

2. ›Zeitreise‹: Theorien und Strukturen der Konstituierung von Zeiterfahrung

»(...) we should reinstate time at the centre of studies of waiting.«¹

»Was ist die Zeit?«, fragte Augustinus bereits im 4. Jahrhundert nach Christus und fährt mit einer Erklärung fort, die gleichsam ›zeitlos‹ wie paradigmatisch für die Schwierigkeit der Analyse von Temporalphänomenen steht: »Wenn mich jemand fragt, so weiß ich es; will ich es aber jemandem auf seine Frage hin erklären, so weiß ich es nicht.«² Die Zeit mutet uns zunächst als Selbstverständlichkeit, als unsichtbarer Hintergrund und als implizites Orientierungs- und Hilfsmittel an. Sie bezeichnet im philosophischen Verständnis grundsätzlich eine durch das Bewusstsein wahrgenommene Form von Abfolgen und Veränderungen sowie die referentielle Bestimmung von Stabilität. Zweifellos, wir ›spüren‹ die Zeit. Ihre wie auch immer auszumachende ›Anwesenheit‹ mag unbestritten sein, dennoch ist sie im Kontext hochindustrialisierter Gesellschaften derart überpräsent bzw. verinnerlicht, dass ihre Problematisierung zunächst eine hohe Hürde der anscheinend unhinterfragbaren Selbstverständlichkeit überspringen muss. Barbara Adam bemerkt zu dieser Problematik des Impliziten besonders trefflich:

»It is everywhere yet it eludes us. It is so deeply implicated in our existence that it is almost invisible. This poses problems for understanding and analysis not only for the ordinary members of society but also for those members who see it as their professional task to provide theories about this reality.«³

Überspringt man nun aber die Hürde jener Selbstverständlichkeit – was mit diesem eröffnenden zeittheoretischen Kapitel beabsichtigt wird – wirft die Beschäftigung mit dem Gegenstand ›Zeit‹ bei näherer Betrachtung jedoch vielfältige Fragen auf. Zu den geschichtsträchtigsten Fragen überhaupt zählt dabei, wie bereits zu Eingang dieser Arbeit

1 Agnes Durrande-Moreau, »Waiting for service: ten years of empirical research«, *International Journal of Service Industry Management* 10, Nr. 2 (1999): 182.

2 Augustinus, *Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus Bekenntnisse* (München: Kösel, 1914), 282.

3 Barbara Adam, *Time and Social Theory* (Cambridge: Polity Press, 1990), 10.

erwähnt, die Frage nach dem ontologischen Status der Zeit als Natur- und/oder Kulturobjekt. Eng mit dieser Positionsbestimmung verknüpft, bildet ein weiteres zentrales Erkenntnisinteresse die Frage danach, wie sich Zeiterfahrung und Zeitbewusstsein des Menschen im Verhältnis objektiver und subjektiver Zeitauffassungen konstituieren. Wie wird Zeit zu einer wahrnehmbaren Größe und welche kulturell divergierenden Zeitauffassungsmuster zeichnen sich dabei ab?

Auch eine Analyse historischer Wartezeiterfahrungen und -rahmungen kann nur schwerlich unabhängig von vorgängigen Überlegungen zur generellen Konstituierung von Zeit und lebensweltlicher Zeitwahrnehmung erfolgen. Daher sollen zunächst mittels eines wissenschaftshistorischen Überblicks grundlegende philosophische und sozialwissenschaftliche Theoreme zur Zeitkonstitution und -wahrnehmung sowie zu Zeitfunktionen und ihren kulturell divergierenden Auffassungen skizziert werden, um daraus anschließend ein zeittheoretisch informiertes Verständnis von *Wartezeiten* zu entwickeln. Zwar stehen im Mittelpunkt dieser Arbeit wohlgemerkt die historisch variierenden räumlich-materiellen und subjektiven Verhandlungen des Wartephänomens, dennoch erscheint dieser zeittheoretische Prolog notwendig, denn schließlich kann erst die Frage danach, ob und wie wir ein Zeitbewusstsein ausbilden, wie wir Zeit denken bzw. welche Bedeutungen, Funktionen und Probleme mit ihr verbunden sind, die Modalität einer Zeit des *Wartens* als spezifisch (kritisches) Phänomen *innerhalb* der Zeitwahrnehmung herausstellen.⁴ Entlang welcher Zeitbegriffe haben sich also die Zeitauffassungen und die Konstituierung der Zeitwahrnehmung im Laufe von mehr als zwei Jahrtausenden entwickelt? Die wandelnden Auffassungen werden dazu im Folgenden nach philosophischer sowie sozialwissenschaftlicher Theoriebildung gefächert und anschließend – wo dies möglich und besonders ertragreich erscheint – jeweils im Sinne eines systematischen Erkenntnisinteresses⁵ bezüglich ihres Erklärungsgehalts für die spezifische Charakteristik des *Wartens* untersucht und interpretiert.

Aus dem selektiven Querschnitt zeittheoretischer Debatten wird bereits schnell ersichtlich werden, welche außerordentliche Diskurskraft und welche historisch gewachsene Komplexität den Gegenstand ›Zeit‹ auszeichnet. Wenn auch im Folgenden Wert auf die Erlangung eines geistesgeschichtlichen Grundverständnisses über den Zeitbegriff gelegt wird, soll an dieser Stelle relativierend vermerkt werden, dass mit den folgenden Abschnitten weniger eine vollumfassende ›Geschichte der Zeit‹ als vielmehr die Einordnung des Wartephänomens in einen größeren zeittheoretischen und zeitphilosophischen Rahmen bzw. eine qualitative Positionsbestimmung des Wartephänomens *in der Zeit* angestrebt wird.

Zum einen soll dazu der chronologische Überblick klassisch-philosophischer sowie neuerer soziologisch-anthropologischer Zeittheorien die historische Entwicklung der Beantwortung der Fragestellungen nach ontologischem Status und kulturell variierender Konstituierung von Zeiterfahrung umreißen. Zum anderen sollen die Grundlage

4 Vgl. Benz, (*Erzählte*) *Zeit des Wartens*, 19.

5 Gemeint ist mit dieser ›systematischen‹ Betrachtung der Versuch einer gegenüber der rein historisch-hermeneutischen Betrachtung von Texten dezidiert ›produktiven‹ Nutzung von Texten im Hinblick auf die eigene (gegenwärtige) Problemstellung. Vgl. Helmut Seiffert, *Einführung in die Wissenschaftstheorie 2: Phänomenologie – Hermeneutik und historische Methode – Dialektik* (München: Beck'sche schwarze Reihe, 1996), 247ff.

und das Erklärungspotential zur anschließenden Einordnung und Erkundung der besonderen Charakteristik der Wartezeit als *einem* von vielen Temporalphänomenen gebildet werden. Der Überblick stellt sonach im doppelten Sinne eine ›Zeitreise‹ dar, die vom Übergang eines anfänglich zyklischen zu einem immer stärker linear vermittelten Zeitverständnis geprägt ist und mit der Evolution von einem naturwissenschaftlichen hin zu einem subjektimmanenten Zeitparadigma konvergiert.

2.1 Philosophische Zeittheorien

Zwei Modelle konkurrierten in der kondensierten Zusammenschau der zeitphilosophischen Forschungstradition um die Erklärung der ursprünglichen, fundamentalen Zeitvorstellung: Ein *mathematisch-quantitatives* Modell und ein *modal-qualitatives* Modell.⁶ Aus Sicht des quantitativ-naturwissenschaftlichen Lagers, allen voran der Physik Newton'scher Prägung, wird Zeit als objektive und außerhalb des Subjekts wirksame Größe verstanden, die als Grundkonstante zur Bestimmung von Bewegungen und Veränderungen im Raum fungiert. Zeit ist hiernach real existent und wird in einer linearen und quantifizierbaren Flusslogik begriffen. Auf der modal-qualitativen Seite hingegen betonten zunächst neuzeitliche⁷ und später moderne philosophische Perspektiven⁸ die Unzulänglichkeit rein objektiver Zeitvorstellungen für das Verständnis und die Analyse menschlicher Zeiterfahrung. Vielmehr ließe sich Zeit aus jener Forschungstradition heraus ohne ein die Zeit erfahrendes Subjekt schlichtweg nicht verstehen. In den Mittelpunkt zeitphilosophischer Debatten rückte damit seit der Neuzeit die unabdingbare *Subjektivität* der Zeit, die, gipfelnd im Denken Heideggers, zur Fundamentalkategorie menschlichen ›Daseins‹ erklärt wurde.

Sandbothe spricht in diesem Zusammenhang ferner von drei wesentlichen Positionsbestimmungen innerhalb der philosophiegeschichtlichen Beschäftigung mit Zeit. Zum einen steht der Zeitbegriff im Zeichen einer Aufspaltung in eine nicht miteinander vermittelbare Vielfalt heterogener Zeitkonzepte. Vertreter jener *Pluralisierungstendenz* – wie etwa Paul Ricœur oder Henri Bergson – bezweifeln grundsätzlich die Repräsentationsfähigkeit der Zeit, sei es im astronomisch-physikalischen oder im subjektiven Sinne und verweisen auf die einzig mögliche Erschließung der Zeit in ihrer ›Pluralität‹, etwa im Medium sprachlicher Erzählung oder dem unmittelbaren menschlichen Bewusstsein. Eine zweite Tendenz propagiert die Historisierung und Relativierung der Zeit. Grundgedanke dieser *Relativierungstendenz* bildet die Auffassung, dass das Zeitverständnis als kulturell wandelbar und nicht als starr begriffen wird und die Zeit in ihrer Rolle als praktische Weise des Weltumgangs jeweils epochal verschieden zu behandeln ist. Hierbei wird vom Grundgedanken ausgegangen, »dass die Rolle, welche die Zeit für das menschliche Selbst- und Weltverständnis spielt, Aspekt eines kulturell divergierenden und sich innerhalb einer Kultur unter kontingenten Bedingungen

6 Vgl. Karen Gloy, *Philosophiegeschichte der Zeit* (München: Wilhelm Fink, 2008), 11.

7 So vor allem der Zeitbegriff Kants.

8 Etwa die Zeitbegriffe von Husserl, Bergson, Whitehead oder Heidegger.

historisch wandelnden Systems von praktischen und technischen Gewohnheiten ist.«⁹ Drittens ist die jüngere zeitphilosophische Forschungstradition nach Sandbothe von einer *Vereinheitlichungs- und Universalisierungstendenz* geprägt. Zeitaspekte bilden darin die entscheidenden Dreh- und Angelpunkte, die gleichermaßen für unsere alltägliche Selbst- und Welterfahrung als auch für die wissenschaftliche Theoriebildung sinnstiftend wirken. Mit anderen Worten: Der Zeitaspekt wird hierbei als gleichermaßen naturwissenschaftlich wie lebensweltlich evidente Wahrheit bzw. als »einheitliche und universale Grundstruktur begriffen, die sich der historischen Kontingenz und dem kulturellen Wandel entzieht.«¹⁰ Im Zuge dieser vor allem naturwissenschaftlich motivierten Vereinheitlichungstendenz wird nicht zuletzt eine Überwindung der schier endlosen ontologischen Auseinandersetzungen über den Status der Zeit als Kultur- oder Naturobjekt angestrebt.¹¹

Nichtsdestotrotz behält der Zeitbegriff eine bedeutende Restmenge des Rätselhaften. Der Streit um subjektive und objektive Auffassungen von Zeit gilt heute trotz der Bestrebungen einer Universalisierung, ähnlich wie zur Hochzeit der Auseinandersetzungen im frühen 20. Jahrhundert, keineswegs als entschieden, sondern ist unbestimmt wie einst.¹² Zwar hat die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Gegenstand ›Zeit‹ seit Mitte der 1980er Jahre eine wahre Hochkonjunktur erfahren und wurde Zeit vermehrt in den sozialwissenschaftlichen Disziplinen als analytischer Schlüssel zum Verständnis von Gesellschaften und deren Entfremdungsproblematiken diskutiert und theoretisiert. In der Folge dieser umfangreichen Beschäftigung entstand jedoch der gegenwärtige Befund einer ›Pluralität heterogener Zeitkonzepte‹, der es abermals problematisch erscheinen lässt, eine einheitliche Theoriebildung des Zeitbegriffes zu erzeugen.¹³ Wissen wir also bezüglich der ›Zeitfrage‹ womöglich gegenwärtig doch nicht bedeutend mehr als etwa die griechischen Philosophen?

2.1.1 Antike Zeittheorien

Platonische Zeittheorie: Zeit als Beschreibungsebene der ›Ewigkeit‹

Die erste und älteste zusammenhängende Zeittheorie der europäischen Geistesgeschichte geht auf Platon und seine im Spätdialog *Timaios* überlieferten Überlegungen zurück. Zeit definiert Platon darin »als ein nach der Zahl (in bestimmten Maßen) fortschreitendes Abbild der in Einheit beharrenden Ewigkeit.«¹⁴ Im Rahmen der Platonischen Ideenlehre, die eine ewige Ideenwelt (jenseitige Wirklichkeiten bzw. das eigentlich

9 Mike Sandbothe, *Die Verzeitlichung der Zeit: Grundtendenzen der modernen Zeitdebatte in Philosophie und Wissenschaft* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998), 3.

10 Ebd.

11 Zu den Vertretern jener Überwindung zählen etwa der Philosoph Hermann Lübbe, der Naturwissenschaftler Ilya Prigogine oder auch die Soziologin Barbara Adam.

12 Vgl. Gloy, *Philosophiegeschichte der Zeit*, 10.

13 Vgl. Rosa, *Beschleunigung: die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, 22f.; Antje Gimmler, Mike Sandbothe, und Walther Ch. Zimmerli, *Die Wiederentdeckung der Zeit: Reflexionen – Analysen – Konzepte* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997), 1.

14 Platon, *Sämtliche Dialoge. Timaios und Kritias. Sophistes [u.a.]* (Hamburg: Felix Meiner, 1998), 55 [Hervorhebung des Verfassers, R.K.].

Seiende) von einem irdischen Weltreich (Abbilder der Ideenwelt bzw. noch unvollkommenes Sein) unterscheidet, fungiert die göttliche Einführung der Zeit als ein bewegtes Abbild der ewigen Ideenwelt und somit als vermittelndes Bindeglied zwischen Urbild und der irdischen Welt. Zeit, so Platons Auffassung, wurde vom schaffenden Vater der Schöpfung (dem *Demiurg*) im Antrieb installiert, die irdische Welt dem Urbild noch ähnlicher zu machen.¹⁵ Die Einführung der Zeit fungiert somit als Medium für die Wahrnehmung der in der irdischen Welt idealisierten Ewigkeit bzw. der Nachahmung des Urbildes aus dem Ideenhimmel. Um dem Subjekt die perfekte Beharrlichkeit des Seins der idealisierten Ideenwelt wahrnehmbar zu machen, musste dazu die Zeit mittels eines der Beharrlichkeit oppositionären, nie endenden Flusses nachgebildet werden. Zeit und Ewigkeit werden somit nicht vollends voneinander getrennt, sondern werden in eine Ähnlichkeitsbeziehung zueinander gebracht,¹⁶ was schließlich in der Aufstellung zweier Zeitbegriffe ufer, einem *ewigen*, zeitentobenen und einem rein *zeitlichen*. Entscheidend ist dabei, dass das zuvor vorherrschende Zeitverständnis einer (unbeweglichen) Ewigkeit mit diesem zweiten, rein zeitlichen Zeitbegriff nun erstmals in Zahlen und in der Bewegung beschreibbar wird.

Jene Bewegung ist für Platon dabei unstrittig an die kreisförmige und zunächst noch ungerichtete Bewegung von Himmelskörpern gekoppelt. Das Maß der Zeit wird dabei also allein durch die Bewegungen der Sternenwelt bestimmt. Wenngleich die unendliche, kreisförmige Bewegung der Himmelskörper noch keine Unterscheidung in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft enthält, transferiert diese ›kosmologische Fundierung‹¹⁷ der Zeit die Ewigkeit in ein quantitatives Feld. Mit anderen Worten: Zeit wird mit Platon angesichts des Abbilds der Bewegung von Himmelskörpern zu einem realen, objektiven Geschehen, das durch das Subjekt (erstmalig) sinnlich wahrnehmbar wird. Die ›kosmologische Fundierung‹ der Zeit und deren Nachvollziehbarkeit bedingen somit eine enge Beziehung der Zeit zur Seele¹⁸, was schließlich als die philosophische Geburtsstunde der an Bewegungen gekoppelten Zeitwahrnehmung interpretiert werden könnte. Platon, wichtigster Schüler des Sokrates, bricht mit der vorsokratischen Auffassung einer rein zyklischen Zeitvorstellung (ständige Wiederkehr des Gleichen) insofern, als dass sich die zyklische Zeitauffassung nunmehr in die lineare Zeitvorstellung einschreibt. Die Zeit ist zwar analog der rein zyklischen Zeitauffassung der Vorsokratiker ›ewig‹, aber mit Platon wird diese erstmals als zählbar, wahrnehmbar und fortschreitend begriffen. Rhythmen und Umläufe der Himmelskörper, die eigentlich richtungslos sind, werden nunmehr seriell abzählbar, was philosophiegeschichtlich einen Übergang von der gestalttheoretischen zur reihentheoretischen Auffassung von Zeit markiert.¹⁹

15 Vgl. Platon, 55.

16 Vgl. Gloy, *Philosophiegeschichte der Zeit*, 7.

17 Vgl. ebd., 8.

18 Gemeint ist mit dem Begriff der Seele im Platonischen Verständnis jedoch nicht die individuelle menschliche Seele, sondern eine ›Weltseele‹, die als eigenständiger Organismus sämtliche Elemente des Kosmos in sich vereinigt. Der Mensch bzw. die Einzelseele lebt nach diesem Verständnis in der Weltseele und partizipiert lediglich von ihr. Die Weltseele ist dadurch als belebendes Prinzip des menschlichen Körpers gegenüber der Einzelseele wesensgleich. Vgl. dazu Heinz Robert Schlette, *Weltseele: Geschichte und Hermeneutik* (Frankfurt a.M.: J. Knecht, 1993).

19 Vgl. Gloy, *Philosophiegeschichte der Zeit*, 22.

Mit Platon, so resümiert Gloy die Tragweite dieser frühesten aller Zeittheorien, »beginnt das Problem der Realität oder Idealität, der Objektivität oder Subjektivität der Zeit, d.h. die Frage nach ihrer Existenzweise außerhalb des Subjekts in der realen Welt oder innerhalb des Subjekts.«²⁰ Jene drei Problemkomplexe des Platonischen Zeitbegriffs bilden seither den Ausgangspunkt nachfolgender Debatten, die jene Fragestellungen entweder unterstützend ausbauten oder polemisierten.

Aristoteles: Zeit als Zahl der Bewegung

Wenn der Platonische Zeitbegriff den Beginn der an Bewegungen im Raum geknüpften Vorstellungen von Zeit markierte, bildete die Aristotelische Zeittheorie deren konsequente Weiterentwicklung. Für Aristoteles ist der Begriff der Zeit fest an Veränderungen und Bewegungen gebunden. Veränderungen geschehen dabei nur *in* der Zeit, d.h. sie selbst ist bewegungslos. Schnellere oder langsamere Veränderungen können erst durch die Zeit bestimmt werden. Folglich bezweifelt Aristoteles eine objektive Realität der punktuellen Zeit, da sie stets nur aus dem Vergangenen oder dem Kommenden zu bestehen scheint.²¹ Stattdessen konstituiert sich für ihn die Zeit erst als das Abzählbare in Bezug auf ein Davor oder ein Danach und definiert sie folglich prominent als »Maß der Bewegung«²². Aristoteles betont damit deutlich ein relationales Verhältnis von Zeit und Bewegung, denn mithilfe der Zeit wird die Bewegung gemessen, aber zugleich mittels der Bewegung auch die Zeit. Mit anderen Worten: Zeit ist für Aristoteles ohne Veränderung und Bewegung nicht denkbar, weil das rein punktuelle »Jetzt« keinen Seins-Status besitzt und daher nicht als Zeit denkbar ist.

Die zentrale Idee des Aristotelischen Zeitbegriffs bildet somit das Verständnis eines linearen Verlaufs von Zeit, die über Bewegungen und Veränderungen quantifizierbar und messbar wird. Das Zeitbewusstsein ist für den wichtigsten Schüler Platons nicht auf ein stets flüchtiges oder noch bevorstehendes punktuelles »Jetzt« bezogen. Stattdessen gruppiert Aristoteles vielmehr die Zeitermini um das »Jetzt« herum. Mit der daraus resultierenden Grundlegung eines Raum-Zeit-Kontinuums gilt Aristoteles als Begründer des *physikalischen* Zeitbegriffs. Dennoch bleibt die Zeit im Aristotelischen Verständnis nicht vollends auf eine Maßeinheit reduziert. Vielmehr ist für ihn die Wahrnehmung von Zeit nicht untrennbar an eine äußere Bewegung gekoppelt. Auch im Dunkeln oder mit geschlossenen Augen, also ohne Wahrnehmung einer äußeren Bewegung, würde es möglich sein, eine innere Bewegung der Zeit wahrzunehmen.²³ Mit diesem Beispiel verlagert Aristoteles den Zeitbegriff aus der objektiven Welt in das Subjekt.²⁴ Nicht nur die Bewegung steht im relationalen Verhältnis zur Zeit, sondern schließlich auch ein jene Relation wahrnehmendes, zählendes Subjekt.

20 Ebd., 8.

21 Zur Problematik des Sein-Status des punktuellen »Jetzt« führt Aristoteles aus: »Was aber aus Nicht-seiendem besteht, scheint keinerlei Sein besitzen zu können.« Aristoteles, Physikvorlesung, hg. von Hellmut Flashar (Berlin: Akademie Verlag, 1995), 218a.

22 Ebd., 221b.

23 Vgl. ebd., 219a.

24 Vgl. Gloy, Philosophiegeschichte der Zeit, 8.

Augustinischer Zeitbegriff: Zeit als seelische Syntheseleistung

Wesentlich nachdrücklicher als beginnend mit den indirekten subjektivistischen Andeutungen des Platon oder Aristoteles verlagerte im 4. Jahrhundert Augustinus von Hippo den Schauplatz der Zeitverhandlung in das Subjekt bzw. in die menschliche Seele. Nur in der menschlichen Seele seien die drei Zeitdimensionen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft²⁵ mittels der Akte von *Erinnerung*, *Wahrnehmung* bzw. *Erwartung* überhaupt realisierbar. Außerhalb der Seele würde die Zeit dagegen eindimensional bleiben.

Im Unterschied zu den Platonischen und Aristotelischen Zeitauffassungen existiert die Zeit für den aus Algerien stammenden Religionsphilosophen Augustinus außerhalb einer kosmologischen Fundierung. Sie ist folglich nicht mehr an die Rotationsbewegung von Himmelskörpern geknüpft. Die Wahrnehmung von Zeit könne vielmehr nur im Inneren der Subjekte ausgeprägt werden und sollte auch vorzugsweise dort erforscht werden. Diese subjektbasierte Zeitwahrnehmung reift für Augustinus deshalb zur primatischen Form des Zeitverständnisses, weil nach seiner Auffassung die Zeit im Grunde »zum Nichtsein hinstrebt«²⁶, d.h. sie eigentlich immer schon vorbei sei oder erst noch bevorstünde. Dadurch, dass Vergangenes und Zukünftiges nicht definitiv nachweisbar seien – weil sie schon waren oder noch nicht sind – ist die Zeit für ihn nicht als objektive Größe mess- oder quantifizierbar. Er begründet diese insbesondere gegenüber Aristoteles oppositionäre Haltung damit, dass eigentlich nur das Gegenwärtige (das *Seiende*) messbar sei, dieses aber wiederum keinerlei räumliche Ausdehnung besitzt, die in irgendeine Weise messbar wäre.²⁷ Diese Feststellung führt daher zum paradoxalen Umstand, dass im Grunde nur etwas gemessen werden kann, was eigentlich nie *ist*.²⁸ Dennoch gesteht Augustinus der menschlichen Zeitwahrnehmung eine qualitative Komponente der Zeitbestimmung bzw. der Bestimmung einer *langen* oder *kurzen* Zeitdauer zu. So ist auch für Augustinus nicht zu bestreiten, dass die Zeit in irgendeiner Weise existent ist. Messbar werde die Zeit, selbst wenn die Zeiten des Zukünftigen oder Vergangenen eigentlich nicht mehr oder noch nicht *sind*, nur, indem sie im immer schon verstreichenden Moment vorüber geht.

Um nun das Paradox einer Messbarkeit dessen, was eigentlich nie *ist*, zu lösen und zu verstehen warum dennoch zu Lebzeiten Augustinus' bereits stets von drei Zeitdimensionen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gesprochen wurde, von denen zumindest die Vergangenheit und die Zukunft nie *sind*, führt Augustinus das Konzept der ›dreifachen Gegenwart‹ bzw. der ›*distentio animi*‹, der Erstreckung und Ausdehnung des Geistes, ein.

25 Die Auffassung der Unterscheidung dreier Zeitdimensionen sowie der Grundlegung eines Zeitflusses verdeutlicht sich in folgender Aussage: »(...) alle Zeiten sind zukünftig und werden zu vergangenen, sobald sie gekommen sind.« Augustinus, Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus Bekenntnisse, 281.

26 Ebd., 283.

27 Ebd., 284f.

28 Diese wie andere zeitphilosophische Paradoxien werden gemeinhin als ›Aporien der Zeit‹ beschrieben.

»Es gibt drei Zeiten, eine Gegenwart in bezug auf die Vergangenheit, eine Gegenwart in bezug auf die Gegenwart und eine Gegenwart in bezug auf die Zukunft. Denn in unserer Seele sind die Zeiten in dieser Dreizahl vorhanden, anderswo aber finde ich sie nicht.«²⁹

Gedächtnis, Wahrnehmung und Erwartung werden folglich zu den drei operativen Instrumenten, um eine Quantität von Zeit in Form der Vorstellung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu ermöglichen. Erst durch jene »triadische Auffächerung der subjektiven Vorstellungskraft«³⁰ stellt sich die »Gegenwärtigkeit« der Zeit und dessen Quantifizierbarkeit ein.³¹ Die »Gegenwärtigkeit« gilt somit als eine entscheidende Grundbedingung zur Ausbildung der Zeitvorstellung. Eine zweite Bedingung bildet die Gegenwärtigung der drei Zeitmodi in einem Modus der »Extensionalität«, der es ermöglicht, das zu denken und vorzustellen, was sich objektiv nicht eindeutig messen lässt.³²

Der »Ort« an dem diese Zeitvorstellung realisiert werden kann, ist dabei für Augustin einzig und allein das Subjekt. Nur hier – und nicht in der außerseelischen Welt – können durch die Akte von Erinnerung, Wahrnehmung und Erwartung auch so noch weit von der Gegenwart entfernt liegende Punkte überwunden und zu einer Zeitvorstellung synthetisiert werden. Geist und Seele werden zum Ort der Zeit. Mit anderen Worten: Der Zeitfluss wird erst durch geistige Arbeit »real«. Nicht die objektive Messung ermöglicht die Vorstellung von Vergangenem oder Zukünftigem, sondern die Fähigkeit der menschlichen Psyche, wie Augustinus mit einem Beispiel der Kindheitserinnerung aufzeigt, die faktisch zwar unwiederbringlich vergangen ist, aber in der *memoria* weiter fortbesteht.

»Wenn wir Vergangenes der Wahrheit gemäß erzählen, so werden aus dem Gedächtnisse nicht etwa die Gegenstände selber, die vergangen sind, hervorgeholt, sondern die in Worte gefaßten Bilder der Gegenstände, die diese, da sie an den Sinnen vorüberzogen, gleichsam als Spuren im Geiste zurückließen.«³³

Augustinus' subjektbezogene Zeittheorie bricht demnach mit der klassisch hellenistischen Wissenschaftstradition einer kosmologischen Zeitfundierung.³⁴ Die zuvor bei

29 Ebd., 288.

30 Gloy, *Philosophiegeschichte der Zeit*, 114.

31 Vgl. ebd., 112.

32 Vgl. Benz, *(Erzählte) Zeit des Wartens*, 29.

33 Augustinus, *Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus Bekenntnisse*, 286.

34 Als Wegbereiter für den Übergang zu einem subjektivistischen Zeitbegriff sei an dieser Stelle der römische Neuplatoniker Plotin genannt, der in seiner *Enneade* III,7 bereits 150 Jahre vor Augustinus einen zeitphilosophischen Ansatz verfasste, der die Zeit als immanente Existenzweise der Psyche definiert. Das noch diffuse Verhältnis von Zeit und Seele bei Platon und Aristoteles wird mit Plotin zugunsten einer Psychologisierung der Zeit entschieden, in dem die Zeit bei Plotin die »an sich seiende Lebens- und Vollzugsform der Seele« darstellt. Gloy, *Philosophiegeschichte der Zeit*, 74 [Herv. i. O.]. Da Plotin jedoch noch an der kosmologischen Fundierung der Zeitwahrnehmung sowie an der Existenz einer Weltseele festhält, steht dessen Zeitbegriff noch nicht im Zeichen der weitaus stärkeren Augustinischen Subjektzentrierung. Vgl. ebd., 73ff.

Platon und Aristoteles postulierte Objektivität der Zeit wird mit Augustinus entscheidend in Richtung einer *Zeitvorstellung* transferiert, in dessen Folge sich schließlich – wiederum in starker Abgrenzung einer intersubjektiven Weltseele – jeder Mensch seine *eigene* Zeit schaffen würde. Die Subjektivierung des Zeitverständnisses wird dabei jedoch nicht aus einem bestimmten Forschungsinteresse heraus motiviert, sondern aus der Überzeugung, die ungelösten Aporien des Platonischen und Aristotelischen Zeitbegriffs mit dem Schritt der Verlagerung in das Subjekt (endlich) lösen zu können.

