

# Das Regiment der Uhr- und Kalenderzeit

## Zur Hegemonialisierung einer Zeitsemantik

### Soziologische Zeittheorien in den 1980er Jahren

1984 erschien *Über die Zeit* von Norbert Elias – ein Essay, der, wie andere zeittheoretische Schriften der 1980er Jahre, von zwei Motiven stark fasziniert ist. Das erste Motiv findet in Referenz auf Albert Einstein<sup>1</sup> und Hermann Minkowski statt. Hier wird Zeit als physikalische Zeit vorausgesetzt. Eine Zeit der Natur, die durch die Physik beschrieben wird, bricht aus einer extra-sozialen Umwelt auf die Gesellschaft herein. Zeit äußert sich dabei als eine Gewalt der Natur, indem eine Gnadenlosigkeit des Verstreichens der Zeit impliziert ist. Die Zeit erscheint wie der Fluss, der nur eine Richtung kennt, auf dem die Gegenwart, gleich eines Baumstammes, gen Zukunft treibt und dabei im kontinuierlichen Treiben eine Vergangenheit hinter sich lässt. Mal ruhiger, mal verwirbelt in Stromschnellen, ist Zeit ein Fließen, das unaufhaltsam auf die Gesellschaft hereinbricht – so etwa bei Thomas Luckmann (1983: 15ff.), Helga Nowotny (1982: 11; dies. 1989: 55, 149) und Andrew Abbott (2016: 578) oder bei Elias (1984: 40) als »Ereignisfluss«. Eine so konzeptualisierte Zeitsemantik verweist auf eine Tradition, die bis in die Antike nachgezeichnet werden kann. In der Antike werden die Flüsse der Zeit wie Acheron, Eridanus, Lethe, Kokytos, Phlegethon und Styx als Demarkation eines Übertritts von einem in den anderen Zustand markiert und lokalisiert. Diese Flüsse sind also noch nicht als ein alles mitreisender Fluss der Zeit, wie in den Ereignisflüssen der Zeittheorien der 1980er Jahre, gedacht. Vielmehr sind die Flüsse durch ihre jeweilige Böschung als topologisch begrenztes Fließen, das überwunden oder im Treiben auf dem Fluss genutzt wird, um vom einen Zeitraum in einen anderen zu gelangen, eingehegt (vgl. Demandt 1978: 166ff.).

Das zweite Motiv findet sich in der Konstruktion von Zeit in anderen Gesellschaftsformen, die meist als *archaisch* bezeichnet werden. Obwohl Zeit physikalisch durch die sich »rastlos bewegende Erde« (Elias 1984: 75) produziert werde, sei die gesellschaftliche Bearbeitung des

1 Wohingegen die Relativitätstheorie Einsteins in der soziologischen Theoriebildung zumeist metaphorisch referenziert wird, findet sich eine dezidierte Ausarbeitung bei Mead, die jüngst Ferdinand Zehentreiter (2022) zu aktualisieren versucht hat.

natürlichen Zeitproblems kontingent. Denn, wie die archaische Gesellschaft durch ihr zyklisches Zeitmodell anzeige, sei die lineare Zeit, wie sie durch Kalender- und Uhrzeit produziert werde, nicht die einzige und notwendige Lösung des Problems einer aus der Natur auf die Gesellschaft hereinfallenden Zeit (vgl. Elias 1984: 157f.; Luckmann 1983: 20f.; Nowotny 1989: 63f.). Insofern affirmieren die meisten soziologischen Zeittheorien der 1980er Jahre die physikalische Zeit, der eine soziale Zeit abgerungen wird.<sup>2</sup> Die soziale Zeit wird dabei in der Weise, wie sie institutionalisiert und organisiert wird, historisch kontingent gesetzt und zum soziologischen Problem erklärt. Und auch *Über die Zeit* von Elias weist eine solche Architektur auf.

Dass diese beiden Motive Teil einer Begriffsstrategie der 1980er Jahre für die Neuentdeckung eines soziologischen Verständnisses der Zeit sind, dürfte mit einer doppelten Funktion zusammenhängen, die nur durch die Kombination beider Motive verwirklicht werden kann. Das erste Motiv gesteht dem Zeitbegriff der Physik eine Legitimität zu und greift dessen Dominanz nicht an, sondern affirmiert die Deutungsmacht der Physik darüber, was Zeit ist. Eine Dominanz, die möglicherweise daraus resultiert, dass die Physik im Gegensatz zu anderen Naturwissenschaften wie der Biologie und der Chemie nicht schon im 19. Jahrhundert zu einer »historischen Wissenschaft« (Toulmin/Goodfield 1970: 289) avanciert, sondern bis ins 20. Jahrhundert auf eigentümliche Weise auf unveränderliche Eigenschaften der Natur pocht. Entsprechend stellen sich die epistemologischen Errungenschaften der Physik mit Plancks Wirkungsquantum, der Relativitätstheorie und anknüpfender Spekulationen ab den 1970er Jahren etwa in der Stringtheorie als epistemologische Disruption dar. Sie produzieren, insbesondere in der aufkommenden Wissenschaftstheorie, ein Spektakel, das gleich der kopernikanischen Wende inszeniert wird und zueinander inkommensurable Philosophien behauptet (exemplarisch Büchel 1974). Mit dem inzwischen bereits vorliegenden Kuhn'schen (1967) Begriff des Paradigmenwechsels wird die Disruption nicht nur als Invention und Innovation, sondern auch als Revolution markiert, mit der eine »Jahrhundertwissenschaft« (Hermann 1977: 22ff.) als eine Epoche machende Wissenschaft auserkoren wird. Der so affirmierte Begriff wird schließlich von Stephen Hawking (1988: 183) als universaler Zeitbegriff präsentiert, indem er angibt, durch Ausdifferenzierung der in die Zukunft weisenden Zeitbewegung in einen thermodynamischen,

- 2 Selbst die von Rudolf Wendorff (1988: 10) postulierte These, Zeit sei eine kulturelle Erfindung und der Rekurs auf die physikalische Zeit Einsteins und Minkowskis eine epochenmachende Mode (vgl. Wendorff 1980: 460f.), kommt nicht aus, ohne den Kalender als Kontrollversuch einer natürlichen Zeit, die ihren Halt in den Abläufen von Tagen und Jahren fände, aufzufassen (vgl. Wendorff 1988: 122f.).

psychologischen und kosmologischen Zeitpfeil, eine universale Theorie der Zeit formuliert zu haben. Rudolf Stichweh (1994: 151ff.) konstatiert, dass sich mit Beginn des 20. Jahrhunderts die Physik als eine Leitwissenschaft mit »Weltbildrelevanz« instituiert. Auch Elias (1984: 4f.) konstatiert eine Dominanz der physikalischen Zeit als höchste Entwicklungsstufe von Zeitbegriffen, sodass Einstein und Minkowski eine bemerkenswerte Prominenz in *Über die Zeit* einnehmen (vgl. ebd.: 9). Ohne zu zeigen, welche Relevanz die Relativitätstheorie für einen soziologischen Begriff der Zeit haben kann, wird die physikalische Zeit als Ultimatum, als Gipfel einer Raum und Zeit wiedervereinigenden Begriffsgeschichte der Zeit interpretiert. Mit ihr fände die Zeittheorie eine Sprache, um die Letztelemente der physischen Wirklichkeit fundieren zu können (Stichweh 1994: 152). Nun weiß man, so Elias (1984: 74f.) stark vereinfachend, dass man zwar im Raum stillsitzen kann, aber trotzdem älter wird.

Elias' Theorie der Zeit schreibt sich in die erste der von Hartmut Salzwedel (2010: 76f.) identifizierten drei Formen, wie die soziologische Zeittheorie die physikalische Zeittheorie be- und verarbeitet, ein. Die erste Form stellt eine Unterordnung der sozialen Zeit unter die physikalische Zeit dar. Die zweite Form stellt die soziale Zeit als einen gleichrangigen Zugriff auf das Problem der Zeit dar. Die dritte Form schreibt der sozialen Zeit eine höhere Relevanz als der ihr unterzuordnenden physikalischen Zeit zu. Der eigentümliche Effekt der ersten Form besteht darin, den physikalischen Zeitbegriff hegemonial zu zentrieren. Die Zentrierung des physikalischen Begriffs der Zeit wird mit einem Arkanum des physikalischen Zeitbegriffs, begründet in mathematischen Gleichungen, Paradoxien und dem überschreitenden Moment eines grenzenlosen Universums, legitimiert. Zeit wird als Rätsel präsentiert (vgl. Elias 1984: 48).

Unter dem Eindruck der Faszination gegenüber der physikalischen Zeittheorie und der Affirmation des physikalischen Zeitbegriffes wird ein soziologischer Begriff der Zeit entwickelt, der nicht als Konkurrenzprojekt zur Dominante der physikalischen Zeit auftritt. Gleichsam geht mit der Affirmation auch die Dringlichkeit zur Artikulation eines soziologischen Zeitbegriffes verloren. Ist nicht schon alles gesagt, wenn Zeit als Naturgröße, als Naturgesetz, als Naturgewalt, der die Gesellschaft ausgesetzt ist, konzeptualisiert wird? Entsprechend muss die Soziologie nachlegen und betonen, dass der Umgang mit der von außen auf sie hereinbrechenden Zeit jeweils gesellschaftsstrukturell different gelöst wird. Die daraus resultierende Vereindeutigung von Zeitpraktiken linearisierter Zeit der Moderne (siehe ausführlich Nassehi 1993: 249ff.) und einer zyklischen Zeit der archaischen Gesellschaft, als eine frühere Entwicklungsstufe (vgl. Elias 1984: 15ff.), dient dann dazu, zu legitimieren, dass auch soziologisch etwas zur Zeit zu sagen ist. Gerade in den 1980er Jahren wird entsprechend energisch ein Bedarf der

soziologischen Theoretisierung von Zeit konstatiert (z.B. bei Bergmann 1981: 287; Müller-Wichmann 1984: 157).

