

## Wie man mit Zeit umgehen kann

---

### Messen oder erleben: Zugänge zur Zeit

Seit wenigstens 7000 Jahren wird der Umlauf des Mondes um die Erde zur Zeitbestimmung eingesetzt; die periodische Strahlungsabgabe eines Cäsium-Isotops erfüllt seit rund 50 Jahren diesen Zweck.<sup>1</sup>

Als frühes Zeugnis der Beschäftigung mit Zeit gelten die Vorlesungen von Aristoteles zur Physik. In ihnen sind verbreitete Annahmen jener Tage zusammengefasst und im Anschluss eigene Überlegungen hinzugefügt. So setzte sich Aristoteles vor allem mit der Beziehung von Zeit und Bewegung auseinander, wobei er annahm, dass eines letztlich nicht ohne das andere auskommen könne: keine Zeit ohne, dass sich etwas bewegt – und keine Bewegung, die nicht Zeit benötigen würde. Dabei kam er weiter zu dem Ergebnis, dass die Zeit im Unterschied zu den Bewegungen, die in der Zeit ablaufen, zählbar sei. Das gab dem Jetzt eine Funktion, indem es nämlich unterschiedliche Stadien einer Bewegung mit einer Markierung versehen konnte, woraufhin sich die Dauer von einem Jetzt bis zum nächsten als die dazwischen abgelaufene Zeit definieren ließ.<sup>2</sup>

Von diesem Verhältnis waren Aristoteles' Annahmen über die Welt insgesamt getragen. Demnach sollte es in der Welt Dinge geben, die einmal in Bewegung sind und einmal ruhen; daneben Dinge, die dauernd in Bewegung sind und schließlich Dinge, die ewig ruhen. Bedeutsam ist nun, dass er zum einen auf diese Weise jeder Bewegung einen Zustand

---

1 Rudolf Wendorff: *Zeit und Kultur. Geschichte des Zeitbewusstseins in Europa*, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag 1980, S. 13/14; Jörg Kabisch: „Der Zeitpunkt – Umstellung auf die Winterzeit“, in: *Die Tageszeitung* vom 25./26.10.2003, S. 3.

2 Aristoteles: *Physikvorlesung*, übersetzt von Hans Wagner, 5. durchgesehene Auflage, Berlin (DDR): Akademie-Verlag 1989, S. 109-115.

vollkommener Ruhe vorgab. Das warf die Frage auf, wie sich Dinge bar jedes Anstoßes je in Bewegung gesetzt haben konnten. Bedeutsam ist zum anderen, dass er aus seiner Überlegung heraus, dass einige Dinge sich dauernd in Bewegung befänden, eine Empfehlung ableitete, wie die Zeit zu messen sei. Die ewig sich wiederholenden, gleichförmigen Kreisbewegungen der Planeten sollten zum Maßstab genommen werden, weil sie in der Art ihrer Bewegung den gleichförmigen Ablauf der Zeit am besten abbildeten.<sup>3</sup>

Diese Ausführungen erwiesen sich ohne Weiteres mit dem späteren christlichen Weltverständnis kompatibel, wonach die Erde den ruhenden Mittelpunkt des Universums bilden sollte. Dem allzeit gegenwärtigen Gott kam darin die Rolle zu, die Welt in Gang gesetzt und damit auch die Zeit geschaffen zu haben. Eine wegweisende Kritik an Aristoteles' Vorlesungen wurde im 4. Jh. n. Chr. von Augustinus verfasst. Er machte zum Ersten darauf aufmerksam, dass die Messung des Vergehens von Zeit nicht notwendig an den Bewegungen der Planeten ausgerichtet sein müsse, sondern mit jeder beliebigen Art von Ablauf möglich sei. Zum Zweiten hielt er fest, dass das Messen der Zeit als Distanz von einem Jetzt bis zum nächsten bedeute, dass ein Ablauf *vorüber* geht: bei Erreichen des späteren Jetzt ist das als Anfang Gesetzte schon nicht mehr präsent. Damit stellt sich die Frage, wie es denn überhaupt möglich ist, etwas über den gesamten Ablauf zu sagen und ihn sogar mit anderen, längst vergangenen Abläufen zu vergleichen. Augustinus wies daraufhin, dass das Messen voraussetzt, einerseits Erwartungen an Zukünftiges bilden zu können und sich andererseits an Vergangenes erinnern zu können. Das schien ihm derart wunderbar, dass er nicht umhin kam, die Wahrnehmung von Zeit dem von Gott empfangenen Geist anheim zu stellen und aufgrund dessen den prominenten Platz des Menschen in der göttlichen Schöpfung zu bestätigen.<sup>4</sup>

Damit ist im Wesentlichen das Feld abgesteckt, auf dem der Diskurs über die Zeit in den darauffolgenden Jahrhunderten ausgetragen wurde. Man kann Zeit zum einen als etwas verstehen, das beobachteten Abläufen unmittelbar anhaftet oder zum anderen als etwas, das jenseits eines sie ordnenden Geistes nicht vorkommt. Weil sich andere dieser Diskussion ausführlich gewidmet haben, genügt es, sie nur cursorisch bis zur Wende vom 19. zum 20. Jh. zu behandeln.<sup>5</sup>

---

3 Aristoteles: Physikvorlesung, S. 115-125, 214-215.

4 Aurelius Augustinus: Bekenntnisse, eingeleitet und übertragen von Wilhelm Thimme, Zürich: Artemis 1950, S. 304-331.

5 Vgl. Norbert Elias: Über die Zeit, 4. Auflage, Frankfurt (M): Suhrkamp 1992; Armin Nassehi: Die Zeit der Gesellschaft. Auf dem Weg zu einer soziologischen Theorie der Zeit, Opladen: Westdeutscher Verlag 1993.

So hat sich das Blatt seit Erscheinen der Darlegungen des Augustinus zunächst mit der erfolgreichen Anwendung experimenteller Methoden in der Physik gewendet. Vor allem hat Galileo Galilei, als er mit Regelmäßigkeiten in den Fallbewegungen verschiedener Körper suchte, Zeiten gezählt und gemessen. So verglich er z.B. Flugbahnen von unterschiedlich schweren und beschleunigten Eisenkugeln, indem er mit den zurückgelegten Strecken jeweils die Zahl seiner Pulsschläge in Relation setzte, die er während des Fluges gezählt hatte. Damit gab er der bisherigen Naturphilosophie eine mathematische Ausformung. Folgt man der Interpretation von Norbert Elias, ist das Bemerkenswerte daran, dass Galilei selbstverständlich annahm, die beobachteten Kugeln hätten ihre Bahnen in *derselben* Zeit durchflogen.<sup>6</sup> Darin wird ein Verständnis von Zeit gestärkt, wonach die identische Zeit selbst dann vergangen wäre, wenn sich etwas vollkommen anderes ereignet hätte.

Sofern sich Relationen aus Gewicht, Strecke und Zeit in zahlreichen Experimenten nicht zu ändern schienen und sich künftige Ereignisse sehr treffsicher prognostizieren ließen, waren Galileis Befunde dazu geeignet, ein neues Weltverständnis zu begründen. Es lag nahe, Abläufe nicht mehr als unmittelbare Folgen eines göttlichen Willens, sondern als regelgerechte Vorgänge aufzufassen. Die Rolle Gottes hätte sich darauf zu bescheiden, im Schöpfungsakt die Regeln festzusetzen, um sich jedoch im Weiteren jedes Eingriffs zu enthalten.<sup>7</sup>

In diesem Sinne äußerte sich im späten 17. Jh. Isaac Newton, der überzeugt davon war, die Prinzipien entdeckt zu haben, denen sämtliche Vorgänge unterworfen seien. Wie den Raum definierte er die Zeit als eine universale Größe. Zwei Ereignisse, die von einem beliebigen Punkt aus gleichzeitig wahrgenommen werden, sollten demnach auch von beliebigen anderen Punkten aus gleichzeitig sein müssen. Jedes beobachtete Ereignis hätte gewissermaßen einen absolut unverrückbaren Platz auf der Achse der Zeit einzunehmen. Dasselbe gilt für eine Zeitdauer: die Spanne zwischen zwei Ereignissen würde ebenfalls absolut feststehen, nachdem lediglich eine Art der Abfolge von Ereignissen für möglich gehalten war. Wenn mehrere Angaben darüber, wie lange ein Vorgang gedauert habe, dennoch variieren sollten, wäre diese nur den Messverfahren anzulasten.<sup>8</sup>

Es ist wohl kein Zufall, dass Newton seine Vorstellung von Zeit als eine allen Einflüssen wie Masse, Geschwindigkeit oder gar göttlichem

6 N. Elias: Über die Zeit, S. 83-92.

7 Vgl. Günter Dux: Die Zeit in der Geschichte. Ihre Entwicklungslogik vom Mythos zur Weltzeit, Frankfurt (M): Suhrkamp 1989, S. 342/343.

8 Isaac Newton: Mathematische Grundlagen der Naturphilosophie, übersetzt, eingeleitet u. hrsg. v. Ed Dellian, Hamburg: Meiner 1988, S. 43-52.

Willen enthobene Referenzgröße vorlegte, als erste Pendeluhwerke gebaut worden waren und sich Minuten- und Sekundenzeiger zu verbreiten begannen. Diese Chronometer konnten bei vielen den Eindruck erwecken, dass eine zu allen Zeiten gleichförmig verlaufende Zeit existierte und auch sichtbar zu machen war. Die mechanischen Intervalle stellten das kontinuierliche Fortschreiten der Zeit dar, und die verschiedenen Zeiger konnten zu verstehen geben, dass man „die“ Zeit in grober wie feiner Gliederung messen kann.<sup>9</sup> Es fällt bis heute nicht leicht, sich der Kraft dieses Bildes zu entziehen – scheint doch jeder Blick auf die Armbanduhr zu bestätigen, dass die Zeit unbeirrt vom eigenen Zutun ver rinnt. Vor diesem Hintergrund versteht es sich fast von selbst, dass sich die Physik traditionell als Autorität empfehlen kann, sobald jemand etwas über Zeit wissen möchte.

Eine Kritik, die das Blatt in die andere Richtung wenden konnte, hat Immanuel Kant angefertigt. Er sah, dass die Vorstellung einer Welt, in der sämtliche Vorgänge Folgen mechanischer Gesetze sind, nicht nur göttliche Eingriffe ausschließen musste, sondern zugleich Gefahr lief, den zu übergehen, der diese Gesetze formulieren konnte. Wie Augustinus vertrat Kant die Auffassung, dass es ohne Voraussetzung eines Vermögens, Abläufe wahrzunehmen, keine Beobachtung und auch keine Aussagen über die Zeit geben könne. Diese notwendige Ausstattung dafür wollte er nirgends anders als in der Begabung der Menschen mit Vernunft platziert wissen. Dabei erschien ihm dennoch eines unvermeidlich: So frei er auch den einzelnen Menschen als Subjekt von den Objekten der Erkenntnis wissen wollte, so dringend hielt er es für geboten, die zeitliche und räumliche Ordnung von Ereignissen davon auszunehmen. Er sah keine Möglichkeit, wie sie selbst durch Erfahrungen erkannt werden sollten, wenn sie zugleich Bedingungen aller Erkenntnisse sein sollten. Zeit wurde für ihn damit transzendente, verstandesmäßigen Zugriffen entzogene, aber *im Bewusstsein* vorliegende Form der Anschauung.<sup>10</sup>

Dass Kant, der ja selbst Physik studiert hatte, sich den Äußerungen Newtons nur soweit entziehen wollte, dass er die Messung von Zeit statt auf die Natur auf den Verstand gründete, ist kaum zu übersehen.<sup>11</sup> Im 19. Jh. versuchte der Philosoph Henri Bergson deshalb auf andere Weise einen Vorrang des menschlichen Geistes gegenüber der mechanisch interpretierten Natur festzustellen. Bergson bemühte sich darum, zu belegen, dass es eine Bewusstseinsleistung sei, Ereignisse, die dem Bewusst-

---

9 Vgl. R. Wendorff: Zeit und Kultur, S. 238.

10 Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1998, S. 78-86.