Nur ein Akteur bleibt für Augustinus von der subjektiven Zeitvorstellung ausgeklammert: Gott. Da Raum und Zeit ohnehin erst dem Willen Gottes, also der göttlichen Schöpfung entspringen, würde Gott selbst (und dessen Wort) jeder Zeitlichkeit entbehren und stattdessen den Charakter des ›Ewigen‹ tragen. »Gottes Ewigkeit ist der Begriff Zeit fremd«³⁵, proklamiert Augustinus, was wiederum eine Analogie zum Ewigkeitsbegriff der Platonischen Ideenwelt aufzeigt bzw. an dessen Trennung eines zeitenthobenen und eines rein zeitlichen Begriffs von Zeit anknüpft.

Synthese antiker Zeittheorien bezüglich der Ausbildung einer (Warte-)Zeiterfahrung

Im Hinblick auf den Gegenstand des Temporalphänomens des ›Wartens‹ muss konstatiert werden, dass es ein Warten im Platonischen Zeitverständnis noch nicht gegeben haben konnte. Zeit wurde hierin allein als *geschlossene* Kreislaufbewegung (der Planeten) verstanden, die keinerlei Entstehen und Vergehen, keine Zu- und Abnahme repräsentiert, sondern einzig die Ewigkeit der Ideenwelt. Augenblickliche Erlebnisse sind nach der Platonischen Zeitauffassung lediglich vergängliche Abbilder bzw. Nachahmungen der dahinter liegenden unveränderlichen Ewigkeit. Mit anderen Worten: Zeit wurde zwar als in Zahlen beschreibbare Bewegung verstanden, jedoch (noch) nicht in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft geschieden, weshalb ein Warten als eine Antizipation des Kommenden im Platonischen Verständnis noch keine theoretische Begründung erfährt. Auch wenn das Prinzip der an die Bewegung gebundenen Zeit im Zeitverständnis des Aristoteles deutlich ausgebaut wird, gilt die Abwesenheit einer Theoretisierung von Wartezeiten auch für den Platon-Schüler.

Dennoch kann aus der knappen Rückschau antiker Zeitlehren als eine zentrale Erkenntnis für diese Arbeit destilliert werden, dass die Ausbildung einer Zeiterfahrung offenbar in jedem Falle zunächst eines *wahrnehmenden Subjekts* benötigt. Wenn diese Bedingung als Grundvoraussetzung der Zeitwahrnehmung generell gilt, so muss sie ebenfalls für die Ausprägung und Wahrnehmung einer Wartezeit gelten. Zwar werden durch Platon und Aristoteles noch keine spezifischen Zeitmodi erschlossen, sondern vorerst nur die Möglichkeit einer an Bewegungen geknüpften schnellen und langsamen Zeit begründet (Aristoteles). Dennoch lässt sich aber zunächst für die Suchbewegung nach den Entstehungsbedingungen und Spezifika einer Wartezeit festhalten, dass – auch wenn es selbstverständlich anmuten mag – nur ein sich darüber bewusst seiendes Subjekt die Zeit überhaupt und schließlich auch den spezifischen Modus einer Wartezeit erfahren kann.

35 Augustinus, *Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus Bekenntnisse*, 279.

Welche Schlüsse lassen sich nun zudem aus der für das antike Denken disruptiven³⁶ Augustinischen Zeitauffassung hinsichtlich des im Mittelpunkt der Arbeit stehenden Temporalphänomens des Wartens ziehen? Mit Augustinus, so lässt sich argumentieren, erfolgt nicht nur die zeittheoretische Grundlegung der Subjektbezogenheit jeder Zeiterfahrung, sondern zudem auch die Grundlegung einer Vorbedingung des Wartemodus.³⁷ Gemeint ist die in den *Bekenntnissen* beschriebene seelische Kompetenz einer Antizipation des Kommenden, noch Ausstehenden und noch nicht *Seienden*. Wie die Fähigkeit zur Erinnerung, die es ermöglicht, längst vergangene Zeitpunkte gegenwärtig erscheinen zu lassen, versucht Augustinus auch eine Konstruktion der *Zukunftserwartung* zu entwerfen, die eigentlich noch bevorstehende Momente gegenwärtig und damit vorstellbar erscheinen lässt. Diese Erwartung (*expectatio*) bezeichnet Augustin im Rahmen des konstitutiven Spektrums der Akte von Erinnerung und Wahrnehmung als »geheimnisvolles Vorgefühl«³⁸, das wiederum als Gegenwärtigung des Zukünftigen fungiert. Zur handlungstheoretischen Dimension der alltäglich praktizierten Zukunftsbezogenheit vermerkt Augustinus:

»Das aber weiß ich sicher, daß wir sehr oft über unsere zukünftigen Handlungen im voraus nachdenken und daß diese Überlegung gegenwärtig ist, die Handlung dagegen, über die wir nachdenken, noch nicht ist, da sie in der Zukunft liegt. Wenn wir uns aber an die Sache heranmachen und, was wir vorher überlegten, auszuführen beginnen, dann tritt die Handlung ins Sein, weil sie dann nicht mehr zukünftig, sondern gegenwärtig ist.«³⁹

Jene zukunftsbezogene Gegenwärtigung würde ferner im Spektrum dreier Akte vollzogen werden können: 1) mittels prophetischer Zukunftsvision, 2) mittels zukunftsorientierten Handelns (Pläne, Entwürfe, Projekte), und schließlich 3) in Form naturgesetzlicher Prognosen (gesicherte Ableitungen auf Basis formulierter Grundsätze).⁴⁰ Alle drei Akte würden es ermöglichen, Zukünftiges als Gegenwärtiges zu denken, was am Rande bemerkt auch einer Grundlegung der historischen Zukunftsforschung entspricht, die das Entwerfen von Visionen, Utopien und Szenarien immer auch als reflexive Akte zur impliziten Veränderungen gegenwärtiger Zustände interpretiert.⁴¹

36 Zwar werden Fragen der Psychologisierung und Subjektivierung der Zeit bereits bei Platon und Aristoteles thematisiert, bspw. im Punkt, dass etwa die Zeitmessung eine zählende Seele voraussetzt (Aristoteles). Disruptiv dagegen erscheint die Augustinische Auffassung eines *ausschließlich* im Inneren der Seele erlebbaren Zeitflusses. Die innovatorische Leistung Augustins, so Karen Gloy, »besteht in der Entdeckung der subjektimmanenten Zeit, unangesehen dessen, was die Zeit darüber hinaus noch sein mag. Gegenüber dem kosmologisch- astronomischen Interesse der Griechen gilt sein [Augustinus, R.K.] Interesse dem epistemologischen und psychologischen Aspekt der Zeit. So tritt bei ihm an die Stelle der Weltzeit die Ichzeit.« Gloy, *Philosophiegeschichte der Zeit*, 98.

37 Dazu ausführlicher Kap. 2.4.

38 Augustinus, *Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus Bekenntnisse*, 287.

39 Ebd., 286f.

40 Vgl. Gloy, *Philosophiegeschichte der Zeit*, 113.

41 Augustin erklärt den psychischen Mechanismus der Gegenwärtigung des Zukünftigen folgendermaßen: »Wenn man also von einem Schauen in die Zukunft redet, so meint man damit nicht ein Schauen dessen, was noch nicht ist, also ein Schauen der eigentlichen Zukunft, sondern nur ih-

Die Fähigkeit zum Zukunftsdenken sowie die daran anschließende mögliche Diskrepanzerfahrung im Abgleich zwischen Zukunftsziel (anvisiertes Sein) und Gegenwart (noch nicht gegenwärtiges Sein) bilden somit zwei weitere wichtige Vorbedingungen der Ausbildung des Zeitmodus ›Warten‹ bzw. zum Verständnis, wie Zeit zu Wartezeit wird. Auch wenn die Wahrnehmung von Wartezeiten bei Augustinus nicht explizit thematisiert wird,⁴² bilden dessen *Bekenntnisse* einen wichtigen Schritt zur geistesgeschichtlichen Verortung und damit zur Herleitung des Temporalphänomens. Augustinus gilt darüber hinaus retrospektiv als geistiger »Vater des psychologischen Zeitbegriffs«⁴³, der schließlich richtungsweisenden Einfluss auf neuzeitliche (Kant) und moderne Zeitbegriffe (etwa von Bergson oder Heidegger) ausübte, die nun im Folgenden skizziert werden sollen.

2.1.2 Neuzeitliche und moderne Zeittheorien

Mehr als ein Jahrtausend nach Augustinus postulierte *Immanuel Kant* in seiner 1781 erschienenen *Kritik der reinen Vernunft* ein neuzeitliches Zeitverständnis, das Augustinus' psychologisches Zeitverständnis wohl am prominentesten erweitern und zugleich das in der Zwischenzeit durch Newton etablierte mathematisch-physikalische Zeitverständnis⁴⁴ radikal infrage stellen sollte. Ausgehend von den Gegenständen der Erfahrung bzw. der objektiven Welt, liegt das Interesse der Kantischen Transzendentalphilosophie auf den Ermöglichungsgründen der Wahrnehmung dieser Welt.⁴⁵ Für Kant

rer Ursachen und Anzeichen, die bereits sind; diese sind für den Seher nicht zukünftig, sondern gegenwärtig, aus ihnen ersieht er die Zukunft und sagt sie vorher.« Augustinus, *Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus Bekenntnisse*, 287. Zum impliziten Gegenwartsbezug literarischer und politischer Zukunftsstudien, James W. Carey, *Communication as culture: essays on media and society, Media and popular culture* (Boston: Unwin Hyman, 1989), 174; Karlheinz Steinmüller, »Zukunftsforschung in Deutschland«, *Zeitschrift für Zukunftsforschung* 1, Nr. 1 (2012): 6-19; Massimo Moraglio, Hans-Liudger Diemel, und Robin Kellermann, »Didactical Functions of Dark and Bright Scenarios: Examples from the European Transport Industry«, in *Envisioning Uncertain Futures*, hg. von Roman Peperhove, Karlheinz Steinmüller, und Hans-Liudger Diemel (Wiesbaden: Springer, 2018), 83-103.

42 Im konzeptionellen Sinne des Religionsphilosophen wäre die Vorstellung von Wartezeiten, analog zur Vorstellung von Vergangenenem und Zukünftigem, wohl zweifelsohne ebenfalls an die Bedingung der ›Gegenwärtigung‹ der Dinge geknüpft. Mehr noch könnten Wartezeiten als Prototyp der ›Gegenwärtigung‹ der Zeiterfahrung erscheinen, da Warten immer nur im ›Jetzt‹ spürbar wird. Warten, so ließe sich vielleicht im Augustinischen Sinne fortführen, erscheint damit als die Urform der *vergegenwärtigten* Zukunftsvorstellung.

43 Vgl. Ulrich Duchrow, »Der sogenannte psychologische Zeitbegriff Augustins im Verhältnis zur physikalischen und geschichtlichen Zeit«, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 63, Nr. 3 (1966): 267-88.

44 Isaac Newton definierte die Zeit in seinem 1676 erschienen Hauptwerk *Philosophiae naturalis principia mathematica* als absolute, reale, unendliche und gleichförmig fließende Größe, die Teil der Schöpfung ist. Die Zeit als auch der Raum seien leer und dienen als Medium der Aufnahme von materiellen und zeitrelativen (Stunden, Wochen, Tage) ›Füllungen‹. In der Folge ist die Zeit nach Newton eindeutig metrisier- und quantifizierbar, was sie schließlich in den Stand einer physikalischen und damit subjektunabhängigen Zeit hebt. Newton wurde damit zum vielleicht prominentesten Vertreter einer objektivistischen Zeitauffassung, die von Kant und später insbesondere von Einstein kritisiert wurde. Vgl. Elias, *Über die Zeit*, 12.

45 Vgl. Gloy, *Philosophiegeschichte der Zeit*, 182.

existiert in diesem Rahmen die Zeit weder als eigenständige, objektive, messbare Größe noch als Gegenwärtigung im Augustinischen Sinn. Stattdessen ist die Zeit für Kant bereits *a priori* und somit der eigentlichen Erfahrung vorausgehend, in unser Bewusstsein eingebaut.

»Die Zeit ist eine nothwendige Vorstellung, die allen Anschauungen zum Grunde liegt. Man kann in Ansehung der Erscheinungen überhaupt die Zeit selbst nicht aufheben, ob man zwar ganz wohl die Erscheinungen aus der Zeit wegnehmen kann. Die Zeit ist also *a priori* gegeben. In ihr allein ist alle Wirklichkeit der Erscheinungen möglich. Diese können insgesamt wegfallen, aber sie selbst (als die allgemeine Bedingung ihrer Möglichkeit) kann nicht aufgehoben werden.«⁴⁶

Die Zeit ist nach Kant »reine Form der sinnlichen Anschauung«⁴⁷, die der eigentlichen Erfahrung voraus geht und Zeit erst entstehen lässt. Zeit ist folglich von den Dingen losgelöst zu betrachten. Die Wirklichkeit samt der Dinge, die uns umgeben, lässt sich damit in Kants Verständnis eigentlich gar nicht ohne Weiteres erkennen. Wir kennen die Dinge nicht an sich, sondern kennen stattdessen nur wie sie uns erscheinen. Verkürzt ausgedrückt, »denkt« das Subjekt die Dinge mithilfe einer architektonischen Struktur (den Kategorien) erst in die Welt »hinein«, wobei Raum und Zeit die allgemeinen Möglichkeiten der Erscheinungen bilden. Resultat dieses »Vollsubjektivismus« ist, dass die Zeit als Form des inneren Sinnes einen Spiegel unseres Selbst und unseres inneren Zustandes darstellt. Kant verweist dabei zugleich auf die Gestaltlosigkeit jenes Zeitbewusstseins, weshalb wir uns stets der Analogie einer ins Unendliche fortgehenden Linie behelfen, die zwar eindimensional bleibt, aber eine Positionsbestimmung des Nacheinanders ermöglicht.⁴⁸

Die Kantische Idee der Transzendenz gilt zwar als der bis heute wohl meistbesprochene und meistgedeutete philosophische Ansatz der neuzeitlichen Erkenntnistheorie, zugleich konnte er aber das alltägliche Zeiterleben bislang nur schwer durchdringen. Kaum ist für ein alltägliches Zeiterleben zu begreifen, wie Zeit (und auch der Raum) uns als reine Verstandeskategorien und sinnliche Anschauungen und Erscheinungen, aber ohne jede außergeistige Realität gegenüber treten können. Auch sind die apriorischen Voraussetzungen jeder Erfahrungsbildung nicht ohne Weiteres nachvollziehbar. Die Bezüge auf Newton, der für Kant allein durch seine intensive geistige Beschäftigung mit physikalischen Fragestellungen die naturgesetzlichen Grundsätze zu entschlüsseln vermochte, dienen eher als abstrakte Beweisführungen der Existenz apriorischer Orientierungsmuster. Stattdessen sind für das alltägliche Zeiterleben nach wie vor enge Bezüge zum absoluten Newton'schen Zeitbegriff erkennbar, die sich, vermittelt und reproduziert im Sprachgebrauch, bis heute kaum zu verändern scheinen.

46 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (Riga: Johann Friedrich Hartknoch, 1781), Abschnitt II, 31.

47 Ebd.

48 Kant vermerkt zur Behelfsgestalt des imaginierten Zeitpfeils: »Und, eben weil diese innre Anschauung keine Gestalt giebt, suchen wir auch diesen Mangel durch Analogien zu ersetzen, und stellen die Zeitfolge durch eine ins unendliche fortgehende Linie vor, in welcher das Mannigfaltige eine Reihe ausmacht, die nur von einer Dimension ist, und schliessen aus den Eigenschaften dieser Linie auf alle Eigenschaften der Zeit, ausser dem einigen, daß die Theile der erstern zugleich, die der letztern aber jederzeit nach einander sind.« Ebd., 33.

Abschließend zur neuzeitlichen Zeitauffassung einer subjektiven Anschauungsweise sei im Hinblick auf die Verengung von Zeitbegriffen gefragt, ob das Wartephänomen im Kantischen Verständnis ebenfalls eine Art angeborener Erlebnisform darstellt. Ohne an dieser Stelle eine philosophische Auseinandersetzung anstreben zu können, würde Kant wahrscheinlich aber wohl auch den temporären Aufschub der Wartezeit als eine apriorische Welterfahrung deklarieren. Dennoch würde sich hier die Frage stellen, warum das Warten dann oftmals als Irritation bzw. als Anomalie aufgefasst wird. An dieser Stelle muss daher offenbleiben, ob das Warten im Kantischen Sinne gewissermaßen einen Systemfehler des apriorischen Denkens darstellt oder ob der Wartemodus ebenfalls eine Form der sinnlichen Anschauung bildet.

Henri Bergsons Zeitkonzept der ›durée‹

In noch stärkere Opposition zu Newton tritt in Bezug auf dessen Postulat der Quantifizier- und Messbarkeit von Zeit zu Ende des 19. Jahrhunderts der französische Philosoph Henri Bergson. Noch vor Husserls ›Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins‹ und somit als erster Vertreter der modernen subjektivistischen Zeitphilosophie, machte Bergson darauf aufmerksam, dass das Zeiterleben mit den etablierten Methoden der Zeitmessung nicht vollends erklärt werden könnte.⁴⁹ Stattdessen würde das alltagspraktisch erlernte Modell einer objektiven Zeit in den Augen Bergsons dazu führen, den Blick auf das eigentlich nichtfunktionale, spontane und kontingente Wesen der Zeit zu verschleiern.

Entgegen der physikalischen (Uhr-)Zeit, die fragmentiert und in Abschnitte eingeteilt werde, sei die Zeit für lebendige Dinge eine grundverschiedene. Bergson führt dazu mit dem Begriff der ›durée‹, der reinen Dauer, ein Konzept ein, das auf eine innere Zeitlichkeit, kurzum auf ein rein qualitatives Zeitbewusstsein der ›wahren‹, ›reinen‹ und ›gelebten Dauer‹ verweist. Für ihn ist das konventionelle Zeitmaß nur eine Anzahl von virtuellen zeitlichen Ruhepunkten zwischen denen sich Beliebiges abspielen kann. Die alltägliche Rede von einer Zeitdauer bezieht sich somit im Grunde stets nur auf die Messabstände einer Bewegung, nicht jedoch auf die qualitative Ausgestaltung ›zwischen‹ jenen im Grunde unbeweglichen Messpunkten.

»Wenn wir in der Umgangssprache von Zeit reden, denken wir für gewöhnlich an das Maß der Dauer und nicht an die Dauer selbst. Aber man fühlt und erlebt diese Dauer, die die Wissenschaft eliminiert, die so schwierig zu erfassen und auszudrücken ist. Sollten wir nicht einmal untersuchen, wie sie wirklich ist?«⁵⁰

Im Rahmen seiner Untersuchungen verliert die Zeit für Bergson »jeden bloß formalen Charakter und wird zu einem konstitutiven schöpferischen Prinzip der Wirklichkeit.«⁵¹ Die innere Zeitlichkeit konstituiert sich dabei nach Bergsons Auffassung im Unterbewusstsein. Wahre Zeit ist somit nur erlebbar, aber nicht messbar, sie kann nicht analytisch oder sprachlich gefasst werden. Der einzige Zugang der Bewusstwerdung ist für ihn die *Intuition*, die Bergson der *Intelligenz* als konventionellem Mechanismus der

49 Vgl. Benz, (Erzählte) Zeit des Wartens, 33.

50 Henri Bergson, *Denken und schöpferisches Werden: Aufsätze und Vorträge* (Hamburg: EVA, 2008), 23.

51 Friedrich Kottje, »Zur Einführung«, ebd., 11.

Bewusstwerdung (von Zeit) gegenüberstellt. Während die Intuition eine Methode darstellt, die uns quasi mit unverstelltem Blick zu den Dingen selbst führen und damit den Geist befreien würde,⁵² versucht sich dagegen die Intelligenz stets einen festen Halt zu suchen, der ihr mittels der physikalischen Zeitauffassung und etablierter sprachlicher Begriffe bereitgestellt werde, die jedoch Zeit nur als nebeneinandergesetzte Momentaufnahmen bzw. künstliche Rekonstruktionen eines Zeitflusses erscheinen lasse.⁵³ Bergsons Zeitbegriff der ›durée‹ stellt sich damit weitaus komplexer als die Konzeption einer objektiv-mathematischen Zeit dar bzw. als dessen qualitative Ergänzung. Die (zeitliche) Wirklichkeit lasse sich mit der Bequemlichkeit absoluter Methoden demgegenüber letztlich nur partiell und unzureichend erfassen.

»Was also wirklich ist, das sind nicht die in Momentaufnahmen fixierten ›Zustände‹, die wir im Verlauf der Veränderung aufnehmen, sondern das ist im Gegenteil der Fluß, das ist die Kontinuität des Übergangs, das ist die Veränderung selbst.«⁵⁴

Die knappe Beleuchtung des Bergson'schen Plädoyers einer intuitiven Philosophie wird hier nicht zuletzt deshalb vorgenommen, weil jener Ansatz einer der wenigen (im Grunde der einzige) unter den modernen philosophischen Ansätzen darstellt, der sich explizit dem Phänomen des Wartens widmet. Das Konzept der gelebten Dauer illustriert Bergson in einem Gedankenexperiment bei dem Zucker in einem Wasserglas geschmolzen wird. Das Schmelzen des Zuckers steht dabei exemplarisch für die Dauer, die sich der intellektuellen Steuerung entzieht und die im Subjekt eine eigene Zeitlichkeit ausbildet. Die Dauer des Schmelzens bewegt das Subjekt dazu, den Blick nicht mehr wie gemeinhin aktiv nach vorn zu richten, sondern erzeugt ein »abwartendes Wahrnehmen, das den Bezug von Vergangenheit zu Gegenwart und Zukunft herstellt, das Akzeptieren der wechselseitigen Bedingungen aller dreier Zeitsphären.«⁵⁵ Mithilfe dieses einfachen Experiments gelingt es Bergson, darauf aufmerksam zu machen, dass es eine Zeitlichkeit jenseits der mechanisierten Zeitmessung gibt: ein spannungsvolles Warten, eine Konzentration auf das Geschehen, das keineswegs als Passivität zu deuten ist, sondern ein *aktives* Moment in Form der Anpassung an den Rhythmus des Ereignisses beinhaltet.

»[...] die Zeit, die ich warten muss, ist nicht mehr jene mathematische, die sich mit der Geschichte des Universums auch dann noch decken würde, wenn diese auf einen Schlag im Raum hingebreitet worden wäre. Sie fällt zusammen mit meiner Ungeduld, d.h. mit einem Teil meiner eignen Dauer, der weder willkürlich ausdehnbar noch ab-

52 Bergson beschreibt den Zustand des *intuitiven* Erkennens als Zustand der völligen Unvoreingenommenheit: »Nichts schiebt sich mehr dazwischen, keine Brechung der Strahlen durch das Prisma, dessen eine Fläche der Raum und dessen andere die Sprache ist.« Bergson, *Denken und schöpferisches Werden*, 44.

53 Vgl. ebd. 26f., 88f.

54 Ebd., 27.

55 Ina Schmidt, *Vom Leben zum Sein: der frühe Martin Heidegger und die Lebensphilosophie* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2005), 190.

kürzbar ist. Nicht mehr Gedachtes ist hier, sondern Gelebtes, nicht Relatives mehr, sondern Absolutes.«⁵⁶

Der entscheidende Aspekt in der Auflösung des Zuckers liegt also darin, dass analog zum kontinuierlichen Diffusionsprozess einzelner Zuckerpartikel die Zeit nicht mehr als Aneinanderreihung von an relativen Bezugssystemen ausgerichteten *Zeitpunkten* gedacht und wahrgenommen wird, sondern als ganzheitliche Bewegung, als Veränderung oder, mit Deleuzes zu sprechen, als »qualitativer Übergang«.⁵⁷ Jener kontinuierliche Übergang bildet das Zeitempfinden aus, das Bergson mit dem Konzept der ›durée‹ aufzuzeigen beabsichtigt und das für den französischen Philosophen interessanterweise in einem Dauerzustand des spannungsvollen Wartens resultiert. Jenes Warten erwächst dabei für Bergson nicht nur zu einer subjektbezogenen Grundverfassung im vorgestellten Experiment, sondern schlechthin gar zu einer Grundverfassung des Universums.

»Außerhalb des Organischen erscheint uns die anorganische Materie zweifellos als zerlegbar in Systeme, über die die Zeit hinweggleitet, ohne in sie einzudringen, Systeme, die von der Wissenschaft abhängen und auf die sich der Verstand bezieht. Aber das materielle Universum als Ganzes nötigt unserem Bewußtsein die *Spannung des Wartens* auf. Es befindet sich selbst in dieser Spannung.«⁵⁸

Abermals mit Bezug auf sein Zuckerwürfel-Experiment betont Bergson an anderer Stelle, wie vielfältig das Zeitbewusstsein im Gegensatz zur abstrakten, an relative Bezugsgrößen gekoppelten Zeiterfahrung eigentlich zu begreifen ist.

»Diese Notwendigkeit, zu warten [auf die Auflösung des Zuckers, R.K.], ist die Tatsache, die von Bedeutung ist. Sie drückt aus, daß – wenn man aus dem Universum Systeme herauschneiden kann, für die die Zeit nur eine Abstraktion, eine Beziehung, eine Zahl ist – doch das Universum selbst etwas anderes ist. Wenn wir es in seiner Gesamtheit umfassen könnten, als unorganisch, aber durchwoben von organischen Wesen, so würden wir sehen, wie es unaufhörlich ebenso neue, ebenso originelle, ebenso unvorhersehbare Formen annähme wie unsere Bewußtseinszustände.«⁵⁹

Bergsons Verständnis des Wartens als *qualitativer Übergang* und als *aktives Erleben* wird im Rahmen dieser Arbeit als bedeutende theoretische Denkfigur aufgefasst, die es erlaubt, das alltägliche Phänomen verkehrsinduzierten Wartens in einer anderen Daseinsqualität zu fassen. Auch wenn die menschliche Grundverfassung des spannungsvollen Wartens bei Bergson nicht *per se* als positive Erfahrung deklariert wird, kann das Bergson'sche Zeitkonzept der ›durée‹ schließlich dabei helfen, eine Neukonzeption des (verkehrlichen) Wartens jenseits der antithetischen Wahrnehmung als toter oder verlorener Zeit zu entwerfen.

56 Henri Bergson, *Schöpferische Entwicklung*, 16.

57 Gilles Deleuze, *Das Bewegungs-Bild* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1997), 23.

58 Bergson, *Denken und schöpferisches Werden*, 45 (Herv. i. O.).

59 Ebd., 31f.

Zeittheorie bei Heidegger

»Das ontologische Vordringen zum »Ursprung« kommt nicht zu ontischen Selbstverständlichkeiten für den »gemeinen Verstand«, sondern ihm öffnet sich gerade die Fragwürdigkeit alles Selbstverständlichen.«⁶⁰

Die im Rahmen der modernen Philosophie wohl bislang tiefgreifendste Analyse zum Zeitbegriff entstammt der fundamentalontologischen Forschung Martin Heideggers, genauer dessen 1927 erschienenen Hauptwerk *Sein und Zeit*. Ausgangspunkt der letztlich unvollendet gebliebenen Grundlegungen zur Bedeutung der Zeitlichkeit für die menschliche Existenz bildet – ähnlich wie für Bergson – der kritische Befund einer offensichtlichen Zeit- und Seinsvergessenheit der philosophischen Tradition seit der Antike. Die grundlegende Frage nach dem Sinn des Seins wurde für Heidegger über lange Zeit trivialisiert, sanktioniert oder schlichtweg als undefinierbar oder selbstverständlich abgetan. Zu lange hätte die Philosophiegeschichte das Seiende (die konkreten Erscheinungen) mit dem Sein (den Voraussetzungen der Erscheinungen) verwechselt. Vor diesem Hintergrund sieht er die Notwendigkeit, die Frage nach dem Sein unter dem folgenden Leitgedanken neu aufzurollen:

»Alle Ontologie, mag sie über ein noch so reiches und festverklammerstes Kategoriensystem verfügen, bleibt im Grunde blind und eine Verkehrung ihrer eigensten Absicht, wenn sie nicht zuvor den Sinn von Sein zureichend geklärt und die Klärung als ihre Fundamentalaufgabe begriffen hat.«⁶¹

Die Tiefensuche bzw. philosophische Anthropologie nach dem Ursprung des Seins führt Heidegger zu einer fundamentalontologischen Konzeption von Zeit. Danach bildet zunächst das *Dasein*, die zwischen Geburt und Tod sich aufspannende und in die Welt *geworfene* Existenz, die grundlegende Seinsart jedes Menschen. Das Dasein ist jeglichem Sein und damit jeglicher Form des Umgangs mit Zeit vorgängig und gilt für Heidegger im Hinblick auf dessen Suche nach dem Sinn des Seins als primäres Befragungsfeld.⁶² Jenes Dasein selbst besitzt jedoch keine Zeitlichkeit im Verständnis des linearen Erlebens, sondern wir sind stattdessen stets schon »in der Zeit«. Diese übergeordnete Zeitlichkeit des Daseins ermöglicht überhaupt erst das Erleben einer zeitlichen Ordnung bzw. das Erleben von Zeitmodi und -derivaten. Mit anderen Worten: Die Zeit ist dem zeitlichen Erleben im zeittheoretischen Verständnis Heideggers stets vorgängig. Sie wird somit zur eigentlichen Bedingung der Möglichkeit des In-der-Welt-Seins und muss nach dessen Worten »als der Horizont alles Seinsverständnisses und jeder Seinsauslegung ans Licht gebracht und genuin begriffen werden.«⁶³ Der fundamentalontologische Zeitbegriff gestattet für Heidegger ferner erst den Zugang, um das Sein in all seiner Bestimmtheit – in Form der jeweiligen »*Temporalität des Seins*«⁶⁴ – erfassen

60 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 334.

61 Ebd., 11 [Herv. i. O.].

62 Vgl. ebd., 13f.

63 Ebd., 17.

64 Ebd., 19.

zu können. Als Methode seiner wie erwähnt unvollständig gebliebenen Daseinsanalyse, die die Vielzahl der im Dasein fundierten Strukturen (*Existenzialien*) freizulegen beabsichtigt, dient für Heidegger eine durch die Phänomenologie Husserls inspirierte *Hermeneutik*, also die *Auslegung* alles Vorfindbaren mittels einer Rekonstruktion des in einer Sache originär eingeschriebenen Sinns und dessen Reinterpretation.⁶⁵ Nicht selten geht diese Reinterpretation dabei in eine Form der (gewaltsamen) Destruktion traditioneller Denkmuster und Wissensbestände über, bei der Tradition, Geschichte und wissenschaftliche Disziplinen grundlegend hinterfragt werden müssen.

