Verletzungen und Enttäuschungen so hautnah zu erleben gewesen sein wie in der ehemaligen »Frontstadt«.

Es ist hilfreich, sich dieses Zeitkolorit vor Augen zu halten, um dem Kontrast nachzuspüren zwischen jener »Wiederkehr des Gleichen« und den Ereignissen der Tage, in denen Theunissen seine Überlegungen niederschrieb. Selbst wenn wir unterstellten, jene Überlegungen zum Leiden an der steten Wiederkehr des Gleichen seien bereits lange davor zu Papier gebracht worden, rückt der Zeitpunkt ihrer Publikation sie in ein besonderes Licht. Vielleicht lässt sich Theunissens These, das eigentliche Leiden an der Zeit sei die Langeweile, als ironischer Kommentar eines Zeitgenossen lesen, eingedenk der Zaudernden, Verzagten und Verzweifelten in dem raschen Strom oftmals schmerzhafter Veränderungen, die ein ebenso schmerzhaftes Ende Westberliner Behaglichkeit (von Bau-Sumpf bis Berlin-Zulage) mit sich brachten, ganz zu schweigen von den gebrochenen Lebensentwürfen und existenziellen Nöten der ehemaligen DDR-Bürger.

Es bleibt die Frage nach der zyklischen oder zirkulären Zeitvorstellung, auf die der Beitrag von Eva Weber-Guskar abhebt. Diese Fokussierung oder Lesart könnte selbst wieder als Zeitdiagnose zu verstehen sein. Denn in Zeiten wie unseren wird jede einschneidende Veränderung, jeder Wandel weniger mit dem Aufbruch in bessere Zeiten oder dem Beginn

eines neuen Zeitalters assoziiert, sondern nährt eine bis weit in die Mitte der Gesellschaft reichende Zukunftsangst. Im Angesicht des irrationalen Argwohns vor einer kulturellen Entfremdung, der populistischen Entwertung demokratischer Spielregeln, der Konjunktur alternativer Wahrheiten, explodierender Infektionszahlen einer pandemischen Plage und der wissenschaftlich untermauerten Sorge vor dem nahenden Kipppunkt einer globalen Erwärmung erscheint die Wiederkehr des Gleichen in einem ganz neuen Licht. Denn es könnte bald der Tag kommen, an dem wir uns wünschten, Zeit wäre zu einer rotierenden Bewegung erstarrt, die in sich unbewegt bleibt, weil sich nichts ändert. Wenn bereits jedes Werden, jede Veränderung zur Bedrohung wird, dann bringt jede Wiederholung Sicherheit – und Glück.

Vom Glück der Langeweile schwärmte der Tagesspiegel in seiner Sonntagsausgabe Ende Oktober 2020 im Angesicht der anrollenden zweiten Corona-Welle. Langeweile heiße Innehalten, Selbstprüfung, Neuorientierung; die lange Weile, die Zeit für sich, ein Privileg. Wie sich die Zeiten ändern. Nur Maschinen langweilen sich nie.

## Literatur

- ANGEHRN, EMIL (2002): »Zeit und Geschichte«. In: Ders.: *Der Sinn der Zeit*, hg. v. Christian Iber/Georg Lohmann/Romano Poci, Weilerswist: Velbrück, 67–84.
- ANGEHRN, EMIL (2020): »Negativität und Moderne. Zeitphilosophische Überlegungen im Ausgang von Michael Theunissen«. In: *Eigenzeiten der Moderne*, hg. v. Helmut Hühn/Sabine Schneider, Hannover: Wehrhahn, 95–109.
- AUGSTEIN, Rudolf et al. (Hg.) (1987): *»Historikerstreit«. Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*, München: Piper.
- BARTHES, Roland (2007): *Wie zusammen leben. Simulationen einiger alltäglicher Räume im Roman. Vorlesung am Collège de France 1976–77*, übers. v. Horst Brühmann, hg. v. Éric Marty, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- BINSWANGER, Ludwig (1960): *Melancholie und Manie: phänomenologische Studien*, Pfullingen: Neske.
- BLANKENBURG, Walter (1992): »Zeitigung des Daseins in psychiatrischer Sicht«. In: *Dialektischer Negativismus*, hg. v. Emil Angehrn/Hinrich Fink-Eitel/Christian Iber/Georg Lohmann, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 130–155.
- DECKER, Kerstin (2020): »Auf dem Gipfel der Langeweile erfährt man den Sinn des Nichts«. In: *Der Tagesspiegel*, 23.10.2020, <https://plus.tagesspiegel.de/gesellschaft/corona-und-die-grosse-leere-auf-dem-gipfel-der-langeweile-erfaehrt-man-den-sinn-des-nichts-59489.html> (25.10.2020).
- ELIADE, Mircea (1994 [1949]): *Kosmos und Geschichte*, Frankfurt/Main: Insel.
- FENNER, Dagmar (2007): *Das Gute Leben*, Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- FISCHER, Franz (1929): »Zeitstruktur und Schizophrenie«. In: *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie* 121: 544–574.
- FUCHS, THOMAS (2001): »Melancholia as a Desynchronization: Towards a Psychopathology of Interpersonal Time«. In: *Psychopathology* 34: 179–186.
- FUCHS, THOMAS (2009): »Psychopathologie der subjektiven und intersubjektiven Zeitlichkeit«. In: *Journal für Philosophie & Psychiatrie*: Jg. 2, Ausgabe 1: (10.02.2021).
- FUCHS, Thomas (2013): »Temporality and Psychopathology«. In: *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 12: 75–104.
- GEBSATTEL, Viktor Emil von (1954 [1928]): »Zeitbezogenes Zwangsdenken in der Melancholie«. In: Ders.: *Prolegomena einer medizinischen Anthropologie*, Berlin, Göttingen, Heidelberg: Springer-Verlag 1954, 1–18.

