



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„ZEIT – POLITIK – KULTUR“

Über den Einfluss gesellschaftlicher Prozesse,
im Speziellen wandelnder politischer Machtverhältnisse,
auf kulturelle Zeitvorstellungen

Verfasserin

Melina Stephanie Breitegger, Bakk.phil.

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, 2010

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 307

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Kultur- und Sozialanthropologie

Betreuerin / Betreuer:

Dr. Wolfgang Kraus

Inhaltsverzeichnis

1. EINLEITUNG	1
2. ERKENNTNISINTERESSE	2
3. METHODIK	4
4. ZENTRALE BEGRIFFE	5
4.1. KULTUR	5
4.2. HABITUS.....	6
4.3. POLITIK.....	8
4.4. MACHT.....	9
4.5. HEGEMONIE	11
5. DAS WESEN DER ZEIT	15
5.1. PHILOSOPHISCHE ÜBERLEGUNGEN ÜBER ZEIT	15
5.1.1. <i>Subjektivität und Objektivität der Zeit</i>	17
5.2. ZEIT ALS SOZIALES UND KULTURELLES PHÄNOMEN	22
5.3. RESÜMEE.....	27
6. KATEGORIEN VON ZEITVORSTELLUNGEN	28
6.1. LINEARE UND ZYKLISCHE ZEIT.....	29
6.1.1. <i>Exkurs: Anfang der Zeit</i>	34
6.2. KONKRETE (NATÜRLICHE) UND ABSTRAKTE (KÜNSTLICHE) ZEIT	35
6.2.1. <i>Exkurs: Zeit und Arbeit</i>	38
6.3. VERGANGENHEIT/GENEWART/ZUKUNFT	42
6.4. TRADITIONELLE UND MODERNE ZEIT.....	46
6.5. BESCHLEUNIGTE UND STILLSTEHENDE ZEIT	51
6.6. RESÜMEE.....	53
7. INTERDEPENDENZ VON ZEITVORSTELLUNGEN UND POLITIK	55
7.1. THEORETISCHE ÜBERLEGUNGEN.....	58
7.2. FALLBEISPIELE.....	61
7.2.1. <i>Der französische Revolutionskalender</i>	61
7.2.2. <i>Der gregorianische Kalender</i>	66
7.2.3. <i>Die weltweite Standardisierung der Zeit</i>	67
7.2.4. <i>Die Kalender der Salomoninseln</i>	71
7.2.5. <i>Zeitvorstellungen in Japan</i>	75
7.2.6. <i>Zeit bei den Munebbih im Nordwestjemen</i>	78
8. CONCLUSIO	81
9. BIBLIOGRAPHIE	87
10. ANHANG	93
10.1. UMFRAGE - WHAT COMES TO YOUR MIND WHEN YOU THINK ABOUT "TIME"?.....	93

1. Einleitung

Zeit ist ein alltägliches Phänomen, das uns ständig begleitet. Menschen aller Gesellschaften erleben Zeit. Man könnte Zeit als die vierte Dimension betrachten, in der sich der Mensch bewegt. Sich dies vorzustellen ist allerdings schwierig. Denn obwohl wir Zeit ständig wahrnehmen, und uns scheinbar in ihr bewegen, ist Zeit schwer fassbar. Man kann Zeit eben nicht aus einer zeitlosen Perspektive betrachten.

Dennoch hat man das Gefühl zu wissen was Zeit ist. Man verbindet eine ganze Bandbreite an Dingen und Geschehnissen mit dem Thema Zeit. Fragt man Freunde und Bekannte, welche Begriffe ihnen in den Sinn kommen, wenn sie an Zeit denken, so können die Antworten recht unterschiedlich sein. So zumindest erging es mir, als ich in meinem Bekanntenkreis fragte, welche Begriffe spontan mit dem Phänomen Zeit in Verbindung gebracht werden. Genannt wurden unter anderem folgende Begriffe: Träumen, Veränderung, Relativität, kostbar, Familie, Generation, Kindheit, Uhrzeit, Stress, Zeitalter, Altern, Karma, Freizeit, Arbeit, Geld, Vergangenheit, Zukunft, Vergänglichkeit, Zeitzonen.¹

Man könnte die Liste wahrscheinlich endlos erweitern. Die Vielfalt der Begriffe zeigt sich allerdings schon in den Antworten die ich von lediglich neun Personen bekommen habe. Manche Begriffe beziehen sich auf das Vergehen der Zeit an sich oder den Wandel der durch das Vergehen der Zeit sichtbar wird (Veränderung, Altern, Vergänglichkeit), andere beziehen sich auf Zeiteinteilung (Arbeitszeit, Freizeit, Stress), auf Zeit- und Lebensabschnitte (Generation, Zeitalter, Kindheit) oder auf bestimmte prägende Ereignisse in ihrem Leben. Zeit wird aber nicht nur in Verbindung mit konkreten wahrnehmbaren Ereignissen gedacht, sondern auch auf abstrakterer Ebene (Relativität, Uhrzeit, Zeitzonen, Vergangenheit, Zukunft). Zeit ist also auch ein kognitives Konzept, mit dem wir unseren Alltag strukturieren.

Zeit ist ein sehr umfassendes Phänomen. Und auch wenn die Frage, was Zeit eigentlich ist, weder in dieser Diplomarbeit, noch in anderen Büchern beantwortet werden kann, so bleibt doch die Möglichkeit zu beschreiben, wie Zeit in einem bestimmten gesellschaftlichen Kontext gedacht und gelebt wird. Mein Ziel ist es herauszufinden, wie Zeit in Gemeinschaften konzipiert und organisiert wird und welche gesellschaftlichen Faktoren in diesem Prozess eine Rolle spielen.

¹ Siehe Umfrage „What comes to your mind when you think about time?“, Anhang 10.1. in dieser Arbeit

Zeit soll hierbei nicht als eine Eigenschaft oder ein Charakteristikum, das einer bestimmten Gruppe anhaftet, beschrieben werden. Vielmehr geht es darum den Prozess der Zeitkonzeptualisierung und die Wandelbarkeit der Zeitvorstellungen zu betrachten sowie die gesellschaftlichen Einflussfaktoren in diesen Prozessen zu analysieren.

Die Ägyptologin Aleida Assmann zum Beispiel sieht Zeit als „kulturelle Konstruktion, die von religiösen, politischen und gesellschaftlichen Interessen nicht abzulösen ist“ (Assmann 1999:157). Sie vertritt die Ansicht, dass eine Gesellschaft selbst die Zeitgestalten schafft, in der sie existiert. Jene Zeitgestalten stehen dabei in Zusammenhang mit der Verfolgung von bestimmten Interessen, wie der Durchsetzung und Stabilisierung von Macht- und Wahrheitsansprüchen (vgl. Assmann 1999:157).

Genau dieser Kampf um Macht und Wahrheitsanspruch, der mit der Durchsetzung von bestimmten Weltanschauungen, und eben auch Zeitvorstellungen, einhergeht, ist im Fokus dieser Arbeit. Es geht um Zeit als soziales und kulturelles Phänomen, welches in einem politischen Spannungsfeld zu verorten ist. Der Einfluss lokaler, nationaler und globaler Zeitpolitik auf lokale Zeitvorstellungen ist somit der Gegenstand der Analyse in dieser Arbeit.

2. Erkenntnisinteresse

Aus Erfahrungen im Kontakt mit Menschen unterschiedlicher Herkunft wurden mir neben anderen kulturellen Unterschieden auch Differenzen im Umgang mit Zeit bewusst. Pünktlichkeit beispielsweise schien in unterschiedlichen Gruppen eine andere Wichtigkeit bzw. eine andere Bedeutung zu haben. Daraus entstand das Interesse dem Phänomen Zeit als kulturspezifisches Wahrnehmungsmuster nachzugehen.

Diese Diplomarbeit beschäftigt sich daher mit Zeitkonzepten verschiedener Gesellschaften und versucht diese in ihrem gesellschaftlichen Kontext einzubetten. Dadurch soll erklärt werden, wie es zu unterschiedlichen Ausformungen von Zeitkonzepten kommt.

Das Aufeinandertreffen differenter Zeitvorstellungen kann zu Konflikten führen. Mit dieser Arbeit möchte ich die Leser dazu anregen, die eigene Vorstellung von Zeit kritisch zu

hinterfragen und anderen Formen der Zeitwahrnehmung und Zeiteinteilung offen gegenüberzutreten. Wird einem bewusst, dass die eigene Zeitwahrnehmung (von der man annimmt dass sie universell sei) vom gesellschaftlichen Umfeld beeinflusst wird, so kann man divergierenden Ansichten über Zeit mit mehr Verständnis begegnen.

Um Missverständnissen vorzubeugen, soll an dieser Stelle betont werden, dass es nicht die Absicht ist, Zeit als etwas gesellschaftlich Determiniertes darzustellen. Es ist nicht abzustreiten, dass es biologische und physikalische Grundlagen gibt, auf denen die Zeitwahrnehmung aller Menschen aufbaut. Das Ziel ist viel mehr zu vermitteln, dass es eben nicht diese Faktoren alleine sind, welche Zeitwahrnehmung und Zeitorganisation prägen.

Im Schwerpunkt auf Zeitpolitik soll veranschaulicht werden, wie Zeitvorstellungen von Politik geprägt und beeinflusst werden. Die Entscheidung über die „adäquate“ Zeitrechnung oder Zeitform ist mit Macht verbunden. Die Frage ist also, *wer* in einer bestimmten Gesellschaft über das Zeitkonzept und die Organisation von Zeit bestimmen kann.

Um dem Zusammenhang von Zeit, Politik und Kultur nachzugehen, wurden folgende Forschungsfragen und Hypothesen formuliert:

Forschungsfrage 1

Welchen Einfluss haben politische Akteure auf Wahrnehmung und Organisation von Zeit in einer Gesellschaft?

- Politische Akteure beeinflussen neben anderen gesellschaftlichen Akteuren die Wahrnehmung und Organisation von Zeit.

Forschungsfrage 2

Welche Faktoren beeinflussen die Wirksamkeit von politischen Maßnahmen zur Regelung der Zeit?

- Die Wirksamkeit der politischen Maßnahmen hängt davon ab, ob sie mit bereits etablierten kulturellen Praktiken (die im Habitus verankert sind) vereinbar sind.
- Die Wirksamkeit der politischen Maßnahmen hängt davon ab, ob sie mit anderen gesellschaftlichen Veränderungen einhergehen (z.B. wirtschaftlichen Veränderungen).

- Die Wirksamkeit der politischen Maßnahmen hängt von der Akzeptanz der politischen Akteure in der Gesellschaft ab.

Die vorläufige Annahme ist also, dass politische Akteure nicht alleine die Organisation und Wahrnehmung von Zeit beeinflussen können, sondern dass beispielsweise auch Seitens wirtschaftlicher oder religiöser Akteure Zeitkonzepte verbreitet werden. Außerdem wird erwartet, dass politische Zeitregelungen nur dann erfolgreich durchgesetzt werden können, wenn sie nicht eine radikale Abkehr von vorherrschenden Zeitkonzepten bedeuten, wenn sie im Zuge anderer gesellschaftlicher Veränderungen nötig oder sinnvoll erscheinen, sowie wenn die regierende politische Gruppe allgemein in der Gesellschaft akzeptiert ist.

3. Methodik

Die Diplomarbeit basiert auf einer Literaturstudie. Auf Grund der Interdisziplinarität der Fragestellung wurden Beiträge aus unterschiedlichen Wissenschaftsdisziplinen herangezogen. Am Beginn werden philosophischen Überlegungen zum Thema Zeit angeführt und miteinander in Bezug gesetzt. Der Versuch von zahlreichen Philosophen das Wesen der Zeit zu erfassen, stellt eine erste Annäherung an den Begriff Zeit und Zeitvorstellungen dar. Im Anschluss darauf wird Zeit auf einer sozialwissenschaftlichen Ebene betrachtet. Was bedeutet Zeit für Mitglieder einer bestimmten Gesellschaft? Hier wird vor allem auf den Beitrag der Kultur- und Sozialanthropologie zu diesem Thema eingegangen.

Im nächsten Abschnitt geht es um die Kategorisierungen von Zeitvorstellungen. Um die Unterschiedlichkeit von Zeitkonzeptionen aufzuzeigen und miteinander vergleichen zu können, wurden im wissenschaftlichen Diskurs Kategorien gebildet, die eine systematische Herangehensweise an Zeitvorstellungen ermöglichen. Gängige Kategorisierungen werden vorstellt und auf ihre allgemeine Gültigkeit geprüft.

In dem anfolgenden Kapitel wird das Thema Zeit mit Theorien zu politischer Herrschaft und Macht in Verbindung gebracht. Anhand von Pierre Bourdieus Konzept des Habitus und Antonio Gramscis Hegemonietheorie wird ein theoretisches Modell zum Zusammenhang von Zeit, Politik und Kultur erarbeitet. Dieses dient in der Folge zur Analyse von Fallbeispielen. Darunter befinden sich die Einführung des gregorianischen Kalenders und des französischen Revolutionskalenders, die weltweite Standardisierung der Zeit, Kalendersysteme auf den

Salomoneninseln, Zeitvorstellungen einer tribalen Gruppe im Jemen sowie „westliche“ und „östliche“ Zeitkonzepte in Japan.

Der französische Revolutionskalender stellt ein Beispiel einer internen, das heißt innerstaatlichen Zeitreform dar. Im Vergleich dazu zeigen die anderen Fallbeispiele das Aufeinandertreffen von lokalen und global dominanten Zeitvorstellungen. Da jedes Fallbeispiel seine Besonderheiten aufweist, wird jedes einzelne getrennt besprochen und im Bezug auf die Fragestellung analysiert. Abschließend sollen Gemeinsamkeiten und Unterschiede herausgearbeitet werden um vorläufige Antworten auf die Forschungsfragen zu finden und neue Hypothesen zu bilden.

4. Zentrale Begriffe

In diesem Kapitel werden zentrale Begriffe vorgestellt, die für eine theoretische Annäherung an das Thema der Arbeit notwendig sind. Da dem Zeitbegriff ein eigenes Kapitel gewidmet wird, gilt es hier vor allem die Begriffe Kultur, Macht, Politik, Habitus und Hegemonie vorzustellen.

4.1. Kultur

Kultur ist ein in der Alltagssprache häufig verwendeter Begriff. Er wird inflationär gebraucht und bezeichnet oft sehr unterschiedliche Dinge. Selbst in der Ethnologie bzw. Kultur- und Sozialanthropologie werden unterschiedliche Konzepte von Kultur verwendet. Alfred L. Kroeber und Clyde Kluckhohn listen in ihrem Buch „Culture - A Critical Review of Concepts and Definitions“ über 160 verschiedene Definitionen von Kultur auf. Sie teilen diese in sechs Gruppen ein: deskriptive, geschichtliche, normative, psychologische, strukturelle und genetische Definitionen. Ihre Liste ist natürlich nicht vollständig, doch sie veranschaulicht auf welche unterschiedliche Weise Kultur definiert wurde. Kroeber und Kluckhohn weisen auch darauf hin, dass es kaum möglich ist, die Definitionen miteinander zu vergleichen, da die einzelnen Definitionen jeweils in einem bestimmten Kontext verwendet wurden und im Bezug auf eine spezifische Forschungsfrage formuliert wurden (vgl. Kroeber, Kluckhohn 1963: 77).

Ich halte mich an den Kulturbegriff des Anthropologen Frederik Barth. Er sieht Kultur nicht als Attribut einer bestimmten ethnischen Gruppe, sondern als wandelbares Weltbild, das von den Mitgliedern der Gruppe verändert werden kann und auch durch äußere Einflüsse verändert wird. Seiner Ansicht nach teilen nicht alle Mitglieder einer ethnischen Gruppe oder Gesellschaft alle kulturellen Elemente gleichermaßen (vgl. Barth 1994: 9ff). Kultur ist also ein Konzept dass sich nicht durch Statik sondern durch Prozesshaftigkeit ausdrückt.

Zeitvorstellungen sind Teile des Weltbildes und somit Teil von Kultur. Wie auch andere Elemente von Kultur unterliegen sie Veränderungen und können sich durch Einflüsse aus der Gesellschaft und ihre Umwelt wandeln.

Die Begriffe Kultur und Gesellschaft werden teils synonym verwendet. Oft wird von verschiedenen „Kulturen“ gesprochen, im Sinne von verschiedenen Gesellschaften oder ethnischen Gruppen. Da der Begriff Kultur in meiner Arbeit für das Weltbild und die damit verbundenen kulturellen Praxen einer Gruppe steht, soll er von dem Begriff der Gesellschaft abgegrenzt werden. Unter Gesellschaft ist demnach eine Gruppe von Menschen zu verstehen, die in einem strukturellen Interaktionszusammenhang stehen. Solche Strukturen können beispielsweise durch den gemeinsamen Bezug zu einem territorialen Gebiet gegeben sein. Die Mitglieder einer solchen Gesellschaft kennzeichnen sich dadurch aus, dass sie bestimmte kulturelle Elemente teilen.

4.2. Habitus

Kulturelle Vorstellungen sind Teil des Habitus. Der von Pierre Bourdieu geprägte Begriff bezeichnet „Systeme dauerhafter Dispositionen, strukturierte Strukturen, die geeignet sind, als (...) Erzeugungs- und Strukturierungsprinzip von Praxisformen und Repräsentationen“ (Bourdieu 1979:165) zu wirken. Diese Strukturen werden durch die soziale Umgebung erzeugt. Im Laufe der Sozialisation schreiben sich diese Gesetze in das Individuum ein. Sie sind die Voraussetzung der Übereinstimmung von Praxisformen der einzelnen Individuen sowie die Voraussetzung der Praxis der Übereinstimmungen (vgl. Bourdieu 1979:178). Zeitvorstellungen sind ein gutes Beispiel solcher Strukturen, die es dem Individuum erlauben seine Handlungen mit seiner Umwelt abzustimmen.

Wenn sich die Umgebung ändert, zum Beispiel die Wirtschaftsform von Agrarwirtschaft auf Industriegesellschaft, so verursacht dies Änderungen im Habitus. Dadurch können Konflikte zwischen den Generationen erklärt werden. Demnach sind Generationskonflikte nicht durch unterschiedliche „natürliche“ Eigenschaften der Altersklassen, sondern durch das Aufeinanderprallen unterschiedlicher Habitusformen gegeben. Die verschiedenen Habitusformen entstanden zu unterschiedlicher Zeit in der eine andere Umgebungen auf die Konstitution des Habitus wirkte. Was als unmöglich oder möglich erscheint und welche Handlungen als vernünftig oder unvernünftig gelten variiert bei Mitgliedern anderer Generationen (vgl. Bourdieu 1979:168). Das gleiche muss auch für Mitglieder unterschiedlicher Gesellschaften gelten. Denn auch hier unterscheidet sich die Umgebung, und folglich werden andere Verhaltens- und Denkstrukturen in die Körper der Individuen eingeschrieben.

Für Bourdieu ist der Habitus seiner Zeit unterworfen. Er ist ein Produkt seiner Geschichte. Gleichzeitig bildet er individuelle und kollektive Praxisformen und erzeugt dadurch selbst Geschichte. Mit den Worten Bourdieus:

„Kurz, der Habitus, dieses Produkt der Geschichte, erzeugt entsprechend den von der Geschichte hervorgebrachten Schemata individuelle und kollektive Praxisformen – folglich Geschichte. Als Vergangenes, das im Aktuellen weiterlebt und sich bis in die Zukunft hinein zu verlängern trachtet, indem es sich in den entsprechend seinen Prinzipien strukturierten Praxisformen aktualisiert...“ (Bourdieu 1979:182).