11 Vgl. N. Elias: Über die Zeit, S. 56.

sein äußerlich sind, zu einer *inneren Dauer* zusammenzufassen. Diese Dauer, die aus dem schlichten Miterleben hervorgehen soll, verstand er als reine Dauer und primäre Zeiterfahrung, von der aus Messungen, bei denen es um Vergleiche räumlicher Veränderungen gehe, lediglich als sekundäre, aus ihr abgeleitete erscheinen konnten. Auf diese Weise versuchte Bergson die Freiheit des Bewusstseins, das er im Unterschied zu Kant als Bewusstsein einzelner Menschen begriff, gegen die Unterordnung unter eine universal gültige Naturgesetzlichkeit zu verteidigen. Tatsächlich hatte er den Gegensatz, der sich bruchlos an den Dualismus von Geistes- und Naturwissenschaft fügt, pointiert: objektiv-äußere-gemessene Zeit und subjektiv-innere-gefühlte Zeit stehen sich unverzöhnt gegenüber.<sup>12</sup>

Das Zeitkonzept Newtons brachte erst die spezielle Relativitätstheorie von Albert Einstein im Jahr 1905 ins Wanken. Einstein ging davon aus, dass die Vorstellung der absoluten Zeit nicht länger zu halten sei, sobald ein Beobachter zu Recht den Anspruch erheben könne, dass Ereignisse, die ein anderer als gleichzeitige definiert, aus seiner Sicht ungleichzeitige seien. Genau dies ist nach Einstein der Fall, wenn man den Angaben eines in Ruhe befindlichen Beobachters die Angaben eines relativ zu ihm sich fortbewegenden gegenüberstellt. So treffen z.B. zwei Lichtblitze, die ein Beobachter an einer Bahnlinie stehend gleichzeitig wahrnimmt, für einen im Zug befindlichen Beobachter beim Durchfahren desselben Punktes *nacheinander* ein. Der Zug bewegt sich gewissermaßen dem einen Ereignis entgegen und dem anderen davon. Die Zukünfte und Vergangenheiten verschiedener Beobachter sind damit ebenfalls nicht identisch, es gibt nicht „die“ Zukunft und nicht „die“ Vergangenheit. Eine Transformation der Angaben aus einer Sichtweise in entsprechende Werte für die andere Sichtweise ist damit nicht ausgeschlossen; doch wer meint, etwa die Angaben des im Beispiel ruhenden Beobachters hätten die größere Verbindlichkeit, irrt. Schließlich könnte der fahrende Beobachter gleichberechtigt behaupten, dass nicht er, sondern der andere sich im Verhältnis zu ihm bewege. Man wird sich also stattdessen mit der Frage auseinanderzusetzen haben, ob die Annahme einer Wirklichkeit, in der sich etwas für alle in gleicher Weise verhält, angemessen ist.<sup>13</sup>

Aufgrund dieser Konsequenz konnte Einsteins Theorie weit über die Physik hinaus Beachtung finden. Anders als Bergson hatte Einstein keinen *Zeit empfindenden* Menschen vor Augen, wenn er von Beobachtern

12 Henri Bergson: *Zeit und Freiheit*, Frankfurt (M): Athenäum 1989, S. 76-87, 165-178.

13 Albert Einstein: *Über die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie*, 23. Auflage, Braunschweig/Wiesbaden: Vieweg 1988, S. 9-16.

sprach: ihm ging es um Zeit *messende* Beobachter, mithin um Messinstrumente. Sie hatte er beim Messen beobachtet und sie ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt.<sup>14</sup> Kaum zufällig dürfte dieses in der Zeit vor dem I. Weltkrieg geschehen sein, die nicht allein von der Entwicklung neuer Kommunikations- und Verkehrsmittel geprägt war, sondern auch vom beschleunigten Umbruch der sozialen Ordnung, die nachträglich vielen als *gute* alte, weil eindeutig festgefügte galt.

An dieser Stelle will ich den Aufriss grundlegender Positionen, die in der Diskussion über Zeit gemeinhin mit Philosophie und Physik verbunden werden, abschließen. Im Folgenden geht es mir um ihre Relevanz in der Gegenwart.

Die Spur der zweigeteilten Behandlung von Zeit lässt sich beispielhaft in Experimenten weiterverfolgen, in denen mit dem Einsatz einer Uhr das erfasst werden soll, was mit Begriffen wie „Zeitgefühl“, „Zeiterleben“ oder „Zeiterfahrung“ belegt ist.<sup>15</sup> Zahlreiche Experimente dieser Art bestehen darin, dass sich eine Versuchsperson ohne Uhr für einige Zeit in einen isolierten Raum begibt, um während des Aufenthaltes ihre Eindrücke vom Verlauf der Zeit festzuhalten. Wichtig ist, dass sie diese gleichzeitig nach außen signalisiert und z.B. kund tut, wenn sie etwas isst oder trinkt. Welche Ergebnisse solche Experimente im Detail hervorbringen mögen, ist doch in der Regel die Verwunderung der Beteiligten über das geringe Maß gewiss, in dem die in der Isolation geschätzten und außerhalb abgelesenen Zeiten miteinander übereinstimmen. Häufig werden nur Stunden geschätzt, während Tage und Nächte verstrichen waren. Vergleichbare Ergebnisse lassen sich auch mit weniger spektakulären Versuchen erzielen, z.B. wenn man eine Person darum bittet, anzugeben, sobald ihrer Ansicht nach eine Stunde vergangen ist, ohne sie dazu auf eine Uhr schauen zu lassen. Das Ergebnis ist mit einiger Sicherheit vorhersehbar: die Person wird sich *nicht* nach Ablauf von 60 Minuten melden.<sup>16</sup>

Die meisten Experimente dieser Art ähneln sich in der Interpretation ihrer Befunde: die von einer Uhr abgelesenen Zeit steht dafür, wie viel Zeit „in Wirklichkeit“ vergangen ist. Daraus lässt sich entweder ableiten, dass Menschen ohne Uhr nicht in der Lage sind, die Zeit korrekt zu erfassen und/oder man sieht Hinweise, wonach Menschen über eine Ein-

---

14 Vgl. Annette Simonis: „Zeitbilder und Zeitmetaphern der Moderne. Zum Wandel temporaler Vorstellungsbilder in der modernen Literatur und im (natur)wissenschaftlichen Diskurs“, in: Annette Simonis/Linda Simonis (Hg.), *Zeitwahrnehmung und Zeitbewusstsein in der Moderne*, Bielefeld: Aisthesis 2000, S. 89-122, hier S. 89-103.

15 A. Hinz: *Psychologie der Zeit*, S. 9-11.

16 Vgl. Robert Levine: *Eine Landkarte der Zeit. Wie Kulturen mit der Zeit umgehen* München: Piper 1999, S. 58-65.

richtung verfügen, die sie „die Zeit“ in typischer Weise verzerrt wahrnehmen lässt.<sup>17</sup>

Variationen der erstgenannten Haltung findet man in Texten aus der Kolonialzeit, und in neuerer Zeit in den Berichten von Touristen über das Leben in Entwicklungsländern. Das verbindende Merkmal ist, dass sich die Autoren jeweils überrascht vom Ausmaß der Hartnäckigkeit zeigen, mit der sich die einheimische Bevölkerung dem Gebrauch von Uhren widersetzt. Abhängig von der eigenen Überzeugung wird dieser Widerstand dann als generelles, wenn nicht gar angeborenes Unvermögen, angemessen mit Zeit umzugehen, verteufelt, oder als eine paradisiische Ignoranz dem modernen Zeitregime gegenüber geheiligt.<sup>18</sup>

Auf Variationen der zweiten genannten Haltung stößt man, wenn von einem Zeitsinn oder von inneren Uhren die Rede ist, die gesucht werden. Dahinter steht die Annahme, dass es in einem Organismus eine Stelle geben müsse, die die Dauer organischer Prozesse durch Abgabe der dazugehörigen Signale steuert. Anlass zu dieser Vermutung geben etliche Pflanzen- und Tierexperimente, wie sie bereits seit dem 18. Jh. durchgeführt werden. In ihnen werden Wachstum bzw. Verhalten von Pflanzen oder Tieren unter verschiedenen Bedingungen verglichen. So können sich z.B. im Dunkeln gehaltenen Fruchtfliegen über einige Generationen hinweg zu derselben Zeit fortpflanzen wie Generationen, die ihre Fortpflanzung auf einen Wechsel zwischen Helligkeit und Dunkelheit eingestellt hatten. Solche Experimente sollen belegen, dass Organismen über eine innere Zeit verfügen, die sich von äußeren Zeiten weitgehend unabhängig erweist.<sup>19</sup>

Zweifellos sind solche Erscheinungen auch bei Menschen vertraut: wer z.B. gewohnt ist, werktags zu einer bestimmten Uhrzeit zu essen und trinken, könnte im Urlaub Mühe haben, den Rhythmus seiner Arbeitstage abzulegen. Auf die Erfassung der Ursachen dieser Vorgänge hat sich die Chronobiologie verlegt. Sie genießt derzeit große Aufmerksamkeit, da ihre Ergebnisse mehr oder minder gut dazu beitragen, Aufschluss in der Frage zu geben, inwiefern die Berücksichtigung bzw. die

17 Vgl. A. Hinz: *Psychologie der Zeit*, S. 93-95.

18 Vgl. Reiner Gronemeyer: *Der faule Neger. Vom weißen Kreuzzug gegen den schwarzen Müßiggang*, Reinbek bei Hamburg: Rohwolt 1991; Pierre Bourdieu: *Die zwei Gesichter der Arbeit. Interdependenzen von Zeit- und Wirtschaftsstrukturen am Beispiel einer Ethnologie der algerischen Übergangsgesellschaft*, Konstanz: UVK 2000, S. 24-31.

19 Vgl. Alfred Lang: „Fluß und Zustand – psychische, biotische, physische und soziale Uhren und ihre psychologischen, biologischen, physikalischen und soziologischen Modelle“, in: Peter Rusterholz/Rupert Moser (Hg.), *Zeitverständnis in Wissenschaft und Lebenswelt*, Bern/Berlin/Frankfurt (M): Lang 1997, S. 205-254, hier S. 228-231, 236-239.