Welche handlungsrelevante Dynamik lässt sich nun aber im Zusammenhang zwischen der fundamentalen Vorgängigkeit und Ursprünglichkeit der Zeit und der alltäglichen Lebenspraxis erkennen? Welchen Grundcharakter trägt nun das Dasein bzw. was hält es zusammen? Die Antwort liefert Heidegger in der Auffassung, dass die existenziale Gesamtstruktur des Daseins durch die *Sorge* charakterisiert sei, dem planerischen, steuernden und berechnenden, kurzum aktiven und umsichtigen Umgang mit der Zeit. Dasein geht demnach einher mit permanenter Sorge, wobei der Terminus auch deshalb gewählt wurde, um auf den praktischen Umgang des Menschen mit der Welt zu verweisen, der dem bloßen Anschauen und Erkennen der Welt entgegengesetzt wird. Die drei charakteristischen Merkmale dieser Sorge-Struktur liegen im *Schon-in-der-Welt-Sein* (der geworfenen Faktizität des Daseins in einen bereits bestehenden Zusammenhang), einem *Sich-vorweg-Sein* (der Existenzialität bzw. dem Bewusstsein der zukunftsorientierten Notwendigkeit zum Ergreifen von Handlungsoptionen) und einem *Seins-bei* (dem Verfallensein bzw. dem immer schon bei den besorgenden Dingen sein). Die Einheit dieser Strukturelemente bildet für Heidegger den eigentlichen Sinn des Daseins bzw. »die konkrete Verfassung der Existenz«.⁶⁶ Jene Strukturmomente bestimmen schließlich auch die verschiedenen Zeitmodi des Daseins (*Ekstasen*), die wiederum gegen die philosophische Tradition als *Zukunft*, *Gewesenheit* und *Gegenwart* bezeichnet werden.⁶⁷

Begründet und motiviert werden die drei Strukturelemente der Sorge dabei durch das Bewusstsein der unüberholbaren Endlichkeit des eigenen Lebens, der permanenten Aushandlung des Menschen mit dem Tod als ein permanentes *Sein zum Tod*. Die grundlegende Voraussetzung aber, um sich überhaupt erst auf den Tod ausrichten zu können, bildet dabei die *Zeitlichkeit*.⁶⁸ Sie wird als ursprünglichstes Moment wiederum erst zur Voraussetzung für die Ausbildung einer Sorgestruktur – Heidegger sagt zum »Sinn der Sorge«⁶⁹ – und gilt somit als grundlegender Unterbau der Existenz des Daseins.

»Wenn die Zeitlichkeit den ursprünglichen Seinssinn des Daseins ausmacht [...], dann muß die Sorge »Zeit« brauchen und sonach mit »der Zeit« rechnen. Die Zeitlichkeit des Daseins bildet »Zeitrechnung« aus. Die in ihr erfahrene »Zeit« ist der nächste phäno-

65 Vgl. ebd., 37.

66 Ebd., 231.

67 Vgl. Gloy, *Philosophiegeschichte der Zeit*, 185.

68 Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, 234f.

69 Ebd., 326.

menale Aspekt der Zeitlichkeit. Aus ihr erwächst das alltäglich-vulgäre Zeitverständnis und dieses entfaltet sich zum traditionellen Zeitbegriff.«⁷⁰

Aus dieser Aussage wird deutlich, dass Heidegger mit der *ursprünglichen Zeit*⁷¹ etwas anderes meint als unseren herkömmlichen Zeitbegriff. Vielmehr lässt sich letzterer erst aus dem ursprünglichen Zeitbegriff ableiten und verständlich machen. Trotz der für jegliche Sorgestruktur grundlegenden Vorbedingung einer *ursprünglichen* Zeitlichkeit, die für Heidegger als endlich und der Zukunft entspringend verstanden wird,⁷² gesteht er aber dennoch ein, unterschiedliche Dimensionen und Stufen der Zeitlichkeit ableiten zu müssen. Die fundamentalontologische Rekonstruktion des Ursprungs aller Zeitlichkeit bewegt ihn damit zur Argumentation eines *Übergangs* von einer Zeitlichkeit in die andere. Heidegger besetzt dazu auf der basalen Stufe das Dasein als ursprünglichsten aller Zeitlichkeiten mit den Begriff der »Weltzeit« bzw. der »besorgten Zeit« und führt am oberen Ende der Stufen des zeitlichen Daseins die Begriffe der »Vulgärzeit« bzw. »Jetzt-Zeit« ein, die unserem alltagspraktischen Verständnis einer mechanisierten Uhrzeit entsprechen.

Während die »besorgte Zeit« für Heidegger noch keine lineare Zeitfolge, sondern ein aktives und sinnhaftes Moment der Datierung, Bedeutsamkeit, Gespanntheit und Öffentlichkeit beinhaltet, reduziert die »Vulgärzeit« – als Abstraktion von den Bedeutungszusammenhängen der »besorgten Zeit« – die Zeit vollends zu einer im Aristotelischen Verständnis zählbaren Zeitreihe.⁷³ Zeitlichkeit wird dabei nur noch als Aneinanderreihung von Jetzt-Punkten und als endlose Abfolge verstanden, die die eigentlichen Charakteristika der »Weltzeit« verdecken und nivellieren würden. Der Grund für unsere alltagspraktische Romanze mit der nunmehr als endlos verrinnend wahrgenommenen »Vulgärzeit« sei der Umstand, dass wir unsere eigene Endlichkeit, den Tod, zu verdrängen suchen.

»In der besorgten Flucht liegt die Flucht vor dem Tode, das heißt ein Wegsehen von dem Ende des in-der-Welt-Seins.«⁷⁴

Im Resultat seiner Ableitung der »Vulgärzeit« aus der ursprünglichen Zeitlichkeit erwächst letztlich eine deutlich erkennbare Enttäuschung und Kulturkritik Heideggers. Die »Vulgärzeit« hätte zwar ihr natürliches Recht, sie hätte uns jedoch gleichwohl dazu gebracht, die Eigentlichkeit der Zeit zu verdecken und zu nivellieren. Wir geben uns im Alltag selbstvergessen den Dingen hin, leben uneigentlich, erheben uns damit über die natürlichen Dinge und finden kein Ende mehr. Trotz seiner Polemik gegen den vulgären Zeitbegriff geht es hier Heidegger nach Auffassung von Gloy jedoch »nicht um eine Suspendierung der Uhrzeit, sondern um ihre angemessene Einstufung in die Hierarchie der Zeitvorstellungen.«⁷⁵

70 Ebd., 235.

71 Ebd., 329.

72 Vgl. ebd., 331.

73 Vgl. Inga Römer, *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur* (Dordrecht: Springer, 2010), 192.

74 Heidegger, *Sein und Zeit*, 442.

75 Gloy, *Philosophiegeschichte der Zeit*, 192.

Zwar bleibt im Anschluss an die Einstufungen von Welt- und Vulgärzeit die Herleitung eines allgemeinen Zeitbegriffs unvollendet, doch das Postulat einer Zentralität der Zeitlichkeit als *vorgängige* Verfassung der Daseinsganzheit markiert nichtsdestotrotz eine entscheidende Wegmarke der (Zeit-)Philosophie. Sie umfasst eine disruptive Zeitauffassung, die bis in die Gegenwart hinein wirkungsmächtig bleibt und mit der sich Heidegger schließlich klar gegen den konventionellen, erstmals mit Aristoteles aufkeimenden objekt- und raumbezogenen Zeitbegriff abzugrenzen versucht, die Zeiterfahrung vollends in den Bereich des Subjektes verlagert und schließlich die Zeitlichkeit als Grundverfassung, Bedingung und erklärender Struktur der Möglichkeiten des Daseins proklamiert. Somit wird der bereits zuvor mit der Phänomenologie Husserls eingeleitete Bruch zwischen Physik und Philosophie hinsichtlich des ontologischen Status der Zeit abermals verstärkt. Mit Heidegger wird dem antiken Geozentrismus wird nunmehr eine radikale Form des Egozentrismus gegenüberstellt.

Wiederum mit Bezug auf das Temporalphänomen des Wartens stellt sich nun die Frage, welche Einblicke sich mit der fundamentalontologischen Philosophie Heideggers für das Warten gewinnen ließen. *Sein und Zeit* widmet sich in seinem zweiten Abschnitt der Freilegung der existentialen Grundstruktur der Zeitlichkeit, allerdings bleibt hier angesichts des abstrakten, philosophietheoretischen Blickwinkels eine tiefere Betrachtung oder Einordnung alltäglicher Zeitmodi (etwa dem Warten) aus. Dennoch widmet sich Heidegger im Rahmen der Zeitlichkeit der Alltäglichkeit randständig dem *Erwarten* zukünftiger Ereignisse. Der Modus des Erwartens gilt ihm hier als Beweisführung dafür, dass sich auch das *uneigentliche* Dasein (einem Dasein, das sich nur den gegenwärtigen Dingen und Tätigkeiten widmet, sich aber nicht aus seiner Endlichkeit versteht) sich im Kern aber gleichwohl auf ein *eigentliches* Dasein stützt, das sich seiner Endlichkeit bewusst ist und daraufhin im Rahmen seiner Möglichkeiten handelt. Während das *Gegenwärtigen* als Verfolgung rein gegenwartsbezogener Alltagsgeschäfte ein *uneigentliches* Dasein verkörpert, würde dagegen das *Vorlaufen* ein *eigentliches* Dasein begründen, das sich aus seiner eigenen Endlichkeit begreift. Jedes Antizipieren von Zukunft – und so etwa auch der Modus des Wartens – würde zwar im alltäglichen Kontext gegenwartsbezogen wirken, das Antizipieren wäre aber erst dadurch möglich, dass die *ursprüngliche Zeitlichkeit* als vorgängige Ur-Bedingung aller Möglichkeiten des Daseins fungiere.

»Das Gewärtigen muß schon je den Horizont und Umkreis erschlossen haben, aus dem etwas erwartet werden kann. *Das Erwarten ist ein im Gewärtigen fundierter Modus der Zukunft, die sich eigentlich zeitigt als Vorlaufen.* Daher liegt im Vorlaufen ein ursprünglicheres Sein zum Tode als im besorgten Erwarten seiner.«⁷⁶

Daraus schlussfolgernd ließe sich also argumentieren, dass die alltäglichen Wartesituationen in der Perspektive Heideggers womöglich als wichtige funktionale Schlüsselstellen zur Selbstbestimmung des *eigentlichen* Daseins dienen könnten. Die erzwungene Zeitbezogenheit im Warten, insbesondere im Langzeitwarten, beinhaltet eine unterbewusste Erinnerung an die eigene Endlichkeit des Lebens, die in anderen Situationen

76 Heidegger, *Sein und Zeit*, 337.

meist durch Aktivitäten oder Auslagerungen auf das *Man* verdeckt werden würde. Dies würde aber für Heidegger nur dazu führen, das Dasein *uneigentlich* zu führen. Nur wenn die eigene Endlichkeit tatsächlich wahrgenommen und aktiv berücksichtigt wird, sei nach Heidegger ein wirkliches Dasein und eine Sorgestructur möglich. Das eigentliche Existieren wird Heidegger zufolge zuallererst möglich durch eine dieser Verdeckung entgegenwirkende Besinnung des Daseins auf seinen eigenen Tod.⁷⁷ Die modernen Erfahrungen der Zeitnot, des Lärms, des *Gerennes* und der übermäßigen Geschäftigkeit sieht Heidegger folglich dezidiert als Konsequenz der Fixierung auf die uneigentliche Zeit der Gegenwart.

»Keine Zeit haben heißt, die Zeit in die schlechte Gegenwart des Alltags werfen.«⁷⁸

So ließe sich argumentieren, dass es womöglich erst die im Warten wieder aktivierte Erinnerung an den Tod und die eigene Vergänglichkeit sind, die die Aufhebung des *uneigentlichen* Daseins und die Erinnerung an das *eigentliche* Sein gewährleisten und der Wartezeit im Heidegger'schen Zeitdenken eine funktionale Schlüsselstellung als existenziellem Modus zukommen lassen könnte.

2.1.3 Aporien der Zeit: Resümee philosophischer Zeittheorien

Aus der komprimierten Gesamtschau philosophischer Zeittheorien von der Antike über die Neuzeit bis zur Moderne wurden die polarisierenden Traditionslinien zwischen der Anschauung von Zeit als objektiver, universaler Größe einerseits und rein subjektiver bzw. relativer Vermitteltheit andererseits deutlich. Während die Auffassung von Zeit als subjektimmanenter Größe beginnend mit Augustinus über die apriorischen Überlegungen Kants und den bedeutenden Weiterentwicklungen von Husserl, Bergson oder Heidegger als noch vergleichsweise jung gilt, bildet die Auffassung von Zeit als einer linearen, objektiven und in Form von Bewegungen messbaren Größe die deutlich ältere Traditionslinie. Zeit wird im Resultat dieser älteren Traditionslinie in eine Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gegliedert. McTaggart bezeichnet jene kanonische Denkweise, die den *erlebten* Fluss der Zeit und die Flüchtigkeit des Gegenwartspunktes hervorhebt in seiner 1908 erschienenen Systematisierung der widerstreitenden Denkströmungen als *Präsentismus*. Ihm stellt er den *Eternalismus* gegenüber, der keinen Gegenwartspunkt kennt, sondern nur ein früher oder später. Zeit fließt darin nicht, sondern ist einzig und allein relationales Konstrukt.⁷⁹

Der Präsentismus bildet innerhalb der westlichen Zeitkultur den zentralen Bezugsrahmen und die Idealvorstellung menschlicher Sinnsetzungen. Jene Zeitkultur ist zwar von Seiten der modernen Philosophie als auch von Seiten der Naturwissenschaften selbst unter Druck geraten,⁸⁰ dennoch scheinen wir nach wie vor der Illusion einer

77 Vgl. Römer, *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*, 145.

78 Martin Heidegger, *Der Begriff der Zeit* (Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 2004), 118. Vgl. dazu auch Rosa, *Beschleunigung: die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, 450f.

79 Vgl. John M.E. McTaggart, »The Unreality of Time«, *Mind* 17, Nr. 68 (1908): 457-74.

80 Hier ist etwa der Chemienobelpreisträger Ilya Prigogine zu nennen, der bereits in den frühen 1970er Jahren im Rahmen seiner Theorie irreversibler Prozesse vermerkte, dass es die Physik selbst sei, die beginne, die Trennung eines physikalischen und eines philosophischen Zeitbegriffs zu

objektiven Zeit verhaftet zu sein. So prominent und leidenschaftlich Autoren wie Bergson oder Heidegger auch ihre alternativen Zeitauffassungen als gelebter Dauer oder untergründiger Primärstruktur präsentiert haben mögen, so sind doch die paradigmatischen Vorstellungen einer messbaren Uhrzeit oder eines *Zeitflusses* in den kollektiven Zeitauffassungen letztlich zu sehr verankert geblieben. Mehr noch, je größer die Kritik des naturwissenschaftlichen Begriffs der messbaren Zeit wurde, desto durchdringender wurde paradoxerweise die chronometrische Orientierung moderner Gesellschaften.

So bleibt auch heute noch die für den Gegenstand ›Zeit‹ in philosophischer Betrachtung traditionelle Feststellung der Rätselhaftigkeit und Aporizität bestehen. Zeit bleibt etwa nicht nur für Paul Ricœur das Mysterium, das sich der Repräsentation verweigert, indem es unser Dasein auf eine für das Denken uneinholbare Weise umgreift.⁸¹ Auch Bergson verdeutlicht die allgemeine Ernüchterung über die in der Philosophie nur halbherzig und unpräzise durchlaufene »Suche nach der verlorenen Zeit«⁸² und weist darauf hin, dass die Literatur und die Poesie, wenn auch methodisch weniger versiert, hier vielleicht bereits viel weiter seien.⁸³

Zusammenfassend erschließt die jahrhundertealte philosophische Beschäftigung mit der Zeit nach dem Phänomenologen Paul Ricœur drei unvermeidliche ›Aporien der Zeit‹. Die *erste Aporie* betrifft die schon angesprochene Heterogenität von subjektiver und objektiver Zeit. Danach sind ein im Aristotelischen oder Newton'schen Sinne kosmologischer, objektiver Zeitbegriff und einer im Heidegger'schen Sinne ursprünglicher, phänomenologischer Zeitbegriff nicht voneinander ableitbar, wenngleich sie eine wechselseitige Abhängigkeit aufweisen.⁸⁴

Die *zweite Aporie* der Zeit besteht nach Ricœur darin, dass die Zeit durch die Philosophen, aber auch im Alltagsverständnis, stets leichtfertig, unhinterfragt und verkürzt als ›Kollektivsingular‹ verstanden wird, obwohl der Begriff im Grunde einen Plural erfordert. Die scheinbare Ganzheit der Zeit wird und wurde zu oft schlichtweg als einzigartig vorausgesetzt, obwohl sich diese Behauptung angesichts des Auseinanderbrechens der Zeit in eine Vielzahl von Zeitmodi und -vorstellungen kaum glaubhaft nachvollziehen lässt.⁸⁵

Die *dritte und schwierigste Aporie* der Zeit aber betrifft ihre eigentliche Unerforschlichkeit, weil sie immer schon uneinholbar vorgängig ist. So könne Zeit nie vollständig zum Objekt unserer Reflexion werden und würde somit stets eine Restgröße der Unerforschlichkeit behalten.⁸⁶ Diese Aporizität wird erstmals durch Augustinus erfasst und mithilfe der geistigen Syntheseleistung der bereits erwähnten ›dreifachen Gegenwart‹

überwinden. Ilya Prigogine, »Time, Irreversibility and Structure«, in *The Physicist's Conception of Nature*, hg. von Jagdish Mehra (Dordrecht: Springer, 1973), 561-93. Zur im Vergleich zu den Sozialwissenschaften generell stärker hinterfragenden Selbstverständnis der Physik vgl. auch Adam, *Time and Social Theory*, 48ff.

81 Vgl. Paul Ricœur, *Die erzählte Zeit* (München: Wilhelm Fink, 1991), 436.

82 Bergson, *Denken und schöpferisches Werden*, 38.

83 Vgl. ebd.

84 Vgl. Ricœur, *Die erzählte Zeit*, 16-36.

85 Vgl. ebd., 349ff.

86 Vgl. Römer, *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*, 284.

zu lösen versucht. Zur Schwierigkeit der objektiven Reflexionsfähigkeit über die Zeit trägt zudem das Paradox bei, dass das die Zeit wahrnehmende Subjekt zugleich immer auch das Zeit generierende Subjekt ist. Ein Lösungsweg dieser Problematik wird dabei in der Refiguration der Zeiterfahrung in der Erzählung (Ricoeur) oder aber einer Vermittlungsleistung mittels der Intuition (Bergson) gesehen.

Im Rückblick auf die lange philosophische Forschungstradition im Umgang mit ›Zeit‹ lässt sich also festhalten, dass weder ein rein phänomenologisch-subjektives noch ein rein objektives Verständnis von Zeit genügen, um ein ganzheitliches und operationalisierbares Verständnis von Zeit zu erlangen. Auch wenn im Laufe der Moderne die Tendenz zum Primat einer subjektivistischen Zeitauffassung vorherrschte, mochte sich bis dato keine der Positionen vollends durchsetzen. Die philosophische Dichotomie und die daran geknüpften endlosen Debatten der beiden Lager (Subjektivisten vs. Objektivisten) erscheinen nur wenig gewinnbringend.

Wissen wir nun also kaum substantiell mehr über die Zeit als die griechischen Philosophen? Die etwas überspitzte Eingangsfrage sollte mit einem ›Nein‹ beantwortet werden. Das Wissen über die Zeit ist opulent geworden, wenngleich um den Preis ihrer Unentschiedenheit. Die Errungenschaften der modernen und jüngeren Philosophiegeschichte sind gerade im grundsätzlichen Hinterfragen der Zulässigkeit rein naturwissenschaftlich-absoluter Zeitauffassungen zu suchen. Fraglos hat sich dadurch die scheinbare Einfachheit und Eindeutigkeit eines Newton'schen Zeitbegriffes verkompliziert, mit Blick auf Einsteins Relativitätstheorie nicht zuletzt auch durch die Naturwissenschaften selbst. Wir wissen mehr und denken heute anders über die Zeit, obschon diese Vielfalt das Verständnis über sie keineswegs einfacher gemacht hat. Im Gegenteil, die Rätselhaftigkeit der Zeit von der schon Augustinus sprach, hat gerade erst durch die Erweiterung der Sichtweisen von Bergson oder Heidegger an Substanz gewonnen.

Im Alltagsverständnis von Zeit lässt sich die Rätselhaftigkeit der Zeit jedoch vergleichsweise weniger ablesen als in den skizzierten zeitphilosophischen Debatten. Hier erscheinen die Langzeiteffekte neuzeitlich-objektivistischer Zeitbetrachtung – etwa in sprachlichen Bezügen vom ›Zeitraum‹ oder ›Zeitfluss‹ – in bemerkenswerter Persistenz. Zu stark wirken bis heute die Grundzüge der Newton'schen oder Aristotelischen Zeitauffassung im Vergleich zum Zeitverständnis eines Heidegger oder Einsteins. Ersterer versprechen vielmehr eine einfachere und vor allem operationalisierbare Zeitlogik, die für die permanenten Synchronisationsprozesse hochentwickelter Gesellschaften als etabliert gelten und deshalb konsensual reproduziert werden. Zeit tritt hiernach den Akteuren als solide Faktizität gegenüber. Zugleich sind aber auch deutliche Charakteristika des subjektivistischen Lagers zu finden. Zeit vergeht zugleich doch scheinbar schnell oder langsam, man empfindet das Bedürfnis seine ›eigene‹ Zeit zu brauchen oder die Zeit anhalten zu müssen. Zeit wird demnach nicht nur als im Maß der Bewegung repräsentierte und nutzbare Größe verstanden, sondern natürlich ebenso auch ›erlebt‹. Mit Blick auf die aus der philosophischen Forschungstradition identifizierten, schwerlich zu lösenden Aporien der Zeit lässt sich somit festhalten, dass die Auffassungen über Zeit nur äußerst langweilig wirksam werden. Die Verinnerlichung von Zeit, vor allem deren Transformation, braucht Zeit und ist zudem stark kulturabhängig.

Welche ›Mitnahmen‹ lassen sich nun aber trotz der idiosynkratischen und zum Teil stark widersprechenden Zeitbetrachtungen innerhalb der Philosophie bezüglich des

tieferen Verständnisses einer Wartezeit ableiten? Dieser Beantwortung wird sich das Kapitel 2.3 widmen. Diesem Schritt vorgelagert sollen zunächst noch der philosophischen Betrachtung direkt angeschlossen die sozialwissenschaftlich-anthropologischen Zeittheorien gegenübergestellt werden. Schaffen jene Bearbeitungen des Zeitbegriffs ein gegenüber der philosophischen Betrachtung konsensfähigeres und operationalisierbares Theorieverständnis über die Zeit und welche Aussagen halten Sie für die Frage der Besonderheit des Temporalphänomens ›Warten‹ bereit?

2.2 Sozialwissenschaftliche und kulturalanthropologische Zeittheorien

Neben den philosophischen und naturwissenschaftlichen⁸⁷ Zeitbegriffen etablierte sich im Laufe des 20. Jahrhunderts mit der Zeitsoziologie als auch der zeitsensitiven Kulturanthropologie eine dritte wichtige Säule der Erforschung von Temporalphänomenen. Die Betrachtung von Zeit aus Perspektive der Soziologie erkannte dabei – anders als die Philosophie oder Teile der Naturwissenschaften – in zunehmendem Maße die Wirkmächtigkeit und sozialprägende Realität der durch Uhren und Kalender vergegenständlichten »Vulgärzeit« als konstitutiv an. Jenseits des Widerstreits der ontologischen Bestimmungen der Zeit als Kultur- oder Naturobjekt wird in der soziologischen Betrachtung somit zunächst offenkundig angenommen, dass es eine strukturbildende Faktizität der Zeit im alltäglichen Erleben gibt.⁸⁸

Der Fokus soziologischer Zeitanalysen fällt folglich auf die gesellschaftlichen Funktionen von Zeit und somit auf die grundlegenden Fragestellungen, welche konstitutive und regulative Rolle die Zeit in unserem alltäglichen Welt- und Selbstverständnis spielt und entlang welcher subjektiver und intersubjektiver Dimensionen, Strukturen und Institutionen die Zeitauffassung generiert und beeinflusst wird. Mit einem Wort: Die soziologische Perspektive versucht die Zeit als soziales Phänomen zu erfassen und die sich dynamisch verändernden Zeitverhältnisse, Zeitordnungen und -rhythmen, die unser Leben in unterschiedlichen Bereichen auf je unterschiedliche Weise bestimmen, zu analysieren. Entscheidend ist hierbei, dass diese sich daraus ergebende ›zeitliche Ordnung der sozialen Organisation‹ als von anderen zeitlichen Ordnungssystemen (etwa aus biologischen oder physikalischen) gänzlich verschieden betrachtet werden muss:

»This [social, R.K.] order is clearly distinct from other temporal orders. Whereas the physiotemporal and biotemporal orders, for example, are natural, and thus, inevitable, the sociotemporal order is essentially a socially constructed artifact which rests upon rather arbitrary social conventions.«⁸⁹

87 Hierzu zählen neben den bereits erwähnten physikalischen Ansätzen insbesondere auch die Ansätze aus der Biologie, die sich traditionell mit den zeitlichen Ordnungen und Rhythmen beschäftigten, welche die Bewegungen und das Leben von Organismen regulieren.

88 Diese vor allem oftmals in empirischen Studien vorausgesetzte und unhinterfragte Selbstevidenz der Zeit als quasi-objektive Größe bildet bis heute einen wesentlichen Kritikpunkt gegenüber zeitsoziologischen Studien. Vgl. hier zu etwa Rosa, *Beschleunigung: die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, 23.

89 Eviatar Zerubavel, *Hidden Rhythms: Schedules and Calendars in Social Life* (Berkeley: Univ. of California Press, 1985), xii.

Während die naturwissenschaftlichen Ansätze mehrheitlich die objektiven Qualitäten der Zeit zu beleuchten versuchen, sieht die soziologische bzw. sozialwissenschaftliche Erforschung der Zeit ihre Aufgabe in der Entdeckung der subjektiven Qualitäten, also der zeitbezogenen Sinnstiftungen und Bedeutungszuschreibungen. In ähnlichem Duktus fasst auch Werner Bergmann die allgemeine soziologische Beschäftigung mit dem Phänomen der Zeit zusammen:

»Sociology is not interested in the structure and the psychological functions of temporal perspectives as such, but in the relationship between temporal perspectives and social roles, social classes, certain other social groups, specific cultural and social types, social planning, and so on.«⁹⁰

Das Arbeitsprogramm, das aus diesem Diktum hervorgeht, ist beträchtlich, daher können und sollen im Folgenden vier spezifische Aspekte bzw. Fragestellungen zeitsoziologischer Forschung herausgegriffen werden. Diese umfassen die frühen theoretischen Grundlagenwerke, die gesellschaftliche Funktion der Zeit, die Dimensionen und Strukturelemente des Zeiterlebens sowie die Frage nach Evolution, Einflussfaktoren und Charakteristik der modernen Zeitvorstellung. Diese vier Leitperspektiven dienen als Achse entlang der im Folgenden die Erlangung eines Grundverständnisses der gesellschaftlichen Funktionen von Zeit erzeugt und zum anderen ein Verständnis der zeithistorischen Abhängigkeit von Zeiterfahrungen erreicht werden soll. Jene Leitperspektiven informieren zudem wiederum die anschließende Ableitung von Entstehungsbedingungen und qualitativ-inhaltlichen Ausformungen des Wartens als spezifisches Temporalphänomen *in der Zeit*.

2.2.1 Grundlegungen zum Zeitbegriff im Rahmen klassisch-soziologischer Theoriebildung

Eine der frühesten soziologischen Arbeiten zum Zeitbegriff geht auf *Émile Durkheim* und dessen 1912 erschienenes Werk *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* zurück. Darin wurden drei für ein weiterführendes sozialwissenschaftliches Zeitverständnis wegweisende Aspekte herausgearbeitet: 1) Zeit wird dezidiert als Produkt kollektiven Denkens verstanden, 2) Zeit wird als soziale Tatsache verstanden, die auf individueller wie auf Gruppen- und Gesellschaftsebene wirksam wird, und 3) werden Zeitmesssysteme wie Kalender und Uhren nicht mehr allein als astronomisch-physikalische Messinstrumente aufgefasst, sondern als Repräsentation sozialer Aktivitäten und Rhythmen.⁹¹ Durkheim prägte mit seinen Arbeiten den Terminus der »sozialen Zeit«, welche außerhalb des individuellen Bewusstseins als intersubjektive und überindividuelle Ordnungsgröße konstitutiv für das gesellschaftliche Zusammenleben werde. Das Postulat

90 Werner Bergmann, »The problem of time in sociology: An overview of the literature on the state of theory and research on the ›Sociology of Time‹, 1900-82«, *Time & Society* 1, Nr. 1 (1992): 85.