Deshalb beschreibt Bourdieu den Habitus auch als „zu Natur gewordene Geschichte“ (Bourdieu 1979:171).

Der Habitus und seine Umgebung beeinflussen sich gegenseitig. Umgesetzt auf habitualisierte Zeitvorstellungen heißt das, dass die Umgebung (politische, ökonomische Rahmenbedingungen etc.) auf die Bildung des Habitus wirkt. Dieser Habitus und seine inhärente Zeitvorstellung produzieren Verhaltensweisen die wiederum die Umgebung verändern.

Wichtig zu erwähnen ist, dass der Habitus vom Individuum nicht als solcher wahrgenommen wird. Es handelt sich schließlich um verinnerlichte Vorstellungen und Verhaltensweisen, die dem Individuum selbstverständlich erscheinen. Im Vergleich zu anderen kulturellen Praktiken die bewusst gesetzt werden, sind habitualisierten Handlungen bis zu einem gewissen Grad

automatisiert. Diese trifft auch auf die Wahrnehmung von Zeit zu, die ebenfalls nicht bewusst geschieht sondern sich automatisch vollzieht.

4.3. Politik

Ein zentraler Begriff der Arbeit ist jener der Politik. Er ist griechischen Ursprungs und leitet sich aus den Termini „tá politika“ und „politike téchne“ her. „Tà politika“ bezeichnet die auf die Polis bezogenen öffentlichen Angelegenheiten, welche alle Bürger betreffen. „Politike téchne“ steht dabei für die Kunst der Führung und Verwaltung der öffentlichen Aufgaben (vgl. Nohlen 2002:657). Diese Definition ist sehr eng, und auf Grund der Orientierung an der „polis“ als Organisationseinheit nicht mehr zeitgemäß. Interessant ist aber, dass Politik mit öffentlichen Angelegenheiten, Führung und Verwaltung in Bezug gesetzt wird. In diesem Sinne erfasst diese erste Definition auch heute gültige Merkmale von Politik.

In den Politikwissenschaften wird unter dem Begriff Politik oft die Trias „polity“, „politics“ und „policy“ subsumiert. Unter „polity“ versteht man den institutionellen Rahmen der Politik (politische Institutionen und Normen). „Politics“ bezeichnet politische Prozesse; „policy“ die Inhalte der Politik. (vgl. Nohlen 2002:657). Unter dem Überbegriff Politik ist also in diesem Sinne die Summe von politischen Institutionen und deren Regelwerk, von politischen Prozessen (wie zum Beispiel Verhandlungen etc.) sowie deren Ergebnissen (z.B. in Form von neuen Gesetzen) zu verstehen.

Dieses Politikverständnis weist auf die unterschiedlichen Bereiche hin, die zur Politik gehören. Allerdings macht sie noch nicht deutlich wer aller an Politik als Akteur teilhaben kann. Will man von einem Model mit dem Nationalstaat als einzigem politischen Akteur wegkommen, und zivilgesellschaftliche Akteure mit in die Definition von Politik hinein nehmen, benötigt man einen weiten Politikbegriff. Eine Möglichkeit wäre eine systemtheoretische Definition, wonach Politik zu beschreiben ist als gesellschaftliches Teilsystem, in dem kollektiv verbindlichen Entscheidungen getroffen werden (vgl. Nohlen 2002:657). Ebenfalls ein weiter Politikbegriff findet sich in Jörkes Buch zur politischen Anthropologie, welche sich mit der „Rechtfertigung oder Fundierung grundlegender Rahmungen menschlichen Zusammenlebens (...), mit denen, in welcher Form auch immer-eine kollektive Zwangsgewalt einhergeht“ (Jörke 2005: 11) beschäftigt.

In dieser Arbeit wird grundsätzlich davon ausgegangen, dass Politik nicht nur von der Regierung eines Nationalstaates gemacht wird, sondern, dass unterschiedliche Gesellschaftsgruppen ebenso in diesen Vorgang eingebunden sind, darunter zivilgesellschaftlichen Gruppen, Wirtschaftseliten oder nichtstaatlichen lokalen Machträger (z.B. Dorfälteste). Unter dem Terminus „politischer Akteur“ soll aber im engen Sinn jemand verstanden werden, der eine institutionalisierte politische Position innehat. Im Kontext des Nationalstaates wären die Regierungsbeamte, Minister, Staatsoberhäupter etc. Es sind von dieser Definition also jene Personen ausgenommen, die eine Machtposition innehaben allerdings kein politisches Amt besetzen. Diese Differenzierung dient dazu, den Einfluss von politischen Akteuren von anderen (auch politisch) einflussreichen gesellschaftlichen Akteuren abzugrenzen (wie beispielsweise Vorsteher von großen Konzernen, Banken etc.).

4.4. Macht

In einer bekannten Definition des Soziologen Max Weber, wird Macht beschrieben als die „Chance innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichwohl worauf diese Chance beruht“ (Weber 2005: 38). Diese bekannte Auffassung des Machtbegriffs findet sich auch in späteren Abhandlungen zum Thema Macht. So beschreibt beispielsweise der Politikwissenschaftler Robert Dahl Macht als ein Beziehungsverhältnis zwischen zwei oder mehreren Personen. Diese Beziehung kennzeichnet sich dadurch, dass eine Person Macht ausübt, und die andere darauf reagiert. „A has power over B to the extent that he can get B to do something that B would not otherwise do“ (Dahl 1957:202f).

Ein Machtverhältnis im Weberschen Sinne kennzeichnet sich dadurch, dass eine Person Macht über die andere Person hat. Dieser Machtbegriff konzentriert sich auf das handelnde Individuum. Hobbes und Machiavelli, die von einem natürlichen Machttrieb des Menschen ausgegangen sind, sehen Macht als Selbstzweck des politischen Handelns. Im Kampf um Ressourcen, ist es im Interesse des Individuums zu Macht zu gelangen und die eigene Machtposition zu erhalten (vgl. Nohlen 2002:488f).

Diese machttheoretischen Ansätze wurden aus mehreren Gründen kritisiert. Unter anderem weil sie unterstellen, dass die Akteure autonom handeln und nicht die kontextuelle

Gebundenheit der Machtbeziehungen mitberücksichtigen. Strukturalistische Machtkonzepte versuchen ebendies mit ein zu beziehen.

Einen breiteren Machtbegriff vertritt der Soziologe und Politologe Steven Lukes. In seinem Buch „Power. A Radical View“ beschreibt er Macht als Beziehung in der folgender Sachverhalt gegeben ist: „A affects B in a manner contrary to B’s interest“ (Lukes 1974 zit. nach Young 1978: 640). Auch wenn dieses Modell, jenem von Dahl auf erstem Blick ähnlich ist, so lassen sich doch Unterschiede erkennen. Lukes weist darauf hin, dass die Kontrolle über die politische Agenda, sowie die Herstellung von Massenloyalität ebenso zu Macht gehört, wie die direkte Beeinflussung einer Person. Das heißt, Person B kann unbewusst gegen die eigenen Interessen handeln, weil sie manipuliert wurde. Dieser Ansatz erinnert an Gramsci’s Hegemonietheorie, welche im nächsten Kapitel besprochen wird.

Systemtheoretische Ansätze entindividualisieren den Machtbegriff. Nach Luhmann resultiert Macht aus Verhaltensdisziplinierung durch institutionalisierte Regeln. Macht wird gesehen als Medium des sozialen Tausches (vgl. Luhmann 1975 zit. nach Nohlen 2002:492). Foucault spricht in diesem Zusammenhang die Selbstdisziplinierung der Menschen an. Individuen passen ihre Verhaltensweisen so an, dass sie der Norm entsprechen. Das heißt sie handeln so wie sie glauben, dass es die Gesellschaft für richtig hält (im rechtlichen oder im moralischen Sinn).

Foucault spricht von dynamischen Netzwerken der Macht, die den Menschen durchdringen und seine Existenzweise bestimmen. Das Individuum ist Teil dieses Netzwerkes und besetzt eine bestimmte Position darin. Macht ist ein selbstreferenzieller Prozess, ein Kräfteverhältnis. Man kann sie nicht besitzen, da sie nur in der Aktion, in der Ausübung existiert (vgl. Foucault 1978:70).

Machtverhältnisse spielen auch in gesellschaftlichen Diskursen eine Rolle. Mit den Worten Foucaults: „Es gibt keine Machtausübung ohne eine bestimmte Ökonomie der Diskurse der Wahrheit“ (Foucault 1978:76). Der Kampf um Wahrheitsansprüche ist immer mit Macht verbunden. Die Politologin Karen Litfin formuliert diesen Gedanken noch deutlicher. Ihrer Meinung nach besteht die größte Macht darin, die Grenzen des Denkbaren festzulegen, in dem man darüber bestimmt, was in einer Gesellschaft besprochen wird und was nicht. Denn

was nicht in der Gesellschaft thematisiert wird entschwindet in den Bereich des Udenkbaren und damit Unmöglichen (vgl. Lipschutz 2004:13f).

Auch im Zusammenhang mit zeitlicher Regelung von Kommunikation werden Machtbeziehungen deutlich. Kommunikation findet immer in einem bestimmten Machtverhältnis der Kommunikationspartner statt. Grundsätzlich ist aber der zeitliche Ablauf des Gesprächs offen. Das heißt, es kann kommuniziert werden, so lange es die Partner wünschen. Ein Gegenbeispiel zu dem zeitlich offenen Gespräch der Alltagskommunikation ist das Live-Interview. In diesem Fall ist die zeitliche Dauer der von vornherein festgeschrieben. Dadurch ergibt sich eine Spannung zwischen der Spontaneität des Interviewpartners und der vorgegebenen Zeit. Im Vergleich zu einem Gespräch im Alltag, welches abhängig von beiden Kommunikationspartnern so lange wie nötig fortgesetzt werden kann, ist das Live-Gespräch nach einer bestimmten Zeit zwangsläufig beendet. Der Interviewte gerät unter Druck, seine Botschaft in der vorgegebenen Zeit zu kommunizieren. Das Paradoxe an der Situation ist, dass vorgegeben wird, es handle sich um ein offenes Gespräch (vgl. Stanko 1994: 172ff)

Machtbeziehungen spielen auf vielfältige Weise eine Rolle bei der Organisation von Zeit. Einfach gesagt, ist jemand, der über die Zeit anderer verfügt, in einer mächtigen Position. Das gleiche gilt auch im umgekehrten Sinn. Jemand, der in eine mächtige Position inne hat, kann über Zeit anderer verfügen. Die vielfältigen Weisen in der Macht und Zeit miteinander verstrickt sind, werden in den kommenden Kapiteln diskutiert werden.

4.5. Hegemonie

In folgendem Kapitel wird die Hegemonietheorie Gramscis kurz vorgestellt. Dazu muss gleich zu Beginn gesagt werden, dass Gramsci kein geschlossenes Theoriegebäude geschaffen hat. Die Gefängnishefte, in denen er Hegemonie thematisiert, sind eher eine Sammlung von Gedanken als ein geordnetes Ideenmodell. Mit den Worten von Buttigieg:

“his important writings are open-ended, fragmented, multidirectional explorations, reflections, and sketches. His prison notebooks have the character of a cluttered, seemigly disorganized intellectual laboratory” (Buttigieg 2002:viii).

Der Versuch Gramscis Hegemonietheorie zu skizzieren ist somit ein schweres Unterfangen. Abgesehen von der Tatsache, dass es keine Hegemonietheorie im engeren Sinn gibt, existiert

auch in den Gefängnisheften keine klare Definition des Begriffs Hegemonie. Kate Grehan versucht in ihrem Buch "Gramsci, Culture, and Anthropology" zu zeigen, dass die Verwendung des Hegemoniebegriffs in den Gefängnisheften nicht kohärent ist (Details siehe Grehan 2002:101). Als Konsequenz liegen unterschiedliche Interpretationen des Hegemoniebegriffs vor. Es liegt also zum Teil am Leser selbst, sich eine Vorstellung davon zu machen, was Gramsci mit dem Hegemoniebegriff meint.

Die Gefängnishefte zählen zu den wichtigsten Schriften Gramscis. Sie entstanden in den Jahren 1928 bis 1937 während seiner Inhaftierung unter Mussolinis faschistischen Regime in Italien. Gramsci war zur damaligen Zeit ein wichtiges Mitglied der italienischen kommunistischen Partei und wurde wegen seiner politischen Ausrichtung zu einer 20jährigen Gefängnisstrafe verurteilt (die er auf Grund seines schlechten Gesundheitszustandes nicht vollständig absaß). Bei der Rezeption von Gramscis Schriften ist es daher wichtig auch den Kontext zu berücksichtigen in dem sie entstanden sind.

Eine meines Erachtens nach übersichtliche Zusammenfassung der zentralen Aspekte der Hegemonietheorie findet man bei Thomas Bates. Die Hegemonietheorie besagt ihm nach, dass der Mensch nicht alleine durch die Ausübung von Gewalt regiert wird, sondern auch durch die Verbreitung von Ideen. Hegemonie heißt, dass politische Führung auf der Zustimmung der Beherrschten basiert. Diese Zustimmung wird durch die Verbreitung der Weltanschauung der herrschenden Gruppe gesichert. Die Zivilgesellschaft funktioniert hierbei als Marktplatz für Ideen, wo Intellektuelle die Weltsicht der Herrschenden verbreiten. In jenen Bereichen wo es den Intellektuellen nicht gelingt, die Beherrschten zu überzeugen, greift die herrschende Klasse auf die Zwangsgewalt des Staates zurück, und diszipliniert jene, die nicht "freiwillig" zustimmen (vgl. Bates 1975:351ff).

Herrschaft basiert demnach einerseits auf Konsens und andererseits auf Zwang. Beide Formen der Herrschaft werden vom Staat ausgeübt, wobei es das Ziel ist, die Herrschaft möglichst auf Konsens und weniger auf Zwang aufzubauen:

„Die ‚normale‘ Ausübung der Hegemonie auf dem klassisch gewordenen Feld des parlamentarischen Regimes zeichnet sich durch die Kombination von Zwang und Konsens aus, die sich in verschiedener Weise die Waage halten, ohne daß der Zwang zu sehr gegenüber dem Konsens überwiegt, sondern im Gegenteil sogar versucht wird, zu erreichen, daß der Zwang auf den Konsens der Mehrheit gestützt scheint...“ (Gramsci 1996:1610 bzw. Heft 13 §37).

Gramsci unterscheidet weiters zwischen zwei strukturellen Ebenen einer Gesellschaft. Einerseits der Ebene der Zivilgesellschaft und andererseits der Ebene des Staates oder der politischen Gesellschaft. Im Heft 12 § 1 sieht er die Zivilgesellschaft als Ort der Hegemonieproduktion, während der Staat die direkte Herrschaft (bzw. Zwangsgewalt) ausübt. (vgl. Gramsci 1996:1502 bzw. Heft 12 §1). Die beiden Ebenen scheinen voneinander getrennt oder gar gegensätzlich zu sein. An anderer Stelle (in der es um die Regulation der Wirtschaft geht) trennt er allerdings Zivilgesellschaft und Staat nicht so deutlich. Hier spricht er davon, dass „in der Wirklichkeit der Tatsachen Zivilgesellschaft und Staat ein und dasselbe sind“ und daher der Staat sehr wohl die Wirtschaft regulieren sollte und diese nicht einfach der Zivilgesellschaft überlassen sollte. Denn er sieht auch den Liberalismus als eine Form der staatlichen Regulierung, welche durch die staatliche Gesetzgebung und die staatliche Zwangsgewalt aufrechterhalten wird (vgl. Gramsci 1996:1566 bzw. Heft 13 §18).

Hier stellt sich die Frage was genau Gramsci mit Zivilgesellschaft meint. Im Heft 12 findet sich eine kurze Definition von Zivilgesellschaft. Allerdings geht auch aus dieser Stelle nicht eindeutig hervor, wer genau zur Zivilgesellschaft zählt:

„Vorläufig lassen sich zwei große superstrukturelle ‚Ebenen‘ festlegen – diejenige die man die Ebene der ‚Zivilgesellschaft‘ nennen kann, d.h. das Ensembles der gemeinhin ‚privat‘ genannten Organismen, und diejenige der ‚politischen Gesellschaft oder des Staates‘ - die der Funktion der ‚Hegemonie‘, welche die herrschende Gruppe in der gesamten Gesellschaft ausübt, und der Funktion der ‚direkten Herrschaft‘ oder des Kommandos, die sich im Staat und in der ‚formellen‘ Regierung ausdrückt, entsprechen. (...)“ (vgl. Gramsci 1996:1502 bzw. Heft 12 §1).

Hier spricht Gramsci von der Hegemonie als Funktion der Zivilgesellschaft, obwohl er darauf hinweist, dass die Hegemonie auf die ganze Gesellschaft ausgeübt wird. Eine klare Definition der Rolle der Zivilgesellschaft kann man hier also nicht ablesen. Vermutlich kann man Hegemonie als ein gesamtgesellschaftliches Phänomen betrachten, welches durch die Herrschenden initiiert wird und durch die „Mithilfe“ der Zivilgesellschaft (in dem diese „freiwillig“ zur Herrschaft zustimmt) realisiert wird.

Interessant bei Gramscis Hegemonietheorie ist die Rolle, die den Intellektuellen in diesem Gefüge zukommt. Diese sind Gehilfen der herrschenden Gruppe. Sie erzeugen den Konsens der breiten Masse zur Lebensweise die von der herrschenden Gruppe propagiert wird. Dieser „spontane“ Konsens erfolgt aus dem Vertrauen gegenüber der herrschenden Gruppe, welche

diese durch ihre Stellung und dem damit einhergehenden Prestige bekommt. Die herrschende Klasse verfügt aber eben auch noch über ein zweites Mittel zur Herrschaft, nämlich der staatlichen Zwangsgewalt. Diese erzwingt wie bereits erwähnt den Gehorsam derjenigen, die nicht „spontan“ zustimmen. Mit den Worten Gramscis:

Die Intellektuellen sind die ‚Gehilfen‘ der herrschenden Gruppe bei der Ausübung der subalternen Funktionen der gesellschaftlichen Hegemonie und der politischen Regierung, nämlich: 1. des ‚spontanen‘ Konsenses, den die großen Massen der Bevölkerung der von der herrschenden grundlegenden Gruppe geprägten Ausrichtung des gesellschaftlichen Lebens geben, eines Konsenses, der ‚historisch‘ aus dem Prestige (und folglich aus dem Vertrauen) hervorgeht, das der herrschenden Gruppe aus ihrer Stellung und ihrer Funktion in der Welt der Produktion erwächst; 2. des staatlichen Zwangsapparats, der ‚legal‘ die Disziplin derjenigen Gruppen gewährleistet die weder aktiv noch passiv ‚zustimmen‘, der aber für die gesamte Gesellschaft in der Voraussicht von Krisenmomenten im Kommando und in der Führung, in denen der spontane Konsens schwindet, eingerichtet ist.“ (Gramsci 1996:1502 bzw. Heft 12 §1).

Versucht eine neue Gruppe an die Macht zu kommen, so ist ein wichtiger Prozess, die Intellektuellen der herrschenden Gruppe auf ihre Seite zu bringen. Dieser Vorgang den Gramsci als „Assimilierung und ‚ideologische‘ Eroberung der traditionellen Intellektuellen“ (Gramsci 1996:1500 bzw. Heft 12 §1) bezeichnet, ist besonders wirksam, wenn die neue Gruppe selbst Intellektuelle hervorbringt.