Ähnlich wie es Johannes Fabian (2002: 11f., 17, 25, 147ff.) zu Beginn der 1980er Jahre für die Anthropologie konstatiert, findet in der soziologischen Zeittheorie dieser Dekade ein temporales Othing statt. Eine archaische Gesellschaft, die in der Theoretisierung am Leitmotiv einer zyklische Zeit orientiert wird, dient dann als Kontrastfolie zu einer eindeutig abgrenzbaren Zeit der modernen Gesellschaft, die auf eine offene, damit kontingente und anders zu gestaltende Zukunft setze und dadurch eine Unterscheidung legitimiert, die von »natürlichen Zeitmarkern« (Rothauge 2017: 731) und jeweils gesellschafts-historisch differnten Mess- und Bestimmungstechniken ausgeht. Die Theorie attestiert der Zukunft der modernen Gesellschaft in diesem Othing eine Offenheit der Zukunft, die sich in den 1980er Jahren als Bedrohung eines Unheils der ökologischen Weltzerstörung anzudeuten begonnen hatte (am prominentesten in Ulrich Becks [1986] Risikogesellschaft vertreten). Von Nowotny (1989: 54) wurde diese Offenheit als »kollektive Überlebensfrage« geframed und damit das Fortschrittsnarrativ, wie es noch in den 1960er Jahren artikuliert wurde (vgl. Schelsky 1966: 170), endgültig enttäuscht. Nichtsdestotrotz schien Zukunft das Offene zu sein, auf das der Zeitpfeil der Moderne, der Spätmoderne und schließlich das krisenhafte Moment des Spätkapitalismus zu verweisen schienen. Den Kontrastfall der Archaik nutzt die soziologische Zeittheorie in den 1980er Jahren, um die soziale Kontingenz einer an sich eindeutig kosmologisch bestimmten Zeit zu betonen und damit die Notwendigkeit eines soziologischen Zeitbegriffs zu begründen.

Für eine soziologische Theorie der Zeit ist das insofern unbefriedigend, als Zeit als äußeres Generativ gesetzt wird. Elias erkennt das Problem und versucht es ambivalent zu lösen, nicht indem er das generative Moment der Zeit in die soziale Zeit einschreibt, sondern indem er physikalische Zeit und soziale Zeit als gegenseitig konstitutives Moment auffasst (vgl. Elias 1984: 94f.; ferner Adam 1990: 45). Die Wechselseitigkeit sei nach Elias nur als Synthese des »Nacheinander des physikalischen Naturgeschehens, des Gesellschaftsgeschehens und des individuellen Lebenslaufs« (Elias 1984: XXIV) zu konzeptualisieren. Und dennoch habe die physikalische Zeit als »das ungebändigte Naturgeschehen immer das letzte Wort« (ebd.: XXV).

Eine andere Strategie findet sich bei Niklas Luhmann. Dieser lehnt schon 1968 die Metapher des Flusses der Zeit als »inadäquat« (Luhmann 1968a: 13) ab und radikalisiert die Zeit als Sinndimension. Auch wenn Luhmann selbst eingestehen muss, dass er kein theoretisches Argument finden kann, das Sinnmedium in die Sinndimensionen Soziales, Sachliches und Zeitliches einzuteilen (vgl. Luhmann 2002: 238f.), gelingt es ihm so, Zeit als Moment des Sozialen schlechthin und nicht als auf

es Hereinfallendes aufzufassen, das irgendwie nur noch organisiert werden muss. Das führt ab Ende der 1980er Jahre, mit der zunehmenden Zentrierung des den *Laws of Form* (Spencer-Brown 1999) entnommenen Begriffs der Zwei-Seiten-Form (Luhmann 1993), zu einer Einlagerung in das kommunikative und gleichsam rekursive Ereignis. Luhmann konzeptualisiert das rekursive Ereignis so, dass es in seiner Aktualität gleichsam auf das Vergangene und das Zukünftige verwiesen ist. Das Ereignis wird dabei zum Zeitschnitt des Gegenwärtigen, das als Unterscheidung zwischen Zukunft und Vergangenheit das Moment des Flusses in das Ereignis integriert (vgl. Luhmann 2011: 167f.). Auch bei Luhmann, so konstatiert Gesa Lindemann (2014: 156), findet sich eine Präferenz auf einen Richtung Zukunft weisenden Zeitpfeil. Der Zeitpfeil ist dabei nicht naiv als Abfolge Richtung Zukunft konzeptualisiert, denn die Ungewissheit, auf die er verweist, wird im gegenwärtigen Handeln konditioniert und reflexiv im Gegenwärtigen als »virtuelle Realität« (vgl. Luhmann 1998: 47) verfügbar gemacht. Im Gegenwärtigen erscheint ein Horizont der Multiplizität gegenwärtiger Zukünfte als Szenarien dessen, was gegenwärtig erwartet werden kann (vgl. Luhmann 1976; ferner Esposito 2007: 50ff.).

Zeit wird, sowohl bei ihrer Konzeption als Fluss bzw. Strom als auch bei der Integration der Unterscheidung zwischen Vergangenheit und Zukunft in der Gegenwart eines Ereignisses, als ein Kontinuum der Abfolge von jetztzeitpunktgebundenen Ereignissen gedacht, bei dem das jeweils aktuelle Ereignis die Perspektivität der Beobachtung von Vergangenheit und Zukunft erst erzeugt (vgl. Elias 1984: 46f.). Eine solche Konzeptualisierung setzt schon das Prinzip einer linear gerichteten Zeit, wenn auch durch einen Reflexions-, Konstruktions- und Beobachtungspunkt im Gegenwärtigen bestimmt, voraus und identifiziert diese Zeitsemantik mit einer universalen, primordialen und naturalisierten Zeitstruktur. Das Historische der linearen Zeitsemantik mit offener Zukunft wird dabei nur insofern in Rechnung gestellt, als dass die Gegenwartsgesellschaft dank epistemologischer Errungenschaften der Physik des 20. Jahrhunderts nun erkannt habe, wie Zeit wirklich konstituiert ist, sie einen passgenauen Begriff für Zeit als gerichtetes Kontinuum gefunden habe. Mit überheblicher Geste, etwa bei Günter Dux (2017: 97f.), werden vorherige Zeitkonzepte als überholt, als gestrig und Effekt eines »primitiven Denkens« ausgeflaggt. Die soziologische Zeittheorie mobilisierte in der Kombination aus Othring und linearer Zeit einen temporalen Kolonialismus, innerhalb dessen die vorherigen Gesellschaftsformen als das radikal andere, gleichsam dem modernen Denken von Zeit Unterlegenen dargestellt und der lineare Zeitpfeil als das universelle Zeitproblem schlechthin legitimiert wird. Mittels der Unterscheidung einer kategorial anders funktionierenden Vorzeit von der linear konzeptualisierten Zeit der Moderne als sich gegenseitig ausschließende Konzepte,

wird die Zeit der Moderne als zivilisatorische Errungenschaft stilisiert. Bereits in Elias' (1997: 347ff.) *Über den Prozeß der Zivilisation* ist das angelegt. Mit einer »abendländischen Entwicklung bestimmte[r] Ober- und Mittelschichtsfunktionen« käme es zur »Selbstdisziplinierung«, mittels derer das individuelle Verhalten temporal auf die immer länger werdenden Interdependenzketten abgestellt werden könne. Die lineare Zeit der Moderne markiert dann in der Steigerung der Transformation von Fremdzwängen zu Selbstzwängen einen Unterschied zur Vorzeit des Primitiven – also, indem eine radikal andere Zeit als »allochronism« (Fabian 2002: 32) bzw. als »Anderszeitlichkeit« (Schüttpelz 2013: 18) kategorial unterschieden wird.