91 Vgl. Andrea Maurer, »Stand und Perspektiven der zeitsoziologischen Forschung«, in *Soziologie in Deutschland und die Transformation großer gesellschaftlicher Systeme*, hg. von Hansgünter Meyer (Berlin: Akademie Verlag, 1992), 591.

der Existenz einer sozialen Zeit stellt sich somit gegen eine idealistische Zeitvorstellung Kantischer Prägung (Zeit als Kategorie der Gedankenwelt) als auch gegen eine empiristische Zeitvorstellung (Zeit als objektiv-messbare Größe). Anders als in einer astronomisch-physikalischen Zeitordnung werde die Orientierungsfunktion in der *sozialen* Zeitordnung vielmehr entlang kollektiver gesellschaftlicher Rhythmen (z.B. Feste und Rituale) ermöglicht. Individuen einer Gesellschaft agieren für Durkheim daher nie unabhängig von einer sie umgebenden ›Weltzeit‹ und einer ›Sozialzeit‹. Das dialektische Verhältnis zwischen Zeit und sozialen Rhythmen verdeutlicht sich für Durkheim etwa exemplarisch an der Institution des Kalenders. Einerseits repräsentieren Kalender den Rhythmus sozialer und kollektiver Aktivitäten, andererseits sichern sie zugleich deren Regelmäßigkeit. Zusammenfassend wird Zeit mit Durkheim erstmals als sozial fundiertes und kollektiv wirksames Konstrukt theoretisiert, das den Weg für alle weiteren sozialwissenschaftlichen Zeitanalysen ebnete und bis heute einen ihrer zentralen Bezugspunkte bildet.⁹² Gleichwohl muss jedoch konstatiert werden, dass für Durkheim weder individuelle Zeiterfahrungen noch die persönlichen Konstruktionen von Zeit Problematisierungen des Theorems der sozialen Zeit bildeten.⁹³

Durkheims pionierhafte Zeitanalyse übte in der Folge nicht nur starken Einfluss auf die französische *Annales*-Schule um Bloch, Febvre und Braudel aus, sondern wurde im US-amerikanischen Raum insbesondere durch die Soziologen Sorokin und Merton aufgegriffen. Sie stellten das Konzept der sozialen Zeit ebenfalls der astronomisch-mathematischen gegenüber, betonten aber noch stärker als Durkheim die qualitative Andersartigkeit der sozialen Zeit, die nicht kontinuierlich fließt oder beliebig teilbar sei, sondern stetig durch (kritische) Ereignisse beeinflusst und kollektiv neu ausgehandelt werden würde. In der Folge sei die soziale Zeit variabel und kontingent bzw. eher zyklisch als linear. Sie stellten fest, dass die Zeitbestimmung im alltäglichen Handeln wesentlich häufiger an sozialen Referenzpunkten und weniger an astronomischen festgemacht werde und somit eine kalendarisch-astronomische Referenz nur sinnvoll werden könne, wenn sie in eine soziale Zeit transformiert wird.⁹⁴ Sorokin und Merton vertraten in diesem Zusammenhang die These, dass die Evolution der astronomischen Zeitmessung überhaupt gar erst aus dem Zweck jener *sozialen* Zeitbestimmung entspringt, welche die sozialen Prozesse zu synchronisieren versucht:

92 Wie tiefgreifend die Rezeption der Durkheim'schen Grundlegung des soziologischen Zeitbegriffs tatsächlich ist, zeigt sich etwa bspw. in Helga Nowotny's knapp 80 Jahre später entstandenen Essay »Eigenzeiten«, in dem die Zeit abermals in sichtlichem Duktus Durkheims als »Grundelement zur Strukturierung zwischenmenschlicher Beziehungen« beschrieben wird; Nowotny, *Eigenzeit*, 148.

93 Vgl. Simonetta Tabboni, »The Idea of Social Time in Norbert Elias«, *Time & Society* 10, Nr. 1 (März 2001): 6.

94 Vgl. Pitirim A. Sorokin und Robert K. Merton, »Social time: A methodological and functional analysis«, *American Journal of Sociology* 42, Nr. 5 (1937): 619. Darauf aufbauend wurden speziell in den 1980er Jahren mit den einflussreichen Arbeiten von Eviatar Zerubavel die soziale Konstruktion der Wochenzeit oder die Entstehung der standardisiert-kalendarischen Zeitbestimmung vertieft, vgl. Eviatar Zerubavel, *The seven day circle: the history and meaning of the week* (Chicago: University of Chicago Press, 1989); Eviatar Zerubavel, »The standardization of time: A sociohistorical perspective«, *American Journal of Sociology* 88, Nr. 1 (1982): 1-23.

»Thus, the social function of time reckoning and designation as a necessary means of co-ordinating social activity was the very stimulus to astronomical time systems, the introduction of which was made imperative by the inadequacy of local systems with the spread of contact and organized interaction and the resulting lack of uniformity in the rhythms of social activities.«⁹⁵

Ausgehend von einem Grundverständnis von Zeit als einem »social fact«⁹⁶ sehen Sorokin und Merton schließlich in den zeitlichen Maßeinheiten von Wochen, Monaten und Jahren keine natürlichen Einheiten, sondern im tieferen Sinne soziale Konstrukte, deren symbolischer Wert stärker sei als deren empirischer.⁹⁷ Ihre Studie eröffnete in Anschluss an Durkheim eine wichtige Perspektive zum Verständnis der zahlreichen Dimensionen sozialzeitlicher Ordnungen, die noch anderer Stelle dieses Kapitels Erwähnung finden werden.

Neben diesen genannten Klassikern der sozialwissenschaftlichen Zeitforschung entstand der wohl bislang größte Theoriekomplex im Rahmen Niklas Luhmanns moderner Systemtheorie. Die Zeit bildet darin nicht allein den eigentlichen Erkenntnisgegenstand (wie etwa in der Philosophie), sondern wird als qualitative Erklärungsgröße und Rahmen systemtheoretischer Fragestellungen eingesetzt. Sie wird in Luhmanns Schaffen zum fundamentalen Gegenstand sozialwissenschaftlicher Theoriebildung erklärt und als fortwährender Prozess der »Interpretation der Realität im Hinblick auf eine Differenz von Vergangenheit und Zukunft«⁹⁸ definiert, der das systematische Orientierungsparadigma moderner Gesellschaften begründet. Das von Luhmann postulierte Strukturprinzip der »funktionalen Differenzierung« führt unter temporalanalytischen Gesichtspunkten betrachtet unter anderem dazu, dass die aus der Differenzierung resultierenden gesellschaftlichen Teilsysteme zunehmend eigene Zeitstrukturen entwickeln würden.⁹⁹ Mit dem Aufkommen der bürgerlichen Gesellschaft zwischen dem 17. und 19. Jahrhundert hätten sich die Zeitstrukturen dabei nicht nur vervielfältigt, sondern sich insgesamt »drastisch in Richtung auf höhere Komplexität verändert«¹⁰⁰ und würden seitdem dauerhaft auf jede soziale Struktur und Begrifflichkeit einwirken. Luhmann beschreibt diesen Modernisierungsprozess der zunehmenden funktionalen Differenzierung als einen Prozess, der mit einer fortlaufenden *Temporalisierung von Komplexität* einhergeht. Die der steigenden Differenzierung inhärenten Komplexitätssteigerungen würden demnach nur kompensiert werden können, indem nicht alle Entscheidungen gleichzeitig getroffen, sondern Entscheidungen in unterschiedlichen gesellschaftlichen Teilbereichen (insbesondere in Organisationen) in sequentielle Folgen verlagert werden, um noch zielorientiert bearbeitet werden zu können. Zeitaspekte

95 Sorokin und Merton, »Social time: A methodological and functional analysis«, 628.

96 Ebd.

97 Vgl. ebd., 619, 624f.

98 Niklas Luhmann, »Die Zukunft kann nicht beginnen. Temporalstrukturen der modernen Gesellschaft«, in *Vor der Jahrtausendwende: Bericht zur Lage der Zukunft*, hg. von Peter Sloterdijk (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1990), 124.

99 Niklas Luhmann, »Temporalisierung von Komplexität. Zur Semantik neuzeitlicher Zeitbegriffe«, in *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, hg. von ders. (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1980), 235-300.

100 Luhmann, »Die Zukunft kann nicht beginnen«, 122f.

dienen für Luhmann damit als qualitative Erklärungsgröße als auch zum Indikator der wachsenden funktionalen Differenzierung hochentwickelter Gesellschaften.

Luhmanns systemtheoretische Zugriff auf den Begriff der Zeit lässt sich vor diesem Hintergrund zweifelsohne als eine der theoretischen Erklärungsmuster für die Produktion von Wartezeiten heranziehen. Da sich die systemtheoretische Betrachtung von Zeit als konstitutives Element der modernen Gesellschaft jedoch nur schwerlich auf die subjektive Erfahrungsebene von Zeit im Allgemeinen und der Erfahrung von Wartezeit im Besonderen heben lässt, kann Luhmanns Werk bezüglich der Frage nach der konkreten Ausprägung von Zeiterfahrung an dieser Stelle keine relevanten Erkenntnisse beitragen.

2.2.2 Gesellschaftliche und soziale Funktionen der Zeit

Die Frage nach den gesellschaftlichen und sozialen Funktionen der Zeit bildet zweifellos den elementaren Interessensschwerpunkt zeitsoziologischer Forschung, der auch für die hier im Mittelpunkt stehenden Wartephänomene zunächst der Klärung bedarf. Exemplarisch soll zur Beantwortung dieser Kernfrage Norbert Elias' 1984 erschienenes Werk »Über die Zeit« herausgehoben werden, das im Rahmen seiner allgemeinen Zivilisationstheorie entstand. Ernüchert von den klassischen philosophischen Erklärungsangeboten zum Zeitphänomen, die aus Elias' Sicht entweder dem Objektivismus oder dem Subjektivismus zuzurechnen sind,¹⁰¹ zielt seine Analyse darauf ab, die Zeit zuvorderst in ihrer Funktion als soziales Symbolsystem ins Licht zu rücken, das jedoch zugleich Bezüge zum physikalisch-mathematischen Zeitbegriff aufweist. Die Zeit ist für ihn – in Analogie zu Durkheim – folglich weder apriorische Gegebenheit des menschlichen Geistes, noch eigenständige Naturgröße, denn, so Elias, »Wo immer man mit ›Zeit‹ operiert, sind in der Tat immer Menschen in ihrer ›Umwelt‹, also soziale und physikalische Abläufe zugleich im Spiel.«¹⁰² Mittels der Zeit werden in erster Linie funktionale und soziale Bedürfnisse befriedigt, die historischen Wandlungsprozessen unterliegen und infolgedessen rekonstruiert bzw. – im Sinne der Überwindung einer irreführenden ›Verrätselung‹ der Zeit – dechiffriert werden sollten. Entgegen jener vorherrschenden ›Verrätselung‹ legt Elias den Fokus seiner wissenssoziologischen Untersuchung daher auf die Orientierungs- und Regulierungsfunktionen der Zeit, kurz, ihren instrumentellen Charakter. Für ihn ist das menschliche Zeitverständnis Ausdruck einer menschlichen *Syntheseleistung*, die nur aus bestimmten sozialen Entwicklungen heraus zu verstehen ist. Diese Syntheseleistungen werden aus dem Motiv heraus durchgeführt, um durch Zeitbestimmungen Positionen und Abläufe *vergleichbar* zu machen, die ohne jene Bestimmung im unaufhörlichen Fluss der Geschehensabfolgen schlichtweg nicht vergleichbar wären oder sich nicht nebeneinanderstellen ließen. Der Mechanismus jeder Zeitbestimmung besteht demnach darin, dass dem unaufhörlich schwindenden Fluss der Ereignisse eine zweite Geschehensabfolge in Form eines standardisierten

101 Elias moniert: »Das Problem der Zeit erscheint häufig als ein Problem der Physiker und der Metaphysiker. Dadurch hat man beim Nachdenken über die Zeit den Grund unter den Füßen verloren.« Elias, *Über die Zeit*, 17.

102 Ebd., 19.

Bezugssystems mit wiederkehrenden Ablaufmustern (z.B. Bewegungen von Himmelskörpern durch einen bestimmten Punkt oder Zeigerbewegungen durch einen Punkt auf dem Ziffernblatt) gegenübergestellt wird, der die endlose Folge des Nacheinanders gewissermaßen »einfängt«. Ausgehend von der Funktionsweise der Zeitbestimmung definiert Elias die Zeit wie folgt:

»Der Ausdruck ›Zeit‹ verweist also auf dieses ›In-Beziehung-Setzen‹ von Positionen oder Abschnitten zweier oder mehrerer kontinuierlich bewegter Geschehensabläufe [z.B. durch Uhren, Kalender, Naturabfolgen, R.K.]. Die Geschehensabläufe selbst sind wahrnehmbar. Die Beziehung stellt eine Verarbeitung von Wahrnehmungen durch wissende Menschen dar. Sie findet ihren Ausdruck in einem kommunizierbaren sozialen Symbol, dem Begriff ›Zeit‹, der innerhalb einer bestimmten Gesellschaft das erlebbare, aber nicht mit Sinnen wahrnehmbare Erinnerungsbild mit Hilfe eines wahrnehmbaren Lautmusters von einem Menschen zum anderen tragen kann.«¹⁰³

Resultat dieses standardisierten »Einfangens« kontinuierlicher Geschehensabfolgen ist die Produktion von lesbaren und kommunizierbaren Sinneinheiten, die dadurch ermöglicht wird, weil konkrete Positionsbestimmungen im ständigen »Nacheinander« sozialer und natürlicher Abläufe überhaupt sichtbar und damit vergleichbar gemacht werden können. Die daraus resultierende Sinnstiftung bildet nach Elias erst die Grundlage gesellschaftlicher Kernfunktionen der Koordination und Vereinheitlichung bzw. der *Synchronisation* verschiedenster gesellschaftlicher Akteure. Elias verdeutlicht hierbei eindrucksvoll, dass die Zeit vornehmlich als Symbolproduzent und damit als soziales Konstrukt zu verstehen ist, das funktional darauf ausgerichtet ist, notwendige Orientierungen zu schaffen. Bereits die mit der erstmaligen Systematisierung von Himmelskörperbewegungen eingeleitete Frühform der Zeitmessung ist für ihn dabei nicht unabhängig von gesellschaftlicher Normierung von Bezugsabläufen zu denken. Mit anderen Worten: Zeitmessung und Zeitbestimmung erfolgten für die längste Zeit stets soziozentrisch und in symbolhafter Absicht, das soziale Leben zu organisieren. Erst mit Galilei und Newton schob sich in den sozialen Zeitbegriff ein rein physikalischer Zeitbegriff, der sich immer mehr vom sozialen und menschenzentrierten Anwendungsbezug der Zeitbestimmung löste und schließlich den Charakter der Zeit als einer quantifizierbaren Größe forcierte. Trotz einer seit der Neuzeit wachsenden Bedeutung des physikalischen Zeitbegriffs beantwortet Elias die Frage nach der alltagspraktischen Möglichkeit zur Wirkungsweise von Zeit wie folgt:

»Die menschengeschaffenen Symbole der sich wandelnden Ziffernblätter von Uhren, die wechselnden Kalenderdaten *sind* die Zeit. Es *ist* jetzt 13 Uhr 10. Das ist die Zeit.«¹⁰⁴

Die Zeitfunktion der symbolischen Orientierung mittels Syntheseleistung mit der die Positionen im endlosen Nacheinander in Beziehung gesetzt werden können, erfolgt bspw. immer genau dann, wenn wir auf die Uhr sehen. Hier zeigt sich für Elias ganz

103 Ebd., 20.

104 Ebd., 24 [Herv. i. O.].

unverkennbar der *instrumentelle* Charakter der Zeit, weshalb er mit Blick auf die sprachlich begrenzten Angebote zur Zeitbestimmung das Verb »zeiten« (analog dem englischen »timing«) vorschlägt, aus dem die aktive Tätigkeit einer Positionsbestimmung auch sprachlich klarer hervorgehen würde.¹⁰⁵ Die zeitimmanente Funktion der Sinnstiftung mittels symbolischer Syntheseleistungen wird jedoch nicht selbstevident wirksam, sondern muss *erlernt* werden, wobei das Erlernen und Verinnerlichen zeitlicher Bezugsrahmen nie freiwillig, sondern für Elias im Grunde als »Fremdzwang«¹⁰⁶ zu verstehen ist. Der Zivilisationszwang der Verinnerlichung der Zeitsynchronisation würde schließlich zur »zweiten Natur«¹⁰⁷ reifen und einen Teil des sozialen Habitus ausbilden. In diesem Sinne erweitert Elias seine oben genannte Kerndefinition der Zeit als Funktion des Zusammenlebens schließlich um die Bedingung einer erst sozial zu *erlernenden* Synthese.¹⁰⁸

Die Rekonstruktion dieser Lernprozesse¹⁰⁹ und der auf einem zeitbezogenen Wissensschatz basierenden Handlungen führt Elias zu weitreichenden (historischen) Analysen und Vergleichen zur Entstehung von Zeitmessung und Kalenderentwicklung, die im Befund einer historisch rasant wachsenden zeitlichen Selbstregulierung und Zeitsensibilität ufern.¹¹⁰ Zwar würden bereits in archaischen Gesellschaftsformen zeitliche Regulierungssysteme auffindbar sein, die Affekt- und Triebimpulse zu kontrollieren vermochten, doch die zeitliche Selbst- und Fremdregulierung hochentwickelter Gesellschaften würde aufgrund der stark erweiterten gesellschaftlichen Differenzierung das primäre Symptom des Zivilisationsprozesses ausbilden.¹¹¹ Die zunehmende Komplexität der Gesellschaften und die wachsenden Interdependenzketten sind dabei jedoch nicht als statisch zu betrachten, sondern erfordern eine stetige Verfeinerung der zeitlichen Synchronisationsprozesse.

Elias betonte in einem Brief an Pierre Bourdieu aus den späten 1970er Jahren, dass die Forschung über die Zeit zu den schwierigsten Aufgaben seiner wissenschaftlichen Laufbahn überhaupt zähle.¹¹² Dennoch ist es ihm gelungen, die Komplexität der Ausbildung des menschlichen Zeitbewusstseins in nachvollziehbarer Form vom Schleier des Metaphysischen und Transzendentalen zu befreien und die intrinsischen Funktionen, Motive und Entstehungslinien der Zeit offenzulegen. Diese können und sollen hier nicht vollends aufgezeigt werden, aber bilden einen weiteren wichtigen theoretischen Bezugsrahmen für die zeittheoretische Herleitung des Wartephänomens und dessen zeitgeschichtliche Verortung in der Moderne. So ist das allgemeine Unbehagen in der Erfahrung von Wartezeiten mit Rückgriff auf Elias zum einen evolutionär durch die

105 Vgl. ebd., 58.

106 Ebd., 20.

107 Ebd., 172.

108 Vgl. Elias, *Über die Zeit*, 42.

109 Elias sieht in Abgrenzung traditioneller erkenntnistheoretischer Herangehensweisen den für ihn einzig fruchtbaren analytischen Zugang zum Gegenstand »Zeit« in einer auf Temporalphänomene bezogenen »Theorie des menschlichen Wissens«. Vgl. ebd., 14.

110 Vgl. ebd., 36.

111 Vgl. ebd.

112 Vgl. Inken Hasselbusch, *Norbert Elias und Pierre Bourdieu im Vergleich. Eine Untersuchung zu Theorieentwicklung, Begrifflichkeit und Rezeption*. (Karlsruhe: PH Karlsruhe, 2014), 254.

Zunahme der zeitbezogenen Selbst- und Fremdregulation in hochentwickelten Gesellschaften zu erklären, aber auch qualitativ durch die wachsende soziale Steuerungsfunktion von Uhren auf das Zeitempfinden. Das Warten lässt sich damit im Zuge des Elias'schen Zivilisationsprozesses als eines der kritischsten temporalen Nebenprodukte extrahieren, das einerseits den analytischen Blick auf die Mechanismen der offenlegt und andererseits selbst Produkt der in komplexen Gesellschaften zuweilen limitierten Synchronisationsfähigkeit ist.

2.2.3 Dimensionen, Ebenen und Strukturen des subjektiven und sozialen Zeiterlebens

Ausgehend vom funktionalen Verständnis der Zeit als Symbol- und Orientierungsinstitution im sozialen Miteinander bilden Fragen nach den Dimensionen, Ebenen und Strukturen alltäglichen Zeiterlebens einen weiteren Komplex, der bis heute das Interesse sozialwissenschaftlicher Zeitforschung prägt. Als wegweisender Theoriebaustein für die Operationalisierung eines *lebensweltlichen* Zeitbegriffs soll hier besonders die Arbeit von Schütz und Luckmann angeführt werden, die Durkheims Konzept der *sozialen Zeit* um ein umfassenderes Verständnis zu ergänzen versuchten. Inspiriert durch die neuerliche Rezeption philosophisch-phänomenologischer Perspektiven von Husserl, Bergson und Heidegger plädierten Schütz und Luckmann in den späten 1970er Jahren für eine Abwendung vom naturwissenschaftlichen Zeitbegriff und argumentierten für die komplexere Vertiefung der subjektiven Zeitperspektive« Im Rahmen ihrer Aufdeckung der elementaren Strukturen des alltäglichen Erlebens als der vornehmlichen und ausgezeichneten Wirklichkeit des Menschen gliedern Schütz und Luckmann das Phänomen der lebensweltlichen Zeit in drei Dimensionen, die durch das Individuum jeweils gelebt und erfahren werden können: *Weltzeit*, *subjektive Zeit* und *intersubjektive* (soziale) *Zeit*. Die »Weltzeit« beschreibt die irreversible, lineare Fortdauer der Welt, die folglich für das Individuum unaufhaltsam, übergeordnet und nicht modifizierbar ist. Resultat des Bewusstseins über die Weltzeit ist das Realisieren der eigenen Endlichkeit und einer daran geknüpften Notwendigkeit zur aktiven Lebensplanung, die zum Grundmotiv des Daseins wird.¹¹³ Die Handlungen innerhalb der Lebensplanung können jedoch nicht gleichzeitig, sondern müssen zwangsläufig in einer zeitlichen Abfolge, im Prinzip »first things first«¹¹⁴, organisiert werden. Zudem umfasst der irreversible Charakter der Weltzeit das Bewusstsein darüber, in einen geschichtlichen Kontext bzw. eine Situation hineingeboren zu werden, wodurch die Sozialwelt immer auch zwangsläufig als »geschichtlich« (z. B. als Erfahrung des eigenen Daseins innerhalb einer Generationenfolge) erlebt wird.¹¹⁵

Demgegenüber beschreibt die »subjektive Zeit« eine in Anlehnung an Husserl und Bergson thematisierte »innere« Dauer, verstanden als »zeitliche Artikulation des Bewusstseinsstroms«.¹¹⁶ Diese subjektive Zeit artikuliert sich nicht in homogenen Maß-

113 Hier werden Schütz' und Luckmanns Bezüge zu Heideggers »Sorgstruktur« deutlich sichtbar.

114 Alfred Schütz und Thomas Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt*, (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1979), 77.

115 Vgl. ebd.

116 Ebd., 80.

einheiten, sondern nur in nicht-homogenen Größen-Einheiten des Sinns. Hiermit ist gemeint, dass die »Einheiten« der subjektiven Zeitlichkeit vielmehr aus Erfahrungen und Erwartungshaltungen bestehen, nicht aber aus messbaren Größen oder (räumlichen) Ausdehnungen. Die subjektive Zeitwahrnehmung würde somit nur im relationalen Zusammenspiel gegenwärtiger und vergangener Erfahrungen sowie antizipierter Erwartungen ausgeprägt werden und sich artikulieren können.¹¹⁷ Die Rhythmik der relationalen Bezugnahmen auf Vergangenheit, gegenwärtiger Impression und zukunftsbezogener Antizipation wird dabei für Schütz und Luckmann von der vorherrschenden »Bewusstseinsspannung« geprägt, die schließlich die Größenordnungen des subjektiven Zeiterlebens bestimmen.¹¹⁸ Diese variierende Rhythmik mag erst begründen, warum auch kleinste Zeitspannen manchmal wie eine Ewigkeit anmuten und andere wiederum nur sehr kurz. In der Folge dieser variierenden Rhythmik bzw. der »Zirkularität im Bewusstseinsstrom« müsste der Tagesablauf individuell, ergo rhythmisierend gestaltet werden. Weil sich das Bewusstseinsleben eben nicht einfach in gleichmäßig homogene Raumzeit-Elemente teilen lässt, verlaufen auch Tagesabläufe nicht linear wie die kontinuierliche Weltzeit, sondern folgen deshalb bspw. Phasen höherer oder niedriger Leistungsfähigkeit. Die theoretischen Abgrenzungen zwischen Weltzeit und subjektiver Zeit gelten als wichtige Weiterentwicklung des Durkheim'schen Konzepts einer sozialen Zeit und bilden eine Erklärungsgrundlage zum Verständnis (und zur Komplexität) menschlicher Zeiterfahrung, die nicht zuletzt auch für ein Verständnis des Erlebens von Wartezeiten äußerst wichtig erscheint.

Zusätzlich zur Gestaltung des rhythmisierten Tagesablaufs begreifen Schütz und Luckmann unter dem Topos der subjektiven Zeit aber auch die langwelligeren Zeitzusammenhänge, die sich als biografische Zeitlichkeit im »Lebenslauf« artikulieren. Hierbei wird auf die gesellschaftliche Relevanz von Zeiteinheiten rekurriert, die keine Kategorien der inneren Dauer darstellen, sondern Kategorien, die intersubjektiv ausgeformt, festgelegt und gesellschaftlich lesbar sind. Sie umfassen die formalen Strukturen von Kindheit, Reife, Alter usw., die dem Einzelnen auferlegt werden und verinnerlicht werden müssen. Dieser größere Zeitzusammenhang bildet zusammengesetzt den individuellen Lebenslauf, der dem rhythmisierten Tagesablauf übergeordnet ist, aber ebenso wie der Tagesablauf zirkulären Motiven folgt (Wochenenden, Jahre, Meilensteine). Zusammenfassend wirken im Rahmen der subjektiven Zeiterfahrung des Menschen die biografische Zeit des Lebenslaufs und die Tagesrhythmik für Schütz und Luckmann nicht getrennt voneinander, sondern in folgendem Maße wechselseitig zusammen:

»Einerseits ist die biographische Artikulation dem Tagesrhythmus übergeordnet. [...] Andererseits sind aber die Interpretationen und Entwürfe, deren Sinnspannweite der Lebenslauf ist, in den Tageslauf der inneren Dauer eingefügt.«¹¹⁹

Die dritte elementare Zeitdimension der lebensweltlichen Zeiterfahrung bildet nach Schütz und Luckmann schließlich die »intersubjektive Zeit«. Sie besorgt die Synchron-

117 Vgl. ebd., 83.

118 Vgl. ebd., 84.

119 Schütz und Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt*, 86 [Herv. i. O.].

nisation und Anpassung der einzelnen individuellen Rhythmen an die *soziale* Umwelt. Sei es als direkt koordinierte Synchronisation mit dem Gegenüber oder durch abstrahierte und objektivierte Formen der Synchronisation (Kalender, Uhrzeiten), nur mittels dieser Anpassungen wird überhaupt erst eine soziale bzw. gemeinsame Zeit ermöglicht.

Resümierend stellt sich demnach die lebensweltliche Zeiterfahrung nach Schütz und Luckmann im Zusammenspiel der drei Zeitdimensionen von Weltzeit, subjektiver und intersubjektiver Zeit als »temporally-structured reality«¹²⁰ dar, bei der sich jedoch die Zeitdimensionen nicht vollends getrennt und berührungslos gegenüberstehen. Vielmehr wird die tatsächliche Komplexität der menschlichen Zeiterfahrung für Schütz und Luckmann als *Überkreuzung* jener Dimensionen gedeutet:

»Die Struktur der lebensweltlichen Zeit baut sich auf in Überschneidungen der subjektiven Zeit des Bewußtseinsstroms, der inneren Dauer, mit der Rhythmik des Körpers wie der ›biologischen Zeit‹ überhaupt, mit dem Jahreszeiten wie der Welt-Zeit überhaupt und dem Kalender, der ›sozialen Zeit‹. Wir leben in all diesen Dimensionen zugleich.«¹²¹

Diese Feststellung mag in ihrer Universalität unbefriedigend wirken, doch sie verdeutlicht, dass nicht allein eine innere, subjektive Zeitlichkeit die Zeitstruktur der belebten Welt formt, sondern offenbar erst ihre Wechselwirkung mit gesellschaftlich ausgehandelten, übergeordneten Zeitmaßen zum Zweck der sozialen Synchronisation und Koordination.

Als im Kontext dieser Arbeit besonders interessant erscheint dabei Schütz' und Luckmanns weiterführende Feststellung, dass innerhalb der Überschneidungen der Zeitdimensionen niemals eine Gleichzeitigkeit herrschen könne, niemals absolute Kongruenz. Stattdessen würde die resultierende Inkongruenz dem Menschen folglich die unausweichliche Grundverfassung des *Wartens* auferlegen. Das Warten, ob in der Schwangerschaft, der Landwirtschaft oder im Heilungsprozess, verstehen Schütz und Luckmann als subjektives Korrelat der Inkongruenz verschiedener Zeitdimensionen bzw. als einen Nachweis der Notwendigkeit zur Orchestrierung der drei diagnostizierten Zeitdimensionen. Das Warten formt somit schließlich die Daseinsform in der wir »einer uns auferlegten Zeitstruktur«¹²² begegnen, die, wenn auch nicht dauerhaft bewusst reflektiert, das Resultat der Überkreuzung jener drei Zeitdimensionen darstellt. Diese Erkenntnis ist für die weiterführende Analyse der Wartezeit von großer Bedeutung, da mit Rückgriff auf Schütz und Luckmann argumentiert werden kann, dass Wartezeiten zwar individuell erfahren, aber zugleich erst in der Kopplung an übergeordnete Zeitregime qualitativ aufgeladen werden.

Ähnlich wie Schütz und Luckmann differenziert auch *Anthony Giddens* die Ausbildung von akteursbezogenen Zeitperspektiven in drei Zeitebenen: der *Alltagszeit*, der *biografi-*

120 Bergmann, »The problem of time in sociology«, 84.

121 Schütz und Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt*, 75.

122 Ebd., 76.

schen und der *historischen Zeit*.¹²³ Die Alltagszeit umfasst die tagtägliche Bewerkstellung primärer Routinen in Form der Synchronisation der Rhythmen von Arbeit, Freizeit, Schlafen sowie der Reproduktion und Rekonstitution sozialer Strukturen. Die biografische Zeitebene wirft die zeitliche Perspektive auf die gesamte Lebenszeit und umfasst punktuelle Abgleichsmomente bzw. daraufhin die angepasste Taktung von Alltagsroutinen in Bezug auf übergeordnete biografische Zielorientierungen. Schließlich ist das Erleben der Alltags- und Lebenszeit nach Giddens stets zudem immer in einen noch weiter übergreifenden, intersubjektiven und epochalen Kontext einer jeweiligen historischen Zeit eingebettet. Alle drei Zeitebenen – in anderer Form auch artikuliert als *Dasein*, *durée* und *longue durée* – müssen dabei zusammenwirken und ständig durch *Narrationen* harmonisiert werden.