Missachtung biologischer Rhythmen (arbeits-)leistungsfördernd oder -hemmend wirken kann. Man erhofft sich z.B. Aufschluss darüber, ob Unternehmen zur Vermeidung von Leistungstiefs ihren Angestellten erlauben sollten, im Büro zu schlafen, ob Schichtarbeit weniger schädigend eingerichtet werden kann, und ob man Arbeitszeiten individuellen Vorlieben anpassen kann. Bislang fallen die Antworten allerdings uneindeutig aus. Und obwohl es gelungen ist, über zahlreiche zyklische Vorgänge Buch zu führen, erweisen sich viele Zyklen inzwischen vor allem als eines: elastisch.<sup>20</sup>

Auch die Grenzen zur Esoterik erweisen sich elastisch: biologische Abläufe tragen mitunter Züge einer Macht, der mit Blick auf ein gesundes und erfolgreiches Leben mit Respekt zu begegnen ist. Das ist nicht erstaunlich, denn der Verweis auf körperliche Prozesse als natürliche kann Entlastung bieten, wo selbstverantwortliches Handeln erwartet wird und sich das Selbst als psychisches allzu oft flüchtig erweist. Dann lassen sich nun zyklisch-natürliche Zeiten des Lebens nach oben beschriebenen, altem Muster in Gegnerschaft zu linear-mechanisch interpretierten (Uhr-)Zeiten setzen.<sup>21</sup>

Versuche, der Wahrnehmung von Zeit einen zentralen biologischen Ort zu geben, konzentrieren sich auf das Gehirn, besonders seitdem die Ansicht eine Renaissance erfährt, dass das Gehirn denke und deshalb eine Wahrnehmung im besten Fall das sein kann, was *es* einen glauben machen wolle.<sup>22</sup> In grober Vereinfachung geht man von der Gliederung des Gehirns in zwei Sphären aus, von denen eine für die Orientierung im Raum und die andere für die Orientierung in der Zeit zuständig sein soll. Allerdings zeigen Experimente, dass sich die Wahrnehmung von Zeit nicht als ein schlichtes inneres Abbild von äußeren Vorgängen begreifen lässt. Oft werden rasch aufeinanderfolgende Ereignisse derart verarbeitet, dass sie als gleichzeitige wahrgenommen werden, während Ereignisse, die etwa aus der Sicht eines Versuchsleiters zugleich auftreten, von Versuchspersonen als zeitversetzte gewertet werden können. Eine art-spezifische Definition einer menschlichen Gegenwart als kürzeste, ohne Hilfsmittel noch wahrnehmbare Spanne zwischen zwei Ereignissen ist mit durchschnittlich rund 0,003 Sekunden für akustische Reize und bei 0,02 Sekunden für visuelle Reize bemessen worden; daneben scheint es im Gehirn auch einen Mechanismus zu geben, der nach einer Spanne

---

20 Vgl. Peter Spork: Das Uhrwerk der Natur. Chronobiologie – Leben mit der Zeit, Reinbek bei Hamburg: Rohwolt 2004, S. 153-188.

21 Vgl. P. Heintel: Innehalten, S. 82-91; R. Simsa: Wem gehört die Zeit, S. 87-89.

22 Vgl. Patrick Illinger: „Das Schweigen der Physiker. Die Debatte um den freien Willen, in: Süddeutsche Zeitung, 20.01.2005, S. 9.

von ungefähr 3 Sekunden für eine Neuausrichtung der Aufmerksamkeit sorgt.<sup>23</sup>

Einige allgemeine Aussagen darüber, wie sich die Wahrnehmung von Abläufen damit verändert, *was* geschieht, sind ebenfalls möglich. Verglichen mit den gleichförmigen Intervallen einer Uhr, scheinen Menschen die Zeit als langsam verstreichend zu erfahren, wenn sie sich mit einer unangenehmen Tätigkeit befrachtet sehen, wenn sie sich langweilen oder lange auf etwas warten. Dagegen scheint die Zeit in entgegengesetzten Fällen schnell zu verfliegen. Andere Unterschiede treten in Abhängigkeit vom Lebensalter auf, wenn z.B. Erwachsene konstatieren, dass die Zeit im Unterscheid zu früher davon rase. Bleibt zu erwähnen, dass das Vergehen von Zeit völlig außer Acht geraten kann. Das gilt in Situationen, in denen sich nichts Wesentliches ereignet sowie in Situationen vollkommener Hingabe an eine Aufgabe. In dem letzten Fall wird gesagt, man habe nicht nur die *Zeit*, sondern *sich selbst* vergessen.<sup>24</sup>

Diese Beispiele dienen dazu, die Fortschreibung des Bildes von *Zeit* als gemessener Größe *oder* empfundener Dauer zu dokumentieren. Es geht mir nun darum, Anschlussstellen der Soziologie kenntlich zu machen. Die Stoßrichtung gibt die Nähe des Zeitvergessens zum Selbstvergessen vor. Nachdem sich die Soziologie an der Wende zum 20. Jh. etablieren konnte, weil sie das Selbst oder besser: die Identität von Beobachtern neu vom Sozialen her definierte, möchte ich daran ihre neue Bestimmung der *Zeit* anknüpfen.

## Zeitbewusstsein aus sozialem Handeln

Das anhaltende Oszillieren zwischen Geist und Natur rührt nach heutigem Verständnis von einer unausgesprochenen aber beharrlich vorausgesetzten Annahme über das Beobachten her, wie sie von Norbert Elias sehr treffend nachgezeichnet wurde.

Sie kulminiert in der strikten Trennung zwischen demjenigen, durch den etwas beobachtet wird, und dem, *was* von ihm beobachtet wird. Die Beobachtung ist hier Erzeugung eines Abbildes dessen, was sich um den Beobachter herum abspielt; der Ort dieses Abbildes muss sich im Inneren

23 Ernst Pöppel: „Wie kam die Zeit ins Hirn? Neurophysiologische und psychophysische Untersuchungen und einige Spekulationen zum Zeiterleben“, in: Kurt Weis (Hg.), *Was ist Zeit? Zeit und Verantwortung in Wissenschaft, Technik und Religion*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1995, S. 127-152, hier S. 127-143.

24 Vgl. R. Levine: *Eine Landkarte der Zeit*, S. 69-84; Manfred Garhammer: *Wie Europäer die Zeit nutzen. Zeitstrukturen und Zeitkulturen im Zeichen der Globalisierung*, Berlin: Edition Sigma 1999, S. 62-64.

– etwa im Zentralnervensystem – befinden. Das ist der Rahmen, in dem man den Akzent der Urheberschaft auf die eine Seite oder auf die andere legen kann. Wird die althergebrachte Trennung zwischen Geist bzw. Bewusstsein und Natur parallelgeführt, folgt die Beobachtung entweder Eigenschaften äußerer Objekte (Natur) oder dem Vermögen des Subjekts (Geist).<sup>25</sup>

Von dieser Warte aus werden der Beobachter oder das Beobachtete vorausgesetzt, und beide scheinen unabhängig voneinander zu existieren. Diese Warte entspricht dem Eindruck, zu dem man *nach* dem Ablauf einer Beobachtung gelangen kann, wenn man meint, dass ja etwas gewesen sein müsse, wenn man es denn habe beobachten können. Diesem Verständnis gemäß ist die Formulierung von Naturgesetzen als Enthüllung lesbar: als Enthüllung der Gesetze, die in der Natur immer schon galten und gelten werden. Dreht man den Spieß um und fragt dann wieder, wie es zu der Enthüllung kommen konnte, liegt als Bedingung aller Einsichtnahme der Geist parat: die Enthüllung ist einer im Gange befindlichen Entfaltung des Geistes geschuldet.<sup>26</sup>

Warum Geist ein außerhalb des Beobachters zu suchender ist und göttlich oder transzendent gedacht sein muss, ergibt sich ebenfalls aus diesem Modell: Ein Beobachter, der sich selbst beobachten kann, gerät unwillkürlich in Schwierigkeiten, denn er hat *gleichzeitig* auf beiden Seiten der Grenze zu sein. Er ist der Beobachter *und* der Beobachtete zugleich. Dieselbe Schwierigkeit tritt auf, wenn ein Mensch als Organismus in geistlose aber gesetzmäßige Abläufe in der Natur eingefügt sein soll, sich aber durch die Verfolgung solcher Abläufe und Vorschau ihnen entziehen kann. In der Parallelführung kann jede Bevorzugung einer der Sichtweisen umgehenden Widerspruch der anderen provozieren. Wer also die Naturwissenschaften berufen sieht, die einzig wahren, weil naturgetreuen Aussagen über Zeit aufzustellen, wird bald auf Verteidiger geistiger Freiheit stoßen, wie das vorige Kapitel belegt hat.<sup>27</sup>

Elias' Kritik beruht im Wesentlichen auf der Feststellung, dass die Trennung zwischen Beobachter und Beobachtetem, Subjekt und Objekt eine *nachträglich vorausgesetzte* ist. Sie ist Folge dessen, dass der Zustand vor einer Beobachtung im Nachhinein nicht ohne sie zu rekonstruieren ist. So weist Elias darauf hin, dass z.B. Kant sein eigenes Bild von der Zeit für allgemein verbindlich hielt, ohne sich viele Gedanken

---

25 N. Elias: Über die Zeit, S. 100-104.

26 N. Elias: Über die Zeit, S. 7-11, 51-56.

27 N. Elias: Über die Zeit, S. 56-62; vgl. Niklas Luhmann: Soziologische Aufklärung – Band 5. Konstruktivistische Perspektiven, Opladen: Westdeutscher Verlag 1990, S. 100/101.

zu machen, dass es wohl kaum ohne sein Physikstudium zustande gekommen wäre. Auch er glaubte, dass das, was er über die Zeit sagte, letztlich von der Zeit selbst herkommen musste.<sup>28</sup>

Die Annahme, dass die Zeit etwas sei, das immerzu diese oder jene Eigenschaften aufweist, ist ebenfalls Ergebnis einer Zuschreibung ex post. Elias und andere sehen es aus dem Verhältnis zu Objekten abgeleitet, das Menschen in ihrer frühen Kindheit ausbilden, wenn sie die Welt als eine Objektwelt begreifen lernen.<sup>29</sup> Als Dinge gelten solche Objekte, die ihren Charakter *durch die Zeit* hindurch zu wahren scheinen. Die Annahme lautet schlicht, dass ein Ball am Ende seines Fluges derselbe wie zuvor ist, und derselbe bleiben wird, auch wenn man die Augen einmal kurz schließt.

Das Dilemma, das die Übertragung des Ding-Schemas auf die Zeit enthält, dürfte bekannt sein: die Frage nach „dem“ Wesen der Zeit gibt ein Rätsel auf. Sie erschüttert die Vertrautheit mit dem Gegenstand, indem sie fordert, das Ding „Zeit“ nun unter Absehung der eigenen Erfahrungen zu begreifen. Der sich so Fragende muss freilich scheitern, soll er doch ohne Beobachter zu sein, beobachten. Dass die Frage und nicht der Beobachter verantwortlich dafür sein könnte, wird vertuscht, wenn die Art der Frage suggeriert, dass die Zeit ein wundersames Ding sei.

Stimmt man dem Schluss zu, dass die *Frage* ins Dilemma führt, darf man nicht bei der verwandten Frage stehen bleiben, was denn die Zeit sein sollte, wenn sie kein Ding wäre. Zu überlegen ist besser, wie die Subjekt-Objekt-Differenz als *Folge* des Beobachtens zu begreifen ist. Anders gesagt, bedarf es einer Vorstellung vom Beobachten, nach der sich diese beiden Seiten *im Lauf der Beobachtung* voneinander unterscheiden und situieren. Es muss eine Situation entstehen, in der sich die Antwort auf die Frage, *was* zu sehen ist, daraus ergibt, *was geschieht*. Und man muss fragen, weshalb das Objekt einer Betrachtung – man denke z.B. an ein Theaterstück – zu einem *Ding* werden kann.

An dieser Stelle will ich aus zweierlei Gründen auf Überlegungen George Meads eingehen. Zum einen, weil Mead sich ausdrücklich bemüht hat, einen Standpunkt zu entwickeln, der an die Parallelität von Natur und Geist anschließt. So befürwortete er zwar, die objektiv-naturwissenschaftlich verstandene Unterscheidung Organismus/Umwelt sowie das Reiz-Reaktions-Schema zum Ausgangspunkt zu nehmen, ohne sich einem Behaviorismus andienen zu wollen, dessen Vertreter – blind für sich selbst – jede Existenz von Geist leugneten. Der zweite, wichtige

28 N. Elias: Über die Zeit, S. 28-32.

29 Vgl. G. Dux: Die Zeit in der Geschichte, S. 126-128; Niklas Luhmann: Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie, 4. Auflage, Frankfurt (M): Suhrkamp 1993, S. 426-436.