Bei all dem Einfluss die von der herrschenden Gruppe (und mittelbar von den Intellektuellen) ausgeht, muss aber beachtet werden, dass das Beziehungsverhältnis keine Einbahnstraße ist. Die herrschende Gruppe muss selbst auch Kompromisse eingehen, um die Zustimmung der breiten Masse zu erhalten:

„Die Tatsache der Hegemonie setzt zweifellos voraus, daß den Interessen und Tendenzen der Gruppierungen, über welche die Hegemonie ausgeübt werden soll, Rechnung getragen wird, daß sich ein gewisses Gleichgewicht des Kompromisses herausbildet (...)“ (Gramsci 1996:1567 bzw. Heft 13 §18).

Im Bezug auf Zeitreformen wäre in diesem Fall interessant zu sehen wie ein solcher Kompromiss aussehen könnte.

Nachdem der Hegemoniebegriff und anderer wichtige Begriffe, die den theoretischen Rahmen der Diplomarbeit bilden, vorgestellt wurden, widmet sich das nächste Kapitel dem Zeitbegriff und seiner Verwendung in unterschiedlichen Wissenschaftsdisziplinen.

5. Das Wesen der Zeit

In diesem Kapitel wird der grundsätzlichen Frage nachgegangen, was Zeit eigentlich ist. Den Anfang machen philosophische Überlegungen, wobei hier nicht nur die Philosophiegeschichte der Zeit nacherzählt werden soll, sondern auch beispielsweise die Auswirkungen von physikalischen Theorien auf die philosophische Frage nach dem Wesen der Zeit thematisiert werden. Danach werden sozialwissenschaftliche Konzepte von Zeit besprochen. Zeit wird als soziales und kulturelles Phänomen betrachtet, das nicht vom gesellschaftlichen Kontext losgelöst verstanden werden kann. Im Gegensatz zu philosophischen Fragen geht es nicht darum zu hinterfragen was Zeit im Allgemeinen ist, sondern was Zeit für eine bestimmte Gesellschaft bedeutet.

Bei der Auseinandersetzung mit dem Thema Zeit sind zwei Dinge zu beachten. Erstens, dass jedweder Zugang zum Thema Zeit selbst zeitgebunden ist, also in einer bestimmten Zeit entstanden ist und durch sie geprägt wurde. Zweitens, dass man nicht über Zeit schreiben kann, ohne sich temporaler Ausdrucksformen zu bedienen. Mit den Worten von Munn:

“Like all other discourses, those about time themselves take temporal form. We cannot analyze or talk about time without using media already encoded with temporal meanings nor, in the course of doing so, can we avoid creating something that takes the form of time(...)” (Munn 1992: 94).

Eine Auseinandersetzung mit dem Thema Zeit aus einer atemporalen Perspektive ist daher nicht möglich. Die folgenden Zeitkonzepte müssen daher mit Rücksicht auf diese methodologische Problematik gelesen werden.

5.1. Philosophische Überlegungen über Zeit

„Was ist denn die Zeit? Wer kann das leicht und schnell erklären? Wer kann das auch nur in Gedanken erfassen, um es dann mit Worten zu erklären? Aber was ist uns in unseren Alltagsreden vertrauter und bekannter als die Zeit? Wenn wir über Zeit sprechen, wissen wir, was das ist; wir wissen es auch, wenn ein anderer darüber zu uns spricht. Was also ist die Zeit? Wenn niemand mich danach fragt, weiß ich es; wenn ich es jemandem auf seine Frage hin erklären will, weiß ich es nicht“ (Augustinus, elftes Buch: XIV.17).

Zeit ist zugleich ein alltägliches und doch unbegreifliches Phänomen. Das schrieb schon Augustinus Aurelius, ein christlicher Theologe des Altertums, in seinen Bekenntnissen. Er und viele andere Philosophen unterschiedlichster Epochen beschäftigten sich mit dem Rätsel des Zeitbegriffs. Einige wenige, die auch Denker anderer Disziplinen beeinflusst haben, sollen in diesem Kapitel Gehör finden.

Die erste zusammenhängende Zeittheorie der europäischen Philosophiegeschichte stammt laut der deutschen Philosophin Karen Gloy von Platon. Platon konzipiert Zeit als Abbild der Ewigkeit, als „in Zahlen fortschreitendes, Kreise beschreibendes Abbild des im Einen verharrenden Äon (Ewigkeit)“ (Gloy 2008:7). Damit stehen Zeit und Ewigkeit in einer Ähnlichkeitsbeziehung. Das heißt sie sind weder ident, noch völlig gegensätzlich. Platon beschäftigt sich weiters auch mit der Frage, wie Zeit, Bewegung und Raum in Beziehung stehen. Er fragte sich, ob Zeit und Kosmos eines sind, oder ob Zeit eine Eigenschaft des sich bewegenden Kosmos ist. Eine dritte grundlegende Frage die er sich stellt ist, ob Zeit außerhalb des Individuums, als objektive Zeit, und innerhalb des Individuums, als subjektive Zeit, existiert (vgl. Gloy 2008:8).

Die Fragen nach der Linearität/Zirkularität von Zeit, der Beziehung von Zeit und Raum sowie der Subjektivität/Objektivität der Zeit, sind auch in späteren philosophischen Abhandlungen von Bedeutung. Besonders das Thema der Subjektivität oder Objektivität von Zeit beschäftigte viele Denker. Die Philosophen Aristoteles, Kant, Husserl, Heidegger und Bergson vertraten einen eher subjektiven Zeitbegriff. Von Seiten der Naturwissenschaften wurde Zeit im Gegensatz oft als objektives Phänomen behandelt. In den Sozialwissenschaften liegt der Fokus meist auf der Subjektivität von Zeit. Eine endgültige Antwort auf die Frage, ob Zeit ein subjektives oder objektives Phänomen (oder vielleicht beides) ist, gibt es nicht. Auf Grund der Relevanz der Frage wird im folgenden Kapitel im Detail auf Argumente für und wider der Subjektivität bzw. Objektivität der Zeit eingegangen.

5.1.1. Subjektivität und Objektivität der Zeit

„Es scheint ja so, weil wir der Täuschung unterworfen sind, daß Zeit etwas Wirkliches sei. Zeit ist nicht wirklich, Govinda, ich habe dies oft und oft erfahren. Und wenn Zeit nicht wirklich ist, so ist die Spanne, die zwischen Welt und Ewigkeit, zwischen Leid und Seligkeit, zwischen Böse und Gut zu liegen scheint, auch eine Täuschung.“

Siddharta spricht zu Govinda, im Roman Siddharta von Hermann Hesse

Die Frage ob Zeit objektiv existiert, das heißt unabhängig von Subjekten die Zeit wahrnehmen, ist weitreichend. Siddharta, der Protagonist des Buches gleichnamigen Buches von Hermann Hesse, argumentiert an einer Stelle, dass Zeit nichts Wirkliches ist. Sondern etwas das wir uns einbilden. Somit ist Zeit subjektiv in dem Sinne, dass sie nicht als objektives, wahrhaftiges Phänomen außerhalb des Subjekts zu finden ist.

Eine ähnliche Anschauungsweise wird von unterschiedlichen Theoretikern vertreten. Radikalen Konstruktivisten zum Beispiel, die die menschliche Wahrnehmung als Konstrukt des wahrnehmenden Subjekts und nicht als Abbildung der Wirklichkeit werten, würden eine derartige Sicht teilen. Aber auch viele andere Philosophen stimmen mit dieser Anschauung überein. Ein bekannter Vertreter ist Immanuel Kant. Er meint, dass Zeit ohne sinnliche Anschauung nicht existiert. Zeit haftet den Dingen nicht an. Sie ist keine objektive Größe. Zeit im Sinne von Kant ist vielmehr eine a priorische Denkkategorie des Menschen, eine „Form des inneren Sinnes, d.i. des Anschauens unserer selbst und unseres inneren Zustandes“ (Kant 1976: 80f).

Zeit ist nach Kant die Bedingung aller Erscheinungen. Damit steht die Zeit sozusagen noch vor dem Raum, da dieser nur Bedingung für die äußeren Erscheinungen ist. Die Zeit ist unmittelbare Bedingung der inneren Erscheinungen (unserer Vorstellungen) und dadurch mittelbar auch die Bedingung für äußere Erscheinungen (vgl. Kant 1976: 81). Wir benötigen die Zeit als Kategorie innerer Anschauung um unsere Wahrnehmungen zu ordnen. Dabei bedienen wir uns Analogien, um das abstrakte Konzept der Zeit fassbarer zu machen:

„Und, eben weil diese innre Anschauung keine Gestalt gibt, 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 Teile der erstern zugleich, die der letzern aber jederzeit nach einander sind“ (Kant 1976: 81).

Hier sei angemerkt, dass die Vorstellung einer linearen Zeit keineswegs allen Menschen eigen ist.²

Im Gegensatz zur Subjektivitätsthese, gibt es auch die Meinung, dass Zeit als objektives Phänomen in der Natur existiert, unabhängig vom Betrachter. Diese Zeit kann gemessen werden. Ein derartiges Zeitverständnis war vor allem in der Physik gängig. Isaak Newton unterscheidet die „wahre“ messbare Zeit von einem Alltagsverständnis von Zeit:

„Die absolute, wahre und mathematische Zeit, an sich und ihrer Natur nach ohne Beziehung zu irgendetwas Äußerem, fließt gleichmäßig dahin und wird auch als Dauer bezeichnet. Eine relative, scheinbare und allgemein übliche [Zeit] ist irgendein durch eine Bewegung feststellbares äußeres Maß (gleichgültig ob ein genaues oder ein ungleichmäßiges) für die Dauer, welches die gewöhnlichen Leute an Stelle der wahren Zeit benutzen, wie zum Beispiel eine Stunde, ein Tag, ein Monat und ein Jahr“ (Newton 1999:28).

Die „wahre“ Zeit ist demnach also ein objektives Phänomen, das exakt gemessen werden kann und dessen Bewegung regelmäßig ist. Sie ist vom Betrachter unabhängig, gleichwohl dieser mit verschiedenen Mitteln die Zeit nach seinen eigenen Maßstäben messen kann.

Auch Aristoteles begreift Zeit als etwas Messbares. Er definiert Zeit als „Zahl der Bewegungen hinsichtlich ihres Früher oder Später“. Seiner Meinung nach haben alle Zeiten und Lebensläufe der Lebewesen ihre Zahl:

„Denn für alle gibt es eine Ordnung, und jedes Leben und jede Zeit wird durch einen Umlauf gemessen, nur nicht alle durch denselben, sondern die einen durch einen größeren, die anderen durch einen kleineren. Für die einen ist es ein Jahr, für die andern ist ein größerer, für wieder andere ein kleinerer Umlauf das Maß“ (Aristoteles 1958:265).

Mit der Begründung, dass wir Zeit auch Empfinden wenn wir unsere Augen schließen (uns also von äußeren Eindrücken abschirmen), argumentiert er, dass unser inneres Zeitgefühl von äußeren Bewegungen unabhängig existiert (vgl. Gloy 2008:8). Er trennt also innere (subjektive) und äußere Zeit.

² Eine nähere Auseinandersetzung zu diesem Thema findet sich im Kapitel über lineare und zyklische Zeit.

Der Philosoph und Psychologe Wilhelm Wundt warnte davor, die Zeitmessung mit der Zeit an sich zu verwechseln. Der Kalender oder das Auf- und Untergehen der Sonne sind lediglich Hilfsmittel der Zeitrechnung, nicht aber die Zeit selbst. Die Orientierung an den Bewegungen der Himmelskörper ist seiner Meinung nach völlig willkürlich (vgl. Wundt 1863:27f). Er geht aber noch weiter in seiner Argumentation, in dem er den Mensch und die Zeit gleichsetzt:

„die Zeit ist der Mensch. Der denkende Mensch ist es, der da misst, und er ist zugleich das Maß und der Gegenstand seiner Messung. Die Zeit ist die einzige Messung, die sich von selber vollzieht, denn der Gedanke ist das einzige Maß, das sich mit sich selber misst.“ (Wundt 1863:28)

Das natürliche Zeitmaß ist demnach der Gedanke selbst. Die Uhr und alle anderen Zeitmaße sind künstlich, welche das natürliche Zeitmaß des Gedanken ersetzen (vgl. Wundt 1863:28).

Eine Verortung der Zeit im denkenden Subjekt erinnert an Überlegungen der radikalen Konstruktivisten. Ein bekannter Vertreter ist der kognitive Psychologe Ernst von Glasersfeld. Er entwickelt den Begriff der „Proto-Zeit“. Damit meint er die Konstruktion von Kontinuität zwischen zwei Erfahrungen eines Objekts. Wird ein Objekt wahrgenommen, so bleibt dessen Identität bewahrt, in dem man die Wahrnehmung des Objekts in der Gegenwart mit der Wahrnehmung des Objekts in der Vergangenheit verbindet. Diese Kontinuität an sich ist ereignislos (vgl. Glasersfeld 1997:148f). Die Zeit entsteht dann durch Projektionen auf dieses gedachte Kontinuum. „Die Struktur temporaler Beziehungen wird also durch die Projektion einer Abfolge tatsächlicher Erfahrungen auf eine Kontinuität erzeugt, die sich nicht im Erfahrungsfeld befindet und vorerst keine Gliederung hat.“ (Glasersfeld 1997:149). Dadurch entsteht die Gerichtetheit der Zeit, die man sich als Zeitpfeil vorstellen kann. „Wenn diese projizierte Abfolge von Erfahrungen regelmäßig ist, etwa wie Tag und Nacht, (...) dann wird die Gliederung der Kontinuität uniform und verwandelt so die amorphe Proto- Zeit in die ‚erlebte‘ Zeit...“ (Glasersfeld 1997:149).

Kurz gesagt ist die Verbindung die wir zwischen Erlebnissen ziehen, und das Empfinden der Zeit als eine aufeinanderfolgende Kette von Ereignissen, eine Konstruktion des Individuums. Etwas allgemeiner formuliert heißt das:

„Die Begriffe des Wandels und des Zustands, des Raums und der Zeit sowie einer Welt, in der die Dinge dauern und existieren können, (...) das sind alles Werkzeuge des kognitiven Subjekts, das (...) [es]zur Steuerung des Stroms seiner Erfahrung benutzt“ (Glasersfeld 1997:150).

Zeit wird hier also wieder als nötige Denkkategorie beschrieben, die es dem Subjekt ermöglicht seine Wahrnehmungen zu ordnen.

Edmund Husserl, der die Zeitanalyse als das „schwierigste aller phänomenologischen Probleme“ (Husserl 1966:161) beschreibt, versucht zum Wesen der Zeit zu gelangen, in dem er die zeitlichen Wahrnehmungsmuster „reduziert“. In seiner Analyse geht er zurück zum „Phänomen“, welches Erscheinung von einem Ding sowie auch Erscheinung für ein Subjekt ist. Weiters begreift er das Subjekt und sein Erleben selbst als Phänomen, das von einem anderen Subjekt betrachtet werden kann. In seiner Analyse der Zeit will er die Phänomene auf ihre Ursprungsdimension reduzieren. Diese Analyse vollzieht sich folgendermaßen:

Das Bewusstsein, welches die äußere Weltzeit wahrnimmt, tut dies in seiner eigenen Zeitlichkeit. Dieses zeitliche Bewusstsein, der Bewusstseinsstrom, soll von einer nicht zeitlichen Dimension betrachtet werden. Damit kommt Husserl zu drei Stufen der Zeit. Der realen Zeit (Weltzeit), der subjektiven immanenten Zeit des Bewusstseins und einer dritten Stufe einer nicht zeitlichen Dimension, einem zeitkonstituierenden Bewusstsein.

Besonders letztere Kategorie ist problematisch, weil ja auch dieses Bewusstsein theoretische von einem Beobachter betrachtet werden könnte, und damit weiter zu reduzieren wäre (vgl. Gloy 2008:170f). Husserl will dies aber vermeiden, und versucht das Problem damit zu lösen, dass das zeitkonstituierende Bewusstsein selbstreflexiv ist:

„Der Fluß des immanenten zeitkonstituierenden Bewusstseins *ist* nicht nur, sondern so merkwürdig und doch verständlich geartet ist er, daß in ihm notwendig eine Selbsterscheinung des Flusses bestehen und daher der Fluß selbst notwendig im Fließen erfaßbar sein muß. Die Selbsterscheinung des Flusses fordert nicht einen zweiten Fluß, sondern als Phänomen konstituiert er sich in sich selbst“ (Husserl 1966:83).

Was genau man sich unter dem zeitkonstituierenden Bewusstsein vorstellen kann ist damit aber nicht geklärt. Man könnte sogar meinen, Husserl hätte versucht eine göttliche Zeitwahrnehmung, auch wenn das wahrscheinlich nicht von ihm intendiert war.

Ein rein objektives Zeitkonzept wird auch in der Physik nicht mehr propagiert. Spätestens seit Einsteins Relativitätstheorie. Wie Steven Hawking betont, hat in der Relativitätstheorie jedes Individuum seine eigene Zeitrechnung: „his own personal measure of time that depends on

where he is and how he is moving” (Hawking 1990: 33). Zeit in diesem Sinn ist also komplett vom Individuum abhängig. Eine übergeordnete objektive Zeit existiert nicht.

Einstein spricht von der Ich-Zeit des Subjekts. Jeder Mensch ordnet demnach Erlebnisse in eine Erlebnisreihe des „Früher“ und „Später“ ein. Diese Ich-Zeit oder auch subjektive Zeit ist nicht messbar (vgl. Einstein 2002:5). Allerdings geht er in der Subjektivierung der Zeit nicht so weit wie Kant, der meint, dass Zeit nicht mehr ist als die innere Anschauungsform. Einstein kritisiert dessen Haltung:

„Begriffe und Begriffssysteme erhalten die Berechtigung nur dadurch, daß sie zum Überschauen von Erlebniskomplexen dienen; eine andere Legitimation gibt es für sie nicht. Es ist deshalb nach meiner Überzeugung einer der verderblichsten Taten der Philosophen, daß sie gewisse begriffliche Grundlagen der Naturwissenschaft aus dem der Kontrolle zugänglichen Gebiete des Empirisch-Zweckmäßigen in die unangreifbare Höhe des Denknötigen (Apriorischen) versetzt haben. Denn wenn es auch ausgemacht ist, daß die Begriffe nicht aus den Erlebnissen durch Logik (oder sonstwie) abgeleitet werden können, sondern in gewissem Sinn freie Schöpfungen des menschlichen Geistes sind, so sind sie doch ebenso wenig unabhängig von der Art der Erlebnisse (...)“ (Einstein 2002: 6).

Denn auch wenn die Zeit der Subjekte unterschiedlich ist, und jedes Subjekt seine eigene Zeitwahrnehmung hat, so existiert Zeit als Bezugssystem zwischen Individuen. Zeit ist somit relativ, aber nicht völlig subjektiv.

In Einsteins Relativitätstheorie sind Raum und Zeit eng miteinander verbunden. Sie bedingen sich gegenseitig. Der Philosoph Henri Louis Bergson sieht ebenfalls Zeit und Raum in Verbindung. Allerdings grenzt er den Begriff der Zeit von jedem der Dauer („durée“) ab, welcher das Gegenteil des Raumes bedeutet. Dauer ist heterogen (Momente sind verschieden und nicht wiederholbar), kontinuierlich (Momente durchdringen einander; jeder Moment ist eine Ankündigung von dem was folgen wird und hinterlässt seine Spur im folgenden Augenblick). Dauer ist Veränderung. Sie ist der Gegensatz zum statischen Raum. Die Dauer ist nicht mit dem Zeitbegriff gleichzusetzen. Unter dem Begriff Zeit versteht Bergson eine Zeitspanne. Zeit ist die Dauer die im Bezug auf den Raum wahrgenommen wird (vgl. Oger, 1991:XIIIf). Bergson kritisiert, dass der Mensch mehr im Raum als in der Dauer lebt. Will man frei handeln, müsste man sich wieder in die Dauer zurückversetzen (vgl. Bergson, 1989:171).