Die Frage nach der Architektur des menschlichen Zeiterlebens beschäftigte auch Eviatar Zerubavel. Er sieht die wesentlichen Strukturelemente der Organisation des Soziallebens in der zeitbezogenen Bestimmung von *Dauer* (quantitative oder qualitative Zeitrahmen in denen Ereignisse stattfinden), *Timing* (Datierung eines Ereignisses), *Tempo* (Ereignisdichte) und *Sequenz* (Trennung in Abfolgen des Davor und Danach) sozialer Ereignisse.¹²⁴ Diese Elemente wirken institutionalisiert vor allem in Form von Zeitplänen (*timetables*) zusammen, die für Zerubavel daher als prädestinierte Objekte zur Untersuchung der sozialen Zeitorganisation gelten. Den Prozess der aktiven Realisierung von Zeitplänen mithilfe der vier Strukturelemente bezeichnet Zerubavel als Terminisierung (*scheduling*), die jedoch einer Vielzahl von natürlichen (bspw. Jahreszeiten), sozialen oder moralischen (bspw. Erwartung von Pünktlichkeit) Bedingungen unterworfen ist.¹²⁵

Ähnlich wie Zerubavel sieht auch Helga Nowotny die Strukturierung zwischenmenschlicher Beziehungen im strategischen Einsatz zeitlicher »Intervalle«. Sie umfassen die vielfältigen Variationen und Kombinationen von Zeit(setzungen) im Spektrum von *befristen*, *versprechen*, *beschleunigen*, *verlangsamen* und – nicht zuletzt – dem *warten* und *warten lassen*.¹²⁶ Jene oft konfliktbehafteten Zeitstrategien symbolisieren die Maske mit der die Zeit im gesellschaftlichen Leben auftritt und immer neu verhandelt wird. Sie bezeugen die unablässige Suche nach dem richtigen Moment, der in Macht, Kontrolle und reale Vorteile übersetzt werden soll. Die Intervalle werden deshalb auch häufig von der Sphäre zwischenmenschlicher Beziehungen in die Sphäre der Institutionen transportiert. Die zeitliche Wahrnehmung im institutionellen Zusammenhang tritt uns – anders als die soziale Zeit – jedoch wesentlich zähflüssiger gegenüber. In diesem Zuge werden Wartezeiten zu einem wichtigen Indikator im Verständnis des Wertes von Zeit innerhalb einer Organisation, denn in ihnen zeigt sich das »Intervall« in seiner Einbettung in Machtstrukturen.¹²⁷

123 Vgl. Anthony Giddens, »Time and social organization«, in *Social theory and modern sociology*, hg. von ders. (Stanford: Stanford University Press, 1987), 144ff.

124 Vgl. Eviatar Zerubavel, »Timetables and Scheduling: On the Social Organization of Time«, *Sociological Inquiry* 46, Nr. 2 (April 1976): 89ff.

125 Vgl. ebd., 91ff.

126 Vgl. Nowotny, *Eigenzeit*, 147f.

127 Vgl. ebd., 151. Vgl. auch Schwartz, »Waiting, exchange, and power: The distribution of time in social systems«.

2.2.4 Evolution und Charakteristik des modernen Zeitbewusstseins

Der vierte Leitaspekt, der für ein Grundverständnis soziologischer Theoretisierungen des Zeitbegriffs aufgezeigt werden soll, behandelt die Frage nach der Entstehung und spezifischen Charakteristik des modernen Zeitbewusstseins, das besonders stark von den Dogmen der kapitalistischen Ökonomie beeinflusst wurde und wird. Für die Beantwortung werden beginnend mit einer Typologie der Evolution des Zeitbewusstseins (Rammstedt) zwei ältere (Weber, Marx) und zwei neuere (zeit-)soziologische Hauptwerke (Rosa, Nowotny) herangezogen, die Beiträge zur Offenlegung des historischen Entstehungsprozesses liefern können bzw. Gegenwartsdiagnosen des modernen Zeitbewusstseins anstellen. Erst auf diesem kontextuellen Verständnis soll die daran anschließende Engführung auf die historische Analyse verkehrsinduzierter Wartephänomene aufsetzen.

Wie hat sich das Verständnis von Zeit auf dem Weg in die Moderne entwickelt? *Otthein Rammstedt* unterscheidet in einem 1975 erschienenen, weit rezipierten Aufsatz idealtypisch vereinfacht vier Zeitbewusstseinsformen, die sich evolutionär ausbreiteten und jeweils mit korrespondierenden Formen der rationalen Zeiterfahrung einhergingen:

- 1) Einfache und funktional noch nicht ausdifferenzierte Gesellschaften besitzen ein »*occasionales Zeitbewusstsein*«, bei dem die rationale Form der Zeiterfahrung tendenziell nur zwischen einem ›Jetzt‹ und einem ›Nicht-Jetzt‹ unterscheidet. Zeit wird dabei nicht als kontinuierlich messbare Bewegung verstanden, sondern »als erlebte Folge von nicht-kontinuierlichen Ereignissen.«¹²⁸ Das Zeitbewusstsein setzt sich demnach aus nicht-alltäglichen, zeitlich großräumigen Ereignissen zusammen, wodurch Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit nicht scharf voneinander getrennt werden, sondern vergangene und zukünftige Ereignisse in einer gestreckten Gegenwart gleichwertig integriert werden. Synchronisationen unabhängig voneinander stattfindender sozialer Handlungen werden im occasionalen Zeitbewusstsein archaischer Gesellschaften unmöglich, da keine gesetzmäßige (numerische) Abfolge von Zeitveränderungen ermöglicht wird. Vielmehr bleibt die ausgeweitete Gegenwart das einzig denkbare Zeitsystem, da die Form der Zeit immer an einen konkreten Inhalt gebunden bleibt. Da ein occasionales Zeitbewusstsein den Naturabläufen kein eigenständiges Bezugssystem gegenüberstellt, können gesellschaftliche Veränderungen noch nicht von Veränderungen der natürlichen Umwelt unterschieden werden.

- 2) Segmentäre, früh ständische Gesellschaften (wie etwa die Stadtstaaten der griechischen Antike) zeigen nach Rammstedt die tendenzielle Dominanz eines »*zyklischen Zeitbewusstseins*« auf. In diesem würde die Zeit infolge der Messung immer gleicher Bewegungen als Kreislauf stets wiederkehrender Prozesse erfahren werden.

128 Otthein Rammstedt, »Alltagsbewußtsein von Zeit«, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 27, Nr. 1 (1975): 50.

Zwar erfolgt dabei eine grundsätzliche Differenzierung in ein ›Vorher‹ und ›Nachher‹, doch Vergangenheit und Zukunft sind darin strukturgleich, weil die Erinnerung an die Vergangenheit der Vorhersage der Zukunft entspricht, sodass Erfahrungsraum und Erwartungshorizont faktisch deckungsgleich sind.¹²⁹ Der Mensch des zyklischen Zeitbewusstseins erfährt sich noch eins mit den Naturrhythmen. Er erfährt noch keine Subjekt-Objekt-Spaltung, keine reflektierende Distanzierung vom Sein.¹³⁰

- 3) In einem dritten evolutionären Schritt der Zeitbewusstseinsausbildung brachten die seit der Neuzeit stärker ausdifferenzierten Gesellschaftsformen nach Rammstedt ein »lineares Zeitbewusstsein mit festgelegter Zukunft« hervor. Zeit wird darin als ein irreversibler und progressiver Ablauf auf ein finales teleologisches Ziel hin erfahren bzw. als Linie aus der Vergangenheit durch die Gegenwart in die Zukunft (Zeitpfeil-Logik). Die Ungerichtetheit des zyklischen Zeitbewusstseins erhält mit der Linearzeit nun eine eindeutige (Ziel)richtung. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft werden dabei erstmals zu dominanten Differenzierungsgrößen und prägen entsprechend die Zeiterfahrung. Die temporale Differenzierung wird nicht zuletzt deshalb konstitutiv, weil durch sie erst der Fortschritt zur Erreichung des Telos erfahrbar gemacht werden kann¹³¹ bzw. erst eine »Synchronizität allen Geschehens als gleichzeitige Ungleichzeitigkeit im Hinblick auf das gemeinsame Ziel«¹³² organisiert werden kann. Als charakteristisch für das lineare Zeitbewusstsein mit festgelegter Zukunft sieht Rammstedt den erstmaligen Zwang zur Verinnerlichung der Zeitrechnung bzw. der Uhrzeit, um strukturierend auf das Erreichen des gesellschaftlichen Ziels einzuwirken. So erfolgt erstmals eine genaue Einordnung aller Ereignisse an einen bestimmten Ort und in einem bestimmten Verhältnis zueinander. Stellvertretend für die linear-teleologische Zeitauffassung gelten etwa der Marxismus (Errichtung des Sozialismus) oder das Christentum (Erlösung).
- 4) Für die Hochmoderne mit ihren funktional stark ausdifferenzierten Gesellschaftsformen attestiert Rammstedt schließlich ein »lineares Zeitbewusstsein mit offener Zukunft«. Hierbei ist der Ausgang der Zukunft nicht mehr auf ein gemeinsames Ziel ausgerichtet, sondern die Zukunft bleibt offen und ist dadurch permanent ungewiss. Zeit wird zum leeren objektiven Medium, in das beliebige Inhalte einsortiert werden können. Durch das damit erhöhte »Möglichkeitspotenzial« der Zukunft

129 Vgl. Rosa, *Beschleunigung: die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, 27.; dazu auch vgl. Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft: zur Semantik geschichtlicher Zeiten* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2000).

130 Vgl. Gloy, *Philosophiegeschichte der Zeit*, 29.

131 Gloy verdeutlicht in Ergänzung zu Rammstedt die Weiterentwicklung der »Linearzeit« um eine reflexive Messbarkeit des Fortschritts mit folgender Feststellung: »Während die zyklische Zeit qualitativ bestimmt war und sich die Zeitgestalten in qualitativer Hinsicht unterschieden, erlaubt die unendliche, homogene, kontinuierliche Struktur der Linearzeit deren durchgängige Quantifizierung.«, ebd., 30.

132 Rammstedt, »Alltagsbewußtsein von Zeit«, 54.

(es gibt sozusagen mehrere mögliche ›Zukünfte‹) steigt zugleich die Gegenwartsbezogenheit, denn die Zukunft entscheidet sich quasi (bereits) in der Gegenwart durch eine Selektion der zukunftsrelevanten Möglichkeiten. Ferner wird anders als im teleologischen Zeitbewusstsein akzeptiert, dass es ein Nebeneinander mehrerer Wirklichkeiten bzw. Zielstellungen gibt, was insgesamt zu einer massiven Komplexitätssteigerung des Systems führt. Entscheidend für die Zeiterfahrung jener modernen Gesellschaftssysteme ist nun, dass das Handeln weniger auf ein teleologisches Ganzes ausgerichtet werden muss. Das Resultat sind eine Individualisierung bzw. Privatisierung der modernen Zeiterfahrung sowie die Ausbildung eines immanenten Veränderungsdrangs bis hin zur Entfremdung des Zeitbewusstseins.

Rammstedt zeigt mit der diachronen Systematisierung von vier Zeitbewusstseinsformen, dass die Zeit keineswegs epochenübergreifend ein natürlicher Bestandteil von Gesellschaften war, sondern dass Formen von Zeitbewusstsein mit stark variierenden Auffassungen über Rationalität korrelieren. Zeitbewusstsein und Zeitwahrnehmung stellen danach in höchstem Maße *kulturabhängige Größen* dar, die sich mit der jeweiligen Sozial- und Wirtschaftsstruktur laufend verändern können und ihren Niederschlag vor allem im sich wandelnden Sprachgebrauch über Zeit hinterlassen. Wie jede idealtypische Generalisierung hat auch Rammstedts Darstellung der evolutionären Veränderungen des Zeitbewusstseins jedoch ihre Problemlagen, doch seine Typologie verdeutlicht dennoch, dass innerhalb einer Epoche keineswegs entweder alleinig zyklische oder lineare Zeitvorstellungen vorherrschen müssen, sondern er betont, dass diese jeweils nebeneinander bzw. – nach Ansicht Nowotnys – auch ineinander¹³³ existieren können. So können auch in hochmodernen Kulturen occasionale Zeitbewusstseinsformen auftreten, etwa unter dem Einfluss von Drogen oder in existenziell bedrohlichen Extremsituationen, in denen sich der lineare Zeitfluss zum Eindruck des Stillstandes wandeln kann. Hierzu zählen mitunter auch Momente des langen Wartens.

Wenngleich das Zeitbewusstsein aus Sicht Rammstedts (als auch zuvor von Durkheim) strikt als kulturabhängige Größe verstanden werden muss, erscheint die Aufgabe der Ausbildung eines wie auch immer gearteten gesellschaftlichen Zeitbewusstseins generell als alternativlos.¹³⁴ Die Bestimmung eines spezifischen gesellschaftlichen Zeitbewusstseins kann allein deshalb nicht umgangen werden, weil mit ihm das sich anthropologisch manifestierte Grundbedürfnis einhergeht, »die wahrgenommenen Veränderungen zeitlich zu ordnen und als zeitlich geordnet zu betrachten.«¹³⁵ Welche der idealtypischen Formen auch vorherrschen mögen, jede Zeitbewusstseinsform entspricht für sich genommen also dem menschlichen Ur-Bedürfnis nach subjektiver wie kollektiver Sinnstiftung.

133 Nowotny sieht einen uralten und zugleich unrealistischen Dualismus des Denkens über Zeit in entweder geraden Linien oder wiederkehrenden Bewegungen, doch konstatiert: »Jede Konzeption von Zeit muß die Idee des irreversiblen Wandels unterbringen und die Idee der Wiederholung.« Nowotny, *Eigenzeit*, 59.

134 Rammstedt bezeichnet die Relevanz der Ausprägung eines Zeitbewusstseins gar als »Ideologie des sozialen Geschehens«, Rammstedt, »Alltagsbewußtsein von Zeit«, 59.

135 Ebd., 58 [Hervorhebung des Verfassers, R.K.].

Rammstedt folgend bewegt sich das Zeitbewusstsein der westlichen Moderne – und somit auch der raum-zeitliche Bezugsrahmen dieser Arbeit – entsprechend im Modus einer »linearen Zeitlogik mit offener Zukunft«. Wodurch ist diese vorherrschende Beziehung des Menschen gegenüber der Zeit aber im Detail charakterisiert und woraus hat sich dieses bis heute noch grundlegend wirksame Zeitverständnis historisch entwickelt? Eine Analyse gesellschaftstheoretischer Standardwerke soll im Folgenden die Grundzüge jener Charakteristik ausfindig machen.

Karl Marx

Einen der frühesten Zugänge zur Beantwortung der Frage nach Evolution und Charakteristika des modernen Zeitbewusstseins eröffnet zweifelsohne *Karl Marx'* geschliffene Analyse der kapitalistischen Produktionsweise. Marx' Lebenswerk der kontinuierlichen Entzauberung des Kapitalismus als angeblicher Naturgesetzmäßigkeit und Naturgegebenheit erschließt den Faktor Zeit explizit als analytische Größe zur Bestimmung des Wertes einer Ware. Die Zentralität der ›Zeit‹ verdeutlicht sich für Marx bereits im ersten Band seines dreiteiligen Kompendiums über das *Kapital* im Zusammenhang der Bestimmung eines Warenwerts:

»Ein Gebrauchswert oder Gut hat also nur einen Wert, weil abstrakt menschliche Arbeit in ihm vergegenständlicht oder materialisiert ist. Wie nun die Größe seines Werts messen? Durch das Quantum der in ihm enthaltenen ›wertbildenden Substanz‹, der Arbeit. Die Quantität der Arbeit selbst mißt sich an ihrer Zeitdauer, und die Arbeitszeit besitzt wieder ihren Maßstab an bestimmten Zeiteilen, wie Stunde, Tag usw.«¹³⁶

Nach Marx' Auffassung ist die Substanz eines jeglichen Wertes durch die sich darin kristallisierte Arbeit definiert. Als Größenmaß dieser Arbeitsleistung dient wiederum die Arbeitszeit. Der Faktor der (Arbeits-)Zeit wird in Marx' Werk folglich gleichbedeutend mit dem Wert eines Gutes, denn der Wert eines Gutes bemisst sich allein an der Zeit, die für dessen Produktion benötigt wurde. Ausgehend von jener Grundüberlegung, dass jegliche Warenwerte »nur bestimmte Maße festgeronnener Arbeitszeit«¹³⁷ sind, wird (Arbeits-)Zeit in der marxistischen Theorie neben Kapital, Boden und Arbeit folglich zum Produktionsfaktor und zu einer indirekten Leitperspektive marxistischen Denkens.

(Arbeits-)Zeit wird aber nicht nur zum Indikator bzw. zur Bemessungsgrundlage eines Warenwertes, sie selbst wird auch zum aktiven Wettbewerbsfaktor, denn *Zeitgewinne* versprechen im ökonomischen System des Kapitalismus in direkte Markt Vorteile umgewandelt werden zu können. Jene Gesetzmäßigkeit erklärt für Marx den für die Moderne so charakteristischen Drang nach technischen Beschleunigungsinnovationen, denn mit jeder Beschleunigung werden permanent wettbewerbliche Verbesserungen assoziiert. Resultat dieser *zeitgebundenen* Triebbewegung bildet für Marx die disruptive Erfahrung des späten 18. und vor allem des 19. Jahrhunderts in dem alles »Ständische

136 Karl Marx und Friedrich Engels, *Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie (Erstes Buch: Der Produktionsprozeß des Kapitals)* (Berlin: Dietz Verlag, 1962), 53.

137 Ebd., 54.

und Stehende in Auflösung« und alles Heilige dem Stadium seiner Entweihung begriffen sei.¹³⁸

Hochrelevant für die subjektzentrierte Zeiterfahrung in der Moderne ist hier Marx' Analyse, dass mit der Verinnerlichung der zeitlichen Logik im Bereich der Produktionsarbeit eine Unterwerfung des Proletariats unter das Zeitdiktat der Maschinen verbunden sei. Die Umwälzung der Produktionsprozesse von handwerklicher (Manufaktur) auf maschinelle Arbeitsweisen (Fabrik) ließ die Maschine zum Dreh- und Angelpunkt der Tätigkeiten der Arbeiterklasse werden. Die Maschine wurde dabei nicht nur »zum systematisch angewandten Mittel, mehr Arbeit in derselben Zeit zu erpressen«, sie bewirkte bzw. erzwang zudem erstmals in der Geschichte eine an die kontinuierliche und gleichförmige Bewegung der Maschine angepasste und *zeitdisziplinierte* Arbeitsweise.¹³⁹ Auch wenn die aus der Maschinenarbeit resultierende Beschleunigung des Lebenstempos der Arbeiterklasse eher ein untergeordneter Nebenaspekt der marxistischen Theoriebildung bleibt, werden etwa mit der *Verdichtung* und *Intensivierung* der Arbeitszeit (im Resultat der Einführung des Normalarbeitstages) zeitrelevante Aspekte angeführt, die aufgrund ihrer lebensweltlichen Reichweite wohl zweifellos ein Grundcharakteristikum der modernen Zeiterfahrung seit dem frühen 19. Jahrhundert begründet haben dürften.

Zusammenfassend wird Zeit im Rahmen des marxistischen Theoriegebäudes von Wertschöpfungs- und Wettbewerbsmechanismen erstmals zum knappen Gut und zur Ressource erklärt. Charakteristisch für das Zeitbewusstsein der Moderne ist mit Rekurs auf Marx also eine durch die ökonomische Ordnung des Kapitalismus evozierte Zentralität der Zeit im Produktionsprozess, die sich von der Rhythmisierung des Lebens in definierte Arbeitstaglängen, über einen Zwang der Arbeiterschaft zur Verinnerlichung der Uhrzeit und sich im Kontext der »Produktion von relativem Mehrwert« bis hin zur »Zusammenpressung einer größeren Masse Arbeit in eine gegebene Zeitperiode«¹⁴⁰ stufte.

Max Weber

Weitere Antworten zur Frage nach den Besonderheiten des modernen westlichen Zeitbewusstseins lassen sich aus *Max Webers* prominenten wissens- und religionssoziologischen Ausführungen zum historisch gewachsenen Zusammenhang zwischen den ethisch-religiösen Grundmotiven des Protestantismus und der Ausprägung eines »kapitalistischen Geistes« gewinnen. In Ergänzung zu Marx' reflektierender Denktradition zum Kapitalismus erkennt Weber als konstitutives Charakteristikum des Kapitalismus, aber auch der modernen Kultur überhaupt, eine aus der christlichen Askese geborene »rationale Lebensführung«.¹⁴¹ Im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit, so arbeitet Weber mithilfe der Analyse von Arbeiten führender protestantischer Theologen des 16. und 17. Jahrhunderts heraus, hätten sich die vormalig innerweltlichen Ansätze der Askese (z. B. das Klosterleben) allmählich in einen nach außen getragenen Utilitarismus

138 Karl Marx und Friedrich Engels, »Manifest der Kommunistischen Partei«, in *Karl Marx und Friedrich Engels, Werke* (Berlin: Dietz Verlag, 1972), 465.

139 Vgl. Marx und Engels, *Das Kapital*, 433f.

140 Ebd., 432.

141 Vgl. Max Weber, *Die protestantische Ethik und der »Geist« des Kapitalismus* (Wiesbaden: Springer VS, 2016), 170.

aufgelöst und eine neuartige »Berufsethik« begründet, die in der »Berufsarbeit« das höchste asketische Mittel schlechthin sah. Abweichend vom Katholizismus erhielt die weltliche Alltagsarbeit im Zuge des Protestantismus somit eine zutiefst religiöse Bedeutung, welche die rationale Ausübung des »Berufs« als das

»*einzig*e Mittel Gott wohlgefällig zu leben, *nicht* eine Überbietung der innerweltlichen Sittlichkeit durch mönchische Askese, sondern ausschließlich die Erfüllung der innerweltlichen Pflichten kennt, wie sie sich aus der Lebensstellung des einzelnen ergeben, die dadurch eben sein »Beruf« wird.«¹⁴²

Zeit erhält im Zuge dieser Entwicklung eine indirekt zentrale Bedeutung. Das Resultat der Ausbildung der historisch beispiellosen Berufsethik (insbesondere in Person des kapitalistischen Unternehmers) besteht unter anderem in einer ›Ökonomisierung der Zeit‹, die jedoch weniger existenziell als vielmehr religiös begründet wird. Die religiöse Motivlage für die Wahrnehmung der Zeit als ökonomischem Wert ist für Weber daraus zu erklären, dass, allen voran die Strömung des Calvinismus, in der möglichst rationalen und berufsmäßigen Mehrung des (privaten) Reichtums analog auch eine anzustrebende Mehrung des Ruhmes Gottes sah. Die Zielsetzung der ins Weltliche transferierten asketischen Lebensführung bildete demzufolge das größtmögliche ›Erwirtschaften‹ göttlichen Ruhmes innerhalb der gegebenen Begrenztheit der eigenen Lebenszeit. Als wesentliches Charakteristikum der modernen Zeiterfahrung ist mit Bezug auf Weber folglich eine Grunderfahrung der Zeitknappheit zu nennen. Diese Knappheit besteht zum einen aufgrund der Wahrnehmung der eigenen Endlichkeit, mehr noch aber aufgrund des skizzierten protestantischen Heilsversprechens, dessen Erfüllung direkt an den Grad der perfektionierten Berufs-Rationalität geknüpft wurde. Die für den Kapitalismus konstitutive sozialetische Verpflichtung des Einzelnen zu möglichst rationaler Berufsarbeit erzwang somit förmlich eine stärkere Bewussterwerdung der Zeit.

Je mehr nun die rastlose, stetige, systematische und zeitdisziplinierte Berufsarbeit zum religiösen Dogma des Protestantismus wurde, desto stärker formierte sich das korrespondierende Dogma der Vermeidung jeglicher *Verschwendung* von Zeit. Mit Rekurs auf die Direktiven calvinistischer Theologen vermerkt Weber:

»Die Zeitspanne des Lebens ist unendlich kurz und kostbar, um die eigene Berufung ›festzumachen‹. Zeitverlust durch Geselligkeit, ›faules Gerede‹, Luxus, selbst durch mehr als der Gesundheit nötigen Schlaf – 6 bis höchstens 8 Stunden – ist sittlich absolut verwerflich.«¹⁴³

Insbesondere der Calvinismus verachtete die Zeitvergeudung als »erste und prinzipiell schwerste aller Sünden.«¹⁴⁴ Äquivalent zur Ausbildung des Imperativs zum Handeln und zum aktiven Tun im Beruf werden in der protestantischen Berufsethik Kontemplation¹⁴⁵ und Müßiggang nicht nur rechtfertigungspflichtig, sie werden als Gefahr für

142 Ebd., 64 [Herv. i. O.].

143 Ebd., 143f.

144 Weber, *Die protestantische Ethik*, 143.

145 Kontemplation ist für die protestantische Berufsethik niemals als Selbstzweck zulässig, denn »sie ist Gott *minder* wohlgefällig, als das aktive Tun seines Willens im Beruf.« Ebd., 144f. [Herv. i. O.].

die *methodische* Systematik der Lebensführung und schließlich gar strafend als »Symptom fehlenden Gnadenstandes«¹⁴⁶ nach Ableben des Einzelnen eingestuft. Zeit wird somit im protestantischen Europa der Neuzeit erstmals offen zum kostbaren Gut bzw. zum *spirituellen* Wert stilisiert, »weil jede verlorene Stunde der Arbeit im Dienst des Ruhmes Gottes entzogen ist.«¹⁴⁷ Weil Zeit »kostbar« ist, kann sie nunmehr auch »verloren« werden. Um Zeitverschwendungen, etwa durch Kontemplation, zu verhindern, besteht ein weiteres zeitrelevantes Charakteristikum der protestantischen Berufsethik folglich im Zwang zur ständigen Überprüfung der eigenen Leistung gegen einen artifiziiellen Referenzrahmen, der in Form der *Uhrzeit* stark an Bedeutung gewinnt. Weber sieht dabei in der zunehmend engeren Taktung von Schlägen der Kirchturmuhren im Viertelstundentakt eine neue Qualität gegenüber dem Mittelalter, in dem zwar bereits das Klosterleben durch Glockenschläge zeitlich getaktet war, dies jedoch in noch wesentlich größeren Zeiteinheiten und im *Sinne* des Klosterlebens.¹⁴⁸ Demgegenüber besteht der qualitative Wandel der neuzeitlichen Taktverdichtung darin, dass damit das Maß der kapitalistischen Entwicklung selbst gemessen wird. Mit anderen Worten: Die Zeit transformiert sich zu einem von der menschlichen Erfahrung stärker abgetrennten Abstraktionslevel, in dessen Folge die Zeit dem Menschen nicht mehr dienen, sondern ihn zunehmend diktieren würde.

Zusammenfassend wird mit Webers historischer Analyse deutlich, wie eng das moderne Zeitbewusstsein an das jeweilig vorherrschende ökonomische Prinzip geknüpft und dieses wiederum – im Unterschied zu marxistischen Interpretationen – seinen Ursprung in religiösen Motivlagen findet. Webers Absicht bestand dennoch dezidiert nicht darin, eindeutige Kausalitäten zu belegen, vielmehr lag seine Absicht darin, eine sich gegenseitig bedingende *Koevolution* zwischen Protestantismus und der Herausbildung des »kapitalistischen Geistes« aufzuzeigen. Die Kennzeichen dieses durch den »kapitalistischen Geist« geprägten und bis heute wirksamen Zeitbewusstseins liegen in einer *erzwungenen Verinnerlichung der Uhrzeit*, der intensiven *Sensibilität des Zeitflusses*, der *Wahrnehmung der Begrenztheit und Knappheit von Zeit* sowie in der sich daraus ergebenden handlungspraktischen Prämisse ihrer möglichst *rationalen Nutzung*, *Affektkontrolle*, *Selbstbeherrschung* und nicht zuletzt *Zeitdisziplin*. Sie bildeten aus Webers Sicht zusammengekommen die Grundpfeiler einer methodisch reglementierten Lebensführung, in der die rationale Lebensführung zur Existenzberechtigung des Menschen erklärt wurde. Die Zeit wurde damit im Zuge der protestantischen Berufsethik zur relationalen und zugleich das eigene und das Sozialleben disziplinierenden Größe, die sich in ih-

146 Ebd., 148.

147 Ebd., 144.

148 Zur Einführung von Uhrwerkmechanismen im klösterlichen Leben bemerkt der Historiker Gerhard Dohrn-van Rossum, dass das bloße Vorhandensein der frühen Uhrwerke allein noch keine Revolution des Zeitbewusstseins bedingt habe. Trotz einer gewissen Zeitstruktur war und blieb das Klosterleben auch nach Einführung von (oftmals notorisch unzuverlässigen) Uhrwerken zeitlich ungleich und elastisch. Idealisierte Vorstellungen eines durch Uhren organisierten Klosterlebens als »Uhrwerk-Gemeinschaften« seien daher unsinnig und stellten lediglich moderne Rückprojektionen dar. Gerhard Dohrn-van Rossum, »Schlaguhr und Zeitorganisation«, in *Im Netz der Zeit: menschliches Zeiterleben interdisziplinär*, hg. von Rudolf Wendorff (Stuttgart: S. Hirzel, 1989), 49-60.

ren immer feineren Maßeinheiten immer mehr von sozialen Bedürfnissen abzutrennen und dafür als Entwicklungsmesser zu verselbstständig schien.