- GEBSATTEL, Viktor Emil von (1954 [1939]): »Die Störungen des Werdens und des Zeiterlebens im Rahmen psychiatrischer Erkrankungen«. In: *Prolegomena einer medizinischen Anthropologie: ausgewählte Aufsätze*, Berlin u.a.: Springer, 128–144.
- HAYBRON, Daniel M. (2008): *The Pursuit of Unhappiness: The Elusive Psychology of Well-Being*, Oxford: Oxford University Press.
- HÜHN, Helmut (2020a): »Polychronie«. In: *Formen der Zeit. Ein Wörterbuch der ästhetischen Eigenzeiten*, hg. v. Michael Gamper/Helmut Hühn/Steffen Richter, Hannover: Wehrhahn, 269–278.
- HÜHN, Helmut (2020b): »Eigenzeiten der Moderne. Einleitung«. In: Ders.: *Eigenzeiten der Moderne*, hg. v. Sabine Schneider, Hannover: Wehrhahn, 9–21.
- HÜHN, Helmut (2020c): »Mythology and Modernity«. In: *Romanticism, Philosophy, Literature*, hg. v. Michael N. Forster/Lina Steiner, Basingstoke/Hampshire: Palgrave, 173–191.
- HURKA, Thomas (1993): *Perfectionism*, Oxford: Oxford University Press.
- JANSSEN, Sandra (2020): »Zeit haben, Zeit erleiden, Zeit sein: Psychopathologische Eigenzeiten 1880–1950«. In: *Ästhetische Eigenzeiten der Wissenschaften*, hg. v. Michael Gamper, Hannover: Wehrhahn, 337–376.
- KÜCHENHOFF, Joachim (2017): *Depression*, Gießen: Psychosozial-Verlag.
- KUIPER, Piet C./MENGES, Marlis (Hg.) (1991): *Seelenfinsternis: Die Depression eines Psychiaters*, Frankfurt/Main: Fischer.
- LEVI, Primo (1988 [1947/1958]): *Ist das ein Mensch?*, aus dem Italienischen von Heinz Riedt, München, Wien: Hanser.
- LEVI, Primo (1989 [1966]): »Dornröschen in der Tiefkühltruhe«. In: Ders.: *Der Freund des Menschen. Erzählungen*, aus dem Italienischen von Heinz Riedt/Barbara Kleiner, München, Wien: Hanser.
- LEVI, Primo (1990 [1986]): *Die Untergegangenen und die Geretteten*, aus dem Italienischen von Moshe Kahn, München, Wien: Hanser.
- LEVI, Primo (1992 [1986]): »Schach der Zeit«. In: Ders.: *Die dritte Seite*, aus dem Italienischen von Michael Kohlenbach/Hubert Thüning, Basel, Frankfurt/Main: Stroemfeld.
- LEVI, Primo (1993 [1987]): »Ich suche nach einer Lösung, aber ich finde sie nicht«. *Primo Levi im Gespräch mit Ferdinando Camon*, aus dem Italienischen von Joachim Meinert, München: Piper.
- LEVI, Primo (1999 [1997]): *Gespräche und Interviews*, hg. v. Marco Belpoliti, aus dem Italienischen von Joachim Meinert, München, Wien: Hanser.
- LEVINAS, Emmanuel (1995): *Die Zeit und der Andere*, Hamburg: Meiner.
- LÖW-BEER, Martin (1996): »Vom Leiden unter der Herrschaft der Zeit. Reflexionen über eine These von Theunissen«. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 44: 6, 951–970.
- MINKOWSKI, Eugène (1933): *Le temps vécu: études phénoménologiques et psychopathologiques*, Paris: D'Arty.
- PARFIT, Derek (1987): *Reasons and Persons*, Oxford: Clarendon Press.
- RATCLIFFE, Matthew (2015): *Experiences of Depression. A Study in Phenomenology*, Oxford: Oxford University Press.
- RÜSEN, Jörn (1990): *Zeit und Sinn. Strategien des historischen Denkens*, Frankfurt/Main: Fischer.
- STELLARDI, Giuseppe (2019): »The Point of Time. Structures of Temporality in Primo Levi's *Se questo è un uomo*«. In: *The Modern Language Review*, 114: 4 (October), 700–719.
- STRAUS, Erwin (1928): »Das Zeiterlebnis in der endogenen Depression und in der psychopathischen Verstimmung«. In: Ders.: *Psychologie der menschlichen Welt. Gesammelte Schriften*, Berlin, Göttingen, Heidelberg: Springer-Verlag, 126–140.

- STRAUS, Erwin (1928): »Das Zeiterlebnis in der endogenen Depression und in der psychopathischen Verstimmung«. In: *Monatsschrift für Psychiatrie und Neurologie* 68: 1–6, 640–656.
- THEUNISSEN, Michael (1991): *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- THEUNISSEN, Michael (1991): »Können wir in der Zeit glücklich sein?«. In: *Negative Theologie der Zeit*, hg. v. Michael Theunissen, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 37–86.
- THEUNISSEN, Michael (1993): »Melancholische Zeiterfahrung und psychotische Angst«. In: *Zur Philosophie der Gefühle*, hg. v. Hinrich Fink-Eitel/Georg Lohmann, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 334–344.
- THEUNISSEN, Michael (2000): *Pindar. Menschenlos und Wende der Zeit*, München: C. H. Beck.
- WOLF, Susan (2010): *Meaning in Life and Why It Matters*, Princeton: Princeton University Press.
- YERUSHALMI, Yosef Hayim (1988 [1982]): *Zachor: Erinner dich! Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis*, aus dem Amerikanischen von Wolfgang Heuss, Berlin: Wagenbach.