Die genannten Überlegungen zu objektiver und subjektiver Zeit sind nur ein Ausschnitt aus einer Vielzahl von philosophischen Gedanken zu diesem Thema. Was sich aber bereits bei der Betrachtung von Konzepten zu objektiver Zeit zeigt ist, dass viele Theoretiker auch auf eine subjektive Wahrnehmung von Zeit hingewiesen haben. Diese Zeit wird wie zum Beispiel bei Newton, als Abweichung von der realen, wirklichen Zeit konzipiert. Manche Philosophen verzichten dagegen vollkommen auf ein Konzept von objektiver Zeit, und sehen Zeit als rein subjektives Phänomen.

Ob es eine objektive Zeit gibt oder nicht ist nicht zu beantworten. Es gibt Argumente für und wider der Objektivität der Zeit. Diese Frage zu klären ist allerdings nicht so wichtig. Von größerer Bedeutung ist, dass Zeit einen subjektiven Charakter hat. Unabhängig davon, ob sich diese subjektive Zeit an einer objektiven Zeit orientiert, oder ob sie für sich alleine existiert, ist wichtig festzustellen, dass Zeitwahrnehmung vom wahrnehmenden Subjekt geprägt wird. Daraus ergeben sich weitere Fragen. Zum Beispiel inwiefern diese Wahrnehmung individuell unterschiedlich ist, oder sich im gesellschaftlichen Kollektiv Gemeinsamkeiten ergeben.

5.2. Zeit als soziales und kulturelles Phänomen

Individuen leben meist nicht abgeschottet sondern als Teil einer Gesellschaft. In folgendem Kapitel soll daher der Frage nachgegangen werden, wie Zeitvorstellungen des Individuums und der Gesellschaft miteinander in Beziehung stehen. Besprochen werden Theorien aus der Sozialanthropologie, Soziologie und Geschichtswissenschaft.

Der Soziologe und Ethnologe Emile Durkheim sieht Zeit als eine Denkkategorie, die gesellschaftliche Wurzeln hat. Zeit ist seiner Meinung nach ein abstrakter Rahmen, der eben nicht nur das Individuum, sondern die auch eine Gesellschaft als Ganzes umfasst. Dieser Rahmen dient dazu, Ereignisse im Bezug auf bestimmte Fixpunkte zu verorten.

„Es ist nicht *meine* Zeit, die auf diese Weise organisiert ist; es ist die Zeit, wie sie von allen Menschen einer und derselben Zivilisation gedacht wird. Das alleine genügt schon, um deutlich zu machen, daß eine derartige Organisation kollektiv sein muß.“ (Durkheim 1994:29).

Die Fixpunkte nach denen Dinge zeitlich ausgerichtet werden, entspringen dem sozialen Leben. Feste, Riten, Zeremonien und dergleichen mehr sind gemeinschaftliche Tätigkeiten, die den Rhythmus des gesellschaftlichen Lebens vorgeben.

Kollektive Zeitvorstellungen sind seiner Meinung nach also nicht ein Abbild der objektiven Zeit, sondern sie konstituieren Zeit erst. Er spricht sich dagegen aus, dass Zeitvorstellungen dem Menschen a priori gegeben seien. Er glaubt, dass diese Kategorien Kollektivvorstellungen sind, die nötig sind für das gesellschaftliche Zusammenleben:

„Wenn sich also die Menschen zu allen Zeiten nicht über diese wesentlichen Ideen hätten einigen können, wenn sie nicht eine einheitliche Auffassung der Zeit, des Raumes (...) hätten, dann würde jede Übereinkunft unter den Geistern, und folglich jedes gemeinsame Leben unmöglich sein. Daher kann die Gesellschaft die Kategorien nicht der Willkür der Individuen überlassen, ohne sich selbst aufzugeben“ (Durkheim 1994:38).

Durkheims Position hatte großen Einfluss auf die Beschäftigung mit Zeitvorstellungen in der Kultur- und Sozialanthropologie. In seinem Buch „Die elementaren Formen des religiösen Lebens“ beschäftigt er sich intensiv mit religiöser bzw. ritueller Zeit. Henri Hubert, dessen Überlegungen in der Tradition Durkheims anzusiedeln sind, sollen an dieser Stelle kurz besprochen werden.

Hubert unterscheidet zwischen einer Zeit des alltäglichen Lebens, und einer Zeit in Religion und Magie, auch wenn diese Zeiten sich nicht zwangsläufig genau trennen lassen (vgl. Hubert 1999:50). Laut Hubert werden religiöse Ereignisse nicht als Ereignisse vor oder nach anderen Ereignissen wahrgenommen, sondern als Geschehnisse die in einer Zeit stattfinden die relativ abstrakt ist und losgelöst ist von Dingen die andauern (vgl. Hubert 1999: 48). Hubert sieht die religiöse Zeit eng verbunden mit Kalendersystemen:

“In fact, there exist calendrical systems devised especially to regulate the periodicity of religious or magical acts, systems which are or have been employed for this particular purpose in parallel with the usual calendars. (...) The existence of these systems attests to the need for a specific rhythm that governs the dispersal of religious acts in time. For religion and magic, the object of a calendar is not to measure time, but to endow it with rhythm” (Hubert 1999:49).

Diese Rhythmen orientieren sich nicht notwendigerweise an Rhythmen der Natur (vgl. Hubert 1999:71f). Die religiöse bzw. mythische Zeit könnte man somit als künstliche Zeit beschreiben, im Gegensatz zur natürlichen Zeit welche die alltäglichen Arbeiten prägt.

Durkheims Ansatz wurde aber nicht von allen Anthropologen übernommen. Kritik kommt vom Anthropologen Alfred Gell. Er schreibt:

„there is a fatal defect in Durkheim’s attempt to promote sociological analysis to the level of metaphysics, by identifying collective representations of time with Kantian ‚categories‘. (...) this move opens the door to a variety of relativist interpretations of social time, which can be shown to be incoherent and misleading” (Gell 1992:5).

Des Weiteren kritisiert er, dass sich Durkheim in seiner Analyse von gesellschaftlicher Zeit sehr stark auf Rituale und Feste bezieht. Während er zustimmt, dass Zeit in diversen Ritualen eine zentrale Rolle spielt, so nimmt er Abstand von der Idee, dass die Rituale selbst Zeit schaffen oder modifizieren (vgl. Gell 1992:326).

Argumente gegen die Theorien von Durkheim und Theoretikern derselben Schule bringt auch der Anthropologe Maurice Bloch. Seiner Meinung nach sind kognitive Kategorien nicht durch die Gesellschaft determiniert, sondern ebenso durch die Natur, denn diese ist Gegenstand des menschlichen Tuns (vgl. Bloch 1977:285). Bloch argumentiert auch allgemein gegen einen systemtheoretischen Ansatz, da dieser mit dem Fokus auf Reproduktion von Systemen, Konflikt und Wandel nicht genügend einbeziehe (vgl. Bloch 1977:280).

Blochs Vorwurf gegenüber Geertz, Levi-Strauss und vielen anderen Anthropologen ist außerdem, dass diese sich nur mit der rituellen Zeit beschäftigt hätten. In dem sie sich in erster Linie mit den exotischen Aspekten anderer Gesellschaft beschäftigten, hätten sie ihre Studien auf die rituelle Welt beschränkt und die alltägliche Lebenswelt außer Acht gelassen (vgl. Bloch 1977:290). Ihm nach besteht eine doppelte Zeitlichkeit in Gesellschaften. Eine rituelle und nicht rituelle Zeit:

„On the one hand there is a system used in normal communication based on universal notions of time and cognition, and in which people are visualised in ways which seem to differ little from culture to culture (...), and on the other hand there is another totally different system (...) based on a stranger and much more culturally specific system of classification (...) which is characteristic of ritual communication“ (Bloch 1977:287).

Rituelle Kommunikation spiele eine unterschiedliche Rolle in verschiedenen Gesellschaften. Diese rituelle Welt ist das spezifische an jeder Gesellschaft. Die alltäglichen Zeitvorstellungen sind in unterschiedlichen Kulturen aber ähnlich. Bloch kritisiert

kulturrelativistische Ansätze die davon ausgehen, dass es eine große Bandbreite an unterschiedlichen kulturspezifischen Zeitvorstellungen gibt. Wenn Gesellschaften ein völlig anderes Zeitverständnis hätten wäre eine Kommunikation zwischen unterschiedlichen Gesellschaften seiner Meinung nach gar nicht möglich (vgl. Bloch 1977:283).

Wenn man sich den Zusammenhang von Zeit, Kommunikation und Sprache ansieht, so fällt auf, dass Zeitlichkeit erstens ein wichtiger Bestandteil von Sprache ist und zweitens Zeit in unterschiedlichen Sprachen auch unterschiedlich verwendet wird. Man denke zum Beispiel daran, dass es im Chinesischen keine temporale Konjugation des Verbs wie in den indogermanischen Sprachen gibt. Unterschiede fallen auch sofort ins Auge, wenn man sich die Bedeutung des Wortes „Zeit“ an sich ansieht. Leach beschäftigt sich mit dem Wort „time“ und meint, dass es schwer zu übersetzen ist, da das Wort eine Reihe von unterschiedlichen Bedeutungen hat. So könnte man das Wort „time“ je nach Kontext zum Beispiel ins Französische übersetzen als „temps“(Zeit), „fois“(Mal), „heure“(Uhrzeit), „âge“ (z.B. Moyen Age- Mittelalter), „siècle“ (Jahrhundert) und so weiter (vgl. Leach 124).

Wie auch die Sprache muss ein Zeitverständnis erst erlernt werden. Dieser Lernprozess ist nicht nur auf das heranwachsende Individuum beschränkt sondern begriff die Entwicklung der Menschheit, so der Soziologe Norbert Elias:

„Menschliches Wissen (...) ist das Ergebnis des langen, anfangslosen Lernprozesses der Menschheit. Jeder einzelne Mensch, wie groß sein innovatorischer Beitrag auch sein mag, baut auf einem schon vorhandenen Wissensschatz auf und setzt ihn fort. Mit dem Wissen von der Zeit verhält es sich nicht anders“ (Elias 1988: xii).

Als Beispiel gibt er an, dass es in „entwickelten“ Gesellschaften für selbstverständlich erachtet wird, dass man sein eigenes Alter kennt. In „einfacheren“ Gesellschaften gebe es aber keinen Kalender und die Menschen wüssten nicht genau wie alt sie sind (vgl. Elias 1988: xii).

Diese Position ist offenkundig von einem evolutionistischen und eurozentristischen Weltbild geprägt. Die Annahme, dass jene Gesellschaften die er als „einfach“ beschreibt, keine Kalender und kein Alter kennen, ist nicht haltbar. Der Gedanke, dass es sich bei Zeitvorstellungen um Wissen handelt, dass von Generation zu Generation weitergegeben wird, ist allerdings interessant. Das Zeitverständnis wird sich vom Individuum im Rahmen der Sozialisation in einer Gesellschaft angeeignet. Damit kann erklärt werden, warum Mitglieder einer Gesellschaft bestimmte Zeitvorstellungen aufweisen.

Ein eurozentristisches Weltbild zeigt sich auch in anthropologischer Literatur. Der Kulturanthropologe Johannes Fabian kritisiert den Umgang der Kulturanthropologie mit dem Thema Zeit. Er schreibt über die Konstruktion des "Anderen", des "Objekts" der Kulturanthropologie, durch die Verwendung von bestimmten Zeitkonzepten. Die systematische Auseinandersetzung mit "primitiven" Stämmen begann in der Hoffnung sie als eine Art Zeitmaschine in die eigene Vergangenheit zu benützen (vgl. Fabian 1983:39). Die Anthropologie war somit eine Wissenschaft von anderen Menschen in einer anderen Zeit (vgl. Fabian 1983:143). Der Forscher nahm somit eine zeitliche Distanz zu seinem Forschungsobjekt ein. Im Kontext des Kolonialismus wurden die eroberten Gesellschaften dazu verwendet einen geschichtlichen Ablauf von Unterentwicklung zur Fortschrittsgesellschaft zu behaupten, wobei die eigene Gesellschaft an der Spitze der Evolution verortet wurde.

Fabian spricht von verschiedenen Arten wie Zeit im anthropologischen Diskurs verwendet wird. Dabei unterscheidet er folgende Zeitkonzepte: "physical time", "mundane time", "typological time" und "intersubjective time". In der Archäologie und Evolutionstheorie herrscht ein Verständnis von physikalischer Zeit vor. Man verwendet Zeitachsen, auf denen Ereignisse eingetragen werden. Des Weiteren wird die Zeit oft in große Zeitalter eingeteilt. Eine weitere Möglichkeit Zeit zu verwenden ist die Typologisierung nach soziokulturellen Maßstäben, wie zum Beispiel die Unterscheidung in traditionelle und moderne Zeit, ländlich und städtische Zeit etc. Eine andere Möglichkeit ist die Betrachtung von Zeit als intersubjektive Dimension, das heißt Zeit als konstituive Dimension der sozialen Realität (vgl. Fabian 1983:21ff).

Fabian plädiert in seinem Buch dafür, dass die Anthropologie zeigen muss, dass ihre Theorien die Praxis ihrer eigenen Gesellschaft sind. Dann ist es möglich „die Anderen“ am selben Ort und in derselben Zeit zu treffen (vgl. Fabian 1983: 165).

Die Annahmen über die Zeit der „primitiven“ Gesellschaften waren aber nicht nur negativ, im Sinne einer unterentwickelten Zeit oder mangelnden Geschichte. Marshall Sahlins beispielsweise war der Ansicht, dass primitive Gesellschaften Überflussgesellschaften im Sinne eines Überflusses an Zeit sind. Im Gegensatz zu den Industriestaaten hätten die Mitglieder einfacher Gesellschaft mehr Zeit für sich selbst und ihre Gemeinschaft. Die Gegenposition vertritt Pierre Clusters. Er postuliert, dass diese Gesellschaften weniger Zeit

hätten, da sie herrschaftslos sind und daher für Versammlungen und politische Entscheidungen mehr Zeit brauchen (vgl. Flaig 2002:72). Sie sind auf Grund ihrer mangelnden politischen Organisation also weniger effektiv was die Nützung von Zeit für Entscheidungsfindungsprozesse anbelangt.

Den Umgang mit dem Begriff Zeit, beziehungsweise die Zuschreibungen die damit Verbunden sind, gilt es auch in anderen Wissenschaftsdisziplinen zu kritisieren. In den Geschichtswissenschaften ist der Zeitbegriff von zentraler Bedeutung. Allerdings scheint es, als ob sich Historiker selten Gedanken gemacht hätten, welche zeitlichen Vorannahmen und Kategorien ihrer Forschung vorangeht.

Geschichtsschreibung ist ein Machtinstrument, da dadurch definiert wird, was erinnerungswürdig ist. Es geht also darum, welche Ereignisse als für die Zukunft relevant ausgewählt werden. Geschichtsschreibung ist laut Brunner hierarchisch, da die Vergangenheit in Epochen eingeteilt wird, und Blütezeiten sowie der Verfall von Kulturen konstatiert werden (vgl. Brunner 2002:13).

Ein weiteres Problem ist, dass Geschichtsschreibung durch die Selektivität mit der relevante Ereignisse ausgewählt werden notwendigerweise zu einem verzerrten Bild der Vergangenheit führt. Aleida Assmann kritisiert, dass Historiker in erster Linie Veränderung festhalten, nicht aber Kontinuität. Das heißt sie orientieren sich an einzelnen Ereignissen und nicht an den Strukturen die über längere Zeit hinweg fort dauern (vgl. Assmann 1999:12).

Die Verwendung des Zeitbegriffs und temporaler Kategorien in den unterschiedlichen Wissenschaftsdisziplinen ist also immer mit Vorsicht zu genießen.

5.3. Resümee

Wie der kurze Überblick über philosophische und sozialwissenschaftliche Überlegungen über die Zeit gezeigt hat, gab es in den einzelnen Disziplinen sehr unterschiedliche Positionen zum Wesen der Zeit. Zusammenfassend kann man sagen, dass nicht geklärt ist, was Zeit ist bzw. was die objektive Zeit ist (sollte sie existieren). Man ist sich jedoch einig, dass Zeit in unterschiedlichen Gesellschaften oder von jedem Individuum anders empfunden werden

kann. Mit den Worten von Aleida Assmann: „Jede Kultur hat ihre eigene Zeit und in jeder Kultur gibt es unterschiedliche Zeiten“ (Assmann 1999:10).

Wie sich die Zeitvorstellungen gestalten hängt von vielen äußeren Faktoren ab. Ein gutes Beispiel für die Vielfalt an Zeitkonzepten innerhalb einer Gruppe ist die buddhistische Zeitrechnung. Wie Ursula Baatz betont, gibt es auf lokaler Ebene eine Vielzahl von buddhistischen Zeitrechnungen. Je nach soziokulturellen Gegebenheiten, wie dem politischen (verschiedene Herrscherdynastien) oder kulturellen Umfeld, gestalten sich die buddhistischen Zeitrechnungen unterschiedlich. Eine einheitliche Zeitrechnung gäbe es deshalb nicht (vgl. Baatz 2002:157).

Völlig unterschiedlich können diese Zeitmuster allerdings nicht sein, da sonst Kommunikation zwischen Individuen oder zwischen Gesellschaften nicht möglich wäre. Es muss also auch einen universellen Aspekt an der Zeitvorstellung geben. Was genau dieses Gemeinsame am Zeitverständnis ist, ist noch nicht geklärt.

Ein weiterer wichtiger Punkt der aus den wissenschaftlichen Auseinandersetzungen mit dem Thema Zeit hervorging, ist die Kontextgebundenheit und die Wirkung von Machtbeziehungen auf den wissenschaftlichen Diskurs selbst. Die Zeit „der Anderen“ wurde teilweise als minderentwickelt denunziert bzw. die eigene Zeitvorstellung als Norm und andere Zeitvorstellungen als Abweichungen zu dieser Norm bewertet. In beiden Fällen mangelt es an einer kritischen Perspektive zu den eigenen Zeitvorstellungen.

6. Kategorien von Zeitvorstellungen

Wie im vorigen Kapitel gezeigt wurde, ist man sich weitgehend darüber einig, dass es unterschiedliche Zeitvorstellungen gibt, und dass diese mit gesellschaftlichen Phänomenen in Verbindung stehen. Zeit wird nicht nur von der Gesellschaft wahrgenommen, sondern auch durch diese auf spezifische Weise mitgestaltet. Wie die Soziologin Lucia Stanko betont, wird Zeit in allen Gesellschaften reguliert, wenn auch auf unterschiedliche Weise: „Der reine Sachverhalt der temporalen Normierung gesellschaftlicher Phänomene ist historisch universell. Die konkreten Modalitäten dieser Normierung können kulturell außerordentlich verschiedenartig sein“ (Stanko, 1994:139).

Die daraus folgende Fragestellung ist, worin diese Unterschiede der Zeitvorstellungen liegen und wie man sie beschreiben kann. In den nächsten Kapiteln werden daher häufig verwendete Kategorien vorgestellt, die in der Wissenschaft verwendet wurden, um die unterschiedlichen zeitlichen Konzepte nach bestimmten Gesichtspunkten einteilen zu können. Vorweg sei gesagt, dass diese Kategorien, so häufig sie in der Literatur auch zu finden sein mögen, nicht kritiklos bleiben, da sie notwendigerweise die Komplexität von Zeitvorstellungen vereinfachen.