Entscheidend für die alltags- und lebensweltliche Erfahrungswelt der Moderne ist dabei Webers abschließende Diagnose, dass die Strahlkraft und Expansion dieses für die Produktivität katalytischen Heilsversprechens keineswegs allein auf das Unternehmertum beschränkt blieb, sondern sich der Imperativ des puritanischen Geistes auf den modernen Menschen generell ausgebreitet und »den Lebensstil aller einzelnen (...) nicht nur den der direkt ökonomisch Erwerbstätigen«¹⁴⁹ geprägt hätte. Trotz des Verblässens ehemals religiöser Motive hinter der weltlichen Berufsarbeit, übertrug sich die dogmatische Pflicht zur Behandlung der Arbeit als ›Beruf‹ gleichsam von Unternehmern auf die gemeine Arbeiterschaft. In der Konsequenz wurde Zeit in kapitalistischen Gesellschaftsformen fest und quasi-religiös als knappe Ressource internalisiert, die möglichst von allen Akteuren produktiv genutzt werden muss.¹⁵⁰ Die dem Kapitalismus inhärente Zielstellung der maximalen Akkumulation von Reichtum umschreibt Weber mit seiner berühmten Metaphorik der verhängnisvollen Ausprägung eines »stahlharten Gehäuses«¹⁵¹, das zwar im Laufe der Zeit seiner religiösen Grundmotivation beraubt wurde, aber dennoch nicht verlassen werden könne. Mit anderen Worten: Es gibt für Weber schlichtweg keine kulturelle Alternative zum (zeitsensitiven) Rationalismus.

Weber stellt ernüchert fest, dass »die Sorge um die äußeren Güter dieser Welt zunehmende und schließlich unentrinnbare Macht über den Menschen, wie niemals zuvor in der Geschichte«¹⁵² entwickelt habe, so sind damit nicht nur materielle Güter oder Kapitalbildung gemeint, sondern nicht zuletzt ist es doch auch die Zeit selbst, die zu einem äußeren Gut der Welt emporstieg und sich verselbstständigte. Auch wenn Weber die ›Vergesellschaftung‹ des ›kapitalistischen Geistes‹ zeitlich nicht genauer eingrenzt, wird Zeit im koevolutionären Zusammenhang der sich säkularisierenden protestantischen Berufsethik wohl spätestens im Übergang vom 19. ins 20. Jahrhundert zu einem gesamtgesellschaftlichen *Problem*.

Hartmut Rosa

Webers Diagnose der Rationalisierung auf Grundlage einer asketischen Berufsidee beschreibt ein konstitutives und epochal auf individueller wie institutioneller Ebene wirkmächtiges Element des Modernisierungsprozesses. Die Zeit bleibt für Weber darin jedoch insgesamt nur sekundäre Beschreibungsebene der Veränderungsprozesse. Einen dezidiert temporalanalytischen Blick auf die Modernisierungsprozesse nimmt stattdessen *Hartmut Rosa* ein. Ausgehend von der Überzeugung, dass Modernisierung »nicht nur ein vielschichtiger Prozess *in der Zeit* ist, sondern zuerst und vor allem auch eine strukturell und kulturell höchst bedeutsame Transformation der Temporalstruk-

149 Weber, *Die protestantische Ethik*, 171. Er vermerkt an selber Stelle, dass dieser gesamtgesellschaftliche Imperativ im Übrigen so lange wirken würde »bis der letzte Zentner fossilen Brennstoffs verglüht ist.«

150 Zum Imperativ der ›Vergesellschaftung‹ der rationalen Berufsethik vermerkt Weber schlicht: »Der Puritaner wollte Berufsmensch sein, – wir *müssen* es.«, ebd.

151 Ebd.

152 Ebd.

turen und -horizonte selbst beinhaltet«¹⁵³, rückt Rosa die den Modernisierungsprozessen innewohnende zeitliche Struktur in den Mittelpunkt. Danach finden die zentralen Modernisierungsprozesse von *Rationalisierung*, *Differenzierung*, *Naturbeherrschung* und *Produktivkraftentfaltung* nicht nur zu einer bestimmten Zeit statt, sondern lassen sich zudem hinsichtlich ihrer *Veränderungsrichtung* beschreiben, die nach Rosas Auffassung bestmöglich mit dem Begriff der *Beschleunigung* erfasst werden kann.¹⁵⁴ Rosa unterscheidet dazu *technische*, *soziale* und *kulturelle* Beschleunigungsformen, die komplex und bisweilen paradox zusammenwirken und schließlich im allgemeinen Befund einer aus Subjektsicht wahrgenommenen *Zeitkrise* ufern.¹⁵⁵ Symptomatisch für die charakteristische Grunderfahrung des modernen Zeitbewusstseins ist für Rosa folglich die Doppeldiagnose der generellen Beschleunigungserfahrung, also der Verkürzung von Ablösungszyklen, bei gleichzeitiger Wahrnehmung des gefühlten Stillstandes. Dies hat zur Folge, dass in der Alltagsperspektive moderner Gesellschaften ein oftmals paradoxales Grundgefühl herrscht, durch immer effizientere Prozesse Zeit in immer größeren Mengen einzusparen und doch gleichzeitig das Gefühl des chronischen Zeitmangels zu haben.

Jene Beschleunigungserfahrung, die jeglichem sozialen Wandel unterliegt, definiert Rosa als »Steigerung der Verfallsraten von handlungsorientierenden Erfahrungen und Erwartungen und als Verkürzung der für die jeweiligen Funktions-, Wert- und Handlungssphären als Gegenwart zu bestimmenden Zeiträume.«¹⁵⁶ Warum aber verfällt die Moderne dem Grundmechanismus ihrer permanenten Beschleunigung, Dynamisierung und Mobilisierung und warum wird damit die Gegenwart zunehmend als »schrumpfend« wahrgenommen? Den Grund für diese Tendenzen sieht Rosa zum einen in der moderne-immanenten *Verheißung* der durch Beschleunigungen erzielten »Erweiterung des Möglichkeitshorizontes«, zum anderen im Zwang des modernen Individuums, sich der hohen Dynamik der technischen, sozialen und kulturellen Umwelt in Form der eigenen Steigerungsleistung anzupassen.¹⁵⁷ In diesem Zusammenhang diagnostiziert Rosa ein entscheidendes Grundparadox des Zusammenhangs von Zeit und Moderne:

»Die Erhöhung des ›Tempo des Lebens‹, die Zeitknappheit der Moderne, entsteht nicht *weil*, sondern *obwohl* auf nahezu allen Gebieten des sozialen Lebens enorme *Zeitgewinne* durch Beschleunigung verzeichnet werden.«¹⁵⁸

In Ergänzung zu Webers zentraler Moderne-Diagnose der (zeitsensitiven) Rationalisierung bleibt an dieser Stelle festzuhalten, dass die Beschleunigung von Prozessen und Ereignissen ein zweites zentrales Grundcharakteristikum des modernen Zeitbewusstseins darstellt. Es ist die Wahrnehmung, dass »alles immer schneller wird«, die nicht minder konstitutiv ist wie das Ethos der rationalen Arbeit. Rosa untermauert an dieser Stelle, dass das Beschleunigungselement zudem nicht erst ein kulturelles Phänomen der Spät- oder Postmoderne, sondern durchaus ein Symptom in all ihren Phasen,

153 Rosa, *Beschleunigung: die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, 24.

154 Vgl. ebd.

155 Ebd., 15f.

156 Ebd., 133 [Herv. i. O.].

157 Ebd., 13f.

158 Ebd., 117.

angefangen von der ersten Beschleunigungs- bzw. Dynamisierungswelle zu Mitte des 18. Jahrhunderts über die Industrialisierung bis hin zur Gegenwart, darstellt. Somit erscheint das Prinzip der Dynamisierung der Kultur der Moderne von Beginn an inhärent zu sein und dies erstaunlicherweise »noch bevor es sich in ihren materiellen Strukturen bemerkbar macht.«¹⁵⁹ So lässt sich mit Rosa das für diese Arbeit fruchtbare Substrat ableiten, dass das Zeitbewusstsein der Moderne demnach nicht nur im Kontext technisch bedingter Beschleunigungen *in der Gesellschaft*, sondern zudem in Form sozialer Beschleunigungsprozesse auch als Beschleunigung *der Gesellschaft selbst* erfahren wurde und nach wie vor erfahren wird.¹⁶⁰

Helga Nowotny

Als vierte selektive Quelle zur Identifikation der Charakteristik des modernen Zeitbewusstseins soll Helga Nowotnys Essay »Eigenzeiten« angeführt werden, der sich der Entstehung und Strukturierung des Zeitbewusstseins widmet. Ihre sozialwissenschaftliche Analyse des Agierens mit und der Wirkung von Zeit interessiert sich dabei für die Veränderungen des Zeitbegriffes und des Zeiterlebens sowie den Konflikten im Zusammenhang mit der Zeit entlang der epochalen Transformationen von der Industrie- zur Informationsgesellschaft. Ein zentraler Befund Nowotnys für die hier im Mittelpunkt stehende Frage nach der Ausbildung und der Charakteristik des modernen Zeitbewusstseins besteht dabei in der durch Kommunikationstechnologien ermöglichten Erfahrung der »Gleichzeitigkeit«, die das allgemeine Zeitempfinden bis heute stark beeinflusst. Gleichzeitigkeit – verstanden als die Wahrnehmung von Ereignissen und Prozessen, die zeitgleich an entfernten Orten der Erde stattfinden – bewirkt nach Ansicht Nowotnys auf Subjektebene in historisch wachsendem Maße den Wunsch nach Erlangung von Zeitsouveränität in Form der Abgrenzung einer »eigenen Zeit« von der weltumspannenden, technisch vermittelten Gleichzeitigkeit.

Stärker als bei Rosa oder zuvor bei Elias – wenngleich sichtlich inspiriert von dessen Postulat der Zeit als einem zutiefst symbolischen Koordinations- und Ordnungsprodukt – liegt Nowotnys Schwerpunkt auf der individuellen Erfahrungsebene des Zeiterlebens, die jeder Mensch in sich trägt. Jene »Eigenzeiten« ringen aus Sicht Nowotnys seit dem 19. Jahrhundert um ihre gesellschaftliche Anerkennung im standardisierten System der intersubjektiven und unwandelbaren Weltzeit. Neben dem verinnerlichten Streben des Menschen der modernen Industriegesellschaft, sein gesellschaftliches Dasein mittels seiner (beruflichen) Nützlichkeit auszuweisen, formierte sich demzufolge parallel ein allmähliches Bedürfnis und die allmähliche Anerkennung einer ›freien‹ Zeitgestaltung. Dieses Ringen zeigt sich etwa in Form der ersten Forderungen der Industriearbeiterschaft nach notwendigen, institutionalisierten Erholungszeiten und erstreckt sich über das bürgerliche Dogma der »Zeit im Privaten« bis hin zum massenhaften Heraustreten der subjektiven Zeiten in die Öffentlichkeit, insbesondere im Rahmen von Unterhaltungsangeboten (Kino). Interessant erscheint hierbei der Zusammenhang zwischen Gleichzeitigkeit und Herausbildung von Eigenzeiten. So führte erst die Tendenz zur prozessualen ›Vergleichzeitlichung‹ der Welt zur ›Entdeckung‹ einer

159 Ebd., 86.

160 Vgl. ebd., 133.

inneren, subjektiven Zeitlichkeit, zunächst in elitär-avantgardistischen Kreisen, heute jedoch gesellschaftlich übergreifend.¹⁶¹ Mit Blick auf den von Ulrich Beck und Martin Mulsow postulierten Bruch zwischen einer ›Ersten‹ und einer ›Zweiten‹ Moderne im Laufe des 20. Jahrhunderts erscheinen die Eigenzeiten als Prozess der Tendenz zur Singularisierung zuvor pluralisierter Prozesse und damit als eine von vielen für die Zweite Moderne charakteristischen Entdifferenzierungsprozesse.¹⁶² Der prozentuale Anteil jener »Eigenzeiten« hat im Laufe der letzten zwei Jahrhunderte stark zugenommen, jedoch folgt aus Sicht der Psychologin Schröder-Naef auch die Gestaltung der freien Zeit einer gesellschaftlich stark standardisierten Erwartungshaltung, jene Zeit möglichst ›sinnvoll‹ zu nutzen.¹⁶³

Gleichwohl bleibt die Erfahrung absoluter Gleichzeitigkeit seit Bestätigung Einsteins Relativitätstheorie bereits physikalisch illusionär. Die Gleichzeitigkeit ist lediglich approximativ. Dennoch prägt sie entscheidend unsere Zeitwahrnehmung im Arbeitsalltag, im Kommunikationsverhalten und in unseren sozialen Handlungen. Sie formiert einen Anschlusszwang und einen Imperativ, der nicht wenige ›Außenseiter‹ entstehen lässt, so etwa Arbeitslose oder Entwicklungsländer, die jeweils ›eine andere Zeit‹ innehaben. So bleibt die technisch evozierte Gleichzeitigkeit auch eine soziale Illusion, damit ihr eine Vielzahl neuer Ungleichheiten ausgeprägt werden. Makrosoziologisch betrachtet sei die moderne Gesellschaft folglich geprägt durch das »Vorhandensein unterschiedlicher und widersprüchlicher Formen des Bewußtseins in der gleichen Zeit«.¹⁶⁴ Resultat sei eine zeitliche Ko-Präsenz von Eigenzeiten, »die durch die Illusion und die Norm der Gleichzeitigkeit technisch zusammengehalten und doch zeitlich differenziert wird.«¹⁶⁵ So entsteht der Eindruck, dass einige Menschen scheinbar ›viel‹ Zeit und manche nur sehr wenig haben. Hier entwickelt Nowotnys temporalanalytische Gesellschaftsbetrachtung eine politische Dimension, denn das daraus resultierende wachsende Nebeneinander unterschiedlicher Eigenzeiten kann zu sozialen Spaltungen führen, bei der »weite Teile der Bevölkerung zeitlich zurückgelassen werden.«¹⁶⁶ Benötigt wird für das gesellschaftliche Zusammenleben also nicht zuletzt auch eine Balance zwischen der Vielzahl von Eigenzeiten, kurzum, ein Konsens in Form eines zeitlichen Miteinanders. Die Balance zwischen Eigen- und Fremdzeiten kann jedoch keineswegs rein technologisch erzeugt werden: »Technologien allein«, so Nowotny, »können niemals Zeit herstellen, genauso wenig, wie dies Uhren können, die Zeit zeigen. Dazu bedarf es der Interaktion zwischen Menschen, aus der heraus Koordinationsmechanismen erwachsen, funktional instrumentell, die aber auch als symbolische Orientierungsmittel verwendet werden.«¹⁶⁷

161 Insbesondere die Psychologie und die phänomenologische Philosophie, aber auch Kunst und Literatur, zählten im Übergang vom 19. ins 20. Jahrhundert zu den Triebfedern jener ›Entdeckung‹ des von der objektiven Zeit abweichenden inneren Zeitbewusstseins. Vgl. Nowotny, *Eigenzeit*, 22f.; dazu zur Rolle von Kunst und Kultur Kern, *The culture of time and space, 1880-1918*.

162 Vgl. Ulrich Beck und Martin Mulsow, *Vergangenheit und Zukunft der Moderne* (Berlin: Suhrkamp, 2014), 26.

163 Vgl. Regula D. Schröder-Naef, »Zeit als Belastung?«, in *Im Netz der Zeit*, 21.

164 Nowotny, *Eigenzeit*, 35.

165 Ebd., 43.

166 Ebd.

167 Ebd., 40.

Nowotny sieht zudem einen weiteren Einflussfaktor auf die Veränderung der Zeiterfahrung des späten 20. Jahrhunderts in einer diagnostizierten Verschiebung der Beziehung zwischen Gegenwart und Zukunft. Nowotny argumentiert dabei für ein Verschwinden der Zukunft, die in der Langzeitbetrachtung zunehmend durch die Kategorie der »erstreckten Gegenwart«¹⁶⁸ ersetzt werden würde. Damit meint Nowotny eine allgemeine Vereinnahmung der Gegenwart, bei der die Zukunft näher an die Gegenwart rücken würde, was gravierende Folgen für die Ausbildung der Zeitwahrnehmung hätte. Diese werden zusammenfassend mit einem wachsenden *Zeitdruck* auf die Gegenwart beschrieben, wobei Problemlösungen nicht mehr wie noch in der Neuzeit auf die Zukunft als Erwartungshorizont geschoben werden können,¹⁶⁹ sondern zunehmend im Jetzt gefunden werden müssten.¹⁷⁰

Nowotnys These der Vergegenwärtigung der Zukunft¹⁷¹ nährt zudem noch eine weitere makrosoziologische Einflussgröße auf die Zeiterfahrung: die fortschreitende Individualisierung der Zeiterfahrung und deren Fragmentierung in immer kleineren Einheiten, die sich in Kurzzeitperspektiven und einer »Sehnsucht nach dem Augenblick« niederschlagen. So wird die Zeitwahrnehmung der westlichen Welt nicht selten vom Wunsch nach einer »Uchronie«, dem Verfolgen alternativer Zeitordnungen und Zeitnutzungen, die dem Zwang der von außen aufgezwängten Zeit (sei es ausgeübt durch Organisationen oder die Gesellschaft) entgegenwirken, getragen.¹⁷² Wohl auch dem Entrinnen des Bewusstwerdens der eigenen Endlichkeit geschuldet, die sich aber nie auflösen kann.

Zusammenfassend zeichnet Nowotny ein temporalanalytisches Gesellschaftsbild, in dem die Eigenzeit (die individuelle Ich-Zeit) sich stets mit der Fremd-Zeit (der Zeit der anderen) neu arrangieren muss. Hierin würde eine Tendenz zur Sozialisierung der Eigenzeit innerhalb der Weltzeit bestehen. Zeit wird zwar zunehmend flexibilisiert, bleibt dabei jedoch eng an die soziale Zeit geknüpft, denn trotz individualisierter Zeitmuster kann sich kein Mensch aus den Zeitstrukturen lösen, die ihn mit anderen verbinden. Eigenzeit wird vielmehr erst *durch die anderen* ermöglicht. Zeit, verstanden als kollektives Ordnungs- und Symbolsystem, wird damit für Nowotny zum analytischen Brennglas gesellschaftlicher Veränderungsdynamiken. Die wissenschaftlich-technische Innovation bildet für sie dabei indes die größte Triebfeder für die Veränderung der menschlichen Zeiterfahrung.

Zwar thematisiert Nowotny nicht explizit die Erfahrung von Wartezeiten, dennoch lässt sich aus ihrem Befund des Zuwachses der Erfahrung von »Gleichzeitigkeit« vermuten, dass erst innerhalb dieses Prozesses die Entdeckung und Erfahrung davon abweichender Zeitlichkeiten stärker als zuvor hervortreten konnte. Mit anderen Worten:

168 Ebd., 53.

169 Vgl. Koselleck, *Vergangene Zukunft*.

170 Vgl. Nowotny, *Eigenzeit*, 54.

171 Hartmut Rosa argumentiert hier vor dem Hintergrund der primatischen Grunderfahrung sozialer *Beschleunigung* abweichend von einer »Gegenwartsschrumpfung«, wonach Vergangenheit und Zukunft jeweils in immer kürzeren Abständen neu bewertet werden müssen. Vgl. Rosa, *Beschleunigung: die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, 133f.

172 Vgl. Nowotny, *Eigenzeit*, 145.

Je mehr im Laufe des 20. Jahrhunderts die Erscheinung der durch Kommunikationstechnologien beförderten »Gleichzeitigkeit« von Ereignissen sowie eine »erstreckte Gegenwart« die allgemeine Zeiterfahrung stärker auf eine Unmittelbarkeit hin ausrichten ließen, desto eher dürften die scheinbaren Anomalien – selbst in Form relativ kurzer situativer Wartesituationen – an Erfahrbarkeit und Problematisierung gewonnen haben.

2.2.5 Kulturanthropologische Zeitstudien

Rammstedts idealtypisches Evolutionsschema der Zeitauffassungen akzentuierte zweifelsfrei das westliche Primat einer seit der Neuzeit etablierten, stark zukunftsorientierten Zeitauffassung mitsamt einer Gliederung von Veränderungen im System von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Als Abschluss der theoretischen Grundlegungen und Vorklärungen zum Zeitbegriff soll nun aber gleichwohl betont werden, dass jenem P-P-F-Modell¹⁷³ abweichende kulturelle Zeitvorstellungen gegenübergestellt werden können (und müssen). Fragestellungen der kulturellen Vielfalt von Zeitvorstellungen sowie der kulturellen Varianz der Messung und Wahrnehmung von Zeit werden dabei traditionell durch die Kulturanthropologie besetzt. Der anthropologische Fokus auf Temporalphänomene liegt folglich darauf, zeitbezogene Sinnstiftungen mittels phänomenologischer und ethnologischer Methoden in ihrer jeweiligen Abhängigkeit von gesellschaftlichen Sozialstrukturen zu erkennen und zu vergleichen.

Von der Vielzahl interkultureller Zeitstudien, die den Fokus auf kulturbasierte Bedeutungen und Zeitformen legen, sollen hier einige zentrale Arbeiten Erwähnung finden. Sie werden deshalb aufgeführt, weil mit ihnen eine Grundintention einhergeht, die sich durch diese Arbeit zieht. Der Analysefokus von verkehrsinduzierten Wartephänomenen liegt zunächst eindeutig im Kontext der westeuropäischen Eisenbahnkontextes und folglich im Rahmen der vierten evolutionären Stufe der Rammstedt'schen Typologie. Damit soll jedoch keineswegs das Bewusstsein für die mitunter gravierenden kulturellen Unterschiede in den Zeitauffassungen übergangen werden, die nicht selten vom allzu dominanten westlichen Modell der ›linearen Zeitauffassung mit offener Zukunft‹ abweichen und für die es an dieser Stelle gleichwohl zu sensibilisieren gilt.¹⁷⁴

Edward T. Hall

Als einer der Hauptakteure dieser zeitbezogenen Sensibilisierungsarbeit kann *Edward T. Hall* gelten. Seine Studie ›The Dance of Life‹ stützte sich auf die leitende Annahme, dass das westliche Denken zu stark von der Diktion einer absoluten Zeit im Newton'schen Sinne geprägt sei. Stattdessen gebe es eine Vielzahl von Kulturen, die sich schlichtweg nicht unter Kategorien der linearen und absoluten Zeitauffassung subsumieren lassen und sich westlichen Zeitauffassungen gegenüber (noch) resistent zeigen. Die Ge-

173 P-P-F steht für Past – Present – Future.

174 Zum sich hier anschließenden umfangreichen Themenkomplex der Kolonialisierung des westlichen Zeitmodells, der Tendenz zur Missionierung anderer Kulturen zur Verinnerlichung eines linearen Zeitverständnisses, sei an dieser Stelle bspw. auf die *traverse* (2016, Nr. 3) mit ihrer Schwerpunkttausgabe »Zeiterfahrung – Untersuchungen über Beschleunigung und Entschleunigung von Geschichte« verwiesen.

fahr der impliziten Vergleichsfolien auf Grundlage der westlichen Zeitauffassung sieht Hall folglich nicht nur in der Übersimplifizierung andersartiger Zeitkulturen, sondern auch in der Eliminierung der eigentlichen Vielfalt alternativer Zeitkonzepte, die jedoch erst beim Verlassen der traditionell westlichen Zeitauffassung erkennbar werden.¹⁷⁵ Mit Blick auf die Temporalkulturen vermerkt Hall kritisch und mahnend:

»(...) I am convinced that the West has made a great mistake in writing off the very special knowledge and abilities of the rest of the world simply because they don't conform to our standards for scientific paradigms.«¹⁷⁶

Halls konzeptionell vielleicht wichtigster Beitrag liegt in der Kategorisierung der Vielfalt kultureller Zeitauffassungen. Er unterscheidet grundsätzlich *monochrome* (M-Zeit) und *polychrone* (P-Zeit) Kulturen zeitlicher Orientierung. Mitglieder monochroner Zeitkulturen sind stark an der Objektivität der Uhrzeit orientiert und tendieren zur Orientierung an Terminen, mitunter auch auf Kosten sozialer Beziehungen oder der Kommunikation. Die Arbeitsweise erfolgt wenig spontan, sondern in linearer Abfolge bis hin zu einem definierten Ende. Die monochronische Zeitauffassung ist ferner dadurch charakterisiert, dass so stark erlernt und kulturell verinnerlicht wird, dass sie schließlich als einzig logische und als natürliche Weise der Organisation des Lebens erscheint. Die Gefahr der westlichen Zeitauffassung, welche die Welt in segmentierte Einheiten aufteilt, besteht für Hall in der potentiellen Entfremdung vom Selbst und der Reduzierung des situativen Kontextes. Auch wenn Mitglieder des monochronischen Zeitverständnisses die Segmentierung in Zeiteinheiten als natürliche Realität begreifen, entspricht diese jedoch etwa keineswegs der Natürlichkeit biologischen Rhythmen.¹⁷⁷ In dieser Charakterisierung entspricht die M-Zeit-Kultur im Wesentlichen der Auffassung der westlichen Zeitkultur.

Mitglieder von polychronen Zeitkulturen (bspw. in der arabischen oder lateinamerikanischen Welt) dagegen sind für Hall durch starke Beziehung zu ihren Mitmenschen und deren Bedürfnisse gekennzeichnet. Ihre Zeitauffassung ist durch geringeren Fokus auf die lineare Abfolge von Ereignissen und Zeiteinteilungen in ihrer Charakteristik insgesamt situativer und flexibler, jedoch im Falle der Bearbeitung von komplexen Vorgängen anfällig für Unproduktivität oder gar Chaos.¹⁷⁸ Hall sieht eine Vielzahl menschlicher und ethnischer Konflikte in der Unvereinbarkeit jener beiden Zeitkulturen:

»Basic systems such as monochronic and polychronic time patterns are like oil and water and do not mix under ordinary circumstances. In a schedule-dominated monochronic culture like ours, ethnic groups which focus their energies on the primary groups and primary relationships, such as the family and human relationships, find it almost impossible to adjust to rigid schedules and tight time compartments.«¹⁷⁹

175 Vgl. Hall, *The Dance of Life*, 5.

176 Ebd., 90.

177 Vgl. ebd., 49.

178 »Matters in a polychronic cultures seem in a constant state of flux. Nothing is solid or firm, particularly plans for the future; even important plans may be changed right up to the minute of execution.« Ebd., 47.

179 Ebd., 185.

Exemplarisch für das Aufeinandertreffen konstruierender und zuweilen unvereinbarer Zeitauffassungen führt Hall jene der amerikanischen Ureinwohner und des ›weißen‹ Amerikas an. Die in Arizona beheimateten *Hopi*-Indianer und *Navajo*-Indianer – bei denen Hall einige Jahre seines Lebens verbrachte – betrachten die Zeit nicht als ein vermitteltes Kontinuum von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Sie keine sprachlichen Ausdrücke, die einen Zeitfluss ›spürbar‹ erscheinen ließen, weil dem Prozess des Zeitvergehens – im Gegensatz zum westlichen Zeitverständnis – kein numerischer Wert beigemessen werden kann. Sprachwissenschaftlich betrachtet, besitzen ihre Verben keinerlei Zeitformen, die Jahreszeiten sind keine Substantive, sondern Adverbien. Sommer oder Winter sind demnach kein Faktum, sondern sind Zustände. Die sprachliche Artikulation von Zeitphänomenen wird also nicht an einen Zeitfluss geknüpft, sondern im Fall der *Navajo* und *Hopi* vielmehr um Ablauf und Rhythmik wichtiger sakraler zeremonieller Tänze. So leben für Hall die *Hopi* und *Navajo* zusammenfassend in einem Zustand einer »eternal present«¹⁸⁰. Das Aufeinandertreffen dieser Zeitauffassung mit der westlichen ist dabei durchaus konfliktreich. Die divergierende Synchronisation sozialer Tätigkeiten produziert Probleme der Unpünktlichkeit und Unzuverlässigkeit und damit zu weitreichenden und sich vertiefenden Missverständnissen gegenüber der indigenen Bevölkerung. So werden nicht zuletzt auch Wartezeiten stark abweichend wahrgenommen. Während die von hoher Wertschätzung der Geschwindigkeit geprägte westliche Wahrnehmung von Zeit deren Ersparnis anstrebt, korrespondiert dagegen in der indianischen Zeitauffassung die Zeit, in der ›nichts‹ passiert, nicht mit Verlusten, sondern mit sakraler Notwendigkeit. Folglich appelliert Hall im Zusammenhang mit der kulturell divergierenden von Wartezeiten:

»Whites tend to think that because nothing overt is happening, nothing is going on. With many cultures there are long periods during which people are making up their minds or waiting for a consensus to be achieved. We would do well to pay more attention to these things.«¹⁸¹

Resultierend aus dem Befund unzähliger Unvereinbarkeiten kultureller Zeitauffassungen besteht für Hall eine zentrale Herausforderung der Menschheit darin, die jeweilige Zeitkultur des Gegenübers verstehen zu lernen, um Missverständnisse im gegenseitigen Austausch abzubauen.