Grund besteht darin, dass Mead den Geist als Bewusstsein seiner selbst und als Bewusstsein von Zeit aus sozialen Handlungen und funktional auf diese bezogen erklärte, um den Dualismus zu überwinden.<sup>30</sup>

Als ersten Schritt machte sich Mead also daran, das Subjekt/Objekt-Paradigma durch die Beziehung Umwelt/Organismus zu ersetzen. Großen Wert legte er dabei auf die stete Bestimmung der Umwelt in Relation zum Organismus: Die gängige Annahme, dass sich zuerst Veränderungen in der Umwelt abspielen mussten, an die sich der Organismus anzupassen hatte, unterschlug nach seiner Ansicht, dass der Organismus der Umwelt in einer Erwartungshaltung gegenübertritt, die die Umwelt überhaupt zur Umwelt, genauer: zu *seiner* Umwelt macht. Das hatte man übersehen, solange man davon ausgegangen war, dass beim Beobachten eine Veränderung in der Umwelt des Organismus ein irgendwie bereits angelegtes Abbild von ihr reflexhaft aufscheinen müsste. Für Mead sollte die Umwelt dagegen eine funktionale Rolle für den Organismus haben. Sie soll ihm ein bestimmtes, *anschließendes* Verhalten ermöglichen. Zu entscheiden, ob sie das tut oder nicht, liegt im Ermessen des Organismus; ihre Eigenschaften hat sie (oder nicht) folglich allein für ihn, in seiner Perspektive.<sup>31</sup>

Die Folgen, die dieser Schritt birgt, hat Mead am Verständnis der Sprache deutlich gemacht. Solange man herauszufinden gesucht hatte, wie sich eine vorgegebene Umwelt im Organismus zeigt, war man auch davon ausgegangen, dass Menschen erst einsam und stumm erkennen, was um sie herum geschieht, um daraufhin per sprachlicher Äußerung anderen davon Mitteilung zu machen. Die Sprache war damit als eine wundersame Gabe erschienen, die Abbilder in Laute zu fassen und sie anderen Menschen zu vermitteln erlaubte.<sup>32</sup> Für Mead sollte Sprechen dagegen ein Verhalten sein, mittels dessen ein Organismus seine Umwelt mit Blick auf sein eigenes späteres Verhalten zu beeinflussen sucht. Sprachliche Laute fasste er als Gesten: Sie sind Abschnitte eines Verhaltens, die eine auf den Organismus rückbezogene Veränderung der Umwelt hervorrufen sollen.<sup>33</sup>

Damit ist bereits der zweite Schritt angedeutet, der Mead als *Social-behaviorist* ausweist: Die Umwelt eines Organismus besteht für Mead nicht zuletzt aus anderen Organismen. Gesten sind nicht nur bei Menschen, aber vorzugsweise bei ihnen zu finden – man denke z.B. an den

---

30 George H. Mead: Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus, 12. Auflage, Frankfurt (M): Suhrkamp 2000, S. 39-51, 71-79, 145/146.

31 G. H. Mead: Geist, Identität und Gesellschaft, S. 56-65, 291-299.

32 G. H. Mead: Geist, Identität und Gesellschaft, S. 88-90.

33 G. H. Mead: Geist, Identität und Gesellschaft, S. 51-56, 174/175.

Wink, der den Kellner herbeirufen soll. Gesten dienen also nicht dazu, inneres zu äußeren, sondern dazu, eine bestimmte Verhaltensänderung eines Organismus zu erreichen, der der Umwelt zugehört.<sup>34</sup>

Aus diesem Bild ergibt sich eine zeitliche Folge: die *Geste* eines Organismus, die *Reaktion* eines zweiten Organismus auf sie und dann die *anschließende und rückbezogene Reaktion* des ersten Organismus auf die Verhaltensänderung des zweiten. Damit ist eine Sequenz beschrieben, die weit über die Frage hinausreicht, wie ein Organismus auf ein mehr oder minder beliebiges, vom Versuchsleiter ausgewähltes Ereignis reagiert: die soziale Handlung. In dieser Sequenz wird der *Sinn* einer Geste erkennbar, selbst wenn er anfangs als bloße Erwartung existiert. Sinn ist hier nichts Außergewöhnliches und kommt nach Mead in der Natur vor, wenn man sich z.B. ein Eichhörnchen vergegenwärtigt, das sich *vor* Einbruch des Winters in Erwartung desselben Vorräte anlegt. Die Sequenz zeigt zugleich etwas Weiteres: Damit sich der Sinn einer Geste erfüllt, muss ihr der zweite Organismus die gewünschte Bedeutung beimessen. Die Bedeutung der Geste ist deshalb nicht schon im Moment der Ausführung enthalten – die Geste erhält sie erst durch die Reaktion des zweiten Organismus. Man kann es auch umgekehrt sehen: nur die passende Reaktion eines anderen macht ein Verhalten überhaupt zu einer Geste. Der Eindruck, dass Bedeutung und Sinn einer Geste in ihr, schon zu Anfang enthalten sein, erklärt sich aus der oben kritisierten Retrospektive, d.h. daraus, dass die Geste aus Sicht einer nachfolgenden Reaktion gesehen wird.<sup>35</sup>

Wie deutlich geworden ist, wollte sich Mead dagegen verwahren, dass ein Organismus *mechanisch* auf Änderungen reagiert. Das hätte heißen, eine vollständige Determination gegenwärtiger und zukünftiger Ereignisse durch vergangene Ereignisse anzunehmen. Dadurch wären überraschende Ereignisse lediglich Überraschungen für einen Organismus, der es nicht besser wissen kann, weil er bloß Ausschnitte einer starren Ereignisfolge, die im Übrigen wieder unabhängig von ihm existieren müsste, überblickt. Dem Bild von der Zeit als Ereigniskette, die sich wie von einer Rolle abspult, auf der sie zuvor festgeschrieben wurde, versuchte er ein Bild entgegenzusetzen, in welchem die Zeit sich dadurch auszeichnet, dass ständig *Neues* entsteht.<sup>36</sup>

Dieser Schritt wirft die Frage auf, was geschehen soll, wenn sich die Umwelt eines Organismus nicht in einer Weise verändert, dass bereits eine angemessene, reflexhafte Reaktion vorliegt. Die Antwort, die Mead

34 G. H. Mead: Geist, Identität und Gesellschaft, S. 81-86, 116.

35 G. H. Mead: Geist, Identität und Gesellschaft, S. 84, 115-120, 160.

36 George H. Mead: Philosophie der Sozialität. Aufsätze zur Erkenntnisanthropologie, Frankfurt (M): Suhrkamp 1969, S. 237-240, 260/261.

gab, lautete, dass der Organismus lernen müsse, d.h. eine ihm unbekanntere Verhaltensweise entwickeln müsse. Dass Lernen möglich ist, hatten andere bereits gezeigt. Von besonderem Interesse ist, wie Mead das Auftauchen des Unerwarteten in die soziale Handlung eingefügt hat. Als geeignete Stelle erschien ihm die Reaktion des zweiten Organismus. Im Beispiel eines Kindes, das etwas verzehren möchte, was seine Eltern lieber aufbewahren wollen, wird das deutlich: Die ablehnende Geste seiner Eltern hindert das Kind daran, die Handlung wie vorgesehen abzuschließen. Dies nötigt wiederum das Kind zum Lernen, d.h. einen Weg aus der Situation zu finden, der gegenüber dem anfänglich erwarteten Handlungsverlauf neu ist.<sup>37</sup>

Vor diesem Hintergrund ist Meads „Philosophy of the Present“ zu sehen.<sup>38</sup> In ihr stellte er einen Zusammenhang zwischen dem unerwarteten Neuen und der Einteilung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft her. Durch das Neue ist die Gegenwart kein beliebiger Ein- bzw. Ausschnitt aus der Zeit – sie ist funktionale Gegenwart. Sie ist jeweils *Gegenwart in Relation* zu einem in einem Handlungsstrang eingeschlossenen Organismus. Indem das Unerwartete eine Grenze einzieht, trennen sich *Vorher/Nachher*; indem das Hindernis überwunden wird, gehen Zukunft und Vergangenheit in ihr ineinander über. Deshalb ist die Gegenwart die entscheidende Stelle der Zeit – das gibt der Philosophie der Gegenwart bezogen auf Mead selbst zweifachen Sinn.<sup>39</sup>

Die Emergenz des Neuen setzt Altes voraus. Damit es Zeit gibt, muss es also mehr als ein einziges Ereignis geben. Indem ein Ereignis auf das vorangehende folgt, lösen einander verschiedene Gegenwarten ab. Es gibt deshalb vergangene und zukünftige Gegenwarten sowie die gegenwärtige Gegenwart, die als einzige *wirklich* ist. Das Bild von Vergangenheit und Zukunft muss sich ebenfalls ändern: als Zeitabschnitte können sie keine Behältnisse bilden, auf die eine Menge immer gleicher Ereignisse einmal so und einmal anders aufgeteilt sind. Nach Mead sind sie vielmehr Horizonte, die jeweils relativ zu einer neuen Gegenwart ebenfalls neu entstehen. Ihr Verhältnis zueinander ist folglich kein Bedingungsverhältnis mehr: das Neue verhindert, die Zeit als bloßen Ablauf einer Ursache-Wirkungs-Kette zu interpretieren. Vielmehr hat die Unterscheidung von Vergangenheit und Zukunft eine Funktion, die darin liegt, den möglichen Fortgang einer Handlung im Licht des Hergangs ihrer Hemmung auszuloten.<sup>40</sup>

---

37 G. H. Mead: Geist, Identität und Gesellschaft, S. 141-143, 246/247.

38 G. H. Mead: Philosophie der Sozialität, S. 229-324.

39 G. H. Mead: Philosophie der Sozialität, S. 252-255.

40 G. H. Mead: Philosophie der Sozialität, S. 229-246.

Als vierten Schritt umreißt ich Meads Erklärung der Evolution des *Bewusstseins* von Zeit, denn der Zusammenhang von Geste, Reaktion und Anschlussreaktion kommt im Grunde ohne Bewusstsein aus. Nun geht es darum, wie man sich Vergangenheit und Zukunft vor Augen führen kann, sich selbst gegenwärtig erfährt und folglich über Geist verfügt. Für Mead ist das derselbe Mechanismus, auf der die anthropomorphen Darstellungen des Verhaltens von Tieren beruht: sich in die Rolle eines anderen zu versetzen, der einem gegenübertritt.

Dieser Schritt ist weithin bekannt: Mead hat die sprachliche Geste mit dem Ergebnis untersucht, dass sie im Unterschied zu den nicht-sprachlichen Gesten die Chance enthalten, von dem, der sie setzt, in der gleichen Weise gehört zu werden, wie von dem, der auf sie reagieren soll. Das heißt, sich wenigstens ansatzweise als anderer gegenüberzutreten zu können.<sup>41</sup> Indem ein Organismus die Haltung dessen auslöst, der auf ihn reagieren soll, macht er sich den Sinn seiner eigenen Geste bewusst. Die Andeutung des Sinns wird treffsicher, wenn eine feste Verbindung der Geste mit den nachfolgenden Reaktion durch Nachahmung eingeübt wurde. Die Geste wird zum Symbol. Geist bedeutet dann, durch den Gebrauch von Symbolen in einer Handlung mögliche *spätere Abschnitte vorwegzunehmen*, um sich im Voraus auf sie einstellen zu können.<sup>42</sup>

Darin erkannte Mead den evolutionären Vorteil von Geist: sind die Haltungen diverser Handlungsbeteiligter verinnerlicht, verschmelzen sie zu einer neuen Haltung, zur Haltung des verallgemeinerten Anderen. Das ist im Erwachsen-Werden der Fall. Die Einnahme dieser Haltung erlaubt es, eine Handlung mit Blick auf eigene Haltungen in anderen Zusammenhängen bzw. die anderen Haltungen der anderen Beteiligten im Geist vor sich auszubreiten und zu manipulieren. Manipulieren heißt, sich versuchsweise ein Verhalten aufzuzeigen, das zur Überwindung des gegenwärtigen Hindernisses taugen könnte.<sup>43</sup> Schon das Kind, das den Kuchen von seinen Eltern nicht gleich bekommt, kann versuchen, die Haltung seiner Eltern einzunehmen, um sich Möglichkeiten aufzuzeigen, wie es wiederum als Kind die Reaktion seiner Eltern zu seinen Gunsten verändern könnte.