### Kalender- und Uhrzeit als Fremd-/Selbstzwang-Verhältnis

Innerhalb der Praktiken der sozialen Zeit, darauf weist Elias hin, findet eine Verselbstständigung der Zeit statt: »Er [der einzelne Mensch] muß sein eigenes Verhalten auf die etablierte ›Zeit‹ der jeweiligen Gruppe abstimmen, der er angehört« (Elias 1984: 99). Die Zeit avanciert zum »Regiment der Uhr«, nicht weil sie physikalische Zeit ist, sondern weil sie mit sozialen Konventionen verknüpft wird, wie an anderer Stelle bei Elias (ebd. XXXIf.) zu lesen ist:

»Der soziale Fremdzwang der Zeit, repräsentiert durch Uhren, Kalender oder etwa auch Fahrpläne, hat in [...] [neuzeitlichen; J.T.F.] Gesellschaften in hohem Maße diejenigen Eigentümlichkeiten, die die Ausbildung individueller Selbstzwänge fördern. Der Druck dieser Fremdzwänge ist relativ unaufdringlich, mäßig, auch gleichmäßig und gewaltlos, [...] er ist zugleich allgegenwärtig und unentrinnbar.«

Mit dem Kalender und der Uhrzeit wird also ein Verhältnis von Fremdzwang und Selbstzwang hervorgebracht und gleichsam in einer Gültigkeit immer wieder bestätigt. Denn durch den Fremdzwang, dass Termine kalendarisch organisiert und über Uhrzeiten getaktet werden, bestätigt sich die Gültigkeit des Regiments von Kalender- und Uhrzeit, eine koordinierende Praxis der Verhaltensweisen differenter Personen zu sein. Das ist eine Praxis, die aus den Handlungen der Einzelnen resultiert, daraus, wie diese Kalender führen und sich an Uhrzeiten halten und damit die Praxis aus sich heraus restabilisieren. Der Selbstzwang wird am Fremdzwang bestätigt, der durch das Zusammenspiel des Selbstzwangs aller erzeugt wird und daraus seine eigene Validität gewinnt. Elias konstatiert: »Je länger und differenzierter die Ketten funktionaler Interdependenzen werden, die Menschen aneinanderbinden, desto strenger wird, wie man sehen kann, das Regiment der Uhr.« (Ebd.: 99) Insofern folgt auch Elias

(ebd.: 6f.) einer impliziten geschichtsphilosophischen Annahme (vgl. Knöbl 2022: 116ff.), die von der Steigerung von geringer zu höher Komplexität ausgeht und damit ein Fortschrittsnarrativ der offenen Zukunft in ein Narrativ der Steigerung von Komplexität einschreibt (vgl. Thiel 2007: 65).

Im Folgenden soll das Verhältnis des Fremd- und Selbstzwanges als generatives Moment der sozialen Zeit aufgefasst und so gleichsam von einer physikalischen Zeit losgelöst werden. Leitend ist die These, dass sich das Regiment der Uhr und des Kalenders zu restabilisieren beginnen kann, sobald die Zeitlichkeit der Uhr und des Kalenders aus selbst-refrenziellen Verweisen gewonnen und nicht durch eine physikalische Zeit begründet wird. Es ist dann nicht die Zeit als Universalie des Wandlungskontinuums oder des Zeitpfeils, die maßgeblich ist, sondern die Hegemonialisierung einer Zeitpraktik, die dazu führt, dass die physikalische Zeit als eine gemessene Zeit so erscheint, als sei sie die *universale* Zeit. Es geht also darum, das Regiment der Kalender- und Uhrzeit nicht als Verwaltung einer von außen aus der Physik der Welt hereinfallenden Zeit zu konzeptualisieren, sondern die Zeitpraxis von Kalender- und Uhrzeit selbst als hegemoniale Praktiken einer »artificialen Zeit« (Adam 2005: 130) aufzufassen. Dabei wird die These an zwei historische, die Praxis gegenwärtiger Zeitorganisation betreffende Entwicklungen gebunden. Die erste Entwicklung findet sich in der Etablierung von Schreibkalendern im 17. Jahrhundert und die zweite in der technischen Lösung der Zeitverwirrung des 19. Jahrhunderts über die *standard time*. Abschließend soll eine Hegemonie der Kalender- und Uhrzeit konstatiert werden, die sich auch auf die Begriffe der soziologischen Zeittheorien auswirkt.

## Die Konstitution des Regiments der Zeit (1): Der Schreibkalender

In *Über die Zeit* beschreibt Elias einen spezifischen Kalender, der durch diskrete und standardisierte Einheiten wie Spalten gekennzeichnet ist, die einen Tag repräsentieren und in einer Abfolge angeordnet sind, anhand derer ein »unwiederholbares Nacheinander« (Elias 1984: XII) symbolisiert wird. Mittels eines solchen Kalenders lassen sich Begriffe wie Vergangenheit und Zukunft genauso konstruieren wie die Unterscheidung »vorher«/»nachher« und die Abhängigkeit einzelner Ereignisse von anderen einzelnen Ereignissen in einer Modalzeit (Lindemann 2014). In diesem Moment situiert Elias (1984: 99) die Leistung des Kalenders, die Interdependenzketten zu steigern, weil der Kalender und seine Praxis durch die Terminierungen sozialer Ereignisse das Verhalten

von Menschen zu koordinieren gestatten. Hier kann an Meetings, Arbeitstage, Festtage, Familienfeierlichkeiten, Reisen usw. gedacht werden, also an Ereignisse, deren Terminierung notwendig wird, um die für sie nötige Koordination verschiedener Teilnehmender, die das Ereignis erst konstituieren, bewerkstelligen zu können. Der Kalenderführende kuratiert im Kalender die Zeit und wird so zum »Zeitbastler« (Hitzler/Honer 1994: 217).

Im 19. Jahrhundert avanciert der Termin zu einem Leitmotiv der Zeitsemantik (vgl. Osterhammel 2009: 119ff.). In diesem Motiv, so Elias (1984: XIII, XXXIXf.), werde die Kalenderzeit zu einer zweiten Natur. Und genau hier, im Konstatieren der zweiten Natur, findet sich das Motiv der Unterscheidung zwischen physikalischer Zeit und sozialer Zeit wieder. So konstatiert Elias (ebd.: XXXVIII):

»Die Kalenderzeit veranschaulicht auf einfache Weise die Einbettung des einzelnen Menschen in eine Welt, in der es viele andere Menschen gibt, eine soziale Welt, und viele andere Naturabläufe, ein natürliches Universum. Mithilfe eines Kalenders läßt sich mit großer Genauigkeit die Stelle im Strom der sozialen und natürlichen Prozesse bestimmen, an der man selbst in diesen Strom eintrat. Die wiederkehrenden Zeitmuster der Monatstage zeigen symbolisch die Wiederkehr des eigenen Geburtstages an und die nie wiederkehrenden, ständig fortschreitenden Jahreszahlen der jeweiligen gesellschaftlichen Ära-Zeitskala, ob der islamischen, christlichen, jüdischen oder japanischen, stellen dem Einzelnen eine Serie von Symbolen zur Verfügung, mit deren Hilfe sich genau bestimmen läßt, wie oft seit dem Tag der Geburt die Sonne bei ihrer scheinbaren Bewegung am Himmel zu einer bestimmten sozial standardisierten Position zurückgekehrt ist oder, mit anderen Worten, wie viele Jahre man hinter sich gelassen hat.«

Elias bindet die soziale an die physikalische Zeit und versucht sie als sich gegenseitig konstitutive Wechselwirkung zu denken. Entsprechend ermöglichte es die Kalenderzeit, »sich den Ablauf des Universums und den scheinbaren Umlauf der Sonne um die Erde mit Hilfe ihrer sozialen Symbole gleichzeitig zusammen vorzustellen« (ebd.: XXXIX).

Der spezifisch von Elias beschriebene Kalender entstand im 17. Jahrhundert als Schreibkalender und wird in aktuellen Alltagspraktiken als Terminkalender fortgeführt. Die Innovation des Schreibkalenders radikalisierte eine sich aus sich selbst begründende Praxis der Zeit. Die Innovation, und daher auch sein Name, bestand darin, dass der Schreibkalender leere Felder miteinschloss, auf die geschrieben werden konnte. Vorherige Kalender hingegen waren vorab ausgefüllt. Ein solch kosmologischer Kalender präsentierte Zeit als etwas völlig anderes als der Schreibkalender. Er diente zwar auch der Koordination von Handlungen, konnte also ebenfalls Interdependenzketten produzieren, diese waren aber nicht auf eine individuelle Planung hinausgerichtet, sondern an

einer Orientierung in einer zyklisch zu bestimmenden Zeit. So konnte der Kalender genutzt werden, um sich zu vergewissern, zu welcher Zeit bestimmte Rituale, wie der Aderlass, erfolgversprechend sein würden, wann die Saat auszubringen ist usw. (vgl. Landwehr 2014: 12ff., 22, 25f., 306f.). In diesem Kalender fiel die Synchronisation der sozialen Zeit in eine Legitimation über die Kosmologie und damit das, was physikalische Zeit genannt werden kann. Zeit war hier ein abgeschlossener Zyklus der Bewegung von Himmelskörpern, deren Konstellationen auf eine kosmologisch vermittelte Bedeutung befragt und soziale Praktiken an diese angeschlossen und begründet wurden. Der Kalender mobilisierte dabei einen symbolischen Fremdwang einer schon determinierten Welt, ohne im Kalender für die Artikulation eines Selbstzwangs Leerstellen offenzulassen (vgl. Elias 1984: XXXIf.). Das dabei noch hegemonial referenzierte Zeitkonzept einer kosmologischen Autorität vor der Etablierung des Schreibkalenders verwies auf eine Simultaneität differenter Existenzmodi der Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft in jeweils schon realisierten, parallel existenten und auf Ewigkeit eingestellten Räumen. Diese konnten sich zwar füreinander öffnen, indem etwa Vergangenes in den Raum der Gegenwart hineinfiel, sie waren jeweils aber in einer ewigen Ordnung fixiert (vgl. Hölscher 2020: 22, 26).