Um dem Vorwurf einer wiederum zu stark simplifizierenden Kategorisierung von polychronischer und monochronischer zu entgehen, weist Hall zudem auf die Verflechtungen von M-Zeit und P-Zeit hin, die auch innerhalb eines quasi-homogenen Kulturkreises nachweisbar seien. Zwar zeige sich oberflächlich eine Dominanz der monochronischen Zeitauffassung in Bereichen der Wirtschaft, Politik und Verwaltung, doch für den privaten Bereich diagnostiziert Hall durchaus das Nebeneinander monochronischer und polychronischer Zeitauffassungen, etwa im Bereich der Kindererziehung, die traditionell eher der Verantwortung der Mutter stand und darin stärker von polychronisch, also von gleichzeitig zu bearbeitenden Tätigkeiten, geprägt sei. Zudem seien auch in der westlichen Welt kulturabhängige Zeitpolitiken zu beobachten, so besitzt

180 Hall, *The Dance of Life*, 37.

181 Ebd., 42f.

Frankreich eine stark zentralistische Zeitpolitik, bei der die zeitbezogenen organisationalen und institutionellen Entscheidungen in der Hand nur weniger Akteure liege. Anders dagegen seien die USA (als auch Deutschland) von einer stärker dezentralen Zeitpolitik geprägt, bei der die zeitrelevanten Entscheidungen weniger innerhalb eines klar zu identifizierenden Machtzentrums zu verorten seien.¹⁸²

Robert Levine

Stellvertretend für eine Vielzahl weiterer Arbeiten, die alternative Muster der Zeitauffassung analysierten, ist der Sozialpsychologe *Robert Levine* zu nennen. Levine unterscheidet die weltweite Diversität unterschiedlicher Zeitauffassungen aggregiert zwischen ›Uhrzeitkulturen‹ und ›Ereigniszeitkulturen‹. In Ereigniszeitkulturen werden oftmals soziale Aktivitäten genutzt, um Zeiten festzulegen, während in Uhrzeitkulturen in umgekehrter Weise die Objektivität der Uhrzeit genutzt wird, um soziale Aktivitäten zu organisieren.¹⁸³ Als stellvertretende Kulturen einer Ereigniszeit-Orientierung führt Levine mit Rückgriff auf anthropologisch-ethnologische Vorarbeiten etwa die *Micmac-Indianer* in Ostkanada¹⁸⁴, die *Nuer* im Sudan¹⁸⁵ oder die Zeitbestimmung des *Kachin-Volkes*¹⁸⁶ im nördlichen Myanmar und Teilen Chinas auf. Mit Bezug auf das *Kachin-Volkes* sieht Levine einen beispielhaften Indikator für die interkulturelle Varianz der Zeitauffassungen gegenüber der westlichen Zeitauffassung in sprachlichen Niederschlägen bzw. deren Abwesenheit: »Während die meisten Menschen der westlichen Welt die Zeit als objektive Gegebenheit betrachten und ein *Substantiv* dafür gefunden haben, verwenden die Kachin ihre Begriffe für Zeit eher wie *Adverbien*.«¹⁸⁷ In Übereinstimmung mit Hall konstatiert auch Levine, dass oftmals gar kein einheitlicher Begriff von Zeit besteht, sondern diese, wie etwa bei den *Sioux-Indianern*, nur *indirekt* bezeichnet wird. So gibt es bspw. bei den *Sioux* keinen expliziten Ausdruck für ›spät‹ oder das ›Warten‹.¹⁸⁸ Die Zeitbestimmung jener Volksgruppen der Ereigniszeit-Orientierung ist insgesamt stärker an sozialen Aktivitäten orientiert und ist damit weit weniger exakt als die uhrzeitliche Bestimmung. Sie kann diese ungenauere Zeitbestimmung aus Levines Sicht jedoch nur deshalb realisieren, weil der Regelungsanspruch ihres Zusammenlebens wesentlich weniger komplex ist als in uhrzeitlich orientierten Gesellschaften.

Trotz einer durch die Globalisierungsprozesse vermuteten Ausbreitung des uhrzeitlichen Orientierungsparadigmas betont Levine für einige Teile der Welt die persistente Dominanz von Ereigniszeiten gegenüber Uhrzeiten. Levine forciert damit ein für die Analyse von Zeitphänomen wichtiges Verständnis darüber, dass die ereigniszeitlichen Paradigmen vielerorts (noch) in starkem Kontrast zur Zeitauffassung der westlichen

182 Vgl. ebd., 110f.

183 Vgl. Levine, *Eine Landkarte der Zeit*, 135.

184 Vgl. Philip K. Bock, »Social structure and language structure«, *Journal of Anthropological Research* 42, Nr. 3 (1986): 427-37.

185 Vgl. Robert H. Lauer, *Temporal man: The meaning and uses of social time* (New York: Praeger, 1981), 22f.; Vgl. E. E. Evans-Pritchard, *The Nuer* (Oxford: Oxford University Press, 1940).

186 Vgl. E. R. Leach, *Rethinking anthropology* (London: Athlone P., 1966).

187 Levine, *Eine Landkarte der Zeit*, 180.

188 Vgl. ebd., 137.

Welt stehen. Diese Dominanz sieht Levine insbesondere auch in Gestalt des unterschiedlichen *Lebenstempos*. Im Rahmen der empirischen Untersuchung unterschiedlicher Lebensstempel in 31 Nationen schlussfolgerte Levine auf Grundlage seiner Erhebungen, dass Klima, Einwohnerzahl und kulturelle Werte die fundamentalen anthropologischen Einflussfaktoren für das lokale Lebenstempo bilden. Wärmeres Klima und höhere Einwohnerzahlen korrelieren dabei mit einem deutlich erhöhten Lebenstempo. Zudem seien am Individuum orientierte Gesellschaften tendenziell ›schneller‹ als jene, die vorwiegend am Kollektiv orientiert seien. Als wichtigste Determinante zur Bestimmung des Tempos eines Ortes sieht Levine aber die Wirtschaft des jeweiligen Ortes. Angesichts dieser Zusammenhänge weist Levine das weltweit höchste Lebenstempo in den westeuropäischen Staaten, das langsamste Lebenstempo in tropischen Staaten nach.¹⁸⁹

Neben der dichotomen Unterscheidung von ereignis- oder uhrzeitlichen Orientierungen verdeutlicht Levine auch die noch in der Spätmoderne erfolgenden Unterschiede der kalendarischen Zeitbestimmung entlang von Naturphänomenen, so etwa bei den *Luvu* in Sambia, die das Jahr in zwölf Vegetationsperioden teilen, den *Bahan* auf Borneo, die acht Jahresabschnitte je nach bäuerlicher Tätigkeit kennen oder den *Mursi* in Äthiopien, deren Kalender verhandelbar ist, da er je nach Auftreten wichtiger Ereignisse in der Landwirtschaft schwankt.¹⁹⁰ Ergänzend zeigen die Studien von Bohannan oder Tedlock zur Zeitkultur der *Tiv* in Nigeria¹⁹¹ oder der *Quiché*-Indianer in Guatemala¹⁹² die aus westlicher Perspektive paradoxe Erkenntnis von Zeitkulturen, die Zeit zwar gewissermaßen als fortlaufend betrachten, aber die sich ergebenden Zeiteinheiten zugleich als unhintergebar und statisch betrachten.

Als dritte wichtige Kontrastfolie zur westlichen Zeitauffassung dürfte schließlich auch die ethnologische Feldforschung zur balinesischen (Zeit-)Kultur von Clifford Geertz zu nennen sein. In seinem 1966 erschienen Essay ›Person, time and conduct in Bali‹ deckte der Kulturanthropologe auf, dass die Zeitwahrnehmung paradoxerweise zur ›Enttemporalisierung‹ der eigenen Lebenszeit neigt. Stattdessen zielt ein spezielles System der Namensgebung und Kommunikation darauf ab, mit der Zeit der jeweils anderen Person zu verschmelzen, woraufhin die Subjekte ›entpersonalisiert‹ werden. Geertz zeigt, wie jene personellen Selbstwahrnehmungen an ein übergeordnetes Zeitverständnis geknüpft sind, die Zeit nicht als linear, sondern als punktuell und fragmentiert wahrnehmen. Zeit wird in der balinesischen Kultur tendenziell als simultan bzw. rein punktuell erfahren, was Geertz schließlich zusammenfassend als »contemporized view of time«¹⁹³ bezeichnet. Geertz sensibilisiert zusammenfassend dafür, dass kulturell eta-

189 Die Schweiz, Irland und Deutschland nehmen danach die ersten drei Positionen der Nationen mit dem schnellsten Lebenstempo ein. Das langsamste Tempo dagegen wurde für Mexiko, Indonesien und Brasilien erhoben. Vgl. ebd., 180. An dieser Stelle sei jedoch gleichsam auf einige methodische Defizite dieser häufig zitierten Untersuchung verwiesen, die unter anderem in einer nur sehr geringen Stichprobengröße, fehlender Kontrollgruppenmessungen, teils fragwürdiger Indikatoren oder fehlender Kontextualisierungen der Erhebungssituationen zu beanstanden sind.

190 Vgl. Levine, *Eine Landkarte der Zeit*, 99.

191 Paul Bohannan, »Concepts of time among the Tiv of Nigeria«, *Southwestern Journal of Anthropology* 9, Nr. 3 (1953): 251–62.

192 Barbara Tedlock, *Time and the highland Maya* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1992).

193 Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures. Selected Essays by Clifford Geertz*. (New York: Basic Books, Inc., 1973), 392.

blierte Zeitsysteme keineswegs zwangsläufig der Messung von Verläufen dienen müssen, sondern zuweilen allein der Unterscheidung und Klassifizierung von spezifischen (Feier-)tagen als gewissermaßen autarken und selbst-subsistierenden Zeiteinheiten.¹⁹⁴

Neben diesen hier kurz vorgestellten, auf die unvoreingenommene Kontrastierung des westlichen Zeitmodells abhebenden kulturalanthropologischen Studien, erzeugten jedoch viele andere Studien lediglich archetypische Grobkategorisierungen des Zeitbewusstseins. Diese erfolgten meist entlang der dichotomen Linien *traditionell vs. modern* oder *agrarisch vs. industriell*.¹⁹⁵ Solche Kategorisierungen stellen jedoch oftmals zu einfache, stereotypische und nicht zuletzt kulturimperialistische Generalisierungen dar, die jegliche Interrelationen oder eigentliche Komplexitäten früherer (als auch gegenwärtiger) Zeitauffassungen schlichtweg übergehen. Bergmann vermerkt dazu kritisch: »Using this schematization, one achieves only very rough and stereotyped characterizations that modern societies are more future-oriented, while primitive societies are determined more by tradition (...).«¹⁹⁶ Jenseits dieser vereinzelt simplifizierenden Langzeitkategorisierungen besticht die Vielzahl zeitanthropologischer Studien jedoch insgesamt durch die Erzeugung von gleichberechtigten Kontrastfolien zum Narrativ der rastlosen westlichen Welt. Mitnichten sieht jede Kultur demnach die Zeit als eine quantitative Ressource, die gespart, kontrolliert, genutzt oder verkauft werden kann. Dazu verdeutlicht eine Vielzahl der Studien, dass bei weitem nicht jede Kultur die Zeitsphären von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in ähnlich abstrahierter Form konzeptualisiert oder Begrifflichkeit für die Modalitäten der Zeit aufweist und benötigt. Zeitwahrnehmung, Zeitfunktionen oder auch die Zeitmessung – so die Postulate von Hall, Levine oder Geertz – sind vielmehr historisch gewachsene Konstrukte und sind ferner stets als kulturabhängige Größen zu verstehen.

2.3 Was ist die Zeit? Fünf Kernbefunde für einen Orientierungsrahmen

Die Beschäftigung mit dem Temporalphänomen Warten kann, so die einführende Überzeugung der vorangegangenen Ausführungen, nicht ohne eine Betrachtung der Zeit als Gegenstand philosophischer und sozialwissenschaftlicher Auseinandersetzungen auskommen. Ziel dieses Kapitels sollte es daher sein, einen grundlegenden Einblick in die Frage nach Funktionen, Strukturen und der Evolution des Zeitbegriffs sowie der Ausbildung von Zeiterfahrungen im Kontext der westlichen Moderne zu gewinnen, um die anschließende historische Erkundung des Warte-Phänomens im Verkehrskontext auf eine zeittheoretisch informierte Grundlage zu stellen.

194 Mit Blick auf die punktuelle Charakteristik des balinesischen Kalendersystems vermerkt Geertz an gleicher Stelle pointiert: »They don't tell you what time it is; they tell you what kind of time it is.« Ebd., 393.

195 Vgl. etwa A. Irving Hallowell, »Temporal Orientation In Western Civilization And In A Pre-Literate Society«, *American Anthropologist* 39, Nr. 4 (1937): 647-70. Dazu auch Leonard W. Doob, *Patterning of Time* (New York: Yale University Press, 1972).

196 Bergmann, »The problem of time in sociology«, 94.

Das zurückliegende Panorama philosophischer, sozialwissenschaftlicher und anthropologischer Zeitforschungen konnte (und sollte) dazu gewiss nur einen Ausschnitt der immensen Breite und Komplexität der Zugänge verdeutlichen. Ausgehend von Durkheims Theoretisierung der Zeit als einer zuvorderst ›sozialen‹ Größe, die Produkt als auch Diktat sozialer Verhältnisse ist, über die simultane Verschränkung erlebter Zeitdimensionen (Schütz/Luckmann, Giddens) bis hin zur Konzeptualisierung der sozialen Zeit als symbolische Synthese- und Orientierungsleistung (Elias) versuchten Soziologie und Anthropologie ihrerseits die von der Philosophie bereits in langer Tradition aufgeworfenen Rätsel um die Zeit auf verschiedenartigen Wegen zu entschlüsseln. Theoretisierende Pionierarbeiten und daran anknüpfende Synthesen beeinflussten sich dabei immer wieder wechselseitig, wobei die 1970er und 1980er Jahre eine wahre Blütephase der Beschäftigung mit Zeitfragen und -phänomenen markierten. Aus der sozialwissenschaftlichen Betrachtung heraus ließ sich deutlich extrahieren, dass Zeit und Zeitbestimmung primär auf die Hauptfunktionen der Integration, Koordination und Regulation sozialer Tätigkeiten abzielen und diese Funktionen parallel zu wachsender gesellschaftlicher Komplexität stärker in den Vordergrund des Bewusstseins rücken.

Die zeitphilosophischen Betrachtungen verlagerten das Zeitverständnis seit dem frühen 20. Jahrhundert zunehmend vom zyklischen zu einem immer stärker linear vermittelten bzw. von einem naturwissenschaftlichen zu einem subjektimmanenten Zeitverständnis. Dieser durch die phänomenologische und fundamentalontologische Philosophie Husserls, Bergsons oder Heideggers historisch begründete ›Subjektivismus der Zeitauffassung‹ inspirierte seinerseits die sich etablierenden Sozialwissenschaften fortlaufend dazu, die Auffassung einer an die Subjektivität und einer Sozialzeit geknüpften Wandelbarkeit von Zeitauffassungen zu untersuchen. Im Verständnis der ›Subjektivisten‹ wird eine historische Variabilität von Zeit und damit schließlich auch ihre eigentliche Kontingenz der sozialen Konstruktion und ihrer Wahrnehmung angenommen, die in starkem Kontrast zur physikalischen Perspektive einer nicht wandelbaren, quantitativen Größe steht. So wird zusammenfassend im kulturanthropologischen und soziologischen Verständnis eine deutliche Abhängigkeit der Zeiterfahrung von kulturellen Einflüssen betont. Zeitauffassungen sind demnach weder definitiv festgelegt, noch als angeborene, natürliche oder apriorische Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis ausgeprägt. Vielmehr würde es sich bei der Ausprägung von Zeitauffassungen immer »um geschichtlich (bewußtseinsgeschichtlich), wissenschaftlich wie kulturell bedingte Sicht- und Interpretationsweisen«¹⁹⁷ handeln.

Wenngleich die Zeiterfahrung auch historisch variiert, prägt sich jegliche Zeiterfahrung – im Rekurs auf die evolutionäre Typologie Rammstedts – erst entlang der polaren Beziehungssetzungen von *Kontinuität* vs. *Diskontinuität* sowie in Bezug auf die Wahrnehmung einer *zyklischen Wiederkehr* und der *Erfahrung* aus. Elias sieht in der zivilisationsgeschichtlichen Rückschau die Natur der Zeit treffend als die Sehnsucht der Menschen »nach etwas Dauerndem hinter dem unaufhörlichen Wandel aller beobachtbaren Daten, aus der Suche nach etwas Unvergänglichem und Zeitlosem hinter ihrem

197 Gloy, *Philosophiegeschichte der Zeit*, 35.

vergänglichem Leben«. ¹⁹⁸ Die Zeit(erfahrung) wird über die historische Variabilität dieser Suche nach Dauerhaftigkeit hinaus zusammenfassend im Spektrum eines semantischen Codesystems, als manipulierbare Größe der sozialen Praxis (mittels Beschleunigungen, Verlangsamungen oder Variationen der Dauer von Ereignissen), als Ressource, als mehrschichtiges Ordnungs- und Bezugssystem (auf individueller, interpersoneller und auf Makroebene) sowie als Ausdrucksmittel von Machtverhältnissen, Prioritäten und Hierarchien) theoretisiert. Darüber hinaus lassen sich in der Gesamtschau die sozialwissenschaftlichen Auseinandersetzungen des Begreifens von Zeit in Auseinandersetzungen über *Zeitphänomene*, *Zeitmodelle*, *Zeitverhältnisse* und *Zeiterfahrungen* systematisieren. ¹⁹⁹ Nach Maurer werden vier große Themenbereiche untergliedert: kulturkritische Abhandlungen, kulturhistorische Arbeiten, Arbeitszeitstudien und geschlechtsspezifische Zeitstrukturanalysen. ²⁰⁰ Bergmann kategorisierte die soziologischen Zeitstudien ferner in sechs thematische Unterbereiche: 1) Zeitperspektiven und Zeitorientierung, 2) zeitliche Ordnungen der Sozialstruktur (Zeitmessung und Kalendererstellung), 3) Zeitstrukturen spezifischer Sozialsysteme und Berufsgruppen, 4) Evolution der Zeitwahrnehmung, 5) Zeit und der Bezug zum sozialen Wandel, 6) Zeit als Gegenstand sozialwissenschaftlicher Theoriebildung. ²⁰¹

Grundproblematik: keine einheitliche Theoriebildung

Die knappe Zusammenschau verdeutlichte dabei zugleich das schwerwiegendste Problem der Zeitforschung: die Heterogenität ihrer Ansätze. Zahllose Begriffsbestimmungen, Konzeptualisierungen, Abstraktionslevel und Strukturelemente der Zeit haben ein bis heute kaum überwundenes Kohäsions-Defizit verursacht, das einer einheitlichen Theoriebildung und einer allseits befriedigenden Definition des Zeitbegriffs entgegensteht. So stehen sich etwa im äußersten Falle eine phänomenologisch inspirierte Sichtweise über die Zeit und eine funktionalistische Sichtweise der Zeit als Orientierungsparadigma und Strukturprinzip moderner Gesellschaften (Luhmann) erkenntnistheoretisch weitestgehend unberührt gegenüber. Hartmut Rosa vermerkt dazu kritisch, dass bislang weder ein theoretischer oder praxisrelevanter Erkenntnisgewinn aus der Fülle der Studien erkennbar sei, noch die Erkenntnisse zu einer systematischen Zeitsoziologie zusammengefügt worden wären. Zwar postuliert die Mehrheit der Studien, dass soziale Phänomene temporal rekonstruiert und beschrieben werden können, jedoch bleibt diese Feststellung nach Ansicht Rosas meist eigenartig konsequenzlos. ²⁰² Das Grundproblem der Beschäftigung mit der Zeit-Thematik ufert damit schließlich in der Diagnose, dass die Sozialwissenschaften die Zeit zwar als »unverzichtbaren Grundbegriff ihrer Theoriebildung« ²⁰³ begründen wollen, zugleich aber bislang die Integration der heterogenen Ansätze in bereits bestehende Perspektiven vermissen ließen. So wird

198 Elias, *Über die Zeit*, 162.

199 Vgl. Sabine Schmidt-Lauff, *Zeit und Bildung. Annäherungen an eine zeittheoretische Grundlegung* (Münster: Waxmann Verlag, 2012).

200 Vgl. Maurer, »Stand und Perspektiven der zeitsoziologischen Forschung«, 595.

201 Vgl. Werner Bergmann, »The problem of time in sociology«, 81.

202 Vgl. Rosa, *Beschleunigung: die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, 19.

203 Rosa, *Beschleunigung: die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, 22.

trotz der seit den 1970er Jahren stark wachsenden sozialwissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Zeitphänomen registriert, dass die meisten Studien rein »solipistisch«²⁰⁴ argumentierten und im Resultat mitunter gar ein »conceptual chaos«²⁰⁵ begründet hätten.

Das Dilemma sozial- und geisteswissenschaftlicher Thematisierungen wird ferner darin gesehen, dass die Zeitphilosophie auf der einen Seite die Zeit mit ihrer dichotomen Einteilung in apriorischer Erfahrung oder quantitativer Naturgröße immer tiefer »verrätselt« hätte, während die empirischen Studien die Zeit auf der anderen Seite allzu leicht als selbstevidente Größe hinnehmen und sie nicht theoretisch hinterfragen.²⁰⁶ Ontologische Fragen würden dabei weitgehend ausgeklammert. Stattdessen wird die Zeit entweder als soziale Tatsache oder Ergebnis eines sozialen Konstitutionsprozesses betrachtet. Ähnlich sieht auch Barbara Adam die Gründe einer unzureichenden Theoriebildung in der Verharrung und im Ausfechten denkgeschichtlicher Positionskämpfe. Zu sehr sei innerhalb der Betrachtung des Zeitbegriffs auf Dualismen und Dichotomien fixiert worden (Naturzeit vs. sozialer Zeit, apriorische Zeit vs. quantitative Größe, Spaltung von Struktur und Akteur etc.), zu wenig dagegen sei eine Beachtung der engen Verbindungen zwischen sozialer und natürlicher Zeit versucht worden. So besteht für Adam mit Rückblick auf die lange Tradition sozialwissenschaftlicher Zeitforschung zusammenfassend der Befund, dass die Zeit in der Sozialtheorie noch immer nicht ausreichend verstanden oder behandelt worden sei.²⁰⁷

Die Liste der Erklärungsversuche und der Klagen über die Heterogenität der Zeitforschung ließe sich leicht erweitern. Der selbstkritische Befund der verwirrenden Heterogenität bildet jedoch für sich genommen ebenfalls eine bedeutsame kultursoziologische Erkenntnis. Sie lässt auf eine wachsende Verunsicherung im Umgang mit der Zeit in der Spätmoderne schließen, die im Terminus der »Zeitkrise« ihren stärksten Ausdruck zu finden scheint.²⁰⁸ Unser Verhältnis zur Zeit erscheint darin alles andere als eindeutig, sondern als konfliktreich, zwiespältig, bisweilen gestört und insgesamt mehrdeutig.²⁰⁹

Das Rätsel der Zeit lässt sich allein auf Grundlage der Rückschau auf die sozial- und geisteswissenschaftlichen Bemühungen also mitnichten vollends lösen. Zugleich aber zeigte das skizzierte wissenschaftshistorische Panorama eine Reihe von wichtigen Fixpunkten auf, welche die Abstraktheit und Flüchtigkeit der Zeit einzugrenzen vermögen. Dazu soll im Folgenden erörtert werden, welche Kohärenzen sich innerhalb der Heterogenität des philosophischen sowie sozialwissenschaftlich-anthropologischen Zeitverständnisses erkennen lassen. Welche Orientierungspunkte und gemeinsame Erkenntnisnenner lassen sich auf Basis der Rückschau ausgewählter Arbeiten der zeitbezogenen sozialwissenschaftlichen Forschungstradition festhalten und extrahieren, welche

204 Werner Bergmann, »Das Problem der Zeit in der Soziologie. Ein Literaturüberblick zum Stand der zeitsoziologischen Theorie und Forschung.«, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 35, Nr. 3 (1983): 462.

205 Adam, *Time and Social Theory*, 15.

206 Vgl. Rosa, *Beschleunigung: die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, 22.

207 Vgl. Adam, *Time and Social Theory*, 14.

208 Vgl. Rosa, *Beschleunigung: die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, 451.

209 Vgl. Schröder-Naef, »Zeit als Belastung?«.

die Diversität der Ansätze rudimentär zusammenhalten? Wie könnten diese Schnittmengen schließlich für ein Verständnis des Wartens sowie der anschließenden Längsschnittbetrachtung der historischen Verhandlung (verkehrsinduzierter) Wartephänomene nutzbar gemacht werden? Das Anliegen des folgenden Abschnittes besteht sonach darin, weder eine weitere (isolierte) Definition des Zeitbegriffs beizusteuern, noch in die »mystery trap«²¹⁰ einer eigentlichen Unlösbarkeit der Zeitfrage zu tappen, sondern basale Bereiche der Theoriebildung herauszugreifen, die einen Orientierungsrahmen für die historische Analyse des spezifischen Temporalphänomens ›Warten‹ besondere Beachtung ermöglichen können.

Fünf Kernbefunde zum Zeitverständnis

Zu aller erst lässt sich festhalten, dass das »conceptual chaos« der Zeitforschung zumindest durch einen übergeordneten anthropologischen Befund zum Verständnis der Zeit zusammengehalten wird, der sich meist implizit durch die Vielfalt der Zeitbetrachtungen zieht. Die Konstruktion und Reflektion über die Zeit repräsentieren den uralten Wunsch des Menschen nach einer vom Bewusstsein wahrnehmbaren Form von Abfolgen und Veränderungen, den Wunsch einer systematischen Einordnung des Daseins mittels Vergleichbarkeiten und relativer Fixierungen sowie den Wunsch nach Bestimmung von Synchronisation, Simultanität mittels der Messbarkeit von Zeit. Die Grundproblematik der schwierigen Orientierung und einheitlichen Theoriebildung entlang dieses Ur-Bedürfnisses mag insgesamt auch darin begründet sein, dass wir uns in der Zeit nicht wie im Raum bewegen können, »der auch bestehen bleibt, wenn wir ihn verlassen haben.«²¹¹ Jenseits dieser alle Arbeiten durchziehenden anthropologischen Grundmotivation sollen nun aber folgende fünf Orientierungspunkte als Destillate und zentrale Mitnahmen aus den zeittheoretischen Betrachtungen gelten.

1) *Ontologischer Status: Kein ›tempus absolutum‹, sondern hybrides Wesen der Zeit*

Ein erster wichtiger Orientierungspunkt besteht in dem insbesondere durch die phänomenologische Philosophie vertretenen Grundsatz, dass eine einheitliche, objektive Zeitwahrnehmung, ein ›tempus absolutum‹, schlichtweg nicht existiert. Zeit wird weder im Newton'schen Verständnis vollends als quantitative Messgröße verinnerlicht, noch ist das jeweilige subjektiv-individuelle Zeitempfinden intersubjektiv übertragbar. Die Existenz einer rein ›objektiven Zeit‹ ist damit für die lebensweltliche Praxis zunächst einmal als illusionär zu bezeichnen, wenngleich sie einen wichtigen Bezugspunkt bildet. Folglich ist ›die Zeit‹ demnach dezidiert als hybrides Konstrukt zu verstehen, als Natur- und Kulturobjekt zugleich. Zwar ist die Zeit einerseits durch eine solide Faktizität (als physikalische Messgröße und Einheit von Stunden und Sekunden) gekennzeichnet, andererseits jedoch ist sie kulturell variabel, sozial geprägt und schließlich individuell variativ wirksam. Die erste Folgerung zum Grundverständnis von der Zeit lautet somit, dass sie mehr als nur das ist, was

210 Tabboni, »The Idea of Social Time in Norbert Elias«, 6.

211 Theo Rudolf Payk, »Zeit – Lebensbedingung, Anschauungsweise oder Täuschung?«, in *Im Netz der Zeit*, 77.

uns Uhren und andere Messgeräte ›anzeigen‹. Eine Beschreibung von Zeitphänomenen muss daher deutlich über ihre objektive Messbarkeit hinausgehen.

2) *Dialektische Ausbildung der Zeitwahrnehmung*

Ausgehend von der Hybridizität der Zeit als Natur- und Kulturobjekt kann die Ausbildung einer Wahrnehmung von Zeitphänomenen gleichsam nicht als isoliert betrachtet werden. Zeitwahrnehmungen werden vielmehr erst im Dreieck einer intersubjektiven Ebene (Zeitkultur, ›Weltzeit‹), einer subjektiv-individuellen (Persönlichkeit, ›Seele‹) und einer objektiven Ebene (Uhrzeit, Kalenderzeit) ausgebildet. Zeiterfahrungen zeigen eine variierende Rhythmik des Bewusstseinsstroms (Schütz/Luckmann) und können damit stets nur kontextuell erklärt bzw. individuell rekonstruiert werden. Auch wenn uns die bildhafte Vorstellung der Zeit als einem linearen Fluss die Suggestion einer allumfassenden, objektiven Referenzgröße bereitet, wird die Zeit, so stellt erstmals Augustinus fest, auf alltagspraktischer Ebene subjektiv (und kulturell) mitunter stark abweichend von der Uhrzeit erlebt und verinnerlicht. Zugleich ist anzumerken, dass die Auffassung eines linearen, kontinuierlichen Fortschreitens von Zeit trotz des zeitphilosophischen Primats einer subjektimmanenten Zeitauffassung eine wesentlich längere Tradition aufweist und wohl daher nach wie vor stark kulturprägend ist. Die Zeitwahrnehmung innerhalb der westlichen Kultur erfolgt im Schnittpunkt einer objektiven Bezugsgröße und einer subjektiven Wahrnehmung, die sich entweder kontrastiv oder affirmativ zum objektiven Modell verhält und damit das objektive Bezugssystem subjektiv modifiziert. Die wahrgenommene Zeiterfahrung resultiert aus genau jenem Verhältnis. Wie kaum ein Zweiter hat Norbert Elias diesen dialektischen Zusammenhang im menschlichen Umgang mit der Zeit zu betonen versucht. Den Ort der Aushandlung dieses Verhältnisses bildet somit folglich das menschliche Subjekt bzw. das menschliche Gehirn.²¹² Dies bedeutet, dass sich die Zeit aus der neuzeitlichen Forschungstradition heraus somit niemals ohne das die Zeit erfahrende Subjekt verstehen lässt.