Im fünften Schritt kommt es mir darauf an, was bereits das Wort „Manipulation“ angedeutet hat: Neben der Haltungsübernahme im Symbol hielt Mead die Differenz zwischen Sehen und Greifen von Objekten – nun schlicht als das verstanden, was anfänglichem Verhalten seinen Sinn geben soll, für wichtig zur Ausbildung von Zeitbewusstsein. In der

41 G. H. Mead: Geist, Identität und Gesellschaft, S. 100-107.

42 G. H. Mead: Geist, Identität und Gesellschaft, S. 90-100, 107-115.

43 G. H. Mead: Geist, Identität und Gesellschaft, S. 131-141, 157-166, 191-206.

Unterscheidung zwischen dem *frühen fernen* Anblick und dem *späteren* unmittelbaren Kontakt fand Mead seine Konzeption von Zeit räumlich formuliert vor. Der Anblick lässt sich als Hinweis darauf lesen, was darüber hinaus geschehen könnte. Indem das gesehene Objekt in die Hände genommen wird, kann es mit Blick auf das mögliche weitere Verhalten überprüft werden. Anders bei einem Tier: Z.B. wird ein Hund erst im beginnenden Verzehr, der ja seinem vorherigen Verhalten bereits den Sinn gibt, feststellen, ob sich das, was er geschnappt hat, tatsächlich verzehren lässt.<sup>44</sup>

Nach Mead ist der Moment, in dem ein Mensch ein gesehenes Objekt in die Hand nimmt, ein besonderer. In ihm wird *Gleichzeitigkeit* zwischen dem Menschen und dem Objekt hergestellt. Der Kontakt zwischen beiden ist das „Jetzt“. Das gilt es zu betonen, denn ein gesehenes Objekt kann nach dieser Definition kein gleichzeitiges sein. Das ferne Objekt ist Zukünftiges, denn es bedarf einer Bewegung auf es zu, wenn es zeitgleich mit seinem Betrachter existieren soll. Folgt man Mead, ist die gegenteilige Annahme Ergebnis einer Manipulation. Kommt es zur Verhaltenshemmung, wird Aufmerksamkeit für Objekte freigesetzt, die bisher nicht beachtet wurden, aber nun, zur Überwindung der Hemmung, dienlich sein könnten. Wie die Reflexion einer sozialen Handlung die Vorwegnahme möglicher späterer Reaktionen bedeutet, kommt es hier durch den gedachten Zugriff zu einer *Vergegenwärtigung* möglicher künftiger Erfahrungen. In der Manipulationsphase wird gewissermaßen die Zeit angehalten: Objekte, die im Weiteren ausschließlich nacheinander zu erreichen sind, erscheinen für diesen Moment nebeneinander.<sup>45</sup>

Die Annahme Einsteins, dass Ereignisse nicht unabhängig von der Haltung ihres Beobachters in „die“ Zeit eingeschlossen seien, hat Mead aufgegriffen, indem er Objekte in Relation zu Handlungsabläufen zeitlich geordnet sah.<sup>46</sup> Das Beispiel der Vorbereitung auf eine Bahnfahrt mag dies verdeutlichen: Die künftige Reise ist als Erwartung präsent und gibt dem Kofferpacken, dem Kauf von Reiselektüre und Fahrkarten einen Sinn. Sind die Reisevorbereitungen in der Reihenfolge Koffer, Lektüre, Fahrkarten und Abfahrt des Zuges geplant, ist eine *Zeitperspektive* formuliert. Die Fahrkarten liegen aus der Sicht des Lektürekaufs in der Zukunft. Im Fall der verspäteten Ankunft am Bahnhof gerät diese Perspektive unter Druck. Sind Fahrkarten und Lektüre noch nicht gekauft, lässt sich die erwartete Reihenfolge abändern. Geprüft wird, ob es hilf-

---

44 G. H. Mead: Geist, Identität und Gesellschaft, S. 291-299; G. H. Mead: Philosophie der Sozialität, S. 158-162.

45 G. H. Mead: Philosophie der Sozialität, S. 130-146, 172-190.

46 G. H. Mead: Geist, Identität und Gesellschaft, S. 425-429; G. H. Mead: Philosophie der Sozialität, S. 162-177, 191-212.

reich sein könnte, erst Fahrkarten und dann Lektüre zu kaufen, oder anstelle des Aufzugs die Treppe zu nehmen, um in der gewonnenen Zeit rasch eine Zeitung kaufen zu können usw. Bis ein Kontakt hergestellt ist, können der Kiosk, Schalter und Aufzug als gleichzeitige Objekte behandelt werden. Ist eine neue Reihenfolge festgelegt, d.h. eine andere Perspektive gebildet, in der Fahrkarten und Lektüre Plätze getauscht haben, liegen die Fahrkarten aus Sicht des Lektürekaufs in der Vergangenheit – die Zeit wurde manipuliert.

Die Fähigkeit von Objekten, in zweierlei Perspektiven aufzutreten, d.h. an verschiedenen Stellen gleichzeitig zu sein, hat Mead als *Sozialität* bezeichnet. Von dieser Fähigkeit wissen kann nur, wer selbst gleichzeitig in verschiedenen Perspektiven auftreten kann. Das ist, wer über Geist verfügt, und das ist, wer in sozialen Handlungen die Fähigkeit erworben hat, sich selbst in den verschiedenen Haltungen seiner Umwelt anzusprechen.<sup>47</sup>

Mit diesem Gedanken ist eine Antwort gefunden, wie der getrennt vom Beobachteten gedachte Beobachter zugleich selbst Gegenstand seiner Beobachtung sein kann. Zusätzlich macht er nachvollziehbar, was die Popularität der Relativitätstheorie begründet: die Experimente Einsteins, bei dem er immer wieder *im Geist* in die Perspektive anderer überwechselte. Im Weiteren geht es mir darum zu zeigen, wie man in der Soziologie von Meads Überlegungen profitieren kann, und wo die Grenzen liegen. Eines schließlich ist klar: was beobachtet wird, hängt nun vom gesellschaftlichen Handlungszusammenhang ab.<sup>48</sup>

## Soziale Zeiten aus Synchronisationsbedarf

Eine Konsequenz daraus, Zeitbewusstsein aus sozialen Handlungen und auf diese funktional bezogen zu betrachten, besteht darin, dass Zeitbeobachten einen Sinn erhält. Es geht darum, sich in der Hemmung einer Handlung verschiedene Möglichkeiten der Fortsetzung zu eröffnen. Die Zeit erweist sich damit nicht als vorgegebener Lauf der Dinge, sondern als änderbares Arrangement von Ereignissen – die Zeit steht offen, mit ihr umzugehen.

An dieser Stelle pflichte ich Norbert Elias bei, der darauf aufmerksam gemacht hat, dass das Umgehen mit Zeit als ein Tun mit der englischen Verlaufsform „timing“ gut erfasst werden kann, weil im andern Fall das Substantiv „Zeit“ immer aufs Neue Spekulation über die Exis-

47 G. H. Mead: Philosophie der Sozialität, S. 277-324.

48 Vgl. A. Simonis: „Zeitbilder und Zeitmetaphern“, S. 103-115.

tenz eines zeitlos gedachten Dings einlade. Dennoch folge ich nicht seinem Vorschlag, deshalb „zeiten“ ins Deutsche einzuführen: Zum Ersten ist im Deutschen „Timen“ als Begriff für zeitliches Abstimmen von Ereignissen längst geläufig und zum Zweiten ist meines Erachtens Mit-Zeit-umgehend weiter gefasst. Es bedeutet *zeitpunktgenaue* Abstimmung genauso wie das, was im Deutschen als „Zeit-Management“ bezeichnet wird und eher auf die Ausarbeitung einer günstigen *Zeitreihe* abzielt.<sup>49</sup>

Dringender scheint mir, die Frage nach der Identität dessen zu stellen, der *timt* bzw. mit Zeit umgeht. Außer Zweifel steht, dass auch diese Frage nicht dinghaft beantwortet werden kann – George Mead hat versucht, von einem Organismus auszugehen, der immer in der Ausführung einer Handlung begriffen ist, d.h. ereignishaft und nicht „einfach da“ zu denken ist. Da der Organismus die Haltungen anderer in sein Verhalten einführt, ist er zugleich doch ein anderer. Wie Mead in dieser Sache vorgegangen ist, ist bekannt: die Identität des Organismus entsteht im Dialog mit sich selbst als dem sich verhaltenden, biologischen „I“ und dem gesellschaftlichen, reflektierten „Me“.<sup>50</sup>

Die Schwierigkeit, die in dieser Trennung liegt, ist eklatant, da Mead das „Me“ als konservatives, auf Erwartungen anderer aufgebautes Moment und das „I“ als progressives, undurchschaubares Moment in diesem Dialog konzipiert hat. Die Urheberschaft eines Verhaltens, das mit der Übernahme der Haltungen anderer zugleich die *Organisation* der sozialen Handlungen beeinflusst, fällt dem Organismus zu. Sein Argument ist klar: Weil sich der Einzelne in die Situation seiner Umwelt hineinversetzen kann, kommt es ihm zu, die Verantwortung für die Situation der Anderen mit zu übernehmen, und sofern es der Gattung insgesamt zu gute kommt, die Evolution in die Hand zu nehmen. Mein Blick gilt dem Status dieser Organisation: Sie ändert sich; aber man muss fragen – wird sie vom Einzelnen verändert oder ändert *sie* sich?<sup>51</sup>

Man sollte es Mead nicht zum Vorwurf machen, dass er seinem Anspruch gemäß die Organisation sozialer Handlungen mit Blick auf den einzelnen Organismus eingeführt hat. Doch führt seine Position zu einer Unschärfe, die – unter umgekehrtem Vorzeichen – in Norbert Elias' Text über die Zeit zu finden ist: In der Absicht, die Zeit nicht als ein Rätsel zu sehen, hat Elias Wert auf die Feststellung gelegt, dass Zeit ein *von und für Menschen* geschaffenes Orientierungsmittel sei; wenig später fügt er aber hinzu, dass die Zeit eine Einrichtung „je nach dem Stand der *sozialen Entwicklung*“ sei, die der Einzelne verstehen lerne, indem er abseits eines gewissen Maßes an Autonomie den typischen Habitus einer

---

49 N. Elias: *Über die Zeit*, S. 7-9.

50 G. H. Mead: *Geist, Identität und Gesellschaft*, S. 184-186, 216-220.

51 G. H. Mead: *Geist, Identität und Gesellschaft*, S. 222-235, 299-303, 412.

„Vielheit von Menschen, einer Gesellschaft“ zum „integralen Bestandteil der individuellen Person“ mache.<sup>52</sup> Wer wissen möchte, weshalb über die Zeit reflektiert wird, wie es heute üblich ist, dem gibt Elias vor, ein „Modell von Menschen“ zu benötigen, die „das Subjekt des Wissens“ in den Blick nehmen können. Dieses Subjekt betitelt er als „die Gesellschaft“, aber schon wenige Zeilen danach wieder als „die Menschheit“.<sup>53</sup> Das Beispiel zeigt den Zwiespalt: Entweder ist die Befähigung zum Umgang mit Zeit die Fähigkeit zur Gestaltung der Handlungsordnung oder etwas, das sich aus der alles beherrschenden Gesellschaft ableitet. Dieser Konflikt wird in jedem Fall im Inneren des Einzelnen ausgetragen. Die Gesellschaft soll von den Individuen unabhängig sein, ist aber von diesen inkorporiert und wird dort bearbeitet.<sup>54</sup>