Mit der frühen Neuzeit verlor eine solche Zeitsemantik ihre hegemoniale Stellung und es wurde nach und nach das lineare Zeitmodell dominant, wie es von der Kalender- und Uhrzeit der Gegenwart bekannt ist (vgl. ebd.: 24, 26). Die Linearität wurde insbesondere durch die Kalenderzeit produziert. Mit der Innovation des Schreibkalenders öffneten sich nicht nur die leeren Blätter – die Leerstellen, die es eigenhändig zu beschreiben galt – für eine individuelle Aneignung, sondern es wurde gleichsam eine individuelle Zeitplanung möglich, durch die das Zyklische und Kosmologische aus der Kalenderpraxis suspendiert wurde. Nun wurde jeder Tag, jede Stunde als beschreibbare Leerstelle zu einem potenziellen Ereignis, das sich von vorherigen und noch kommenden potenziellen Ereignissen im Kalender zu unterscheiden beginnen konnte. So wurden jeweils Schreibkalender für verschiedene Berufe gedruckt und vertrieben. Sie ermöglichten nicht nur eine Zeitplanung, sondern auch das Führen von Protokollen und die Dokumentation von Tätigkeiten – etwa in der Medizin, für die sich der Schreibkalender als nützliches Tabellarium zu etablieren begann und gleichsam die Praktik des Schreibens als Modus der Selbstvergewisserung restabilisierte (vgl. Hess 2015: 81ff.). Insofern reagierte der Schreibkalender auch auf eine sich artikulierende spezifische Organisation jeweilig individualisierter und an spezifischen Erfordernissen der Fachprofessionen orientierter Zeitplanungen und begann sie gleichsam zu ermöglichen.

Mit der Offenheit des Schreibkalenders entstanden Möglichkeiten jeweils differenter Signaturen des Beschreibens der leeren Spalten und

Felder des Kalenders. Mit der Möglichkeit individuell beschreibbarer Leerstellen wurde Zeit als etwas konstituiert, das eine irreversibel verlorene Vergangenheit und eine noch offene, zu planende Zukunft produzierte. Die individuelle Beschreibbarkeit der leeren Felder und Spalten ließ jeweils individuelle Sequenzen von Ereignissen entstehen, die durch die Zeiteinheiten des Kalenders eine eigene, singuläre und doch durch Standardisierung der Zeiteinheiten vergleichbare Qualität ihrer Einzigartigkeit bekamen (vgl. Brockstieger 2021: 565f.).

War der Kalender vor dem Schreibkalender ein Instrument eines naturalisierten Fremdzwangs, indem relevante Ereignisse vorab kosmologisch definiert wurden, führte der Schreibkalender durch seine Offenheit das Verhältnis zwischen Selbst- und Fremdzwang erst ein. Denn nun wurde Zeit zu etwas, das über den Kalender bearbeitbar gemacht werden konnte, gleichsam aber nicht nur als Tagebuch in protokollierender Weise, wie es zu Beginn der Einführung des Schreibkalenders üblich gewesen war (vgl. Landwehr 2014: 12ff., 22), sondern als Instrument der Planung zukünftiger Termine, um das Handeln, Verhalten und Zusammentreffen in Relation zu anderen Personen zu koordinieren. Mit dem Schreibkalender wurde nach und nach eine Praxis des Selbstzwangs etabliert, die darin bestand, den eigenen Kalender mit Terminen zu beschreiben und sich zur Einhaltung der Termine zu disziplinieren, sowie eines Fremdzwangs, der darin bestand, dass die Einhaltung der eingetragenen Termine von anderen einforderbar geworden war. Der Schreibkalender rief folglich eine sich selbst reproduzierende und bestätigende Praxis hervor, die in der Strukturierung von Zeit über Terminierungen und Priorisierungen von Fristen selbst zum Primat der Verwaltung geworden ist (vgl. Luhmann 1968b: 8). Mit ihr fand eine Öffnung der Zukunft statt, die das vorherig hegemoniale Zeitkonzept in eine Krise führte. Diese Krise brachte die Kalenderzeit als hegemoniale Zeitsemantik hervor. Denn die Kalenderzeit produzierte eine Öffnung, mittels derer nicht nur ein Fremdzwang bearbeitbar geworden ist, sondern ein Verhältnis zwischen Selbst- und Fremdzwang eine interrelationierte Praxis hervorbrachte. Mittels dieser Praxis der Kalenderführung wurde eine Semantik der Kalenderzeit und der damit verbundenen offenen und gerade deswegen kalendarisch zu planenden Zukunft selbst validiert und autorisiert, gültig zu sein. Es handelte sich um eine Praxis, die im Gegensatz zum kosmologischen Kalender keine Fremdreferenz mehr benötigte, um sich selbst performativ beglaubigen zu können. Diese Selbstvalidierung gewann umso mehr an Plausibilität, desto stärker die Interdependenzketten durch Terminierungen in jeweiligen Kalendern wurden. Die Praxis der Führung eines Kalenders stellte sich also nicht nur als Praxis individueller Organisation ein, sondern diente auch dazu, den Fremdzwang der Interdependenz zu anderen zu koordinieren und damit die Praxis der Terminierung zu bestätigen und zu verstetigen. Der Beginn einer solchen

Hegemonialisierung kann in einer Monopolisierung der Kalenderzeit als gültige Zeitemantik im 18. Jahrhundert lokalisiert werden (vgl. Landwehr 2014: 17).

## Die Konstitution des Regiments der Zeit (2): Die *standard time*

Vor dem ausgehenden 19. Jahrhundert war auch die Uhrzeit wesentlich an eine kosmologische Bedingung gebunden. Die Uhrzeit wurde als Solarzeit von einem lokalen Sonnenstand abgeleitet, also aus einer physikalischen Praxis gewonnen, indem ein kosmologisches Phänomen – der Sonnenverlauf – nicht nur perzeptiv, sondern durch eine Messtechnik verfügbar gemacht wurde (vgl. Geppert/Kössler 2015: 31).

Die Einführung der *standard time* markierte eine Krise der Praxis der Solarzeit und stellte gleichsam die Einführung eines Regimes dar, welches die Bestimmung der Uhrzeit weitgehend vom Sonnenstand entkoppelte. Denn im 19. Jahrhundert setzte das ein, was Clark Blaise (2001: 124, 129) *Zeitverwirrung* nennt – ein Moment, das insbesondere im Eisenbahnverkehr entstand. Dadurch, dass mittels Eisenbahnen der Radius von Orten, die innerhalb eines Reisetages erreicht werden konnten, massiv erweitert wurde und zugleich die Dichte des Verkehrs anstieg, entstand das Problem, die jeweiligen Lokalzeiten in Bezug zueinander zu setzen. Die Uhr musste gemäß der Lokalzeit am Ankunftsbahnhof jeweils neu eingestellt werden. Mit der Expansion von Eisenbahnlinien, deren privatwirtschaftlichen Organisation sowie der Verdichtung des Taktes von Abfahrten etablierten sich verschiedene Systematiken der Uhrzeitsynchronisation innerhalb der Linien der einzelnen Eisenbahngesellschaften (vgl. Wenzelhuemer 2011: 604). In Abhängigkeit vom konkreten Streckennetz und der dortigen Positionierung eines entsprechenden Bahnhofs ergaben sich jeweils differente Standardzeiten der einzelnen Eisenbahnlinien. In Orten, an denen sich Eisenbahnlinien verschiedener Gesellschaften trafen, konnten mehrere Standardzeiten Gültigkeit beanspruchen. Umrechnungen wurden notwendig, sobald die Standardzeiten von mehreren Eisenbahngesellschaften koordiniert werden mussten (vgl. Aldrich 2006: 35f.; Karsten 2013: 178; Kocka 1987: 263f.). In St. Louis beispielsweise kreuzten sich Linien von 14 Eisenbahngesellschaften, und sechs verschiedene Standardzeiten wurden amtlich anerkannt (vgl. Blaise 2001: 129).

Daraus folgte eine Praxis, bei der nicht mehr die Solarzeit dazu diente, die Uhr einzustellen, sondern die Uhr jeweils an der Standardzeit einer Eisenbahngesellschaft kalibriert werden musste. Die soziale Zeit des historischen Moments der Zeitverwirrung ergab sich nicht mehr aus

der kosmologischen Begründung der Lokalzeit, sondern aus der Relationierung der jeweiligen Standardzeiten zueinander. Das Moment der Zeitverwirrung markierte entsprechend eine Steigerung der Interdependenzketten in der Komplexität temporaler Verhältnisse der jeweiligen Eisenbahnlinien und deren Taktung zueinander, ohne eine einheitliche Kalibrierung der jeweiligen Uhrzeit gefunden zu haben. Die sich so vollziehende Komplexitätssteigerung führte zu einer unkontrollierten Hyperkomplexität.