6.1. Lineare und zyklische Zeit

Eine häufig gemachte Differenzierung ist jene zwischen linearen und zyklischen Zeitvorstellungen. Bei linearen Zeitvorstellungen wird Zeit als etwas Vergängliches betrachtet. Ereignisse werden wahrgenommen wie Punkte auf einer Geraden. Sie folgen aufeinander und sind irreversibel. Das Gegenteil davon sind zyklische, oder kreisförmige Zeitvorstellungen, bei denen sich die Zeit bis in alle Ewigkeit in einem Kreislauf wiederholt (vgl. Götze 2004: 14). Zeit hat in dieser Konzeption im Gegensatz zum linearen Zeitverständnis keinen Anfang und kein Ende sondern bewegt sich unendlich im Kreis.

Philosophen vertraten teils ein zyklisches, teils ein lineares Zeitkonzept. Aristoteles war ein Vertreter des zyklischen Zeitbildes. Werden und Vergehen lösen sich in seiner Vorstellung ständig ab. Das Werden ist ewig und kommt damit dem Sein am nächsten. Diese Stetigkeit ergibt sich laut ihm aus der Kreisbewegung. Er spricht von zwei Drehbewegungen, welche das Werden und damit auch das Vergehen ermöglichen (vgl. Aristoteles 1958:265ff).

Für Aristoteles bewegt sich die Zeit notwendigerweise im Kreis. Er argumentiert wie folgt:

„Denn das Werden muss entweder ein Ende nehmen oder nicht, und dann entweder geradeaus oder im Kreise verlaufen. Kommt dazu die Ewigkeit, so ist die geradlinige Entwicklung nicht mehr möglich, weil diese weder nach unten in die Zukunft noch nach oben in die Vergangenheit einen Anfang hat. Es muß aber ein Anfang dasein, der nur keine Grenze darstellt, und zugleich muß die Ewigkeit gewährleistet sein. Daher muß das Werden im Kreislauf erfolgen“ (Aristoteles 1958:270).

Der Argumentation von Aristoteles geht die Annahme voraus, dass es eine Ewigkeit gibt. Verzichtet man auf diese Annahme, so ergibt sich nicht automatisch der Schluss, dass die Zeit sich im Kreise bewegt.

In den Industriegesellschaften sind zyklische Zeitvorstellungen nicht üblich. Auch in der Wissenschaft ging man dazu über zyklische Zeitvorstellungen nicht industrialisierten Gesellschaften zuzuordnen, während das lineare Zeitdenken als Charakteristikum der „modernen“ Industriegesellschaft angesehen wurde. Als Argument wird vorgebracht, dass das Zeitverständnis von Gesellschaften die auf Naturalwirtschaft basieren von der unmittelbaren Naturwahrnehmung geprägt ist. Da die Natur mit ihren Jahreszeiten und dem Wechsel von Tag und Nacht eine Periodik aufweist, wurde Zeit nicht als fortlaufender Prozess sondern als Wiederkehr konzipiert. Statt dem Vergehen stand die Regeneration im Vordergrund (vgl. Jähne 2002:60ff).

Ein typisches Beispiel für ein zyklisches Zeitverständnis ist das alte Ägypten. Der Ägyptologe Jan Assmann hat sich mit den Zeitvorstellungen der Ägypter detailliert beschäftigt. An dieser Stelle sollen allerdings nur ein paar Aspekte des ägyptischen Zeitbildes besprochen werden.

Im alten Ägypten gab es keine größere Zeiteinheit als die des Jahres. Die Jahre summierten sich auch nicht, sondern begannen jedes Jahr aufs Neue. Das Jahr wurde deshalb auch „die Verjüngende“ genannt. Die kleinste Einheit, jene der Stunde dagegen, wurde als etwas betrachtet, das vergeht. Auf eine vergangene Stunde folgt somit eine neue Stunde (vgl. Assmann 1989 S.194).

In der Kunst der Ägypter war es nicht gestattet Neuerungen zu schaffen, da die existierenden Kunstformen bereits als vollendet galten. Die Kultur war also nicht auf Fortschritt hin ausgerichtet. Nebenbei bemerkt ergeben sich dadurch für Ägyptologen Probleme bei der Datierung von Fundstücken, da sich die Kunstwerke über Zeiträume von bis zwei Jahrtausenden nicht eindeutig unterscheiden lassen. Assmann spricht in diesem Zusammenhang von der „Permanenz“ der ägyptischen Kultur, in der eben nicht versucht wurde, die Vergangenheit zu übertrumpfen (vgl. Assmann 1989 S.190f).

In dieser langen Dauer des „kulturellen Stillstandes“, war das diesseitige Leben des Einzelnen wie ein flüchtiger Augenblick. Die Ägypter bauten angeblich keine Wohnhäuser aus Stein sondern bloß Holz und Lehmhütten, weil es sich nach ihrer Vorstellung dieser Arbeitsaufwand für das kurze diesseitige Leben nicht auszahlte. Im Gegensatz dazu legten sie großen Wert auf die solide Konstruktion der Gebäude, in denen sie das ewige Leben im Jenseits zu verbringen gedachten (vgl. Assmann 1989 S.191). Diese Häuser waren für die Ewigkeit bestimmt. Eine

Ewigkeit, die zeitlos ist, keinen Fortschritt kennt und auch keine zeitbezogenen Vorgänge. Dies ist auch der Grund dafür, warum es in den künstlerischen Darstellungen des Lebens im Jenseits keine Darstellung von Bewegung gibt, sondern nur bestimmte Zustände (wie Sitzen, Stehen) (vgl. Assmann 1989 S.192).

Ein weiteres Beispiel für eine Gesellschaft in der zyklische Zeitvorstellungen anzutreffen sind, ist die Gesellschaft der Nuer, die vom Anthropologen Edward Evans-Prichards studiert wurde. Die Nuer sind einer afrikanischen Volksgruppe in Äthiopien und dem Sudan. Evans-Prichard führte seine Feldforschungen in den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts durch. Seine Forschungen zum Zeitkonzept der Nuer führten zum Ergebnis, dass es bei den Nuer zwei Zeiten gibt, eine ökologische und eine strukturelle Zeit. Damit meint er einerseits Zeitkonzepte, die in den Beziehungen zur Natur, und andererseits Zeitkonzepte, die in den sozialen Beziehungen reflektiert sind. Beide Zeiten sind zyklisch denn auch die strukturelle Zeit scheint sich nicht in einer Richtung zu bewegen. Die Struktur bleibt größtenteils konstant während sich die Personen durch die Strukturen bewegen (vgl. Evans-Prichard 1947:107). Die strukturelle Zeit umfasst große Perioden. Die ökologische Zeit bezieht sich hingegen auf Ereignisse innerhalb eines Jahreszyklus.

Die Zeiteinheiten bei den Nuer sind (im mathematischen Sinne) weniger exakt als in der industrialisierten Welt. Zwischen einem Monat und einem Tag gibt es keine Einheiten. Ereignisse werden in Bezug zu anderen Ereignissen und ihren Abständen in dazwischen liegenden Nächten angegeben. Will man die Zeit innerhalb eines Tages angeben, so deutet man in die Richtung, in der die Sonne zum gegebenen Zeitpunkt steht (vgl. Evans-Prichard 1947:100f).

Die Zeit von Gruppen innerhalb der Gesellschaft unterscheidet sich außerdem. Die Zeit einer Gruppe ergibt sich aus den Ereignissen und Tätigkeiten die für die Gruppe von großer Bedeutung sind. Da jede Gruppe andere wichtige Ereignisse kennt, sind die zeitlichen Referenzpunkte jeweils unterschiedlich (vgl. Evans-Prichard 1947:105).

Um gesamtgesellschaftlich den Zeitpunkt eines vergangenen Ereignisses anzugeben, können die Nuer sich auch auf das System von „age-sets“ beziehen. Ungefähr alle 10 Jahre beginnt ein neues Intervall eines Age-sets. Alle Personen die in diesem Zeitraum geboren (initiiert)

wurden sind Teil dieses Sets. Es handelt sich also um eine Gruppe von Mitgliedern die gleichen Alters sind (vgl. Evans-Prichard 1947:105).

Die Studie von Evans-Prichard geht auf das Jahr 1947 zurück. Insofern gibt sie keinen Aufschluss auf die aktuellen Zeitkonzepte der Nuer. Interessant an der Studie ist aber, dass sie scheinbar die Vorstellung, dass „traditionelle“ Gesellschaften ein zyklisches Zeitverständnis haben, bestätigt. Dass es zu einfach ist, die Ergebnisse dieser Studie zu universalisieren und auf alle agrarischen Gesellschaften zu übertragen, zeigen Studien zur Traumzeit der Aborigines.

Die Traumzeit der Aborigines stellt eine Besonderheit in der Gruppe kultureller Zeitvorstellungen dar. Der Ethnologe und Soziologe Dieter Haller versteht die Traumzeit weder als lineares noch als zyklisches Konzept. Sie ist seiner Ansicht nach statisch und nicht kumulativ. Traumzeit ist eine Vergangenheit „die sich sowohl ‚vergegenwärtigen‘, als auch ‚wiederholen‘ oder ‚nachahmen‘ lässt. Die Traumzeit dauert nicht an, und sie verläuft auch nicht parallel zur gewöhnlichen Zeit“ (Haller 2005:113). Der Anthropologe Eric Kline Silverman bezeichnet die Traumzeit gar als zeitlose Zeit:

“Dreamtime refers to a prehuman yet atemporal era in which ancestor spirits, anthropomorphic and otherwise, created the cosmos by shaping the landscape during migrations and formulating the moral rules that govern social life” (Silverman 1997:114).

Die Kräfte der Ahnen wirken allerdings auch auf das gegenwärtige Leben und sind somit nicht nur Teil der Vergangenheit sondern auch der Gegenwart.

Zusammenfassend kann festgestellt werden, dass die Grenze zwischen linearer und zyklischer Zeit nicht so klar ist, wie oft angenommen. Die strikte Trennung zwischen linear und zyklisch ist in der Praxis oft nicht zu vollziehen. Zyklische Zeit exkludiert nicht automatisch lineare Elemente. Denn selbst wenn bestimmte Ereignisse sich wiederholen, so kann man trotzdem sagen, dass das eine Ereignis vor dem anderen stattgefunden hat (vgl. Munn 1992:101). Ein Beispiel hierfür wären die Jahreszeiten. Auch wenn sie sich wiederholen, so folgt doch ein Frühling auf den anderen. In mancher Literatur wird diese Zeit auch als komplex-lineare Zeit beschrieben (vgl. Haller 2005:113).

Die Zuschreibung von linearer Zeit als Attribut der „modernen“ Industriegesellschaft bzw. der zyklischen Zeit als Merkmal der „traditionellen“ Agrargesellschaft ist ebenfalls zu

hinterfragen. Die Sozialanthropologin Wendy James zum Beispiel spricht sich gegen eine solche dichotome Sichtweise aus. Während es in der frühen anthropologischen Literatur gängig war soziale Zeit als modern linear und traditionell zyklisch zu identifizieren, zeigte sich ihrer Meinung nach, dass eine derartige starre Gesellschaft nirgends zu finden ist (vgl. James, 2005: 5). Ähnliche Kritik kommt auch von Burman. Seiner Ansicht nach handelt es sich um eine übertriebene Dichotomie von zyklischer und linearer Zeit, in der gesellschaftlichem Wandel nicht genügend Rechnung getragen wird. Vormalig schriftlose, auf Agrarwirtschaft basierende Gesellschaften die auf fundamentale Weise von dem Kontakt mit der industrialisierten Welt beeinflusst wurden, finden in diesem Konzept keinen Platz (vgl. Burman 1981:251).

Dass "moderne" Industriegesellschaften linear denken, und "traditionelle" Gesellschaften zyklisch kann also nicht so einfach dahingestellt werden. Laut Haller wäre es viel treffender zu sagen, dass lineare und zyklische Zeitauffassungen innerhalb ein und derselben Gesellschaft koexistieren. Dabei erfüllen die linearen und zyklischen Elemente unterschiedliche Funktionen, je nach sozialen und kulturellen Kontexten (vgl. Haller 2005:113).

Auch in der Studie von Evans-Prichard zeigt sich, dass verschiedene Zeitkonzepte nebeneinander existieren können. Auch wenn in diesem Fall von ihm beide Zeiten der Nuer als zyklisch beschrieben wurden. Gerd Haders geht gar davon aus, dass vier Zeitperspektiven neben einander existieren: die Eigenzeit des Individuums, eine ewige Zeit der Götter, eine zyklische Naturzeit und eine lineare Sozialzeit. Er geht davon aus, dass alle drei Zeiten neben der Eigenzeit, mit unterschiedlicher Gewichtung, in allen Gesellschaften simultan existieren. Allerdings meint er auch, dass in Schriftgesellschaften die Sozialzeit vorherrscht, da es die Schrift ermöglichte die Gedächtniskapazität der Gesellschaft zu steigern (vgl. Haders 2007:28f).

Bei der Unterscheidung von linearer und zyklischer Zeit, muss also beachtet werden, dass man die Zeittypen nicht bestimmten Gesellschaften zuschreiben kann und dass es sich dabei auch nur um idealtypische Kategorien handelt. Eine Vermischung oder ein Nebeneinanderbestehen von linearer und zyklischer Zeit ist in der Praxis nichts Ungewöhnliches.

6.1.1. Exkurs: Anfang der Zeit

Besonders im Sinne eines linearen Zeitverständnisses ist die Frage relevant, ob Zeit einen Anfang hat, oder ob es Zeit schon immer gab. So mancher Philosoph hat versucht eine Antwort auf diese Frage zu finden.

Sieht man Zeit als etwas, dass nur im Bewusstsein des Subjekts selbst existiert, so ist die Frage leicht beantwortet: „Wo das Denken beginnt, da fängt auch die Zeit an, und wo das Denken aufhört, da steht auch die Zeit still. Denken und Zeit sind einerlei“ (Wundt 1863:27). Die Zeit beginnt demnach mit dem denkenden Menschen.

Glaubt man aber an eine objektive, außersubjektive Ebene der Zeit, ist die Frage nicht so leicht beantwortet. Augustinus, dessen frühe und ausführliche Überlegungen zum Thema Zeit bereits angesprochen wurden, beinhalten auch Gedanken über den Ursprung der Zeit. Geprägt von seinem christlichen Glauben vertritt er die Ansicht, dass Zeit begann als Gott sie schuf:

„Sieh, das ist meine Antwort, wenn jemand fragt: ‚Was machte Gott, bevor er Himmel und Erde machte?‘. Ich antworte nicht wie der, der mit dem Witzwort der harten Frage ausweichen wollte und der gesagt haben soll: ‚Er baute eine Hölle für Leute, die zu hohe Dinge erforschen wollen.‘ (...) Ich hingegen sage: ‚Du, unser Gott, bist der Schöpfer aller erschaffenen Dinge.‘ Und wenn man unter dem Ausdruck ‚Himmel und Erde‘ alles Geschaffene versteht, sage ich mit Zuversicht: Bevor Gott Himmel und Erde machte, machte er nichts“ (Augustinus, elftes Buch :XII.14). „Es konnten keine Zeiten vorübergehen, bevor du die Zeiten gemacht hattest. Gab es aber vor Himmel und Erde keine Zeit, warum fragt man dann, was du damals machtest? Denn es gab kein Damals, wo noch keine Zeit war.“ (Augustinus, elftes Buch: XIII.15).

Wenn man die Frage nicht auf religiöse sondern auf naturwissenschaftliche Weise stellt, so könnte man fragen: „War der Urknall des Universums ein Ereignis in der Zeit oder eines, das die Zeit überhaupt erst generierte?“ (Liessmann 2007:22). Laut dem Physiker John Archibald Wheeler gab es keine Zeit vor dem Urknall. Zeit hat sein Ende vor dem Urknall, sowie auch im schwarzen Loch. Er argumentiert im Bezug auf Einstein: „Die Theorie Einsteins über die Anziehungskraft lässt keinen Raum frei für ein eventuelles ‚Vorher‘ vor dem Urknall oder ein ‚Nachher‘ nach dem Gravitationskollaps“ (Wheeler 1989:31f), wobei letzterer im Zentrum eines schwarzen Lochs zu finden ist.

Der Gedanke, dass es keine Zeit gibt, ist nicht vorstellbar. Selbst wenn man mit logischen Argumenten nachweisen will, dass Zeit einen Anfang (und auch ein Ende) hat, so ist es dennoch schwer sich einen zeitlosen Zustand vorzustellen. Die Frage ob Zeit einen Anfang hat ist ebenso rätselhaft, wie die Frage nach dem Wesen der Zeit an sich. Denn da nicht genau gesagt werden kann, was Zeit ist, so ist es ebenso schwer festzustellen, was Zeitlosigkeit ist.

6.2. Konkrete (natürliche) und abstrakte (künstliche) Zeit

Neben der Unterscheidung von linearen und zyklischen Zeitvorstellungen, kommt auch der Differenzierung von konkreter und abstrakter Zeit eine wichtige Position im wissenschaftlichen Diskurs zu. Unter konkreter bzw. natürlicher Zeit wird ein Zeitverständnis bezeichnet, welches sich an natürlichen Ereignissen orientiert (wie zum Beispiel der Natur oder auch menschlichen Tätigkeiten). Ein Beispiel dafür wäre, wenn man sich am Sonnenstand orientiert oder Ereignisse zeitlich einordnet, indem man sie im Bezug zu anderen Ereignissen setzt. Im Gegensatz dazu ist das abstrakte oder künstliche Zeitkonzept losgelöst von Aktivitäten oder natürlichen Zeitzyklen. Ein Beispiel dafür wäre die Uhrzeit. Auch wenn die Uhrzeit im weiteren Sinne auch mit natürlichen Ereignissen (wie dem Umlauf der Sonne) verbunden ist, so ist die Angabe einer bestimmten Uhrzeit von diesen Erscheinungen unabhängig. Die Schule beispielsweise beginnt jeden Tag um 7Uhr50. Nicht weil die Sonne dann bereits aufgegangen ist, sondern weil die Uhr diese bestimmte Zeit anzeigt. Ganz klar lassen sich natürliche und künstliche Zeit aber nicht trennen.

Im Rahmen der Debatte um natürliche und künstliche Zeit, kann man sich die Frage stellen, ob eine natürliche innere Zeit des Menschen existiert, also eine „inneren Uhr“? Laut dem Biologen Jürgen Aschoff hat der menschliche Körper sich im Laufe der Evolution an das Aufeinanderfolgen von Tag und Nacht angepasst und dadurch eine innere Uhr entwickelt. In einem Versuch, in dem man Menschen über längere Zeit in einer Wohnung ohne Tageslicht und Uhrzeit unterbrachte, zeigte sich, dass sich der übliche Schlaf- und Wachrhythmus bei den meisten Personen nur gering änderte. Und zwar, von einem 24 Stunden Rhythmus auf einen 25 Stunden Rhythmus. Das heißt, die Probanden gingen jeden Tag um 1 Stunde später schlafen. Die biologische Uhr geht also etwas langsamer als die Sonnenuhr (vgl. Aschoff 1989:133ff). Der Körper, der dem Tageslicht ausgesetzt ist, kann seine innere Uhr regelmäßig stellen in dem er sich den äußeren Bedingungen anpasst. Somit passt er den inneren 25 Stunden Rhythmus an den äußeren 24 Stunden Rhythmus an.