Gegen dieses Bild hat Niklas Luhmann konsequent angearbeitet. Er hat dafür plädiert, statt von Organismen-in-Handlungen von Operationen sozialer, psychischer oder organischer Systeme zu unterscheiden. Anstelle von Organismen, die soziale Handlungen gestalten, soll die Gesellschaft selbst für sich verantwortlich zeichnen, während es den psychischen und organischen Systemen ihrerseits selbst überlassen bleibt, über die eigenen Operationen zu befinden. Mit Luhmann kann die Gesellschaft daher auch nicht aus Menschen bestehen; sie soll vielmehr in der Kommunikation, die auf vorangehende Kommunikation folgt, und an weitere nach sich zieht, existieren. Die Differenzierung Subjekt/Objekt will er nicht durch die von Organismus/Umwelt ersetzen, sondern durch die allgemeine Unterscheidung System/Umwelt ablösen.<sup>55</sup>

Das soziale System kommt dabei zum Zug, wo der Gedanke Meads zum Absurdum wird: Wenn mehrere an einer sozialen Handlung beteiligte Individuen ihr eigenes künftiges Verhalten jeweils vom künftigen Verhalten der anderen abhängig machen wollen, findet die Situation keinen Ausgang. Genau darin erkennt Luhmann eine Chance zur Bildung eines sozialen Systems. Die Blockade muss *so* überwunden werden, dass dies keinem der Beteiligten zuzurechnen ist. Sollte es zu einer Zuordnung kommen, ist das eine nachträgliche Angelegenheit, keine gleichzeitige.<sup>56</sup>

Bei aller erkennbaren Verwandtschaft zu Meads „Philosophy of the present“, wenn Luhmann etwa darauf hinweist, dass alles, was geschieht gleichzeitig, d.h. in der Gegenwart geschieht, wendet er sich dagegen, das gleiche Verhältnis von Organismus und sozialer Handlung anzuneh-

52 N. Elias: Über die Zeit, S. XXI, XXV, XXVI, XXVII.

53 N. Elias: Über die Zeit, S. XLVII.

54 Vgl. G. Dux: Die Zeit in der Geschichte, S. 73-77.

55 N. Luhmann: Soziale Systeme, S. 15-30, 348-354, 551-555, 593-596.

56 N. Luhmann: Soziale Systeme, S. 143-148, 177-179.

men. An die Stelle eines Organismus, der darauf angewiesen ist, mit Hilfe einer Geste bei einem anderen Organismus eine Reaktion auszulösen, an die er selbst anschließen kann, sind nach Luhmann *soziale Systeme* auf die Leistungen psychischer Systeme angewiesen, um weitere eigene Operation ausführen zu können. Entscheidend ist dabei, dass das System die Umwelt gerade *nicht* durchschauen darf.<sup>57</sup>

Was Mead emphatisch begrüßt hatte, würde hier das Ende aller Zeit bedeuten. Wäre eine Operation denkbar, die neben eigenen sämtliche Belange der Umwelt berücksichtigt, wäre diese Operation zugleich die letzte: die Welt wäre (de-)terminiert. So ergeben sich überschneidungsfreie Sequenzen der Operationen verschiedener Systeme: Sich etwas denken (Bewusstsein) ist eben nicht das gleiche wie einem anderen etwas sagen (Kommunikation), und ein Gespräch zwischen zweien ist kein Selbstgespräch. Eine Verbindung zwischen beiden Arten von Operationen ist dennoch vorgesehen. Indem sie sich jeweils auf symbolhaft vorliegenden Sinn beziehen, sind soziale und psychische Systeme aneinandergekoppelt. Im Vordergrund steht aber die Sicherung der eigenen Anschlussmöglichkeiten: Das Gespräch muss die Chance weiterer Gespräche offen halten; das Nachdenken über etwas muss ein Weiterdenken zulassen. Daraus ergeben sich unterschiedlich geartete Ereignisreihen, und das sind: verschiedene *Zeiten*.<sup>58</sup>

Luhmann hat verschiedene Techniken zur Sicherung anschließender Operationen genannt. Einige Techniken sieht er allein sozialen Systemen vorbehalten. Dazu gehören die Entwicklung symbolhafter Medien, die Erwartungen psychischer Systeme konditionieren: z.B. Geld, Macht, Recht, Glaube, Wahrheit oder Kunst;<sup>59</sup> sowie die Neubildung von System/Umwelt-Differenzen in den bestehenden Grenzen der Gesellschaft – gemeint ist die Differenzierung von Subsystemen, die jeweils nur auf den Anschluss einer bestimmten Art von Kommunikation ausgerichtet sind. In Korrespondenz zu den gerade genannten Medien können hier Wirtschaft, Politik, Rechtssystem, Religion, Wissenschaft und Kunst als Beispiele aufgeführt werden. Neben diesen Funktionssystemen sind weitere Formen der Untergliederung von Kommunikation wie die in Zentrum und Peripherie, eine Hierarchie oder in immer gleiche Segmente möglich.<sup>60</sup> Dem ist hinzuzufügen, dass sich die Gesellschaft von Interaktion als eigenen Typus eines sozialen Systems abtrennt, obschon jede Interaktionen weiterhin dem umfassenden System „Gesellschaft“ ange-

---

57 N. Luhmann: *Soziologische Aufklärung*, S. 98, 114, 117; N. Luhmann: *Soziale Systeme*, S. 70-82, 141-143.

58 N. Luhmann: *Soziale Systeme*, S. 296-300.

59 N. Luhmann: *Soziale Systeme*, S. 203-207, 216-225.

60 N. Luhmann: *Soziale Systeme*, S. 256-265, 623-631.

hört. Diese Paradoxie erwähne ich deshalb, weil Luhmann sie zeitlich auflöst: man soll sich die Interaktion als *Vollzug* der Gesellschaft vorstellen, als Moment, in dem die Gesellschaft wirklich existiert. Der Vollzug der Gesellschaft in *Episoden* soll die Chance bieten, Erwartungen zu verändern, ohne dass die Existenz der Gesellschaft als ganze auf dem Spiel stünde; psychischen Systemen gibt sie hingegen die Chance, Bindungen befristet eingehen zu können, d.h. ohne fürchten zu müssen, auf ewig gebunden zu sein.<sup>61</sup>

Es bleibt, zwei zeitbezogene Techniken zu erwähnen, die er sowohl für soziale wie für psychische Systeme annimmt: Die eine ist die Bildung von Erwartungen, dass sich erneut bewähren könnte, was sich bereits in einem anderen Zusammenhang bewährt hat.<sup>62</sup> Die andere besteht darin, sich gezielt der Differenz von Vergangenheit und Zukunft auszusetzen. Die in der Sinnbearbeitung liegende Erfahrung, dass eigenen Operationen stets andere Operationen vorausgehen bzw. folgen, eröffnet *Zeithorizonte*, die die gegenwärtige Operation als *eine* Gegenwart neben anderen, künftigen oder vergangenen Gegenwarten erscheint lässt. Diese Technik bietet nicht nur die Möglichkeit zur Vorbereitung oder der Festlegung, sondern auch Gelegenheit, auf die Emergenz bestimmter neuer Ereignisse zu spekulieren, Enttäuschungen einzukalkulieren und auf dieser Grundlage etwas zu *riskieren*.<sup>63</sup>

Kombiniert man die sozialen Systemen vorbehaltenen Techniken, erhält man einen neuen Zugang zur Zeit: Wenn jedes System seine eigene Zeit und entsprechende Zeithorizonte hat; wenn die Gesellschaft sich in Subsystem und in Interaktionen gliedert, ergibt sich die Schwierigkeit, die *unterschiedlichen Systemzeiten* angemessen zu vermitteln. Es besteht, mit anderen Worten, Bedarf, Operationen zu koordinieren, um Umwelten und Subsysteme zu *synchronisieren*. Es geht darum, zu „Timen“ bzw. mit Zeit umzugehen, nachdem sich das, was für ein System notwendig ist, immer rechtzeitig ereignen soll. Aber: diesmal ist es kein Organismus, sondern die Gesellschaft, die „es tut“. Das hat ein Schüler Luhmanns, Armin Nassehi verdeutlicht: weil sie sich in den Operationen sozialer Systeme vollzieht, orientiert sie sich allein am Zeitbedarf *sozialer* Systeme. Sie hat nicht die Aufgabe, den Menschen die Koordination ihrer Aktivitäten zu erleichtern. Nassehi spricht deshalb Mead das Verdienst zu, die konstitutive Rolle der Symbole zum Aufbau von Zeitarangements gezeigt zu haben, doch habe er zugleich Bewusstseins-Zeit, nicht soziale Zeit behandelt.<sup>64</sup>

61 N. Luhmann: Soziale Systeme, S. 551-555, 566-573.

62 N. Luhmann: Soziale Systeme, S. 166-169, 387-394, 426-436.

63 N. Luhmann: Soziale Systeme, S. 417-421.

64 A. Nassehi: Die Zeit der Gesellschaft, S. 237-239; 255-257.

Ich empfehle, dieser Position Rechnung zu tragen, denn sie liefert einen Rahmen für Einsichten über Zeit, die in der Soziologie spätestens mit dem Aufsatz von Pitirim Sorokin und Robert Merton zentral geworden sind.<sup>65</sup> Sie bestehen darin, zum Ersten „Zeit“ als Begriff zu nehmen, der sich nicht daraus ableitet, dass es ein fortlaufendes Sich-Ändern gibt, sondern davon, dass *gleichzeitig Verschiedenes* gefasst wird. Damit ist in der Zeit Verschiedenes gemeint, und so ist auch „Zeit“ folgerichtig als etwas im Lauf der Zeit Verschiedenes vorzustellen. Als Zweites, eng damit verbundenes, muss gelten, dass Aussagen über Zeit nicht ohne gesellschaftlichen Bezug auskommen. So wird es möglich, die Trennung von Geist/Natur, Philosophie/ Physik vor dem Hintergrund einer Geschichte des sich ändernden gesellschaftlichen Abstimmungsbedarfs zu beschreiben.<sup>66</sup> Dadurch wird drittens plausibel, dass das, was psychische Systeme tun, gesellschaftlich geprägt ist: Zeit-Management, „Timing“ und dinghaftes Zeitverständnis sind keine zeitlos-menschlichen Befähigungen, sondern werden in Relation zur Form der gesellschaftlichen Umwelt ausgebildet. Mit Luhmann und Nassehi ist anzumerken, dass die gesellschaftliche Form der Lösungen und Synchronisationsprobleme mit hoher Sicherheit mit der Form kovariert, in der sich die Gesellschaft in Subsysteme gliedert. Im Weiteren will ich Veränderungen *sozialer Zeit* in Bezug zur Änderung der primären Differenzierung der Gesellschaft darstellen; das sind *allgemein* übliche Formen der Beobachtung und Organisation von Zeit.

Einfachstes und ältestes Prinzip innergesellschaftlicher Ordnung ist eine Gliederung in gleiche Segmente wie Stämme, Clans und Familien. Überschaubarkeit, gemeinsame Anwesenheit, keine Zentralherrschaft, sowie ein geringer Grad der Arbeitsteilung sind Kennzeichen dieser Ordnung. Da jedes Mitglied eines Segments für eine Mehrzahl von Interaktionen in Frage kommen kann und sich alle in großer Nähe beieinander aufhalten, stellt Gleichzeitigkeit kein ernsthaftes Problem dar. Wo jeder sehen und wissen kann, was alle tun und das meiste gemeinsam erledigt wird, ist auch die Ausbildung einer Zeitsemantik, die darauf abhebt, unterschiedliches parallel ablaufen zu lassen, unwahrscheinlich.<sup>67</sup>

Sollen zeitliche Bezüge hergestellt werden, liegt es nahe, sich auf Abläufe und Ereignisse zu beziehen, die den übrigen Mitgliedern gleich gut vertraut sind. In der „Erntezeit“, „wenn das Vieh zurückkommt“

---

65 Pitirim Sorokin/Robert Merton: Social time. A methodological and functional analysis, in: The American Journal of Sociology, Nr. 5 (1937), S. 615-629.