Mit der Meridiankonferenz von 1884 sollte dem komplex gewordenen Synchronisationsproblem differenter Standardzeiten Abhilfe geschaffen werden, indem zum Zweck der Synchronisation eine einheitliche Weltzeit als »standard time system« (Zerbeuvel 1976: 91) eingeführt werden sollte. Dieses System fungierte als Konventionalisierung und Standardisierung der Praxis der gegenseitigen Inbezugsetzung von Uhren. Eine Einteilung des Globus in Längengrade ermöglichte es, Zeitzonen zu definieren. Die Lösung der Zeitverwirrung setzte folglich auf eine Radikalisierung dessen, was die Zeitverwirrung ausgelöst hatte, nämlich auf eine standardisierte, globalgültige und auch kolonial durchgesetzte Synchronisation von Uhren an Uhren (Sprute 2020). Die damit einhergehende Verregelung und Standardisierung mittels einer dafür eingerichteten Organisation, dem *Internationalen Büro für Maß und Gewicht* in Paris, verwies auf eine Entkopplung der Zeit von ihrem kosmologischen Halt und auf eine spezifische hegemoniale Formation des 19. Jahrhunderts, die sich in der Standardisierung technischer Normen zwecks Vergleichbarkeit global etablierte (vgl. Heintz/Werron 2011: 372ff.).

Durch die zentrale Bestimmung der Uhrzeit in Paris, die per Funksignal verbreitet wurde, entstand das Problem, dass die kosmologische Korrektheit der gefunkten Uhrzeit und der damit verbundenen rechnerischen Ermittlung jeweiliger Zeitzeiten immer nur im Nachhinein durch die Pariser Sternwarte geprüft werden konnte. Teilweise dauerte die Prüfung bis zu einer Woche (vgl. Graf 2013: 183). Die Adäquatheit der gefunkten *standard time* im physikalischen Sinne einer Messung wurde also erst später, im Nachtrag, bestimmt. Die Synchronisation von weiteren Uhren anhand des Funksignals ist dann schon erfolgt gewesen, bevor überhaupt geprüft worden ist, ob es sich um die kosmologisch als korrekt validierte Zeit handelte.

1972, als die koordinierte Weltzeit eingeführt und die Zeit mittels Atomuhren synchronisiert wurde, mussten Schaltsekunden eingeführt werden, um die extrem genauen Atomuhren an die Unstetigkeit der Erdrotation anpassen zu können. Weil die Erdrotation so unstetig ist, dass sie nicht prognostiziert werden kann, wird eine Schaltsekunde maximal ein halbes Jahr im Voraus angekündigt. Diese Schaltsekunde soll nun bis zum Jahr 2035 abgeschafft werden, weil sie mehr Probleme erzeugt, als sie zu lösen im Stande ist. So kommt es im Moment der Umsetzung

der Schaltsekunde zu Synchronisationsproblemen, die etwa auch Google und andere Techkonzerne vor Koordinationsprobleme stellt. Eine denkbare Lösung des Problems ist dabei nicht nur die Abschaffung der Schaltsekunde, sondern die Vereinheitlichung einer Weltzeit, die darin bestünde, eine einzige Zeitzone für die ganze Erde vorzusehen (vgl. Gibney 2022: 18). Die Unixzeit als permanentes Addieren von Sekunden auf eine Nullzeit, die am 01.01.1970 begann, kann hier ein Vorbild sein. Denn Zeit wird in der Unixzeit durch die Addition um jeweils eine Sekunde unabhängig von Minute, Stunde, Tag und Jahr fortgesetzt. Mit diesem Schritt wäre die Entkopplung von einer kosmologisch fundierten Zeit abgeschlossen und das kosmologische Moment, das eher als Störmoment statt als generatives Moment von Zeit fungiert, ausgeschaltet.

## Die Haltlosigkeit der Zeit und die Praxis der Kalender- und Uhrzeit

Sowohl der Schreibkalender als auch die *standard time* produzieren also eine Zeit, die sich von der kosmologischen Bedingung der physikalischen Zeit gelöst hat, stattdessen auf einen selbstreferenziellen Begründungszusammenhang verweist und sich an Praktiken der Terminierung und der Synchronisation von Uhren an Uhren bestätigt. Der Kalender hat seine Gültigkeit, weil er durch die Termine, die in ihn eingetragen sind und an die sich auch andere halten, bestätigt wird. Die Uhr zeigt eine gültige Uhrzeit an, weil sie mit einer anderen korrekt laufenden Uhr synchronisiert wird. Durch die Synchronisation der Uhren an der *standard time* bestätigt sich die Praxis in ihrer koordinierenden Funktion als gültig in der Weise, dass die meisten anderen Uhren hinreichend genau die gleiche Uhrzeit anzeigen und dadurch disparate Handlungen koordinierbar werden. Kalender- und Uhrzeit etablieren sich durch generalisierte Praktiken, die zu einem über die eigene Praxis der Kalenderführung und des Uhrzeitlesens hinausgehenden Fremdzwang avancieren und zugleich in der Disziplinierung der eigenen Zeitplanung an Uhr- und Kalenderzeit zum Selbstzwang werden. Insofern stellt die Durchsetzung einer linearen Kalender- und Uhrzeit keine Ablösung einer vorherigen Zeit dar, wie es das ›Othering‹ einer geschichtsphilosophischen These der Gesellschaftstheorie nahelegt (siehe etwa Luhmann 2009: 136ff.), sondern die Kalender- und Uhrzeit setzen sich als Zeitsemantiken hegemonial durch, indem sie sich aus sich selbst heraus legitimieren und Praktiken autorisieren, die wiederum ihre Semantik als gültige Zeitsemantik validieren. Das bedeutet, dass es mit der einsetzenden Neuzeit nicht notwendigerweise zu einem epochalen Bruch kommt, bei dem eine Zeit durch eine andere ersetzt wird, sondern dass die Dominanz eines neuen Zeitkonzeptes die

Hegemonie eines vorherigen ablöst, ohne sie zu tilgen, und sich als Standard der Bestimmung von Zeit inauguriert (vgl. Nowotny 1981: 804). Entsprechend, das gilt es in diesem Abschnitt zu klären, soll hier Zeit nicht als Einheitsprinzip aufgefasst werden, sodass nicht von der Zeit der modernen Gesellschaft gesprochen werden kann. Vielmehr ist von einer Multiplizität differenter Zeitsemantiken auszugehen.

Für die Bildung einer Theorie der Zeit hat das Konsequenzen. Denn nun ist die Zeit der Natur dem Sozialen nicht vorgängig. Die soziale Zeit muss keine symbolische Repräsentation finden, um die Zeit der Natur bearbeitbar zu machen, sondern die jeweils spezifische Zeit wird erst durch die sie herstellenden Praktiken generiert und Begriffe der Zeit werden aus dieser Praxis heraus plausibilisiert. Das heißt, dass durch Kalender und Uhr überhaupt erst ihre spezifische Zeit produziert und mit ihnen gleichsam zu organisieren versucht wird. Bezugshorizonte der Vergangenheit und der Zukunft entstehen dann erst als Dominanten, an denen die Gegenwart orientiert wird, wenn Termine mittels Kalender und Uhr synchronisiert werden (vgl. Brose/Wohlrab-Sahr/Corsten 1993: 34). Auf diese Weise wird der durch Kalender und Uhr internalisierte Selbstzwang unter dem Aspekt der »Terminreue« (ebd.: 41) selbst und fremd bewertet. Wo kein Kalender, wo keine standardisierte Uhrzeit ist, wird die Zeit, die Elias (1984: XXXVIII, 40f.) im Nacheinander des Geschehens, also in einem universellen, weil durch die kosmologischen Bedingungen vorauszusetzenden planetarischen Bewegungsablauf der Erde und dem daraus resultierenden scheinbaren Verlauf der Sonne am Firmament gesehen hatte, nicht produziert.

1982, zwei Jahre bevor *Über die Zeit* von Elias erschienen ist, legte Heide Inhetveen (1982) eine Studie zu den Zeitkonzepten in bäuerlichen Milieus in der BRD der 1970er Jahre vor. Dabei interviewte sie insbesondere katholische Bäuerinnen. In dieser Studie zeigte sich, dass Zeit dann nicht als planbare Zeit und einzelne Ereignisse nicht im Zusammenhang mit Ereignissequenzen bewertet werden, wenn Kalender und Uhr nicht die maßgeblichen Instrumente der Koordination von Selbstzwängen sind. Stattdessen brechen Ereignisse als isoliert und zusammenhangslos auf den Alltag herein, so als seien sie zeitlos. Die Ereignisse verhalten sich eher wie Stellen im Raum und sind damit zugleich der Zeit enthoben. Der Wechsel von Ereignis zu Ereignis erfolgt als Hebebewegung, mittels derer das Individuum von der Raumstelle eines Ereignisses durch göttliche Kraft zu einer anderen Raumstelle eines anderen Ereignisses versetzt wird. Die Ereignisse sind dabei nicht in der Zeit situiert, sondern brechen durch Versetzung im Raum auf das Leben herein. Zeit ist hier der durch göttliche Kraft manipulierte Raum. Handlungen werden in diesem Fall also nicht zeitlich legitimiert, nicht zeitlich begründet; es wird keine sequenzielle Abfolge von Ereignissen der Bewegung artikuliert, weil die Mutter Gottes ohnehin schon alles entschieden hat und so

eine räumliche Kopräsenz von allem, was möglich ist, bereits realisiert wurde. Die Handlung kann jetzt nur darauf abzielen, die räumliche Distanz zu jenen Orten, an denen Ereignisse des Wohlbefindens vermutet werden, zu verringern, sodass der eigene Körper, etwa in der Wallfahrt, dem Göttlichen auch räumlich angenähert wird.