Ähnlich wie beim zyklischen Zeitkonzept wird auch die natürliche Zeit den nicht industrialisierten Gesellschaften zugeschrieben. In der bereits erwähnten Studie von Evans Prichard über die Nuer, vertritt er die These, dass die Nuer nur eine natürliche Zeit und keine abstrakte Zeit kennen. Ein Argument ist, dass die Nuer kein Wort für Zeit haben. Zeit ist etwas, das mit den Aktivitäten so eng verbunden ist, dass es nicht als eigenes abstraktes Konzept existiert:

„...the Nuer have no expression equivalent to ‚time‘ in our language, and they cannot, therefore as we can, speak of time as though it were something actual, which passes, can be wasted, can be saved and so forth. I do not think that they ever experience the same feeling of fighting against time or of having to coordinate activities with an abstract passage of time because their points of reference are mainly the activities themselves...“
(Evans-Prichard 1947:103).

Ein natürliches Zeitverständnis wie es bei der Gesellschaft der Nuer vorherrschte, sieht der Soziologe Günter Dux als charakteristisch für „frühe“ Gesellschaften. Seit dem Mittelalter gebe es aber auch eine abstrakte, auf dem Zahlensystem basierende Uhrzeit. Er erklärt sich diese Entwicklung dadurch, dass im Mittelalter mit der Entwicklung der Stadt als neue gesellschaftliche Organisationsform und der Agrarproduktion für die städtischen Märkte, Handlungen zeitlich besser koordiniert werden mussten. Die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen erforderten also, dass das Zeitsystem von einer natürlichen Zeit auf eine abstrakte Zeit umgestellt wurde (vgl. Dux, 2002: 118ff).

Ähnlich argumentiert auch der Soziologe Niklas Luhmann, der sich mit der Zeit sozialer Systeme beschäftigte. Laut ihm haben Systeme unterschiedliche Zeiten, die von ihren sozialen Strukturen abhängen. Das heißt, soziale Systeme machen Zeit sinnhaft verfügbar, sie konstituieren Zeithorizonte und zeitliche Relevanz (vgl. Luhmann 1982:103f). Zeitvorstellungen erfüllen bestimmte Funktionen für das System. Daher hat jedes System eine Zeit, die sich innerhalb des Systems als funktional erwiesen hat.

Luhmann unterscheidet zwischen sozialen Systemen die ihren Zeithorizont auf Basis der eigenen Systemgeschichte konstituieren (hier nennt er als Beispiel archaische Gesellschaften) und jenen, die sich an einer Weltzeit orientieren. Erstere nehmen unmittelbare erlebte Ereignisse als Anhaltspunkte für die Konstruktion von Zeit. Zusätzlich zu dieser „Nahzeit“, existiert noch eine „Fernzeit“. Darunter fallen Ereignisse, die in der entfernten Vergangenheit oder Zukunft liegen, nicht konkret wahrgenommen werden und dadurch in einem unscharfen

Bereich liegen. Diese Fernzeit wird nicht im engeren Sinne als Zeit erfahren. So behauptet Luhmann: „Es gibt für diese Gesellschaften also keine durchgehende Universalhistorie oder Weltgeschichte in unserem Verständnis“ (Luhmann, 1982:110). Im Gegensatz dazu konstituieren differenzierte Gesellschaften eine Weltzeit. Sie kommunizieren über ihre Systemgrenzen hinaus und brauchen daher einen abstrakteren Zeitbegriff um verschiedene Systemgeschichten in Beziehung setzen zu können. „Diese einheitlich gemessene Weltzeit läßt alle jeweils aktuellen Systemprozesse gleichzeitig laufen – eine Bedingung der Möglichkeit weltweiter Kommunikation“ (Luhmann, 1982:111), so Luhmann.

Auch wenn die Behauptung der Existenz einer Weltzeit angesichts der weltweiten Abstimmung der Uhren kaum bestritten werden wird, so lässt sich doch fragen, wo genau diese undifferenzierten Systeme existieren bzw. existiert haben, die in ihren Zeitvorstellungen nur systeminterne Ereignisse berücksichtigen. Nicht erst seit der Globalisierung stehen Gesellschaften miteinander in Beziehung. Auch wenn die Beziehungen zwischen Gesellschaften zugenommen haben, so lässt sich daraus nicht schließen, dass Gesellschaften zuvor völlig getrennt gelebt haben und es keinerlei Kontakte gab. Problematisch an Luhmanns Systemtheorie ist außerdem grundsätzlich, dass die Grenze zwischen den Systemen sowie dem System und seiner Umwelt wohl nie so scharf sein kann, wie es die Theorie vorgibt.

Ein weiteres Beispiel, das unterstreicht, wie verschiedenen Zeitvorstellungen in Kontakt kommen, ist die Beziehung zwischen Stadt- und Landbevölkerung. Der Geschichtswissenschaftler Erhard Chvojka schreibt über den kulturellen Austausch der Stadtbevölkerung Wiens und der umgebenden Landbevölkerung im Mittelalter. Laut Chvojka ist die weit verbreitete Ansicht, dass die ländliche Bevölkerung sich im Mittelalter noch nicht an der Uhrzeit orientiert hätte, falsch. Sie meint, dass mechanische Uhren schon im 16. Jahrhundert in Form von Kirchturmuhren präsent waren und der Gottesdienst uhrzeitlich geregelt wurde. Außerdem stimmte man die ländlichen Tätigkeiten mit denen der Stadt ab, da man von der uhrzeitlich geregelten städtischen Markttagen auch betroffen war (vgl. Chvojka 2002:192ff).

Bezüglich des Zusammenhangs der Verbreitung der Uhrzeit im Spätmittelalter und der Durchsetzung eines abstrakten Zeitkonzepts, meint Gabbani-Hedman, dass nicht alleine die Einführung der Uhr letzteres bewirken konnte, sondern, dass es noch anderer gesellschaftlicher Veränderungen bedurfte, um ein abstraktes Zeitkonzept durchzusetzen. Grundlegend sei aber trotzdem die Industrialisierung, die im 18. Jahrhundert in England

einsetzte. Denn im Zuge der industriellen Revolution (und der neuen Arbeitsformen) hätte das abstrakte Zeitkonzept Verbreitung in der breiten Bevölkerung gefunden. Gleichwohl macht sie das Zugeständnis, dass der objektive Zeitbegriff ohne Uhr kaum denkbar sei (vgl. Gabbani-Hedman 2006:40f).

Zur Universalisierung der linearen abstrakten Zeit kam es laut Gabbani-Hedman, die sich hier auf Fabian (1983) bezieht, im 18.Jhdt als die christlich-jüdische Zeitvorstellung im Rahmen der Aufklärung säkularisiert wurde. Weiters hätte mit dem physikalischen Zeitbegriff Newtons, die lineare Zeitvorstellung ihre Naturalisierung gefunden (vgl. Gabbani-Hedman 2006:51).

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass es verschiedene Theorien gibt, warum sich in der westlichen Welt die abstrakte Zeit in Form der Uhrzeit durchgesetzt hat. Während manche davon ausgehen, dass die Stadtentwicklung und ein höherer Grad an Komplexität eine exaktere Abstimmung von Zeit erforderte, und damit die Verbreitung der Uhrzeit eine Notwendigkeit war, erklären andere, dass die Verbreitung der Uhrzeit in der breiten Bevölkerung erst durch die industrielle Revolution verursacht wurde. In den genannten Theorien wird die Durchsetzung der abstrakten Zeit als logische Folge von bestimmten gesellschaftlichen Entwicklungen gesehen. Eine andere Entwicklung von Zeitvorstellungen scheint in diesen Konzepten nicht möglich.

Wie bereits genannt, scheint die industrielle Revolution einen Einfluss auf die Zeitwahrnehmung gehabt zu haben. In diesem Zusammenhang ist es spannend dem Verhältnis von Zeitvorstellungen und Arbeitsformen näher auf den Grund zu gehen.

6.2.1. Exkurs: Zeit und Arbeit

Ein Mensch, von Arbeit überhäuft,
indes die Zeit von dannen läuft,
hat zu erledigen eine Menge,
und kommt, so sagt man, ins Gedränge.

Inmitten all der Zappelnot
trifft ihn der Schlag, und er ist tot.
Was grad so wichtig noch erschienen,
fällt hin: Was bleibt von den Terminen?

Nur dieser einzige zuletzt:
Am Mittwoch wird er beigesetzt -
und schau, den hält er pünktlich ein,
denn er hat Zeit jetzt, es zu sein.
(Eugen Roth)

Arbeitszeit und Freizeit sind wichtige Kategorien, die den Lebensalltag in Industriegesellschaften strukturieren. Das Zeitkonzept der Industriegesellschaft, das auf der Uhrzeit und auf ebendieser Trennung von Arbeits- und Freizeit beruht, hat sich erst im Laufe der Zeit herausgebildet. Der Historiker Edward Thompson stellt die These auf, dass die Herausbildung des abstrakten Zeitbegriffs mit der Entwicklung der Industriegesellschaft zusammenhängt. Während nicht industrielle Gesellschaften ihre Zeit im Bezug auf bestimmte Tätigkeiten einteilte (als Beispiel führt er an, dass in Madagaskar die Zeit in Intervallen von „einmal Reis kochen“ gemessen wird), wird in der Industriegesellschaft Zeit mit der Uhr gemessen und richtet sich nicht mehr nach einem natürlichen Rhythmus. Während zum Beispiel Kleinbauern, Jäger oder Fischergemeinschaften, die nicht in die Marktwirtschaft eingebunden sind, ihre Zeit nach dem natürlichen Rhythmus der Natur organisieren, richtet sich in der Industriegesellschaft die Zeit nicht nach der Aufgabe, sondern nach der Uhr des Arbeitgebers. Zeit bekommt somit einen aufs Geld reduzierten Wert. Dies hat weitreichende Folgen. Unter anderem, dass die Bereiche Arbeit und Leben zusehends voneinander getrennt werden (vgl. Thompspon, 1980: 37ff).

Über die enge Verbindung zwischen Arbeit und Zeit schreibt auch der Philosoph Konrad Paul Liessmann. Seiner Meinung nach werden viele Tätigkeitsbereiche als Arbeit klassifiziert (zum Beispiel Beziehungsarbeit, Erziehungsarbeit, sportliches Workout) weil sie erst dadurch einen Wert bekommen. Damit sind unsere Tätigkeiten automatisch an den Leistungsbegriff gebunden. Wer keine Arbeit hat fühlt sich wertlos. Liessmann erinnert an die Einteilung der Daseinsmöglichkeiten von Aristoteles. Dieser hat vier Tätigkeitsbereiche des Menschen klassifiziert. Einerseits gibt es die notwendige Arbeit die das Überleben sichert. Diese ist mit Plage und Mühe verbunden und ist an sich nicht menschenwürdig und sollte von Sklaven verrichtet werden. Die nächste Stufe ist das Herstellen. Damit sind die Tätigkeiten von Handwerkern und Künstlern gemeint, die ihre Ideen mit der Hilfe von bestimmten technischen Mitteln umsetzen. Die darauf folgende Stufe ist das Handeln. Gemeint sind politisches Handeln und Organisation des Gemeinwesens. Menschen die handeln, seien freier als jene die herstellen oder jene die die notwendigen Arbeiten verrichten. Als höchste Stufe

aber konzipiert er die Kontemplation, das anschauliche Leben. Menschen die nicht tätig sind, sondern sich der Philosophie hingeben können, sind nach seiner Ansicht erst richtig freie Menschen.

Legt man diese Einteilung von Tätigkeiten auf die Arbeitswelt der Industriegesellschaft um kann man sagen, dass in erster Linie die mühselige Arbeit geblieben ist:

„Um den Preis einer nicht zu gering erachtenden formellen Freiheit und eines relativen materiellen Wohlstandes führen wir (...) aus der Perspektive der antiken Anthropologie das Leben von Sklaven. Wir sind gebunden an unsere Zeit, an unseren Job, an unsre Termine, an unsere Verpflichtungen. Wir verfügen nicht souverän über unsre Zeit und unser Leben“ (Liessmann 2002:223).

Ein wichtiger Aspekt der hier angesprochen wird, ist, dass der Mensch, der nicht selbst über die Einteilung seiner Zeit verfügen kann, kein freier Mensch ist. Die Einführung der Lohnarbeit könnte somit als Entmündigung des Menschen gesehen werden. Der Lohnarbeiter muss sich nach der Zeit des Arbeitgebers richten und ist somit nicht sein eigener Herr.

Ein Theoretiker, der sich im Detail mit dem Thema Arbeitszeit beschäftigte, war Karl Marx. Seiner Meinung nach ist es im Kapitalismus nicht mehr die Arbeitszeit, die den Wert einer produzierten Ware angibt, sondern der Tauschwert, der im Geldpreis ausgedrückt wird. Dadurch entspricht der wahre Wert eines Produkts nicht seinem Preis.

„Der Unterschied zwischen Preis und Ware, zwischen der Ware, gemessen durch die Arbeitszeit, deren Produkt sie ist, und dem Produkt der Arbeitszeit, gegen die sie getauscht wird, dieser Unterschied erheischt eine dritte Ware als Maß, worin sich der wirkliche Tauschwert ausdrückt. Weil der Preis nicht gleich dem Wert ist, kann das wertbestimmende Element – die Arbeitszeit- nicht das Element sein, worin die Preise ausgedrückt werden (...) Der Unterschied vom Preis und Wert erheischt, daß die Werte als Preise an einem andren Maßstab als ihrem eignen gemessen werden. Preis im Unterschied vom Wert ist notwendig Geldpreis“ (Marx 1953:58f).

Die Arbeitszeit, die grundsätzlich den Wert einer Ware bestimmen sollte, ist im kapitalistischen System „fremde Arbeitszeit“, da die Kapitalisten über die Zeit der Arbeiter verfügen. Diese fremde Arbeitszeit ist nach Marx die Grundlage des Profits der Kapitalisten (vgl. Marx 1953:528).

Ein weiterer bekannter Sozialwissenschaftler der sich mit dem Thema Zeit und Arbeit beschäftigte war Pierre Bourdieu. In seinem frühen Werk „die zwei Gesichter der Arbeit“ setzte er sich mit Zeit und Wirtschaftsstrukturen in Algerien auseinander. Im Fokus seiner Arbeit standen die Bewohner eines kabyllischen Bergdorfes. Dieses Dorf befand sich zum Zeitpunkt der Studie in einem wirtschaftlichen und sozialen Wandel. Die Bewohner des Dorfes hatten bis zum Befreiungskrieg recht abgeschieden gelebt. Laut Bourdieu wurde die vorkapitalistische Bergbauerngesellschaft erst durch die Ereignisse im Rahmen des Befreiungskrieges mit der kapitalistischen Marktlogik in Berührung gebracht. Es kam in den Jahren 1958-61 in denen die Studie betrieben wurde, in dem Bergdorf zur Überschneidung von alten und neuen Strukturen, sprich, der vorkapitalistischen und der kapitalistischen Wirtschaftsweise.

Bourdieu's Annahme ist, dass die Übernahme einer bestimmten gesellschaftlichen Ordnung die Kenntnis eines bestimmten überlieferten praktischen Wissens und damit verbundenen Ethos erfordert. Die Übernahme eines kapitalistischen Wirtschaftssystems, welches auf Berechenbarkeit und Kalkulierbarkeit angelegt ist, setzt ein Zeitverständnis voraus, welches auf die Zukunft orientiert ist (vgl. Bourdieu 2000:31).

Interessant ist hier, dass Bourdieu den umgekehrten Schluss zieht. Ein verändertes Zeitverständnis ist seiner Meinung nach eine wichtige Voraussetzung für die Annahme eines anderen Wirtschaftssystems und nicht umgekehrt die neue Wirtschaftsform der Ausgangspunkt für ein verändertes Zeitverständnis. Auch wenn der Zusammenhang von Wirtschaft und Zeit hier offenkundig zu sein scheint, muss man wohl vorsichtig mit kausalen Schlüssen sein. Denn es ist nicht eindeutig welches der beiden Phänomene das andere bedingt bzw. ob es sich dabei um einen gleichzeitig verlaufenden Wandlungsprozess handelt.

Bourdieu's Standpunkt ist, dass der Bezug zur Zukunft eines Bauers, der nicht in die kapitalistische Wirtschaft eingegliedert ist, sich dadurch auszeichnet, dass er zwar vorsorgend arbeiten muss, dass er aber seine Arbeit nicht auf ein konkretes Ziel ausrichtet. Kalkulation spielt nicht dieselbe Rolle wie in der kapitalistischen Wirtschaft. Außerdem gibt es andere Faktoren (rituelle Erfordernisse, Ehrgefühl etc.) die bei der Vorratshaltung eine Rolle spielen. (vgl. Bourdieu 2000:32ff). Der Bauer ist also kein Homo Öconomicus, wie es ein Arbeiter im kapitalistischen System idealtypisch wäre.

Diese These wurde von der Anthropologin Nancy Munn kritisiert. Sie vertritt die Ansicht, dass kapitalistische und vorkapitalistische Gesellschaften nicht im Bezug auf ihre Zukunftsvorstellungen getrennt werden können. Ihr Argument ist, dass Gesellschaften die Tauschbeziehungen über weite Entfernungen treiben sehr wohl langfristig planen müssen um bestimmte Gegenstände innerhalb des Tauschnetzwerks zu erhalten oder weiterzugeben (vgl. Munn 1992:106).

Die Wahrnehmung von Zeit und der eigenen Umgang mit der verfügbaren Zeit stehen in Zusammenhang mit der Arbeitssituation bzw. allgemein mit der Wirtschaftsform einer Gesellschaft. Die Arbeit strukturiert den Tagesablauf und wirkt sich somit automatisch auf die Zeiteinteilung des Individuums aus. Ob eine bestimmte Arbeitsform notwendigerweise eine bestimmte Zeitwahrnehmung hervorbringt ist damit aber nicht belegt. Auch der umgekehrte Schluss (wie ihn Bourdieu gezogen hat), dass ein bestimmtes Zeitverständnis von Nöten ist um eine bestimmte Wirtschaftslogik zu übernehmen, ist nicht bewiesen.

Die Annahme, dass industrielle Gesellschaften zukunftsgerichtet sind, ist dennoch weit verbreitet und findet sich nicht nur in den Schriften Bourdieus. Bevor man dieser These auf den Grund gehen kann, muss man sich allerdings die Frage stellen, was Zukunft an sich bedeutet? Daher werden im folgenden Kapitel die gängigen Kategorien Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft näher unter die Lupe genommen.

6.3. Vergangenheit/Gegenwart/Zukunft

Aurelius Augustinus, dessen grundsätzlichen Überlegungen zum Wesen der Zeit in die Geschichte der Philosophie eingegangen sind, hat sich auch mit den Phänomenen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft auseinandergesetzt. In den Bekenntnissen stellt er Gott die Frage, wie Vergangenheit und Zukunft existieren können, wenn das Vergangene nicht mehr und das Zukünftige noch nicht existiert. Die Gegenwart kann auch nicht auf Dauer existieren, da sie sonst nicht mehr Gegenwart sondern Ewigkeit wäre. Ewig ist für ihn aber eben nicht die Zeit sondern nur Gott. Und so fragt er sich „Können wir wirklich von der Zeit nur behaupten sie sei, weil sie ins Nichtsein übergeht?“ (Augustinus, elftes Buch: XIV.17). Er fragt sich weiter, ob es vielleicht gar keine drei Zeiten, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, gibt, sondern lediglich die Gegenwart.