66 Vgl. R. Wendorff: Zeit und Kultur; G. Dux: Die Zeit in der Geschichte; N. Elias: Über die Zeit.

67 Vgl. A. Nassehi: Die Zeit der Gesellschaft, S. 260-265.

oder „als der Vater noch lebte“ sind ausreichende Zeitangaben. Merkmal dieser Angaben ist, dass sie sich auf Ereignisse von gesellschaftlicher Relevanz stützen. Die Zeit präsentiert sich als Folge alles andere als inhaltsleer; sie besteht im Gegenteil aus Ereignissen, zu der alltägliche Verrichtungen wie Aufstehen und Wasserholen genauso gehören wie außeralltägliche Begebenheiten, z.B. Dürre oder Krieg. Angesichts dessen wird diese Form sozialer Zeit treffend als „Handlungszeit“ oder „Ereigniszeit“ (event time) bezeichnet.<sup>68</sup>

Diese Zeitsemantik ist keineswegs auf die segmentär differenzierte Gesellschaft begrenzt. Es ist das Verdienst von Sorokin/Merton, erfasst zu haben, dass auch die Moderne nicht allein Uhrzeiten oder Kalenderdaten kennt. Aussagen wie „gleich nach dem Konzert“ sind ebenso gebräuchlich, um anzugeben, *wann* etwas Bestimmtes geschehen (sein) soll. Sie bilden gewissermaßen die Urform der Zeitangabe.<sup>69</sup> Nach dieser Vorlage ist eine Fülle von Zeitangaben gebildet wie z.B. „Markttag“ oder „Sankt Martin“; Aussagen über Zeitspannen sind gleichfalls möglich – man spricht z.B. von „zwei Tagesmärschen“ oder von etwas, das solange „wie die Sendung im Radio gedauert hat“.

Soziale Zeit in diesem Sinne kann auch auf Ereignisse bezogen sein, die man heute als natürliche begreift. Gemeint sind z.B. Ebbe und Flut, Regen- und Trockenzeiten, Mondwechsel usw. Solange die Ereignisse mit bestimmten Tätigkeiten verknüpft sind, handelt es sich um *Handlungszeit*. Das wird deutlich, wenn man an landwirtschaftliche Verrichtungen denkt: Bezeichnungen wie „Frühjahr“ und „Herbst“ stehen nicht für beliebig zu nutzende Markierungen, sondern für Vorgänge, die mit Blick auf die eigene Existenz zu beachten sind. Sie bedeuten, dass die Aussaat bzw. Ernte bevorsteht. Folgerichtig sind dieselben Jahreszeiten nicht notwendig parallel zur Stellung der Erde zur Sonne gelagert. Wenngleich sich das Datum auf dem Kalender zur Vorhersage nutzen lässt, macht z.B. nicht der 21. September den Herbst. Wann Herbst ist, bestimmt sich unter diesen Bedingungen aus der Einleitung der Ernte.<sup>70</sup>

Wer darauf hinaus will, dass diese Art der Zeiteinteilung gegenüber der Zählung von Jahren, Monaten, Wochen, Tagen, Minuten und Sekunden ungenau sei, dem sei gesagt, dass auch die Umläufe der Erde um die Sonne, des Mondes um die Erde und der Erde um sich nur mühsam in ein Jahr zu zwölf Monaten und 365 Tagen pressen lassen. Etliche heute verwendete Angaben unterliegen offenkundig gesellschaftlichem Bedarf. Die Einteilung des Tages in 24 Stunden, die Definition der Wo-

68 G. Dux: Die Zeit in der Geschichte, S. 123; R. Levine: Eine Landkarte der Zeit, S. 120-128.

69 Sorokin/Merton 1937, S. 618/619.

70 Vgl. G. Dux: Die Zeit in der Geschichte, S. 131/132.

che als sieben Tage-Woche und die Festlegung Christi Geburt als Anfang der Zeitzählung müssen jedes astronomischen Grundes entbehren.<sup>71</sup>

Zurück zur segmentären Differenzierung. Otthein Rammstedt hat darauf hingewiesen, dass die Vorherrschaft der Ereigniszeit meist von einer bestimmten Auffassung von Zeit bezüglich des Verhältnisses von Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit begleitet wird, in seinen Worten: von einem „okkasionellen Zeitbewusstsein“. – Ich weise darauf hin, dass es im Spiegel der einleitenden Ausführungen theorietechnisch schwer fällt, eine passende Stelle für ein solches Bewusstsein zu finden und deshalb im Grunde besser von „Zeitorientierung“ die Rede sein sollte.<sup>72</sup> – Indem die Zeit an Ereignisse gebunden wird, die in einer Ereignissequenz stehen, wirken Zukunft und Vergangenheit kaum scharf von der Gegenwart getrennt; diese scheint umgekehrt *endlos* gedehnt. Da kein Bezug zu einer handlungsunabhängigen Sequenz besteht, wird Zeit jeweils vom Heute aus berechnet, und die Vorfahren sind zu jeder Zeit als präsent zu behandeln. Auch das Neue wird aus der Perspektive eines nie unterbrochenen Ablaufs gesehen. Sind die Ahnen in der Gegenwart präsent, können sie auch eingreifen, so dass Unerwartetes als Ausdruck einer intendierten Handlung zu werten ist. Im Gegenzug ist Magie unerlässlich, nicht nur, um sich vor der Willkür der unsichtbar Anwesenden zu schützen, sondern auch, um sie sich willfährig zu machen. Der Begriff „Handlungszeit“ ist zudem für die Zeit insgesamt angemessen: Die Welt gilt wie aus einer intendierten Handlung entstanden als Schöpfung. Diese Annahme wird von Mythen widerspiegelt, in denen alles was es gibt, durch eine einzige, ursprüngliche Handlung erschaffen gilt. Alles Wissen der Menschen wird folglich als ein damals Empfangenes gewertet, so dass es immer darauf ankommt, sich des Ursprungs zu vergewissern. Das geschieht zyklisch, meist an jahreszeitlich bedingten Ereignisse wie die Aussaat und Ernte von Hauptnahrungspflanzen geknüpft. Was als Geschichte festgehalten wird, ist das Erinnerungbare und dieses geht fließend ins Mythische über.<sup>73</sup>

Diese Zeitordnung gerät unter Druck, sobald sachlich zu trennende Anforderungen nicht mehr im überschaubaren Miteinander zu bewältigen sind. Wo Aufgaben nicht in Anwesenheit erledigt werden können, müssen Abläufe abgestimmt werden. Das ist möglich, indem sich die Gesellschaft, nicht länger in gleichartige, sondern in *ungleiche* Segmente

---

71 Vgl. Sorokin/Merton 1937, S. 625.

72 Otthein Rammstedt: „Alltagsbewusstsein von Zeit“, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Jg. 27, Nr. 1 (1975), S. 47-63, hier S. 50/51; Heiland/Schulte 2002, S. 130/131.

73 Vgl. P. Bourdieu: Die zwei Gesichter der Arbeit, S. 51-60; G. Dux: Die Zeit in der Geschichte, S. 174-179.

differenziert. Sachliche Differenzen werden verkräftet, indem sie an soziale Ungleichheit geknüpft werden. Eine spezifische soziale Position einzunehmen bedeutet dann, eine spezifische Tätigkeit auszuüben. Finden sich die Segmente und Positionen hierarchisch abgesetzt, spricht man von Stratifikation.<sup>74</sup> Damit verändert sich wiederum die Zeitsemantik. Es muss eine Zeit geben, die für Verschiedene Verschiedenes bedeuten kann. Man denke an die ägyptischen Reiche: für die Landbevölkerung wird die Zeit der Zeit der segmentären Gesellschaft ähneln. Doch mit dem Auftreten eines zentralen Beamtenstandes am Hof entsteht ein Synchronisationsbedarf, der sich damit nicht befriedigen lässt. Bekannt ist die folgende Anfertigung von Kalendern auf Grundlage von Überschwemmung, Aussaat und Ernte entlang des Nils. Was auf dem Land die Erinnerung an Ursprungsereignisse geliebt sein mag, gibt dem Hof des Pharaos Gelegenheit, festzulegen, wann Steuern zu erheben sind.<sup>75</sup>

Sicherlich kann noch nicht von einer inhaltsleeren Zeit die Rede sein – Zeit ist nach wie vor Ereigniszeit. Obwohl z.B. Tag und Nacht in je 12 Stunden eingeteilt wurden, wurde doch die Länge der Stunden jeweils vom Anbruch der Dunkelheit bzw. Helligkeit abhängig betrachtet. Auch wurden Regentschaftsjahre gezählt, so dass Bezüge zu zurückliegenden Ereignissen stets über die Kette der Regentschaften hergestellt werden mussten. Daneben mag die Zentralisierung von Zuständigkeiten in religiösen Fragen zu einer Abtrennung heiliger und profaner Vorgänge geführt haben; doch besteht die Aufgabe der Religion vor allem darin, die unterschiedlichen Segmente zu verklammern, d.h. die bestehende Ordnung als ewige und verbindliche zu präsentieren. Kurz gesagt: eine inhaltsleere Zeit kann nicht existieren, weil sich mit der Festfügung der sozialen Gliederung schlicht zu wenig ändern kann.<sup>76</sup>

Gleichwohl ändert sich das Zeitverständnis. Die Annahme, dass die Vergangenheit bis in die Gegenwart hineinreicht, wird von der Vorstellung der Ewigkeit *jenseits* der Gegenwart abgelöst. Die Ewigkeit ist in allem, das wie Stein zeitlos zu sein scheint, präsent. Was sich dagegen in der Gegenwart abspielt, kann zum einen als ein ewiges Werden und zum anderen ebenso gut als ein Ewiges werden begriffen werden. Für dieses Verständnis hat Rammstedt die Bezeichnung „zyklisches Zeitbewusstsein“ verwendet.<sup>77</sup> Es stellt die Erfahrung, dass manche Abläufe gleichförmig wiederkehren, neben den Verdacht willkürlicher Eingriffe der Götter. Sinnbild ist die Kreisbewegung, denn sie setzt Anfang und Ende in ein Bedingungsverhältnis und bestätigt zugleich, dass das alles, was

74 Vgl. A. Nassehi: Die Zeit der Gesellschaft, S. 276-281.

75 Vgl. A. Nassehi: Die Zeit der Gesellschaft, S. 285-292.

76 Vgl. A. Nassehi: Die Zeit der Gesellschaft, S. 281-284.

77 O. Rammstedt: „Alltagsbewusstsein von Zeit“, S. 51-54.

wird, dahin führt, dass es wieder so ist wie es schon war. Das entspricht einer Gesellschaftsordnung, in der jeder den Platz behalten soll, der ihm zu Anfang zudedacht war.