3) *Wirkungsfeld und Ort der Entfaltung: Zeit als ›soziale‹ Zeit*

Der dritte wichtige Orientierungspunkt besteht in der durch die Sozialwissenschaften etablierten Überzeugung, dass die Zeit insbesondere als ein soziales System und somit im Rahmen der Erzeugung und Nutzung von Zeitstrukturen verstehbar gemacht werden kann. Zeit und Zeitbestimmung werden demnach als Resultate sozialer Organisation verstanden. Die Erfahrbarkeit von Zeit konstituiert sich darin erst in sozialen Zusammenhängen und wird in der Ausbildung von Rhythmen, Takten oder Plänen analytisch greifbar sowie über Zeitbestimmungen, Zeitstrategien, Tempi oder Beschleunigungen qualitativ in Form der Veränderungen des Umgangs mit der Zeit beschreib- und analysierbar. Die Zeit bildet folglich ein zentrales Element des Soziallebens. Die dritte Folgerung zum Grundverständnis über den komplexen Gegenstand der Zeit umfasst damit, dass die Zeit als ein sozialer und anthropo-

212 Vgl. Benz, *(Erzählte) Zeit des Wartens*, 25.

logischer ›Fakt‹ begriffen werden muss. Aus diesem Grund muss sie gleichsam als Dreh- und Angelpunkt sozialwissenschaftlicher Theoriebildung gelten.²¹³

4) *Funktionen: Zeit als Orientierungs-, Kommunikations- und Synchronisationsleistung*

Die vierte elementare Erkenntnis knüpft direkt an die zweite an und nimmt abermals Bezug auf Norbert Elias. Wenn die Zeit ein soziales System darstellt, muss sie zuvorderst in ihren Funktionen einer symbolischen Form sowie als ein Orientierungs- und Kontrollmittel gelesen werden. Zeit wird in diesem Verständnis durch ihren instrumentellen Charakter definiert, der zudem nicht apriorisch vorhanden ist, sondern erst erlernt werden muss. Das Erlernen erfolgt um den Preis des Fremdwangs, der Selbstdisziplinierung und der Affektkontrolle, ermöglicht anschließend jedoch integrative Synchronisationsleistungen und die Kommunizierbarkeit des sozialen Symbols ›Zeit‹. Elias' leitende Betrachtung der ›symbolischen Natur der Zeit‹ eröffnet den aufschlussreichsten und damit vielleicht vielversprechendsten Zugang, um die subjektive Flüchtigkeit des Zeitbegriffs objektiv-definitiv einzufangen. Die Arbeit folgt mit dessen Zeitkonzeption einem Grundverständnis, nach der die Zeit als soziales Konstrukt zum Ziel gesellschaftlicher Orientierungsfunktionen verstanden wird, das jedoch gleichwohl an die Aristotelischen Auffassung einer kosmologischen, an Bewegungen im Raume gekoppelten Gründung bezogen bleibt. Zeit strukturiert das In-der-Welt-Sein, macht Vergleiche und Veränderungen erleb- und kommunizierbar. In ihr spiegelt sich der menschliche Wunsch, die endlose Abfolge von Ereignissen in eine sinnhafte Ordnung zu transferieren. Die Zeit fungiert nach diesem wesentlichen Begriffsverständnis demnach als ein quasi-linguistisches Bedeutungs- und Bezugssystem.²¹⁴

Mit Rückgriff auf Norbert Elias und dessen für diese Arbeit als am aufschlussreichsten geltenden Zugang zum Verständnis der sozialen Zeit vermerkt Simonetta Tabboni zu deren Funktion und Wirkungsweise treffend:

»(...) what we sum up in the word ›time‹ is the attribution of meaning to change, done by human collectivities but capable of individual construction, and its organization in terms of goals and other affirmation of values. The creation of time might be a uniquely social way of pronouncing on the ›meaning of life‹. It simultaneously satisfies organizational goals – establishing when to work, when to play, when to pray- and moral objectives for the collectivity – deciding what is most important to achieve in life (...).«²¹⁵

Zusammenfassend wird im Zuge dieser Arbeit somit Zeit als soziales, kommunikatives, verhaltensregulierendes und Orientierung und Vergleichbarkeit stiftendes Symbol und Zeichen der Syntheseleistung betrachtet. Dieser Ansatz ermöglicht es nicht zuletzt, die Dichotomie zwischen physikalischer und sozialer Zeit zu überwinden und die unter

213 Vgl. Adam, *Time and Social Theory*, 14.

214 Vgl. Eviatar Zerubavel, »The language of time: Toward a semiotics of temporality«, *The Sociological Quarterly* 28, Nr. 3 (1987): 354.

215 Tabboni, »The Idea of Social Time in Norbert Elias«, 9 [Hervorhebung des Verfassers, R.K.].

Punkt 2 angesprochene, wechselseitige Charakteristik der Zeit als Natur- und Sozialgröße zu erkennen.

5) *Zeitqualitäten: Charakteristik westlicher Zeitkultur*

Der fünfte leitende Orientierungspunkt betrifft die Erkenntnis, durch welche Charakteristik die Zeitauffassung der westlichen Welt geprägt ist und welchen Veränderungsdynamiken sie unterliegt. Die Rückschau zeitphilosophischer, zeitsoziologischer und vor allem die Kontrastierung zeitanthropologischer Studien identifizierte die westliche Zeitauffassung als konzeptionelle Dreiteilung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft und entsprechender Parameter der Bestimmung eines ›Davor‹, ›Jetzt‹ und eines ›Nachher‹. Diese Dreiteilung bildet den Bezugsrahmen jeglicher Sinnsetzungen der westlichen Kultur. Die Zeit wird dabei als kulturell tradiert, als linearer Verlauf bzw. kontinuierlicher Fluss von der Vergangenheit über eine (stets flüchtige) Gegenwart hin zur Zukunft idealisiert. Genährt wird die Vorstellung eines linearen Verlaufs dabei durch die Wahrnehmung des biologischen Alterns oder durch Wachstumsprozesse. Indem sämtliche vom Bewusstsein wahrnehmbare Veränderungen gegen ein ›objektives‹ Bezugssystem der Uhrzeit gehalten werden, verspricht sich die westliche Kultur die Ausbildung von Ordnung und Sinnhaftigkeit. Der in dieser Zeitauffassung idealisierte Zeitpfeil verläuft dabei zwar gerichtet, direktional und irreversibel, nicht jedoch in eine teleologisch definierte, sondern in eine explizit offene Zukunft, die folglich in der Gegenwart (und auf Grundlage der Vergangenheit) aktiv gestaltet werden muss.

Beginnend in der Neuzeit wurde die Zeit im Zuge der industriellen Rationalisierungsbestrebungen und intrinsischen Effizienzbestrebungen qualitativ zur knappen Ressource, zum Wert und nicht zuletzt zur monetarisierbaren Ware aufgeladen. Die Wahrnehmung der Begrenztheit und Knappheit von Zeit resultiert in der handlungspraktischen Prämisse ihrer möglichst rationalen Nutzung. Die zeitsensiblen Produktionsverhältnisse eines ›kapitalistischen Geistes‹ erzwangen eine Verinnerlichung der Uhrzeit und die Entwicklung einer intensiven Sensibilität für den Zeitfluss. Nicht nur Organisationen, auch Staaten haben damit ein zentrales Interesse an Fragen der Zeitnutzung, der Zeitbestimmung und der Kontrolle über sie. Zeit wird folglich als Machtinstrument gebraucht, weshalb in der Folge Zeitbudgets ungleich verteilt sein können.

Systemtheoretisch betrachtet, steht die Entwicklung des westlichen Zeitbewusstseins in der Tradition sich aufgrund wachsender Komplexität immer stärker erweitern der Synchronisationsanforderungen. Zeit wurde das entscheidende Organisationsprinzip. Das darin vielleicht prägendste Charakteristikum des modernen Verhältnisses zur Zeit besteht in der Wahrnehmung einer allgemeinen Beschleunigung, die durch Effizienzversprechen angetrieben und aufgrund anschließender Überkompensation abermals erforderlich wird. Das westliche Zeitverständnis wird ferner in der Doppeldiagnose einer wahrgenommenen Beschleunigung und einer resultierenden Zeitkrise verstanden. Auf individueller Ebene ist die Entwicklung der Moderne dazu vom Kampf um die Abgrenzung und Etablierung von Eigenzeiten, einer allgemeinen Sehnsucht nach dem Augenblick, der Individualisierung der Zeiterfahrung und deren Fragmentierung

in immer kleineren Einheiten sowie der Gleichzeitigkeit und der Vergegenwärtigung der Zukunft geprägt.

Zusammenfassend übt die Zeit im westlichen Kulturkontext eine starke Zentralität aus. Das durch Bergson vertretene Postulat eines rein qualitativen Zeitbegriffs der reinen, gelebten Dauer scheint, mit Blick auf die Entwicklungen und daran geknüpften Zwänge zur Zeitrationalität der letzten zwei Jahrhunderte, schlichtweg ferner denn je. Das Zeit-Mensch bzw. das Zeit-Gesellschaft-Verhältnis gilt vielleicht auch deshalb gemeinhin als gestört und zwiespältig.

Trotz eines Primats jener westlichen Zeitvorstellung sind jedoch weitere, heterogene Formen der zeitgebundenen Sinnstiftung wirksam. Anthropologische Positionen haben deutlich gezeigt, dass die Orientierungs- und Kommunikationsfunktionen der Zeit auch andersartig realisiert werden können. Zwar stellen jegliche Völker basale Bezüge zum Umgang mit Zeit her, diese stehen jedoch in Abhängigkeit von kulturellen Leitbildern und Sozialstrukturen und resultieren in zum Teil gänzlich unterschiedlichen Zeitauffassungen hinsichtlich Tempi, Modalitäten, Messgenauigkeit, Synchronisationsbedürfnissen oder der stark variierenden Auffassungen über Rationalität.

Mit der Extrahierung der fünf theoretischen Kernbefunde zum ontologischen Status, der Erfahrbarkeit, dem Wirkungsfeld, den Hauptfunktionen sowie der Charakteristik der westlichen Zeitkultur soll nun der zeittheoretische Komplex auf den Spezialfall des Wartens ›in der Zeit‹ verengt werden. Mit anderen Worten: Was macht vor dem Hintergrund des herausgearbeiteten philosophischen und sozialwissenschaftlich-anthropologischen Grundverständnisses von Zeit sowie der abgeleiteten fünf Kernbefunde die Zeit auf individueller und systemischer Ebene zur Wartezeit und was macht sie qualitativ überhaupt zu einem zeitlichen Sonderfall?

2.4 Von der Zeit zur Wartezeit: Versuch einer Theoretisierung

2.4.1 Individuell-subjektive Grundbedingungen für die Erfahrung von Wartezeiten

Basierend auf den beiden ersten Kernbefunden zum Zeitverständnis bildet sich jede Form der Zeitwahrnehmung (zumindest im westlichen Kulturkreis) im wechselseitigen Verhältnis zwischen subjektiver Erfahrung von Rhythmen und Abfolgen aus, die gegen eine objektive Referenzgröße der mechanisierten Uhr- oder Kalenderzeit gehalten werden. Im Regelfall wird diese dialektische Verhandlung als Abfolge von Einzelereignissen und damit als sinnstiftender Verlauf spürbar. Weist dieses komplexe dialektische Verhältnis nun aber ein Ungleichgewicht auf, das statt der Wahrnehmung einer ›Füllung‹ des Verlaufs mit Einzelereignissen eine gefühlte ›Leere‹ der Zeit verursacht, wird Zeit zur Wartezeit. Die ›Leere‹ des Wartens wird demnach durch eine Störung des subjektiv-individuellen, verinnerlichten Umgangs mit der Zeit verursacht, die es plötzlich nicht mehr wie gewohnt zulässt, die individuelle Zeitkonzeption an eine objektive Zeitkonzeption zu knüpfen. Der Spezialfall einer Wartezeit wird also immer dann wahrgenommen, sobald eine Inkongruenz in der dialektischen Verhandlung der Zeitkonzeptionen

auftritt. Mit anderen Worten: Einzelereignisse können nicht mehr im Schema der Folge eines ›Vorher‹ und ›Nachher‹ ausgemacht werden, das Ordnungsversprechen des Zeitflusses ist unterbrochen bzw. ist der Zeitfluss aufgrund einer »Nicht-Anwendbarkeit der Parameter einer chronologischen Sukzessionslogik«²¹⁶ nur noch schwerlich oder gar nicht mehr erkennbar. In der Folge sind auch die sonst üblich herangezogenen räumlichen Orientierungsgrößen abwesend, weshalb die individuelle Erfahrung des Wartens oftmals semantisch mit dem raumassoziativen Begriff des gefühlten ›Stillstands‹ aufgeladen wird. Zudem wird die seit der Antike etablierte Vorstellung der Zeit an im Raum geknüpften Bewegungen im Modus des Wartens empfindlich gestört, womit die Zeit folglich ihrer räumlichen Ausdruckskraft entbehrt. Kurzum, die Ableitungszusammenhänge zwischen subjektivem Zeitempfinden und objektiven Bezugsgrößen werden im Warten gestört. Eine solche zeittheoretische Identifizierung der Wartezeit als problematischer Moment der Inkongruenz kann dadurch die mitunter starken psychologischen Modalitäten wartender Menschen erklären, die von Langeweile und Verdruss bis hin zu Angstzuständen reichen. Inkongruenz, fehlende Abfolge von Ereignispunkten sowie die Nicht-Anwendbarkeit räumlicher Orientierungsmuster bedingen damit zusammen auf der individuell-subjektiven Ebene die Erfahrung des Spezialfalls Warten in der Zeit.

Folglich sollen an dieser Stelle mit Rückgriff aus der Phalanx zeittheoretischer Studien *fünf Grundbedingungen für die Erfahrung von Wartezeiten* destilliert werden, wobei sich die ersten drei Grundbedingungen aus philosophischen Betrachtungen, die vierte Grundbedingung aus der zeitsoziologischen und die fünfte aus der zeitanthropologischen Forschung ableitet.

- 1) *Wartezeit braucht ein die Zeit wahrnehmendes Subjekt*
Erstens erfordert jedes Warten zunächst ein das die Zeit wahrnehmendes Subjekt, welches über die generelle Fähigkeit einer Zeitwahrnehmung verfügt.

»Warten existiert nicht ohne das wahrnehmende Subjekt, ebenso wenig wie die Zeit ohne ein wahrnehmendes Subjekt Objekt von Reflexion sein kann.«²¹⁷

Die Begründung dieser aus alltagspraktischer Sicht offenkundig erscheinenden Vorbedingung leisteten bereits im Ansatz Platon und Aristoteles. Insbesondere aber war es Augustinus' Zeittheorie der ›dreifachen Gegenwart‹, der die Zeitwahrnehmung als subjektimmanente Leistung herleitete.

- 2) *Nur gefühlte Zeit kann zu einem Modus des Wartens werden*
Zweitens muss als Vorbedingung gelten, dass Zeit nicht im Sinne Newtons als vom Menschen unabhängige, objektive und externe Naturgröße verstanden werden kann, denn

216 Benz, *(Erzählte) Zeit des Wartens*, 42.

217 Ebd., 44.

»Während das Warten die Zeit als solche bewusst und fühlbar macht, kann umgekehrt nur bewusst gefühlte Zeit kann überhaupt zu einem Modus des Wartens werden.«²¹⁸

3) *Notwendigkeit von Ereignis und antizipierendem Bewusstsein*

Drittens wird Zeit erst dann zur Wartezeit, wenn ein zu erwartendes Ereignis besteht. Während die beiden erstgenannten Grundbedingungen den Grundvoraussetzungen der Ausprägung jeglicher Zeitwahrnehmung entsprechen, bildet diese dritte eine Sonderbedingung für den Spezialfall des Temporalphänomens Warten aus. Nur in der Erwartung kann das Bewusstsein eine Synthese aus der Wahrnehmung eines aktuellen Zustandes im Abgleich mit einer referenziellen Gegengröße (Ereignis) und dessen momentaner Abstinenz leisten. Die seelische Kompetenz einer Antizipation des Kommenden (*Expectatio*), noch Ausstehenden und noch nicht *Seienden* ist – mit Rückgriff auf Augustinus – demnach nur in einem von Aufmerksamkeit durchzogenen Geist möglich.

4) *Notwendigkeit zweier Zeiterfahrungsebenen*

Viertens besteht die Notwendigkeit einer Existenz zweier Zeiterfahrungsebenen (objektiv/subjektiv-individuell). Nur unter dieser Voraussetzung kann es überhaupt so etwas wie eine subjektiv gefühlte Leere geben, die sich im bereits skizzierten Störfall des Abgleichs der wahrgenommenen Folge von Einzelereignissen gegen einen objektiven Bezugsrahmen ausbildet. Der temporale Spezialfall der Wartezeit kommt somit nicht ohne Betrachtung einer objektiven und subjektiven Vermitteltheit von Wartezeit sowie nicht ohne eine an den Raum gebundene Vorstellung der Zeit aus.

5) *Kulturelle Prägung von Zeit- und Wartezeiterfahrung*

Fünftens zeigt die Betrachtung von mit dem westlichen Kulturkreis kontrastierenden Zeitauffassungen die Grundbedingung auf, dass der Modus der Wartezeit vorzugsweise im Rahmen eines linearen Zeitverständnisses und einer Kopplung mit der Ökonomisierung der Zeitznutzung überhaupt erst als spezifischer Modus wahrgenommen wird. So existieren neben der linearen Zeitauffassung auch kulturell etablierte Zeitsysteme, die keineswegs zwangsläufig der Messung von Verläufen dienen müssen oder in denen Zeit zyklisch gedacht wird. Erst wenn die Zeit als linearer Verlauf verinnerlicht wird, kann aber die Störung der dialektischen Ausbildung von Zeiterfahrung im Verfahren subjektiver Eindrücke und dem Abgleich gegenüber einer objektiv Referenzgröße überhaupt stattfinden. Nicht wenige Völker kennen keine explizite Begrifflichkeit für die Zeit. Diese Völker kennen folglich möglicherweise auch kein im Sinne der westlichen Zeitkultur konnotiertes Dasein im Modus des Wartens.

In Ergänzung dieser fünf ontologischen Vorbedingungen zur Ausbildung des Wartemodus zeigten sich in der Aufarbeitung einiger Wegmarken des zeitphilosophischen Denkens zudem punktuelle Hinweise zur weiteren Qualifizierung des Warte-Phänomens.

218 Benz, (*Erzählte*) *Zeit des Wartens*, 43.

Platon und Aristoteles lassen noch keine explizite Thematisierung des Wartens erkennen, vielmehr lagen zunächst die Versuche zum Verständnis von Zeit in der Veranschaulichung mittels von Bewegungen im Raum. In der Spätantike lässt Augustinus jedoch erstmals eine indirekte Verhandlung des Wartens im Rahmen seiner Zeitkonzeption der dreifachen Gegenwart erkennen, die unter anderem einen einzig und allein in der Seele realisierbaren erwartenden Zeitmodus umfasst. Das Warten wird hier jedoch noch keineswegs qualitativ beschrieben. Eine Problematisierung des Zustands ist nicht erkennbar, vielmehr erscheint im Modus des Wartens eine Voraussetzung der ›Vergegenwärtigung‹ des Zukünftigen gesehen zu werden. Weit mehr als der spätantike Vordenker des Antizipierens thematisierte Henri Bergson das Warten im Zuge seines rein qualitativen Zeitverständnisses. Indem Bergson das Warten als Inbegriff des qualitativen Übergangs und des aktiven Erlebens begreift, wird dieser spezifische Modus für ihn zur zentralen Erklärungsgröße der Subjektivität von Zeit, ja Bergson instrumentalisiert gar das Warten mithilfe seines vielzitierten Zuckerwürfel-Experiments der ›gelebten Dauer‹. Auch wenn hier das Warten *per se* noch keine psychologische Problematisierung erfährt, wird es als ›spannungsvoller Zustand‹ deklariert, der aus Sicht Bergson jedoch nicht punktuell wirksam werde, sondern als ›menschliche Grundverfassung‹ schlechthin zu gelten habe.

2.4.2 Ursprünge und Entstehungsbedingungen des Wartens

Aussagen zu Ursprung und Entstehungsbedingungen von Wartezeiten lassen sich aus den philosophischen Zeitbetrachtungen in nur sehr begrenztem Maße gewinnen. Zwar nutzen etwa Heidegger und Bergson das Warten entweder direkt oder indirekt als Beweisführung ihrer jeweiligen Zeitkonzeptualisierungen, jedoch werden – anders als in der sozialwissenschaftlichen Auseinandersetzung – keine systemischen Katalysatoren oder qualitativen Einblicke hinsichtlich der konkreten Erfahrung formuliert.

Heidegger nutzt den Modus des *Erwartens* – ähnlich wie Bergson – im Rahmen seines fundamentalontologischen Zeitansatzes als einen Beleg dafür, dass sich auch das *uneigentliche* Dasein im Kern aber auf ein *eigentliches* Dasein stützt, das sich seiner Endlichkeit bewusst ist und daraufhin im Rahmen seiner Möglichkeiten handelt. Alltägliche Wartesituationen könnten aus der Perspektive Heideggers somit womöglich als wichtige funktionale Schlüsselstellen zur Selbstbestimmung des *eigentlichen* Daseins interpretiert werden. Das Warten in Alltagssituationen könnte somit nach Heidegger'schen Lesart die im *uneigentlichen* Dasein stets verdrängte Erinnerung an die eigene Vergänglichkeit reaktivieren und damit die Erinnerung an das für erstrebenswerte, existenzielle *eigentliche* Sein ermöglichen.

Bergson hingegen nutzt den Modus des Wartens ganz explizit als Veranschaulichungsfolie der Ablösung vom mechanisierten Zeitdenken. Die Zeit wird, verdeutlicht durch das Zuckerwürfel-Experiment, nicht mehr, wie üblich, als Aneinanderreihung unbelebter Zeitpunkte gedacht wird, sondern als qualitative Veränderung, die durch Anpassung des Geistes an den Rhythmus des Ereignisses ein *aktives* Moment aufweist.

Gleichwohl wird jenseits dieser abstrakten ›Auskünfte‹ nur wenig über den erlebten Modus des Wartens selbst bekannt. Konkretere ›Mitnahmen‹ für eine Theoretisierung der Wartezeit hinsichtlich ihrer Ursprünge und Entstehungsbedingungen ermöglichen

dagegen erst die zeitsoziologischen und kulturanthropologischen Studien. Sie behandeln weniger die philosophische Frage der eigentlichen Erkenntnisbedingungen der Wahrnehmung von (Warte)zeit, sondern beleuchten stattdessen die inhaltlichen Ausformungen, die Strukturbedingungen und subjektiven Zuschreibungen. Aus der Rückschau dieser Studien sollen nun folglich *sechs Kernpunkte* extrahiert werden, die für eine Theoretisierung der Wartezeit hilfreich erscheinen.

1) ›Sozialer‹ Ursprung von Wartezeiten

Erstens lässt sich mit Rückgriff auf Sorokin und Mertons Postulat der Zeit als sozialer Orientierungsfunktion, in der alltägliches Handeln weit öfter an sozialen Referenzpunkten als an astronomischen festgemacht werden würde, die Vermutung folgern, dass im Laufe der Zeit auch Wartezeiten stärker durch soziale Referenzpunkte als durch natürliche Referenzpunkte verursacht worden sein dürften.

2) Warten repräsentiert eine elementare Zeitstrategie

Die Ausführungen von Nowotny zeigten *zweitens*, dass das Warten (und warten lassen) als nur eine von vielen Zeitstrategien zur Strukturierung sozialer Beziehungen dient. Nowotny sensibilisiert dabei für die zentrale Erkenntnis, dass Wartezeiten ein soziales Ausdrucksfeld der Ungleichverteilung von Zeitbudgets repräsentieren. Die Perspektive des Wartens als abhängige Variable von Machtverhältnissen wird hierbei durch Nowotnys frappierende Feststellung illustriert: »Die Sprache hat keinen Ausdruck für den, der warten lässt, sondern nur für den Wartenden.«²¹⁹

3) Warten muss ›erlernt‹ werden

Drittens lässt sich mit Rekurs auf Elias' Überlegungen für das Phänomen des Wartens schließen, dass analog zur Notwendigkeit des Erlernens der Zeitnutzung zum Zweck der Positionsbestimmung auch im Besonderen das Warten der Notwendigkeit des Erlernens unterliegt. Das Warten lässt sich damit im Zuge des Zivilisationsprozesses als eines der kritischsten ›Temporalprodukte‹ extrahieren, das einerseits den analytischen Blick auf die Mechanismen der Zeitproduktion im Sinne Elias offenlegt und andererseits selbst Produkt der in komplexen Gesellschaften zuweilen limitierten Synchronisationsfähigkeit ist.

4) Inkongruenz von Zeitebenen

Eine entscheidende Entstehungsbedingung von Wartezeiten sehen Schütz und Luckmann im Auftreten von Inkongruenzen zwischen verschiedenen Zeitebenen. Da aus ihrer Sicht das Zeiterleben in der Verschränkung dreier Zeitebenen realisiert wird, die dauernd rhythmisiert und zusammengehalten werden müssen, entstehen Wartesituationen besonders an den Reibungspunkten der Zeitebenen von Weltzeit, subjektiver und intersubjektiver Zeit, die Ausdruck von Inkongruenzen sind und dem Menschen folglich die unausweichliche Grundverfassung des *Wartens* auferlegen. Damit wird jedoch auch deutlich, dass das Warten – in Korrespondenz zu

219 Nowotny, *Eigenzeit*, 148.

Henri Bergsons ›durée‹ – als *aktive* Tätigkeit der Harmonisierung jener Zeitebenen zu betrachten sein sollte.

5) *Resultat der Inkongruenz zwischen Temporalsystemen*

Luhmanns Systemtheorie liefert eine zwar abstrakte, aber zugleich gewichtige Erklärung der systemischen Entstehungsbedingungen von Wartezeiten in der modernen westlichen Kultur. Indem er die Zeit als entscheidende qualitative Erklärungsgröße begreift und die fortschreitende Differenzierung gesellschaftlicher Teilsysteme in der korrespondierenden Ausbildung differenzierter Temporalsysteme versteht, entstehen Wartezeiten in hochentwickelten und komplexen Gesellschaften insbesondere aufgrund temporaler Inkongruenzen der verschiedenen Teilsysteme. Ähnlich verortet auch Bergmann die (moderne) Entstehungsbedingung der Wartezeit in der fehlerhaften Synchronisierung der gesellschaftlichen Teilsysteme: »If all social behaviour were embedded in one single time order, as is the approximate case in primitive, less differentiated societies, there would be no problem of temporal synchronization; the flow of time would unobtrusively accompany the course of behaviour. Only when, through social differentiation, individual and social time must be distributed among various areas of behaviour do problems of coordination arise. The results of this lack of synchronization are the scarcity of time, waiting time and ›time out‹.«²²⁰ Je stärker die Ausdifferenzierung der gesellschaftlichen Teilsysteme fortschreitet, desto stärker wird demnach auch ihre Anfälligkeit, an den Berührungspunkten zu anderen Teilsystemen aufgrund unterschiedlicher Rhythmen, Abläufen und arbeitsbezogener Zeitauffassungen Wartezeiten zu produzieren. Als Beispiel sei hierfür etwa der temporal betrachtet eher schwergängige Bürokratieapparat angeführt, der bei Bearbeitung von Anfragen der beschleunigten Startup-Szene eine deutliche Inkongruenz zwischen den vorherrschenden Temporalsystemen offenbart.

6) *Zeitkulturelle Inkongruenzen*

Wartezeiten, so zeigte die kulturanthropologische Perspektive, sind in hohem Maße nicht nur sozialstrukturell- sondern ebenso kulturabhängig. Sie entstehen damit insbesondere an den Schnittstellen variierender Zeitwahrnehmungen. So vertritt etwa Stuart Hall die These, dass ein Aufeinandertreffen *monochromer* (M-Zeit) und *polychromer* (P-Zeit) Kulturen zeitlicher Orientierung zu divergierender Synchronisation sozialer Tätigkeiten führen und Probleme von Unpünktlichkeit, Unzuverlässigkeit und damit von Wartezeiten produzieren würde. Aber auch innerhalb derselben Zeitkultur würden divergierende Zeitauffassungen bestehen, die Inkongruenzen in sozialen Austauschbeziehungen hervorrufen und in Wartezeiten resultieren können. Die Kulturanthropologie liefert damit komplementär zur Luhmann'schen Systemtheorie der heterogenen Temporalstrukturen gesellschaftlicher Teilsysteme ein aus der jeweiligen Kultur abgeleitetes Verständnis zeitbezogener Inkongruenzen. Ähnlich wie komplexe Aufgabe Synchronisation der gesellschaftlichen Teilsysteme sieht die kulturanthropologische Perspektive auf Zeitphänomene die zentrale

220 Bergmann, »The problem of time in sociology«, 108.

Herausforderung folglich darin, die jeweilige Zeitkultur des Gegenübers verstehen zu lernen, um Missverständnisse (und schließlich Wartezeiten) im gegenseitigen Austausch abzubauen.

Mit diesem Kapitel konnten aus der geistes- und sozialwissenschaftlichen Konzeptualisierungsgeschichte der Zeit nunmehr fünf grundlegende Erkenntnisse für die Frage des Verständnisses von Zeit aus der heterogenen Forschungslandschaft extrahiert sowie eine Reihe von Ursprüngen und Entstehungsbedingungen für die Ausprägung von Wartezeiten auf individueller und systemischer Ebene abgeleitet werden. Diese Perspektiven bilden den konzeptionellen Rahmen für die nun anschließende Spurensuche der historisch variierenden Verhandlung von verkehrlich bedingten Wartezeiten seit dem 19. Jahrhundert.

Damit wird nun der aporizitäre und steinige Pfad geistesgeschichtlicher Theoretisierungen des Zeitbegriffs verlassen. Zu solch einem Schritt bemerkt Simonetta Tabboni zuversichtlich.

»Unlike the philosopher, the sociologist can undertake the more modest task of tracing in collective life the nature of that human experience which we call temporal and the consequences of working through that experience: norms and ways of organizing time invented to satisfy prevailing needs, individual choices, and the values and priority meanings that are attributed to it.«²²¹

Tabboni bezieht ihre Aussage zwar disziplinar auf die Soziologie, doch es wird hier als nicht weniger ertragreich erachtet, einen »maßvollen« Übertrag auf die kulturgeschichtliche Betrachtung des Zeitphänomens Warten zu vollziehen. Genau dieser Schritt soll nun im Anschluss erfolgen. Dazu wird im folgenden Kapitel zunächst das Warten als zeitgeschichtliches Temporalphänomen der Moderne »verortet«, um daran anschließend die Untersuchung zeithistorisch auf die konkreten Analysestränge der baulich-betrieblichen und rezeptionsgeschichtlichen Verhandlung von verkehrsinduzierten Wartezeiten zu verengen.

221 Tabboni, »The Idea of Social Time in Norbert Elias«, 6.