Die Antwort die er sich selbst gibt, ist, dass es drei Zeiten bzw. drei Gegewarten geben muss: die Gegenwart von Verganem, die Gegenwart von Gegenwärtigem und die Gegenwart von Zukünftigem. Gleichzusetzen sind diese Zeiten mit Erinnerung, Anschauung und Erwartung. Denn die drei Zeiten sind nichts anderes als Bilder, die wir in uns wahrnehmen. Außerhalb des Geistes, oder in der Seele wie Augustinus meint, gibt es sie nicht (vgl. Augustinus, elftes Buch: XX.26).

Die Überlegungen des Soziologen George Herbert Mead weisen Parallelen zu den Gedanken von Augustinus auf. Das Kennzeichen der Gegenwart ist laut Mead, dass sie entsteht und vergeht. Das heißt, die Gegenwart ist gekennzeichnet durch ihren Bezug zur Vergangenheit und Zukunft. Die Gegenwart muss vergehen, denn wäre sie ewig, wäre sie keine Gegenwart mehr. Sie existiert nur in der Bewegung. Über die Vergangenheit sagt er, dass sie sowohl widerrufbar als auch unwiderruflich sei. Wenn wir in die Vergangenheit zurückblicken, tun wir dies aus der Perspektive der Gegenwart. Dadurch wird die Vergangenheit zu einer anderen Vergangenheit (widerrufbar). Auf der anderen Seite ist die Vergangenheit aber eben schon vergangen. Das heißt wir können in die bereits geschehen Ereignisse nicht mehr eingreifen. Somit ist die Vergangenheit also auch unwiderruflich (vgl. Mead 1969:229ff).

Mead betrachtet die Vergangenheit also von zwei Ebenen. Einerseits sieht er die Vergangenheit so wie Augustinus als Erinnerung. Da die Erinnerung in der Gegenwart stattfindet, wird sie durch diese geprägt und verändert damit die Wahrnehmung der Vergangenheit. Andererseits sieht er die Ereignisse Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als eine Kette von Ereignissen die auf einer Zeitachse festgeschrieben sind. Auf dieser Ebene sind die Ereignisse unveränderlich.

Interessant an Meads Überlegungen ist, dass er suggeriert, dass nicht nur die Zukunft sondern auch die Vergangenheit etwas Hypothetisches ist, da wir die vergangenen Ereignisse in unserer Erinnerung nicht so rekonstruieren können, wie sie waren.

Am schwersten fassbar ist wahrscheinlich das Konzept der Gegenwart. In den meisten Überlegungen wird die Gegenwart als kurz andauerndes Geschehnis beschrieben. Die Gegenwart ist der Augenblick, indem Zukunft zu Vergangenheit wird. Anders konzipiert ist die Gegenwart hingegen bei Husserl, der sie als originäres Zeitfeld beschreibt. Die Gegenwart dehnt sich aus und reicht durch die unmittelbare Erinnerung (Retention) und die

unmittelbare Erwartung (Protention) sowohl in die Vergangenheit als auch in die Zukunft hinein. Er illustriert die Wahrnehmung der Gegenwart mit der Wahrnehmung einer Melodie. Jeder Ton ist eine Urimpression und löst Retentionen und Protentionen aus. Durch die neue Urimpression modifizieren sich die vorangegangenen Retentionen sowie Protentionen und werden zur Retention der Retention bzw. Protention der Protention. Das Ganze gleicht einer Kette von Retentionen die immer weiter in der Erinnerung zurücksinken, mit der Möglichkeit durch eine evidente Wiedererinnerung ins Jetzt zurückzukehren (vgl. Husserl 1966: 33). Die Urimpressionen sind nichts wirklich Punktuelleres, sondern eher eine ideale Grenze:

„Im idealen Sinne wäre dann Wahrnehmung (Impression) die Bewusstseinsphase, die das reine Jetzt konstituiert, und Erinnerung jede andere Phase der Kontinuität. Aber das ist eben nur eine ideale Grenze, etwas Abstraktes, das nichts für sich sein kann“ (Husserl 1966:40).

Der Philosoph Martin Heidegger unterscheidet in seinem Buch „Sein und Zeit“ drei Zeitmodi des Seienden: Gewesenheit, Gegenwart, Zukunft. Im Gegensatz zu geläufigen Vorstellungen von Vergangenheit und Zukunft sieht er die Gewesenheit und das Zukünftige nicht als ein vorher (im Sinne von nicht mehr jetzt aber früher) und naher (im Sinne von noch nicht jetzt aber später) der Gegenwart. Das Dasein existiert an sich, es entsteht und vergeht nicht mit der Zeit. Zukunft drückt sich daher aus als „Sein können“ und das Gewesene eben als „Gewesen sein“. Das Dasein kann nicht vergangen sein. Erst wenn etwas nicht mehr existiert ist es vergangen (vgl. Heidegger 2008: 327).

Heideggers Konzept zeichnet sich dadurch aus, dass er versucht mit dem Seienden einen Bogen zwischen den Zeiten zu spannen. Man könnte sagen, dass er die Zeit aus einer anderen Perspektive beleuchtet. Es ist nicht der Mensch, der sich durch die Zeiten bewegt, sondern es ist die Zeit die sich bewegt. Der Mensch, bzw. das Seiende, ruht in seiner Existenz.

Eine etwas abstraktere und systematischere Art an das Thema Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft heranzugehen hat der Philosoph John Mc Taggart gewählt. In seinem Artikel „The Unreality of Time“ differenziert er zwei Kategorien, mit Hilfe derer Ereignisse in der Zeit positioniert werden. Er benennt diese Kategorien als A-Reihe „Vergangenheit –Gegenwart – Zukunft“ und B-Reihe „vorher und naher“.

Wir empfinden Ereignisse als Teile beider Kategorien. Während die Position eines Ereignisses in der B-Reihe (vorher-naher) fix ist, wandelt es sich in der A-Reihe. Das heißt ein Ereignis X findet vor Ereignis Y statt. Während es nachdem es stattgefunden hat nicht mehr der Gegenwart sondern der Vergangenheit zuzuordnen ist, bleibt es weiterhin ein Ereignis das vor Y eingetreten ist. McTaggart fragt sich ob die A oder die B Reihe die Basis der Zeit ist und kommt zum Schluss dass weder A noch B Reihe real existieren (McTaggart 1908:458ff).

Interessant ist die Unterscheidung zwischen A und B Reihe, da man die philosophischen Überlegungen über die Zeit oft einer der beiden Kategorien zuordnen kann. Die dimensionale Raumzeit zum Beispiel konstruiert Zeit als stabiles Feld in dem wir uns bewegen. Damit wäre die Theorie der Raumzeit der B-Reihe zuzuordnen. Im Gegensatz wäre die Ansicht, dass die Zeit sich selbst bewegt, also von Zukunft in die Vergangenheit übergeht, der A-Reihe zuzuordnen (vgl. Gell 1992: 153ff). Der Physiker Boltzmann sieht die Idee, dass Zeit zielgerichtet sei (sich von Vergangenheit in Richtung Zukunft bewege), als Konstrukt des Menschen. So wie es auch im Raum kein Oben und Unten gäbe, so wenig gebe es in der Zeit eine Richtung (vgl. Boltzmann in Gloy 2008:9). Damit ist er ein Kritiker der A Reihe.

Aus Sicht der Psychologie muss die zeitliche Unterscheidung der B-Reihe zwischen „vorher“ und „nachher“ von jedem Menschen erst im Laufe der Kindheit erlernt werden. Dieses Denken ist nicht a priori gegeben. Kinder können laut Hans Heimann nicht zwischen Bewegungen der eigenen Person und anderen Objekten unterscheiden. Erst im Alter von 7 bis 9 Jahren bildet sich eine einheitliche Zeit und Raumvorstellung aus, in welche andere Personen und Objekte und die eigene Person eingeordnet werden (vgl. Heimann 1989:69).

In Versuchen mit erwachsenen Personen, denen man LSD verabreichte, wurde festgestellt, dass sich in der durch die Drogen ausgelöste Psychose die Zeitgerichtetheit auflöst und die Probanden in das kindliche anschaulich egozentrische Denken zurückfallen. Einer der Versuchspersonen schreibt in einem Selbstbericht:

„Für das was nun folgte, besteht in der Erinnerung keine chronologische Reihenfolge. Es sind nur noch Bilder die unzusammenhängend auftauchen. Ich weiß vor allem, daß ich nirgends verharren konnte. Sobald ich etwas anschaute, löste es sich auf (...). Dabei hatte ich das entsetzliche Gefühl, daß sich in mir alles ebenso auflöste, wie die äußere Wahrnehmungswelt. Die Qual wurde noch schlimmer durch das Bewußtsein, daß das alles nie aufhören werde. Die Zeit schien nicht mehr vorwärts zu gehen... Einmal

blickte ich voller Erwartung auf die Stoppuhr weil die Zeit für mich stillstand. Ich wollte mir am Gang des Zeigers beweisen, daß die Zeit noch existiere. Der Zeiger blieb aber zu meinem Schrecken stehen, dann war er plötzlich an einer ganz anderen Stelle (...)“ (Proband zit. nach Heimann 1989:63f).

Der Versuchsperson war es also unmöglich die Zeit in einem kontinuierlichen Voranschreiten zu erleben. In weiteren Versuchen wurde den Probanden Musik vorgespielt. Die Melodie wurde nicht mehr als Abfolge von Tönen sondern als eine Art Klangteppich gleichzeitiger Töne wahrgenommen, ähnlich einem Gemälde an Tönen.

Diese durch Drogen herbeigeführte gestörte Wahrnehmung lässt sich natürlich nicht eins zu eins mit der Wahrnehmung des Kindes übersetzen. Es zeigt aber doch, dass es Wahrnehmungszustände gibt, in denen sich die bekannten zeitlichen Wahrnehmungsmuster auflösen und die Zeit nicht mehr zu fließen scheint.

Die Kategorien Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft könnten theoretisch lediglich ein Konstrukt des menschlichen Geistes sein. Unabhängig davon ist aber festzustellen, dass diese Kategorien zentral für die Organisation der Wahrnehmung sind.

Wie bereits angesprochen werden Gesellschaften dahingehend klassifiziert ob sie zukunfts- oder vergangenheitsorientiert sind. Zukunftsorientierung wird mit Modernität, und Verganhenheitsorientierung mit Tradition gleichgesetzt.

6.4. Traditionelle und moderne Zeit

Mit „modernen“ Gesellschaften werden zumeist Industriegesellschaften gemeint, von denen man annimmt, dass sie zukunftsorientiert sind. Den Gegensatz dazu bilden „traditionelle“ oder manchmal auch als „rückständig“ bezeichnete Gesellschaften, die sich an der Vergangenheit orientieren. Dass diese Ansicht eine starke Vereinfachung der Realität ist, soll das nächste Beispiel zeigen.

Schon im frühen Judentum stellten Zukunftsvorstellungen ein wesentliches Lebenselement dar. Den Lauf der Geschichte wurde nicht als zufälliges Geschehen gewertet. Denn was geschah, geschah in der jüdischen Vorstellung durch den Willen Gottes. Das betraf auch S militärische Niederlagen (vgl. Wendorff 1980:26f). Gott hat sozusagen einen Plan für sein

Volk. Rudolf Wendorff argumentiert, dass diese Vorstellung dazu führte, dass Zeit als etwas Lineares konzipiert wurde:

„In dieser Situation wird das Gefühl für die Geschichtlichkeit und damit auch für die Einmaligkeit, Unwiederholbarkeit, Gerichtetheit und Linearität der Zeit geboren, das uns heute als so selbstverständlich erscheint. Es war damals zunächst nicht Allgemeingut, sondern eine Sache der Propheten, der Priester und Gebildeten, und setzte sich erst allmählich durch“ (Wendorff 1980:28).

Mit der Perspektive einer linearen Zeit, die auf einen gottgewollten Endzustand zusteuert, werden Unannehmlichkeiten der Gegenwart leichter erträglich. Laut Wendorff war der Focus auf die Zukunft ein Ausdruck politischer Schwäche in der Gegenwart. Durch ein Vertrösten auf eine bessere Zukunft war das Leid zunächst für den einzelnen besser zu ertragen. In weiterer Folge förderte es auch den Zusammenhalt in der jüdischen Gemeinschaft (vgl. Wendorff 1980:36f).

Die Erwartungen in die Zukunft spielen vor allem in den zwei Jahrhunderten vor Christus eine bedeutende Rolle und führten in ihrer Extremform zur Steigerung der Heilserwartung in apokalyptische Vorstellungen (vgl. Wendorff 1980:31). Durch das lineare Denken entstand die Frage nach einem Ende der Geschichte. Dieses Ende wurde zunächst als Ereignis in weiter Ferne gesehen und nicht präzise festgelegt. Die Apokalyptiker haben es mit dem Ende dann aber eiliger. Es soll möglichst schnell eintreten, da auf das Ende der Welt das Reich Gottes folgt (vgl. Wendorff 1980:38). Dadurch wie der Blick immer einseitiger auf die Zukunft gerichtet.

Zukunft spielte also nicht nur seit der Industrialisierung eine Rolle sondern schon weit früher. Unterscheidet sich nun aber die Zukunftsorientiertheit der Industriegesellschaft von anderen Gesellschaften? Spielt die Zukunft in der Industriegesellschaft eine noch wichtigere Rolle? Dies scheint kaum möglich. Ist die Industriegesellschaft also wirklich so zukunftsorientiert wie allgemein behauptet?

Der Philosoph Konrad Paul Liessmann würde die Frage wohl mit Ja beantworten. Er beschäftigt sich mit den Konsequenzen einer Gesellschaft die in der Zukunft zu leben trachtet. Er ist der Meinung, dass die Zukunftsorientiertheit „moderner“ Gesellschaften zu einer neuen sozialen Unsicherheit führe, weil traditionelle Aspekte des Lebens immer mehr ins

Hintertreffen geraten. Von der Zukunft wird erwartet, dass sie die Vergangenheit möglichst hinter sich lassen soll (Liessmann 2007: 55).

Der Soziologe Max Weber beispielsweise sieht Tradition als etwas Negatives und Rückständiges. Für ihn ist Tradition das Gegenstück der rationalen Modernität:

„Das streng traditionale Verhalten steht – ganz ebenso wie die rein reaktive Nachahmung (...) – ganz und gar an der Grenze und oft jenseits dessen, was man ein ‚sinnhaft‘ orientiertes Handeln überhaupt nennen kann. Denn es ist sehr oft nur ein dumpfes, in der Richtung der einmal eingelebten Einstellung ablaufendes Reagieren auf gewohnte Reize“ (Weber 2005:17).

Zu einer Abwertung der Tradition kommt es laut Theodor Adorno seit der Etablierung des Bürgertums. Das evolutionäre Denken macht sich auch in der Wissenschaft breit, wo es zu einer Ablehnung von Tradition kommt. So schreibt Adorno: „Tradition steht im Widerspruch zu Rationalität. (...) Mit bürgerlicher Gesellschaft ist Tradition strengen Sinnes unvereinbar“ (Adorno 1967:29).

Adorno nimmt Amerika als Beispiel eines radikal bürgerlichen Landes. Er bewertet die Entwicklung aber nicht als positiv. Im Gegenteil will er die Konsequenzen der Abkehr von Tradition aufzeigen. Er ist der Meinung, dass das Fehlen von Tradition dazu führt, dass ein Bewusstsein für zeitliche Kontinuität erhalten bleibt. Bemerkbar sind derartige Entwicklungen an der wachsenden Unkenntnis über die Vergangenheit. Als Folge zerfällt für den Menschen der Zusammenhang zwischen Vergangenheit und Zukunft und damit der zeitliche Zusammenhang an sich (vgl. Adorno 1967:30).

Ähnliches denkt auch die Ägyptologin und Kulturwissenschaftlerin Aleida Assmann. Sie sieht im Fortschrittsdenken etwas Negatives und spricht ebenfalls von der Kluft die sich zwischen Vergangenheit und Zukunft auftut:

„Das zunehmende Interesse an Wirtschaft, Wissenschaft und Technik, über das sich das Bürgertum als eine soziale Schicht definiert, hat zu einer Forcierung des zeitlichen Wandels und einer Privilegierung des ‚Neuen‘ im Rahmen eines Zeitregimes geführt, das Vergangenheit und Gegenwart immer entschiedener voneinander abkoppelt“ (Assmann 1999:158).

Was genau ist nun aber unter Tradition zu verstehen? Assmann unterscheidet zwei Modelle. Einerseits ein Modell der Kontinuität, das auf Mündlichkeit beruht, und andererseits ein Modell

der Gleichzeitigkeit, das auf Schriftlichkeit beruht. In Oralkulturen wird das Wissen von Generation zu Generation mündlich überliefert. Der Nachteil an diesem Konzept ist, dass das kulturelle Wissen droht verloren zu gehen, wenn dieses Prinzip der Kettenbildung unterbrochen wird. In Schriftkulturen kann im Gegensatz dazu bereits Vergessenes wieder neu rezipiert werden, da es schriftlich fixiert wurde (vgl. Assmann 1999:124). Schriftliche Dokumente der Vergangenheit können in der Gegenwart in ihrem ursprünglichen Wortlaut rezipiert werden. Somit wird „Gleichzeitigkeit“ möglich.

In beiden Fällen ist Tradition auch mit Machtfragen verbunden. Während ein Individuum sich spontan an Vergangenes erinnern kann, so ist „kulturelle Erinnerung“ gesteuert und auf Medien angewiesen (unter Medium kann in diesem Sinne eine Person als auch Datenträger unterschiedlichster Art verstanden werden). Damit ist die Bewahrung von bestimmtem Wissen von politischen Interessen abhängig (Assmann 1999:88). Bestimmte politische Ziele, wie die Stärkung der nationalen Identität, können beeinflussen, welche Ereignisse wie in einer Gesellschaft erinnert werden. Die Entscheidung darüber, was als Wissen weitergegeben werden soll und darf, ist also eine wichtige politische Frage.

Die Soziologin Elena Esposito beschäftigt sich in ihrem Buch „Soziales Vergessen“ ebenfalls mit der Überlieferung von Tradition; genauer gesagt, mit der Bildung des Gedächtnisses einer Gesellschaft. Sie weist darauf hin, dass das Gedächtnis sich nicht auf die unmittelbare Vergangenheit bezieht. Es bezieht sich vielmehr auf Ereignisse die in der Vergangenheit selektiv wahrgenommen wurden und später im kollektiven Gedächtnis rekonstruiert werden (vgl. Esposito 2002:12).

Esposito ist der Meinung, dass Medien eine wichtige Rolle für die Beschaffenheit des gesellschaftlichen Gedächtnisses spielen. Bestimmte Formen des gesellschaftlichen Gedächtnisses können nur gebildet werden, wenn die nötigen Kommunikationsmittel vorhanden sind. Die neuen Medien (wie beispielsweise digitale Medien) sind immer stärker unabhängig von den Erinnerungen der Individuen und vergrößern die Speicherkapazität des gesellschaftlichen Gedächtnisses (vgl. Esposito 2002:34). Technologische Gesellschaften werden also scheinbar nicht traditionslos, sondern stehen eher vor einem Berg an Aufzeichnungen über die Vergangenheit. Wie ist das nun vereinbar mit der verstärkten Zukunftsorientierung moderner Gesellschaften?

Die Ausweitung des Wissens über die Vergangenheit und die gleichzeitige Abwertung des Gewesenen scheint ein Paradox der „modernen“ Gesellschaften zu sein. Das Ziel scheint zu sein, schon jetzt in der Zukunft zu leben. Jeder der noch in der Gegenwart verhaftet ist, ist also dazu aufgerufen sich zu beeilen um den Anschluss an die Zukunft nicht zu verlieren. So absurd dieses Konzept sein mag (wenn man sich die vor Augen führt, dass die Zukunft sich gerade dadurch kennzeichnet, dass sie in ewig unerreichbarer Ferne ist) so sehr ist es Teil einer „modernen“ Mentalität, die sich durch die Besessenheit am Neuen kennzeichnet (vgl. Esposito 2002:358ff).