Dieses Verständnis hat die Antike geprägt. Selbst wenn es zu einer Entwicklung neuer Techniken der Zeitmessung kam, bestimmte – wie oben Aristoteles geschildert hat – die Vorstellung von ewiger Kreisbewegung und ewiger Ruhe das Denken und Sprechen über Zeit. Das frühe Christentum scherte ebenfalls nicht aus: sein Glaube lehrt, dass Gott vor aller Zeit *war*, durch alle Zeit hindurch *ist* und am Ende *sein wird*. Der Mensch kehrt am Ende seines irdischen Lebens deshalb zu ihm zurück. Mit Nassehi ist eine einschneidende Veränderung erst im ausgehenden Mittelalter zu beobachten, *ohne* dass sogleich der stratifikatorische Aufbau der Gesellschaft in Frage gestanden hätte. Die Veränderung bestand darin, der Zeit ein Ziel zu geben, d.h. davon auszugehen, dass nach einer Bewegung etwas *verändert* ist.<sup>78</sup> „Lineares Zeitbewusstsein“ hat Rammstedt dieses Verständnis genannt, bei dem Anfang und Ende nicht ineinander fallen. Wichtig anzumerken ist der Hinweis, dass es sich dabei um einen *geschlossenen* Ablauf handelt: wo die Linie hinführt, ist im Ursprung ausgemacht. Einer Handlung nachempfunden, in der sich intensivierte vollzieht, strebt alles unausweichlich dem sicheren Ende zu.<sup>79</sup>

Das berührt die meisten Mitglieder der Gesellschaft zunächst nur am Rande. Die Bindung der Bauern an die Scholle, der geringe Umfang von Handel und Arbeitsteilung und die Gleichsetzung von Stand und Beruf fangen Unterschiede der Eigenzeiten in den Segmenten ab. Die täglichen Routinen bestehen nebeneinander und sind nach wie vor durch Kopräsenz vermittelbar. Selbst die Erfindung mechanischer Uhren in Klöstern stehen nicht für eine neue Ordnung der Zeit. Diese Uhren dienen dort dazu, die ewige Ordnung des Himmels im irdischen Dasein präsent zu halten. Ihre Zeiteinteilung dient der Einhaltung der Liturgie.<sup>80</sup>

Eine allfällige Veränderung der Zeitordnung ergab sich erst mit der Neuzeit. Die Ausdehnung des Handels, die Verflechtung und Ausrichtung wirtschaftlicher Tätigkeiten auf Märkte verlangten, räumlich und sachlich verschiedene Abläufe in einer Weise zu koordinieren, die jenseits dessen liegen musste, was der Kirchenkalender zuließ. Es bedurfte insbesondere einer Zeit, mit der *gerechnet* werden konnte, d.h. mit der sich Zeitintervalle und Geldbeträge in Beziehung setzen ließen. Hier ist die Stelle markiert, an der sich Zeit und Ereignisse voneinander lösen und Zeit „die“ Zeit werden konnte.<sup>81</sup>

---

78 Vgl. A. Nassehi: Die Zeit der Gesellschaft, S. 292-299.

79 O. Rammstedt: „Alltagsbewusstsein von Zeit“, S. 54/55.

80 Vgl. G. Dux: Die Zeit in der Geschichte, S. 320-322.

81 Vgl. G. Dux: Die Zeit in der Geschichte, S. 332/333.

Anfangs griff man dazu auf Uhrwerke und Einteilungen zurück, die Klöster entwickelt und gepflegt hatten. Doch bekamen die Glockenschläge und Kalenderdaten einen neuen Zweck: man brauchte sie nicht, weil man Auskunft erhoffte, was wann zu tun war, sondern, um sich  *verabreden* zu können, etwas zu einem bestimmten Zeitpunkt zu tun.<sup>82</sup> Der rechte Zeitpunkt einer Tätigkeit erschien seltener vorgegeben, sondern als Lösung des Problems sachlich begründeter, unterschiedlicher Zeiten. Damit war auch das Zeitverständnis herausgefordert, das der Gegenwart nicht mehr zubilligte, als flüchtiger Moment eines Geschehens zu sein, das dahin führt, wo Gott es immer schon hingelenkt hat. Bis zum 18. Jh. wurden die entsprechenden Zweifel lauter; man fragte, ob die Zeit nicht ein handlungsunabhängiges Nacheinander sei.<sup>83</sup>

Der Ausgang der Kontroverse ist bekannt: Die Revolution von 1789 sprengte die religiöse Klammer der Zeit und brachte ihren eigenen Kalender hervor, der die *Machbarkeit* der Zeit zeigte. Dass dieser Kalender im Namen der Vernunft aufgestellt wurde, ist Sinnbild dafür, dass sich mit der Ablehnung herkunftsbedingter sozialer Ungleichheit nicht die Annahme der geschlossenen Zukunft verflüchtigt hat. Die Gegenwart war zwar von der Vergangenheit befreit, aber weiterhin gepriesen bzw. verdammt, auf ein Ziel hinzulaufen. Statt von der vagen Aussicht auf Erlösung war das 19. Jh. von Fortschrittsglaube beherrscht. Wenn etwas nicht gelingen wollte, wurden eingesetzte Mittel problematisiert, nicht aber Ziele. Zudem wurde die Zeit mit der Ausdehnung der Erwerbsarbeit auf die Angehörigen sämtlicher Stände knapp. Das Interesse am rechten Zeitpunkt wich schließlich dem Interesse, Zeit zu sparen.<sup>84</sup>

Indessen war die Kopplung von Sach- und Sozialfragen einem neuen Ordnungsprinzip gewichen, das *sachliche* Fragen voneinander trennt. Man kann dieses Prinzip als funktionale beschreiben: Wirtschaft, Wissenschaft, Politik, Kunst usw. sind die Subsysteme, die mit spezifischen Operationen betraut sind. Die Religion ist zu einem Subsystem neben anderen mutiert. Diese Ordnung kommt ohne solche Klammer aus: So wenig Menschen als Personen in vollem Umfang auf die Funktionssysteme zu verteilen sind, so wenig existiert eine übergeordnete Instanz, die die Funktionssysteme koordiniert. Das wäre unmöglich, wenn nicht eben Zeit eine andere geworden wäre: von Handlungen und Ereignissen abgelöst und deshalb *beliebigen Bezugnahmen* offen stehende Zeit.<sup>85</sup>

Bezeichnend ist, dass die standardisierte Uhrenzeit auf die Initiative von Eisenbahngesellschaften zurückgeht, nachdem die Eisenbahn Inbe-

82 Vgl. A. Hinz: *Psychologie der Zeit*, S. 122-124.

83 Vgl. N. Luhmann: *Soziale Systeme*, S. 253-256.

84 Vgl. N. Luhmann: *Soziale Systeme*, S. 421-426.

85 Vgl. A. Nassehi: *Die Zeit der Gesellschaft*, S. 310-315.

griff dafür geworden war, jeden zu jedem beliebigen Zweck an fast jeden Ort der Erde zu bringen. Um diese Erwartung planmäßig zu erfüllen und die große Zahl der Verbindungen abzustimmen, war es im ausgehenden 19. Jh. zum Hindernis geworden, dass Ankunfts- und Abfahrtszeiten jeweils an den Sonnenständen der Ankunfts- und Abfahrtsorte orientiert waren. Als der Aufwand zu stark gewachsen war, lokale Zeiten ineinander umzurechnen, wenn man erfahren wollte, wann Anschluss bestand, wurden sogenannte „Eisenbahnzeiten“ parallel geführt. Erst als 1884 die Regierungen der Nationalstaaten dazu bereit waren, die Uhr in Greenwich als zentralen Zeitgeber zu akzeptieren, konnte eine weltweit verbindliche Ordnung der Zeit etabliert werden.<sup>86</sup>

Vor Ort gingen damit die buchstäblich naturgegebenen Ordnungen der Zeit verloren. Die Zeit verlor ihre Grundlage in Handlungen, die sich z.B. aus dem Aufgang und Untergang der Sonne ergaben, und wurde einzig auf das Erfordernis gegründet, zu diesem oder jenem Zweck vorher und nachher festlegen zu können. Das Erscheinungsbild von Uhren ist diesem Anspruch gefolgt: Neben gleichförmig im Kreis bewegten Zeigern gibt es die digitalen Displays, deren Zahlenwechsel zum Ersten die harsche Differenz zwischen Vorher und Nachher anstelle eines fließenden Übergangs suggerieren und zum Zweiten im Fehlen des wiederholten Kreisumlaufs verdeutlichen, dass verbrauchte Zeit stets unwiederbringlich verlorene Zeit ist. Die Frage, wie lange eine Sekunde dauert, wird heute ebenfalls anders beantwortet als zu der Zeit, in der die Weltzeit eingerichtet worden war. Nachdem ein Schlingern der Erde auf ihrer Umlaufbahn festgestellt worden war, wurde die Bestimmung aus dem Jahr 1900, die das 86400stel eines mittleren Sonnentages auf der Erde als Sekunde definiert, ersetzt. Seit 1967 versteht man als „Sekunde“ das 9192631770fache jener Spanne, die im Wechsel der Energiestufen eines Cäsium-Isotops auftritt. Die astronomische Zeit hat schlicht den inzwischen entstandenen Abstimmungserfordernissen nicht länger genügt.<sup>87</sup>

Das Zeitverständnis hat spätestens mit den Katastrophen des 20. Jhs. seine linear-geschlossene Form eingebüßt. Laut Rammstedt ist es die Unmöglichkeit, die Zeiten der Subsysteme in eine umfassende Teleologie einzubinden, die mit „offener Zukunft“ korrespondiert.<sup>88</sup> Gemeint ist die Erfahrung, sich damit abfinden zu müssen, dass die Zukunft in Zukunft lediglich in Relation zur Gegenwart mögliche Anschlüsse reprä-

---

86 Blaise Clark: *Die Zähmung der Zeit. Sir Stanford Fleming und die Erfindung der Weltzeit*, Frankfurt (M): S. Fischer 2001, S. 26, 34/35, 51-54, 184-193.

87 J. Kabisch: „Der Zeitpunkt“; R. Wendorff: *Zeit und Kultur*, S. 547.

88 O. Rammstedt: „Alltagsbewusstsein von Zeit“, S. 55-57.

sentiert und nichts Bestimmtes, unverändert Erreichbares mehr. Gesichert erscheint nur noch, dass die Zukunft eine Gegenwart mit eigener Zukunft sein wird. Wie diese künftige Gegenwart aussieht, hängt davon ab, wie man *sich selbst* verhält.<sup>89</sup>

In diesem Abriss, wurde der Eindruck verstärkt, „Umgang mit Zeit“ in Abhängigkeit zur gesellschaftlichen Zeit betrachten zu müssen. Über das Interesse an der Ablösung gesellschaftlich dominanter Umgangsformen im Lauf der Geschichte, gerät meines Erachtens jedoch zum Ersten die Frage aus dem Blick, wie es sich *heute* verhält.<sup>90</sup> Rammstedt und Nassehi merken knapp an, dass die in einer historischen Abfolge beschriebenen Zeit- und Zeitbewusstseinsformen einander nicht nur rückstandslos abgelöst hätten, sondern eher kumuliert wären. So weist Nassehi auf die Koexistenz von Handlungsrouninen und mit mittels Uhrzeit getroffener Vereinbarungen als Kennzeichen des Alltags in den historischen Zentren der Moderne hin und stellt fest, dass im Unterschied dazu in anderen Gegenden der Alltag von historisch ungleichzeitigen Umgangsformen geprägt sei. Rammstedt zieht dagegen die Möglichkeit in Betracht, dass überholte Bewusstseinsformen im Schatten herrschender gesellschaftlicher Gruppen die Zeit überdauern könnten.<sup>91</sup>

Zum Zweiten stellt sich die Frage, wie sich Bewusstseinszeiten und soziale Zeiten, das „Timing“ psychischer Systeme und die Synchronisation sozialer Systeme – oder in einer anderen Theoriesprache ausgedrückt: „Mikro- und Makroebene“ – gegeneinander vermitteln.<sup>92</sup> In dieser Hinsicht ist es bezeichnend, dass Rammstedt von „gesellschaftlichem Bewusstsein“ spricht. Diesen Fragen versuche ich mich im Folgenden zu stellen, indem ich neben sozialer Ungleichheit einen Begriff aufgreife, der von Rammstedt und Nassehi immer wieder benötigt wird, aber aufgrund der Theorieanlage nur eine latente Rolle spielen darf, ich meine „Leben“.

89 Vgl. N. Luhmann: Soziale Systeme, S. 418-420.

90 Vgl. R. Simsa: Wem gehört die Zeit, S. 56-58.

91 A. Nassehi: Die Zeit der Gesellschaft, S. 343-345; O. Rammstedt: „Alltagsbewusstsein von Zeit“, S. 59; vgl. P. Bourdieu: Die zwei Gesichter der Arbeit, S. 104-118.

92 H. Lüdtke: „Temporale Muster“, S. 321; vgl. K. H. Hörning/D. Ahrens/A. Gerhard: Zeitpraktiken, S. 57-59.