Zeit als sequenzielle Abfolge von Ereignissen zu konstatieren, weist also weniger auf eine Universalie, sondern ist maßgeblich aus dem Effekt der Artikulation einer hegemonialen Praktik der Kalenderführung und des Uhrzeitlesens abgeleitet. Hegemoniale Artikulationen können nach Ernesto Laclau und Chantal Mouffe (2020: 139, 171, 173) jene Praktiken darstellen, die Elemente zu Identitäten arrangieren, die einen Anspruch auf absolute Repräsentation erheben, ohne diese dauerhaft fixieren zu können. Vielmehr bilden sich Widerspruchsfronten. Die hegemonialen Artikulationen der Kalender- und Uhrzeit, in der Etablierung von Terminen, bilden eine Legitimation für den Selbstzwang, Zeit linear zu organisieren. Diesen Selbstzwang führt Elias (1984: XIII.) in der Kalenderpraxis noch auf ein gesteigertes Maß der Interdependenzketten zurück und macht ihn als spezifische Organisation eines Wandlungskontinuums der Zeit aus (vgl. ebd.: 40f.). Schon 1975 hatte Otthein Rammstedt darauf hingewiesen, dass die soziologische Zeittheorie mit ihrer Ausgangshypothese, Zeit sei universell als eine Ereignisabfolge zu deuten, die gegenwartsgesellschaftliche Pluralität von dem, was er Zeitbewußtsein nennt, nicht zur Geltung kommen lässt. Rammstedt identifiziert differente Zeitmodi: okkasionell, zyklisch, linear mit geschlossener, linear mit offener Zukunft sowie die maßgeblich auf die Kalender- und Uhrzeit bezogenen Unterscheidungen zwischen Jetzt/Nicht-Jetzt, Vorher/Nachher, Vergangenheit/Gegenwart/Zukunft und kontinuierlicher Bewegung/Beschleunigung. Die Kalender- und Uhrzeit, die Rammstedt (1975: 59) »rationale Form der Zeiterfahrung« nennt, weist dabei eine Dominanz auf, die hegemonial ist; für Rammstedt besteht diese Hege- monie darin, dass die lineare Zeit von kapitalistischen Systemen durch- gesetzt wird.

So wird die Uhr mit dem »wissenschaftlichen« Despotismus Taylors« (Mehrtens 2002: 123) zu einem Instrument betriebswirtschaftlicher Herrschaft. Das schon von Karl Marx und Friedrich Engels (1977: 469) betonte Beschleunigungsprimat des Kapitals wird dabei als Optimierungproblem in die Produktionssphäre über Taktung und Beschleunigung eingespeist. Eine vormals selbst zu organisierende Zeit, wird nun von der Stoppuhr bestimmt (vgl. Mueller 2022: 47ff.). Mit der Arbeitsteilung und deren Organisation über die Fabrik wird die Uhr zum Taktgeber (vgl. Loader 2010: 24ff.) – mitunter im Modus »hochfrequenter Echtzeitbewertung« (Staab/Geschke 2020: 19).

Gleichsam avanciert auch der Kalender zur *modus operandi* der Planung und Terminierung von Zahlungsereignissen zwecks Akkumulation

eines »kaufmännische[n] Mehrwert[s]«, wie es Braudel (1986: 176) nennt. Über den Vertrag als Kopplung von Rechtsakt, Produktionsakt und ökonomischer Transaktion (vgl. Teubner 1997: 313f.) wird reguliert, wann ein Kredit zurückgezahlt, wann eine Ware ausgeliefert werden soll und welche Vertragsstrafen drohen, wenn Termine versäumt werden. Entsprechend wird die Hegemonialisierung maßgeblich durch kapitalistische Praktiken durchgesetzt, welche darauf abzielen, die Zukunft als Opportunität der Realisierung von Profit zu konzeptualisieren (vgl. Sahr 2017: 65ff.).

Eine soziologische Theorie der Zeit hat somit die Aufgabe, nicht eine hegemoniale Zeitsemantik als die jeweils gültige Zeit einer Epoche zu markieren, sondern die Multiplizität und Pluralität von Zeitsemantiken herauszuarbeiten. Ferner geht es darum, zu ergründen, wo sich diese Zeitsemantiken bestätigen und durch die Etablierung eines Selbstzwangs sich verselbständigend verstärken, wo also die hegemoniale Zeitsemantik andere Zeitsemantiken marginalisiert und wo Kämpfe um die Zeit ausgetragen werden.<sup>3</sup> Elias Begriffsapparat von Fremd- und Selbstzwang kann dazu genutzt werden, zu identifizieren, wo eine Autorisierung einer spezifischen Zeitsemantik, wie die der Uhr- und Kalenderzeit, durch eine selbstreferenzielle Bestätigung erfolgt und damit ein Symbol der Zeit konstituiert, durch das Zeit erst als eine bestimmte Zeit, wie die des Wandlungskontinuums, konzeptualisierbar wird, ohne einer eigentlichen, wahren Zeit, habhaft werden zu können. Zeit wäre dann vielmehr ein Beziehungssymbol im Sinne Elias (1984: XVIII.), ohne dabei schon die Inbezugsetzung zweier Wandlungskontinuen voraussetzen zu müssen (vgl. ebd.: 41). In der Studie von Inhetveen (1982: 36) konnten die interviewten Bäuerinnen den Zweiten Weltkrieg nicht als ein Kontinuum benennen. Sie verwiesen darauf, dass der Krieg mit dem Ereignis, dass der Ehemann eingezogen wurde, begonnen hatte. Das Ende des Krieges kann nicht datiert werden, sondern ist wiederum mit einem Ereignis verknüpft: die Mitteilung über den Tod des Mannes, die Rückkehr des Mannes oder das Einrücken US-amerikanischer Soldaten im Dorf. Die symbolisch generierte Bedeutung des Ereignisses des Beginns und des Endes des Krieges wird nicht durch die Dauer eines Kontinuums des Krieges integriert. Insofern gibt es Zeit nicht als Ausdruck physikalischer Zeit, sondern sie muss jeweils situativ semantisch neu verfertigt werden (vgl. Hirschberg 1999: 107f.).

Ferner wirkt die Hegemonie in der Vereindeutigung als Universalie auf die Theoriebildung ein und wird durch diese als gültig bestätigt.

- 3 Ein Beispiel für Letzteres ist das Phänomen der *Hikikomori* in Japan. Der damit bezeichnete Rückzug aus sozialen Interdependenzen (Kaneko 2006) lässt sich als eine zeitrebellische Praktik der Produktion einer Gegenhegemonie der Zeit interpretieren, indem sie der Zukunft jeglichen Sinn abspricht.

Zwar verläuft die Affirmation der Hegemonie einer Kalender- und Uhrzeit gegenwärtig subtiler also noch bis in die 1990er Jahre. Dennoch schreibt sich die Hegemonie in gegenwärtige Zeitbegriffe ein. Das lässt sich daran festmachen, dass soziologische Zeitkonzepte am Kalender und an der Uhr nachvollziehbar zu machen sind und diese als generative und universelle Prinzipien der Zeit markiert werden. In gewisser Weise leiten diese Theorien ihre Begriffe aus einem impliziten Modellcharakter des Kalenders und der Uhr ab und formieren ihn sogleich durch erfahrungsgesättigte Plausibilität eigener Zeitpraktiken als das gültige und sozial generative Prinzip der Fortsetzung des Sozialen und der Gesellschaft – etwa indem eine Abfolge diskreter zeitpunktgebundener Ereignisse in ein Ereigniskontinuum eingeschrieben werden (vgl. Reckwitz 2016: 123f.). Das betrifft die Konzepte der Unterscheidung zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, wobei die Gegenwart als Unterscheidung zwischen Vergangenheit und Zukunft eingesetzt wird (vgl. Luhmann 1998: 1074). Das betrifft auch das Konzept der Modalzeit (vgl. Nassehi 1993: 59f.), das Konzept der Reihung von Ereignissen im Schema ›vorher/nachher‹ (vgl. Lindemann 2014: 169ff.) und das Konzept der Dauer (vgl. Luckmann 1991: 27), wie sie mit der Uhr gemessen werden kann.

Vergangenheit, darauf macht auch Elias (1984: XII f.) aufmerksam, wird erst durch den Kalender so weit verfügbar gemacht, dass sie als eine Entfernung im Zeitraum bestimmt werden kann, etwa wenn jemand darauf hinweist, dass das Haus, in dem er wohnt, vor 110 Jahren gebaut wurde. Erst mit dem Modell des Kalenders kann eine in die Vergangenheit zurückdatierbare Zeitlichkeit hergestellt werden, die in einem tatsächlichen oder imaginierten Kalender in jeweils gleichbleibende Einheiten von Stunden, Tagen, Wochen, Monaten, Jahren, Jahrzehnten usw. eingetragen und abzählbar gemacht wird.

Überdies wird mit dem Kalender eine offene Zukunft konstruiert, indem Termine geplant und miteinander koordiniert werden. Es handelt sich um eine Koordination, die im Kalender eingetragene und geplante Ereignisse untereinander in Bezug setzt, also in eine Programmatik der Modalisierung von Anschlussereignissen einschreibt, mit ihnen plant und sie im Hin- und Herschieben, Streichen und Umorganisieren als eine bearbeitbare, aber auch offene, weil nicht deterministisch planbare und enttäuschbare – also als eine prinzipiell offene Zukunft behandelt. Im Gegensatz zum kosmologischen Kalender wird im Terminkalender jeder eingetragene Termin zu einem potenziell prekären Ereignis, dessen Eintreten durch den bloßen Eintrag noch nicht garantiert ist. So entsteht aus der Praxis der Führung eines Kalenders eine vermessbare Zeit. Die Zeit wird über die Einheiten des Kalenders konstruiert und eine relationierbare Vergangenheit genauso wie eine Zukunft und eine Gegenwart verfügbar gemacht.

Mittels des Kalenders wird ebenso ein Kriterium zur Prüfung, ob ein geplanter Termin eintritt oder sein Eintreten enttäuscht wird, etabliert. Durch die Prüfmöglichkeit im Schema ›eingetreten/nicht eingetreten‹ bestätigt sich nicht nur die Organisation eines kalendarischen Kontinuums von Zeit, sondern es verstetigt sich auch die Möglichkeit, Zwang zu produzieren, indem jeweilige Anschlussereignisse an der Erfüllung oder Enttäuschung koordinierbar werden und so ein »Orientierungsprimat der Zeit« (Luhmann 1968b: 3) erst konstituieren. Eine Validierung des Prinzips wird durch Sanktionierungen, etwa durch Vertragsstrafen oder informelle Sanktionen, produziert. Der sanktionierende Fremdzwang wird schließlich durch Überführung in einen Selbstzwang, der im Einhalten von Terminen besteht, aufgehoben und internalisiert. Nicht nur wird dadurch das Kontinuum, sondern auch die Anordnung von Ereignissen nach dem Schema ›vorher/nachher‹ kalendarisch erprobt, plausibel gemacht und als soziale Praxis verstetigt. Diese Unterscheidung ist entsprechend nicht als objektive Primordialität gesetzt, wie Elias (1984: 49f.) unterstellt. Und dennoch kann mit der von ihm etablierten Unterscheidung von Fremd- und Selbstzwang nachvollzogen werden, dass der Terminkalender gerade in der Produktion eines Selbstzwangs die hegemoniale Artikulation der Kalender- und Uhrzeit bestätigt und dadurch als gültig validiert.

Je intensiver der Kalender genutzt wird, um Termine zu koordinieren, desto plausibler wird auch das Konzept der Modalzeit – jenes Konzept, das davon ausgeht, dass sich Ereignisse in gegenseitige Ermöglichszusammenhänge bringen, schon weil im Kalender Termine unter Wenn-Dann-Bedingungen aufeinander beziehbar und konditionierbar werden. Mit Elias gesprochen, sind es die Validierungen der linearen, zu planenden und terminierenden Zeit, die nicht nur einen Fremdzwang, sondern auch einen Selbstzwang reproduzieren, indem sie mit dem Symbol des Termins die mit ihm korrelierten Interdependenzen zu anderen Terminen aufrufen. Tritt ein terminiertes Ereignis ein, kann ein weiteres terminiert werden usw. Nun erscheint nicht nur der Alltag einer Zeit der stetigen Abfolge aufeinander bezogener Ereignisse unterworfen zu sein, sondern das ganze Leben findet in Jahren statt, die abgezählt und auf Erfolgskontrolle des Erreichens von Zielen abgestellt werden können. Die einzelnen Ereignisse lassen sich in eine, wie es Elias (ebd.: 41) nennt, »kontinuierliche Wandlungsfolge« einschreiben. Nun werden Konzepte wie die Narration von Lebensläufen als Medium der Abfolge von kuratierten Ereignissen möglich, die Jahren zugeordnet werden (vgl. Schleiff 2018: 151f.). Eine solche Praktik wird mit dem Kalender möglich, weil in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts eine *Temporalpolicy* der »temporalen Normierung und Reglementierung einzelner Lebensphasen« (Härter 2007: 217) durch einen Fremdzwang etabliert wurde. Auch gegenwärtig wird noch in der Schule versucht, den Fremdzwang des Regiments

der Uhr- und Kalenderzeit in einen Selbstzwang zu transformieren, indem eine Disziplinierung zur Einhaltung von Uhrzeiten und der kalen-  
darischen Strukturalisierung des Lernens durchgesetzt wird (vgl. Adam  
2005: 90ff.; angedeutet auch bei Elias 1984: 120f.).

Das Rätselhafte, das Mystische oder, wie Hartmut Rosa (2005: 65)  
formuliert, der »Enigma-Charakter der Zeit«, was von der Soziologie  
als *Mythenjägerin* (Elias 2006: 65) aufzudecken sei, lässt sich nur dann  
bearbeiten, wenn die Zeitbegriffe, auf die rekurriert wird, zu allererst  
als Effekt gesellschaftlicher Praktiken aufgefasst werden. Zeit ist dann  
kein der Gesellschaft äußeres Problem der Natur, sondern eine hegemo-  
nial produzierte Ordnung. Die Wirkmächtigkeit der Kalender- und Uhr-  
zeit leitet sich folglich nicht daraus ab, besonders adäquat eine natürli-  
che Zeit abbilden zu können, sondern daraus, ein sich selbst stützendes,  
selbstreferenzielles Bezugssystem von Kalendern und von Uhren zu eta-  
blieren und mittels diesem einen durch andere soziale Praktiken (etwa  
der Bestimmung der Dauer von Arbeitszeiten) gestützten Fremdzwang  
zu legitimieren und in einem Selbstzwang zu bestätigen. Genau darauf  
kann Elias' Theorie der Etablierung temporaler Selbst- und Fremdzwän-  
ge aufmerksam machen. Die Demutsgeste der Unterwerfung unter eine  
physikalische Theorie der Zeit gilt es allerdings zu verneinen.

## Literatur

- Abbott, Andrew (2016): »The Future of Social Sciences. Between Empiri-  
cism and Normativity«, in: *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 71 (3), S.  
575–596.
- Adam, Barbara (1990): *Time and Social Theory*, Cambridge.
- Adam, Barbara (2005): *Das Diktat der Uhr*, Frankfurt am Main.
- Aldrich, Mark (2006): *Death Rode the Rails. American Railroad Accidents  
and Saftay, 1828–1965*, Baltimore.
- Beck, Ulrich (1986): *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moder-  
ne*, Frankfurt am Main.
- Bergmann, Werner (1981): *Die Zeitstruktur sozialer Systeme. Eine system-  
theoretische Analyse*, Berlin.
- Blaise, Clark (2001): *Die Zähmung der Zeit. Sir Sandford Fleming und die  
Erfindung der Weltzeit*, Frankfurt am Main.
- Braudel, Fernand (1986): *Sozialgeschichte des 15. bis 18. Jahrhunderts*, Bd.  
2: *Der Handel*, Frankfurt am Main.
- Brockstieger, Sylvia (2021): »Verwaltetes Leben, erzähltes Leben. Zur Epis-  
temik frühneuzeitlicher Schreibkalender«, in: *Daphnis* 49 (4), S. 561–587.
- Brose, Hanns-Georg/Wohlrab-Sahr, Monika/Corsten, Michael (1993): *So-  
ziale Zeit und Biografie. Über die Gattung von Alltagszeit und Lebens-  
zeit*, Opladen.

- Büchel, Wolfgang (1974): »Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen und das Uhren-Paradoxon«, in: *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie* 5 (2), S. 218–225.
- Demandt, Alexander (1978): *Metaphern für Geschichte, Sprachbilder und Gleichnisse im historisch-politischen Denken*, München.
- Dux, Günter (2017): *Die Zeit in der Geschichte. Ihre Entwicklungslogik vom Mythos zur Weltzeit*, 3. Aufl., Wiesbaden.
- Elias, Norbert (1984): *Über die Zeit. Arbeiten zur Wissenssoziologie II*, Frankfurt am Main.
- Elias, Norbert (1997): *Über den Prozeß der Zivilisation*, Bd. 2: *Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation*, Frankfurt am Main.
- Elias, Norbert (2006): *Was ist Soziologie?*, Frankfurt am Main.
- Esposito, Elena (2007): *Die Fiktion der wahrscheinlichen Realität*, Frankfurt am Main.
- Fabian, Johannes (2002): *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object*, 2. Aufl., New York.
- Geppert, Alexander C. T./Kössler, Till (2015): »Zeit-Geschichte als Aufgabe«, in: *Geschichte und Gesellschaft* 25 (1), S. 7–36.
- Gibney, Elizabeth (2022): »The Leap Second's Time is up. World Votes to Stop Pausing Clocks«, in: *Nature* 612 (7938), S. 18.
- Graf, Johannes (2013): »Uhren im Gleichakt. Wilhelm Foerster und die Zeitsynchronisation in Deutschland«, in: Thomas Macho/Christian Kasung (Hg.): *Kulturtechniken der Synchronisation*, München, S. 161–187.
- Härter, Karl (2007): »Zeitordnungen und ›Zeitverbrechen‹. Reglementierung, Disziplinierung und Fragmentierung von Zeit in der frühneuzeitlichen Policygesetzgebung«, in: Arndt Brendecke/Ralf-Peter Fuchs/Edith Koller (Hg.): *Die Autorität der Zeit in der Frühen Neuzeit*, Berlin, S. 187–232.
- Hawking, Stephen W. (1988): *Eine kurze Geschichte der Zeit. Die Suche nach der Urkraft des Universums*, Reinbek.
- Heintz, Bettina/Werron, Tobias (2011): »Wie ist Globalisierung möglich? Zur Entstehung globaler Vergleichshorizonte am Beispiel von Wissenschaft und Sport«, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 63 (3), S. 359–394.
- Hermann, Armin (1977): *Die Jahrhundertwissenschaft. Werner Heisenberg und die Physik seiner Zeit*, Stuttgart.
- Hess, Volker (2015): »Schreiben als Praktik«, in: Arndt Brendecke (Hg.): *Praktiken der frühen Neuzeit. Akteure – Handlungen – Artefakte*, Köln/Weimar/Wien, S. 82–99.
- Hirschberg, Rainer (1999): »Die Zeit gibt es nicht! Zeit als Symbol bei Elias«, in: *Psychologie und Gesellschaftskritik* 23 (1/2), S. 107–115.
- Hitzler, Ronald/Honer, Anne (1994): »Zeitbasteln. Ein Aspekt alltäglicher Sinnkonstruktion«, in: *Sozialwissenschaftliche Informationen* 23 (3), S. 214–221.
- Hölscher, Lucian (2020): *Die Entdeckung der Zukunft*, 2. Aufl., Göttingen.

- Inhetveen, Heide (1982): »Schöne Zeiten, schlimme Zeiten.« Zeit, Geschichten, Biografien von Bäuerinnen«, in: *Feministische Studien* 1 (1), S. 33–47.
- Kaneko, Sachiko (2006): »Japan's Socially Withdrawn Youth's and Time Constraints in Japanese Society. Management and Conceptualization of Time in a Support Group for ›Hikikomori‹«, in: *Time and Society* 15 (2/3), S. 233–249.
- Karsten, Luchien (2013): *Globalization and Time*, London/New York.
- Knöbl, Wolfgang (2022): *Die Soziologie vor der Geschichte. Zur Kritik der Sozialtheorie*, Berlin.
- Kocka, Jürgen (1987): »Eisenbahnverwaltung in der industriellen Revolution: deutsch-amerikanische Vergleiche«, in: Hermann Kellenbenz/Hans Pohl (Hg.): *Historia socialis et oeconomica*, Stuttgart, S. 259–277.
- Kuhn, Thomas S. (1967): *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt am Main.
- Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal (2020): *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*, 6. Aufl., Wien.
- Landwehr, Achim (2014): *Geburt der Gegenwart. Eine Geschichte der Zeit im 17. Jahrhundert*, Frankfurt am Main.
- Lindemann, Gesa (2014): *Weltzugänge. Die mehrdimensionale Ordnung des Sozialen*, Weilerswist.
- Louacker, Bernadette (2010): *Kreativ prekär. Künstlerische Arbeit und Subjektivität im Postfordismus*, Bielefeld.
- Luckmann, Thomas (1983): »Lebensweltliche Zeitkategorien, Zeitstrukturen des Alltags und der Ort des historischen Bewußtseins«, in: Bernard Cerquiglini/Hans U. Gumbrecht (Hg.): *Der Diskurs der Literatur- und Sprachgeschichte. Wissenschaftsgeschichte als Innovationsvorgabe*, Frankfurt am Main, S. 13–28.
- Luckmann, Thomas (1991): »Geschichtlichkeit der Lebenswelt?«, in: *Filozofski vestnik* 12 (2), S. 23–37.
- Luhmann, Niklas (1968a): *Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität*, Stuttgart.
- Luhmann, Niklas (1968b): »Die Knappheit und die Vordringlichkeit des Befristeten«, in: *Die Verwaltung* 1 (1), S. 3–30.
- Luhmann, Niklas (1976): »The Future Cannot Begin. Temporal Structures in Modern Society«, in: *Social Research* 43 (1), S. 130–152.
- Luhmann, Niklas (1993): »Die Paradoxie der Form«, in: Dirk Baecker (Hg.): *Kalkül der Form*, Frankfurt am Main, S. 197–212.
- Luhmann, Niklas (1998): *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main.
- Luhmann, Niklas (2002): *Einführung in die Systemtheorie*, Heidelberg.
- Luhmann, Niklas (2009): »Weltzeit und Systemgeschichte. Über Beziehungen zwischen Zeithorizonten und sozialen Strukturen gesellschaftlicher Systeme«, in: ders., *Soziologische Aufklärung*, Bd. 2: *Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft*, 6. Aufl., Wiesbaden, S. 128–166.
- Luhmann, Niklas (2011): *Organisation und Entscheidung*, 3. Aufl., Wiesbaden.

- Marx, Karl/Friedrich Engels (1977): »Manifest der Kommunistischen Partei«, in: dies., *Werke*, Bd. 4, Berlin, S. 459–493.
- Mehrtens, Herbert (2002): »Arbeit und Zeit, Körper und Uhr. Die Konstruktion von ›effektiver‹ Arbeit im ›Scientific Management‹ des frühen 20. Jahrhunderts«, in: *Berichte zur Wissenschaftsgeschichte* 25 (2), S. 121–136.
- Mueller, Gavin (2022): *Maschinenstürmer. Autonomie und Sabotage*, Hamburg.
- Müller-Wichmann, Christiane (1984): *Zeitnot. Untersuchungen zum ›Freizeitproblem‹ und seiner pädagogischen Zugänglichkeit*, Weinheim.
- Nassehi, Armin (1993): *Die Zeit der Gesellschaft. Auf dem Weg zu einer soziologischen Theorie der Zeit*, Opladen.
- Nowotny, Helga (1981): »Zu Norbert Elias' Entwurf einer Zeittheorie«, in: Werner Schulte (Hg.): *Soziologie in der Gesellschaft*, Bremen, S. 800–804.
- Nowotny, Helga (1982): »Nie von Zeit allein...«, in: *Feministische Studien* 1 (1), S. 5–18.
- Nowotny, Helga (1989): *Eigenzeit. Entstehung und Strukturierung eines Zeitgefühls*, Frankfurt am Main.
- Osterhammel, Jürgen (2009): *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*, München.
- Rammstedt, Otthein (1975): »Alltagsbewußtsein von Zeit«, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 27 (1), S. 47–63.
- Reckwitz, Andreas (2016): »Zukunftspraktiken. Die Zeitlichkeit des Sozialen und die Krise der modernen Rationalisierung der Zukunft«, in: ders., *Kreativität und soziale Praxis. Studien zur Sozial- und Gesellschaftstheorie*, Bielefeld, S. 115–135.
- Rosa, Hartmut (2005): *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstruktur in der Moderne*, Frankfurt am Main.
- Rothauge, Caroline (2017): »Es ist (an der) Zeit. Zum ›temporal turn‹ in der Geschichtswissenschaft«, in: *Historische Zeitschrift* 305 (3), S. 729–746.
- Sahr, Aaron (2017): *Keystroke-Kapitalismus. Ungleichheit per Knopfdruck*, Hamburg.
- Salzwedel, Hartmut (2010): *Zeit und Symbol als Kategorien*, Berlin.
- Schelsky, Helmut (1966): »Planung der Zukunft. Die rationale Utopie und die Ideologie der Rationalität«, in: *Soziale Welt* 17 (2), S. 155–172.
- Schleiff, Alrun (2018): »Kompetenz als Medium des Lebenslaufs«, in: Christiane Hof/Hannah Rosenberg (Hg.): *Lernen im Lebenslauf. Theoretische Perspektiven und empirische Zugänge*, Wiesbaden, S. 139–162.
- Schüttpelz, Erhard (2013): »Zur Definition des literarischen Primitivismus«, in: Nicola Gess (Hg.): *Literarischer Primitivismus*, Berlin/Boston, S. 13–27.
- Spencer-Brown, George (1999): *Laws of Form. Gesetze der Form*, Lübeck.
- Sprute, Sebastian-Manes (2020): *Weltzeit im Kolonialstaat. Kolonialismus, Globalisierung und europäische Zeitkultur in Senegal, 1880–1920*, Bielefeld.
- Staab, Philipp/Geschke, Sascha-Christopher (2020): *Rating als arbeitspolitisches Konfliktfeld. Das Beispiel Zalando*, Düsseldorf.

- Stichweh, Rudolf (1994): *Wissenschaft, Universität, Profession*, Frankfurt am Main.
- Teubner, Gunther (1997): »Im blinden Fleck der Systeme. Die Hybridisierung des Vertrages«, in: *Soziale Systeme* 3 (2), S. 313–326.
- Thiel, Christian (2007): *Mysterium Zeit. Eine soziologische Analyse des Wandels von Zeit und Gesellschaft*, Saarbrücken.
- Toulmin, Stephen/Goodfield, June (1970): *Entdeckung der Zeit*, München.
- Wendorff, Rudolf (1980): *Zeit und Kultur. Geschichte des Zeitbewußtseins in Europa*, Opladen.
- Wendorff, Rudolf (1988): *Der Mensch und die Zeit*, Opladen.
- Wenzelhuemer, Roland (2011): »Less than no Time.« Zum Verhältnis von Telegrafie und Zeit«, in: *Geschichte und Gesellschaft* 37 (4), S. 592–613.
- Zehentreiter, Ferdinand (2022): *Operation und Ereignis. Eine Relativitätstheorie der sozialen Zeit*, Weilerswist.
- Zerbevel, Eviatar (1976): »Timetables and Scheduling. On the Social Organization of Time«, in: *Sociological Inquiry* 46 (2), S. 87–94.