Es gibt allerdings auch eine Strategie mit dieser unmöglichen Situation, in der man ständig zu spät dran zu sein scheint, umzugehen. Weil man die Zukunft nicht vorhersehen kann, versucht man die Zukunft berechenbarer zu machen. Man beobachtet andere und orientiert seine eigenen Handlungen an den potentiellen Handlungen der anderen. Man spekuliert also über die Erwartungen, welche andere in die Zukunft setzen, wobei die Zukunft selbst von den Erwartungen abhängt, die in sie gesetzt werden. Als Folge entsteht eine komplexe Welt, in der die Gegenwart in erster Linie als Vergangenheit der erwarteten Zukunft wahrgenommen wird (vgl. Esposito 2002:366f).

Ein Paradebeispiel für eine derartige Situation sind Finanzmärkte, die „realzeitlich“, das heißt gleichzeitig operieren, während sie versuchen aufeinander zu reagieren. Möglich wird das Ganze durch Kommunikationsmittel wie dem Internet. Die Zirkularität dieser Handlungsabläufe ist hoch komplex und muss vereinfacht werden, indem man annimmt, dass Ereignisse chronologisch ablaufen, also die Ursache immer der Wirkung vorausgeht (vgl. Esposito 2002:362). Wenn man sich die aktuellen Entwicklungen der Finanzmärkte ansieht, so scheint nun mehr denn je klar, dass dieses Modell der Gegenwart nicht wirklich funktionieren kann. Denn bei aller Spekulation bleibt die Zukunft doch immer ungewiss.

Die Unterscheidung von „modernen“ und „traditionellen“ Gesellschaften ist eine Vereinfachung von komplexen Beziehungen der Gesellschaften zu Tradition und Zukunft. Völlig traditionslose Gesellschaften gibt es nicht. Auch wenn Tradition in „modernen“ Gesellschaften manchmal ideologisch abgewertet wird, so spielt sie trotzdem eine Rolle in der Konstruktion von Identität. Dem Trend der Moderne scheint außerdem auch eine Gegenbewegung, mit verstärkter Rückbesinnung auf traditionelle Werte einherzugehen.

Beispiel dafür sind nicht zuletzt fundamentalistische religiöse Bewegungen, die der säkularen modernen Welt ein Gegenkonzept liefern.

6.5. Beschleunigte und stillstehende Zeit

Eine weiters oft verbreitete These ist, dass Industriegesellschaften mit einer Beschleunigung der Zeit konfrontiert sind, während in nicht industrialisierten Gesellschaften die Zeit fast stillsteht. Beschleunigung wird oft als negativer Effekt der Industrialisierung gesehen. Schon der Philosoph Friedrich Nietzsche kritisierte die Ruhelosigkeit der modernen Welt und sprach von einem Ausarten in eine neue Barbarei:

„Nach dem Westen zu wird die moderne Bewegtheit immer grösser, so dass den Amerikanern die Bewohner Europa's insgesamt sich als ruheliebende und geniessende Wesen darstellen, während diese doch selbst wie Bienen und Wespen durcheinander fliegen. Diese Bewegtheit wird so gross, dass die höhere Cultur ihre Früchte nicht mehr zeitigen kann, es ist, als ob die Jahreszeiten zu rasch aufeinander folgten. Aus Mangel an Ruhe läuft unsere Civilisation in eine neue Barbarei aus. Zu keiner Zeit haben die Thätigen, das heisst die Ruhelosen, mehr gegolten“ (Nietzsche 1980: 232).

Nietzsche ist der Meinung, dass man hingegen den Müßiggang und das beschauliche Leben kultivieren sollte.

Ein ähnlich negatives Bild von der beschleunigten westlichen Welt hat der Philosoph Paul Virilio. Er bezeichnet den Zustand der westlichen Welt als „rasenden Stillstand“. Die enorme Geschwindigkeit führe dazu, dass man sich eigentlich nirgends mehr hinbewegt:

„Mitgerissen von der ungeheuren Gewalt der Geschwindigkeit, bewegen wir uns nirgendwohin, wir geben uns mit der Aufgabe des LEBENDIGEN zugunsten der LEERE der Geschwindigkeit zufrieden“ (Virilio 1992: 135).

Für Virilio bedeutet die Geschwindigkeit das vorzeitige Altern der Umwelt des Menschen. So wie die individuelle Zeit „schrumpft“ wenn man älter wird, und sich alles verkleinert was einem als Kind groß erschien, so schrumpft die Zeit der modernen Welt durch die Geschwindigkeit. Er meint, dass man bald so damit beschäftigt sein wird die unglaubliche Geschwindigkeit zu beherrschen, dass man dabei von seiner Umwelt nichts mehr mitbekommt (vgl. Virilio 1992:135).

Von einer Schrumpfung der Gegenwart sprechen auch der Philosoph Klaus Michael Kodalle und der Soziologe und Politikwissenschaftler Hartmut Rosa. Langfristiges Planen würde zunehmend aufgegeben für ein situatives Handeln, sowohl in der Politik als auch in der eigenen Lebensplanung (vgl. Kodalle, Rosa 2008:VII). Als Beispiel gehen sie auch auf die (deutsche) Hochschulpolitik ein, die sie als „ziellos-dynamisch“ beschreiben. Als Folge dieser Politik bleibt ihrer Meinung nach für wissenschaftliche Reflexion wenig Platz (vgl. Kodalle, Rosa 2008:XI).

Charakteristikum der modernen Welt ist nach Kodalle und Rosa nicht nur, dass global Waren und Informationen ausgetauscht werden, sondern auch das rasante Tempo mit dem dieser Tausch vonstatten geht. Probleme ergeben sich daraus, dass unterschiedlichen Teilsysteme einer Gesellschaft nicht gleich beschleunigungsfähig sind und es zu einer Desynchronisierung der Zeit kommt. Zu sehen sei dies daran, dass Politik und Recht mit der ökonomischen Entwicklung nicht Schritt halten können (vgl. Kodalle, Rosa 2008:IX).

Als Relativierung dieser These muss man sich aber fragen, ob das Recht bzw. die Politik nicht immer den gesellschaftlichen Entwicklungen hinterherhinkt. Schließlich sind Neuerungen im Gesetz ja sozusagen eine Reaktion auf veränderte gesellschaftliche Verhältnisse.

In Verbindung mit einer Beschleunigung der Zeit steht laut dem Germanisten Lutz Götze die Aufspaltung der Zeit in immer kleinere Bruchteile. Vor allem in den Naturwissenschaften bemüht man sich darum, immer kleinere Zeiteinheiten zu messen. Man misst Attosekunden (18 Nullstellen hinter dem Komma), eine Einheit die sich der menschliche Geist gar nicht mehr vorstellen kann (vgl. Götze 2004:144f). Kleine Einheiten vergehen schneller. Dadurch entgleitet dem Menschen der gelebte Moment immer mehr. Man hat das Gefühl immer weniger Zeit zu haben und kommt mit dem Tempo, in dem die Zeit verstreicht nicht mehr mit.

Man kann also sagen, dass der technische Fortschritt dazu geführt hat, dass Handlungen immer schneller durchgeführt werden können und damit eine gesamtgesellschaftliche Beschleunigung eingesetzt hat, in der Schnelligkeit mit Erfolg gleichgesetzt wird. Neue Belastungen wie Stress und Burnout gehen mit dieser Entwicklung einher. Manche Gruppen haben bereits versucht aus der beschleunigten Welt auszusteigen und

„Entscheunigungsbewegungen“ gegründet. Unter dem Motto „Wenn du es eilig hast, gehe langsam!“ versuchen sie dem Zeitdruck zu trotzen und bewusst langsam zu leben. Auf Grund des gesamtgesellschaftlichen Phänomens der Beschleunigung dürfte es aber schwierig sein, diesem Konzept treu zu bleiben. Nicht zuletzt im Berufsleben hat man oft keine Wahl und muss sich nach den Zeitvorgaben der Vorgesetzten richten.

Dass Beruf und Lebensgeschwindigkeit miteinander in Bezug stehen zeigt auch die klassische Marienthalstudie des Soziologen Paul Lazarsfeld. In diesem Fall wird gezeigt, dass ein (unfreiwilliger) Ausstieg aus dem Berufsleben auch mit einer Verlangsamung des alltäglichen Lebens. Die arbeitslose Bevölkerung in Marienthal war beispielsweise zu Fuß langsamer unterwegs als Personen mit einer Anstellung.³

Unterschiede im Tempo lassen sich wahrscheinlich auch zwischen Land- und Stadtbevölkerung in den unterschiedlichsten Regionen der Welt beobachten. Die persönliche Geschwindigkeit hängt von den Lebensumständen ab. Der Schluss, dass alle Menschen in Industriegesellschaften einen schnelleren Lebensrhythmus haben als Menschen die in einer weniger stark industrialisierten Gesellschaft leben, ist vielleicht zu weit gegriffen. Da das Angebot an schnellen Transport-, Kommunikations- und Produktionsmitteln in Industriegesellschaften größer ist und in der Wirtschaft (und somit Arbeitswelt) ein zeitlicher Wettlauf mit der Konkurrenz stattfinden, ist aber eine beschleunigte Lebensweise wahrscheinlicher.

6.6. Resümee

Es kündigt sich bereits an, dass es mehrere Faktoren sein müssen, die auf die Zeitwahrnehmung einen Einfluss haben. Wirtschaftsform, Technologie, Kommunikation, Kulturkontakte, all dies scheint eine Rolle zu spielen. Dadurch geraten auch die Kategorien von Zeitvorstellungen leicht ins Schwanken, die versuchen modern und traditionell oder natürlich und künstlich klar zu trennen.

Die Kategorien können in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung aber trotzdem nützlich sein. Solange man nicht versucht, Gesellschaften oder Gruppen gewisse Zeitvorstellungen

³ Nachzulesen in Jahoda, Marie/Lazarsfeld, Paul Felix/Zeisel, Hans (1975): Die Arbeitslosen von Marienthal. Ein soziographischer Versuch über die Wirkungen langandauerender Arbeitslosigkeit; mit einem Anhang zur Geschichte der Soziographie. Suhrkamp: Frankfurt am Main.

zuzuschreiben, sondern die Kategorien als Eckpunkte begreift, zwischen denen sich die Zeitvorstellungen befinden, sind die Kategorien mitunter ein gutes Hilfsmittel. Dabei muss natürlich immer in Betracht gezogen werden, dass die Kategorien eine Vereinfachung der komplexen Wirklichkeit darstellen.

Manchen Begrifflichkeiten wohnt bereits eine gewisse Wertung inne. Zum Beispiel beim Gegensatzpaar traditionell und modern. Gerade mit solchen Begriffen muss man daher vorsichtig umgehen und genau definieren, was man mit „modern“ oder „traditionell“ meint, wenn man diese Begriffe verwenden will.

Hier sei angemerkt, dass Zeitvorstellungen „anderer“ Gesellschaften notwendigerweise aus der Perspektive der „eigenen“ Zeitvorstellungen analysiert werden. Man kann eben keine neutrale, nicht zeitliche Perspektive einnehmen. Meine Auseinandersetzung mit dem Thema Zeit in dieser Diplomarbeit ist ebenfalls geprägt von meiner persönlichen Zeitwahrnehmung. Alleine die deutsche Sprache gibt bereits bestimmte Zeitmuster vor. In der Wissenschaft übliche zeitliche Referenzsysteme sind auch in dieser Arbeit vertreten (wie zum Beispiel die Angabe von Jahreszahlen nach dem gregorianischen Kalender).

Diesen Sachverhalt kann man natürlich kritisieren. Sonja Gabbani-Hedmann zum Beispiel meint, dass in den Wissenschaften ein lineares abstraktes Zeitverständnis vorherrscht und ein Pluralismus der Zeitvorstellungen in die Sozialwissenschaften noch keinen Eingang gefunden hätte (Gabbani-Hedman 2006:52). Dieser Aussage ist voll und ganz zuzustimmen. Allerdings muss man bedenken, dass die abendländische Wissenschaft auf eine Tradition zurückblickt, in der sich dieser Zeitbegriff etabliert hat, und er dadurch nicht so einfach zu ersetzen ist. Ein Pluralismus der Zeitvorstellungen mag zwar wünschenswert sein, kann aber nicht erzwungen werden. Die Schwierigkeiten in der Kommunikation, die sich aus einer Vielfalt von Zeitvorstellungen ergeben, muss außerdem auch bedacht werden.

Ich möchte an dieser Stelle nicht näher auf diese Problematik eingehen, sondern nur nochmals darauf hinweisen, dass dieser Arbeit selbst ein bestimmtes Verständnis von Zeit zu Grunde liegt, welches in keinem Fall universell ist, oder den einzig möglichen wissenschaftlichen Zugang darstellt.

7. Interdependenz von Zeitvorstellungen und Politik

Die vorangegangenen Kapitel sollten dazu dienen, die Komplexität des Zeitbegriffs darzustellen, und die vielseitigen gesellschaftlichen Einflussfaktoren auf Zeitvorstellungen aufzuzeigen. Nun soll konkreter auf den Einfluss der Politik eingegangen werden. Hierbei geht es einerseits um Zeitpolitik als Teil der Politik und der Machtausübung einer bestimmten Gruppe (oder Person) und andererseits um Zeitpolitik zum Zwecke der Machterhaltung oder Machtausweitung. Letzteres meint also Zeitpolitik als Herrschaftsmittel.

Die umgekehrte Beziehung, nämlich die Wirkung von Zeitvorstellungen auf Politik sind nicht vorrangig Gegenstand der Untersuchung. Da dieser Aspekt aber einige interessante Fragen aufwirft soll dieses Thema an dieser Stelle kurz angeschnitten werden.

Politische Führung ist zeitlich begrenzt. Man denke nur an die vorgegebene Amtszeiten von politischen Positionen und die, in regelmäßigen Abständen wiederkehrenden, Wahlen in einem demokratischen System. Der Politologe Dieter Nohlen beschreibt Demokratie aus diesem Grund als „Herrschaft auf Zeit“, wobei die zeitliche Begrenzung ein wichtiges Kontrollmoment im demokratischen System darstellt (vgl. Nohlen 2002:1104).

Die zeitliche Aufeinanderfolge von politischen Herrschaftsformen ist ebenfalls ein Thema, das die zeitliche Komponente von Politik verdeutlicht. Der Grieche Polybios (200-120 v. Chr.) stellte eine Theorie zum Kreislauf der Staatsformen auf. Die idealtypische Abfolge der Staatsformen ist in seiner Theorie Monarchie, Tyrannis, Aristokratie, Oligarchie, Demokratie, Ochlokratie und Monarchie. Die Phasen in dem Modell sind immer gekennzeichnet von Wachstum, Niedergang und darauf folgendem Wechsel.

Seiner Meinung nach ist auch die Demokratie keine stabile Staatsform, weil die neue Generation, die in dem demokratischen System aufwächst, die politische Freiheit nicht mehr zu schätzen weiß. Vor allem die finanziell privilegierten Bevölkerungsgruppen wollen an die Macht kommen. Die Demokratie wird gestürzt und es etabliert sich in Folge eine Ochlokratie, eine Herrschaft der Masse, deren Ziel nicht mehr das Gemeinwohl aller ist (vgl. Jähne 2002:64f).

In diesem Sinn wird Zeit als natürlicher politischer Wandel konzipiert. Politische Systeme unterliegen quasi automatisch einer Periode der Blüte und eines darauf folgenden Niedergangs und Wechsels.

Zeit spielt auch im Rechtssystem eine wichtige Rolle. Die rechtliche Dimension einer Gesellschaft ist eng mit der politischen Sphäre verknüpft. Im demokratischen System beispielsweise ist Zeit mit dem Bezug oder Verlust von Rechtsansprüchen verbunden. Wer bestimmte Fristen verabsäumt, verliert Rechtsansprüche. Bestimmte Delikte sind nach einer definierten Periode verjährt. Auch politische Rechte und Pflichten eines Staatsbürgers richten sich nach der Zeit bzw. nach dem Alter (z.B. Wahlrecht oder Strafmündigkeit). Ein Umstand, der jedes Individuum unmittelbar betrifft.

Rechtliche Grundlagen müssen dabei immer in Verbindung mit gesellschaftlichen Entwicklungen bleiben. Das betrifft auch die Verfassung, welche als Ort der Stabilität und Dauer in einem demokratischen System bezeichnet werden kann. Laut Peter Häberle muss auch sie sich neuen Entwicklungen anpassen können. Daher steht sie im Wechselspiel zwischen rechtlicher Tradition und neuen gesellschaftlichen Entwicklungen. Durch die Möglichkeit die Verfassung unterschiedlich zu interpretieren bleibt ein gewisser Spielraum für Neuerungen (vgl. Häberle 293ff). Die Forderung, dass sich das Recht sofort an sozialen Wandel anpassen soll, ist nicht erfüllbar, da dadurch das Recht unterhöhlt würde. Es braucht ein Mindestmaß an Stabilität um Rechtssicherheit zu gewährleisten (vgl. Häberle 317).

Zeit kann als Herrschaftsinstrument benützt werden. Ein besonders drastisches Beispiel dafür sind Regime, in der Terror in zeitlicher Willkür ausgeübt wird. Durch die Unmöglichkeit vorzusehen, wann Gewalt ausgeübt wird, ist die Bevölkerung unter ständige Angst (vgl. Nowotny 1989:151). Zeit wird in diesem Fall als strategisches Druckmittel eingesetzt.

Aber auch in alltäglichen Situationen kann man die unangenehmen Facetten vom zeitlichen Verhalten anderer zu spüren bekommen. Zum Beispiel wenn man warten gelassen wird. In dieser Situation verfügt eine fremde Person über die Zeit einer anderen Person. Letztere kann die Zeit nicht mehr anders nützen (vgl. Nowotny 1989:148). Auch in diesem kleinen Rahmen wird also über die Zeit einer anderen Person bestimmt. Das Wartenlassen kann dazu benützt werden eine Machtposition zu demonstrieren. Wer beispielsweise Kandidaten bei einem Bewerbungsgespräch warten lässt, kann dadurch seine übergeordnete Position zeigen.

In dieser Situation ist der Wartende natürlich nicht gänzlich der anderen Person ausgeliefert. Schließlich besteht auch die Möglichkeit auf die Verabredung mit der anderen Person zu verzichten. Je nach Beziehungs- und Machtverhältnis fällt einem eine derartige Entscheidung leicht oder schwer.

Fest steht jedenfalls, dass Zeit bewusst als Machtmittel eingesetzt werden kann. „Ein strategischer Einsatz von Zeit als zentraler Aspekt bei der Entstehung von Macht und zum Zweck ihrer Aufrechterhaltung“ (Nowotny 1989:146) zieht sich laut der Soziologin Helga Nowotny seit jeher durch das gesellschaftliche Leben. Beispiele dafür sind laut Nohlen vor allem die Kalenderreformen der Französischen Revolution, die Wiedereinführung des Gregorianischen Kalenders am 1.1.1806 durch Napoleon und auch schon die frühe Einführung des Julianischen Kalenders 46 v. Chr. (vgl. Nohlen 2002:1104).

Das enge Zusammenspiel zwischen Zeitpolitik und Macht betrifft alle Gesellschaften. Herrschaft über Zeit hat einen wichtigen symbolischen Machtwert (vgl. Nohlen 2002:1103). Beobachten kann man das beispielsweise bei der zentralen Rolle von Kalenderspezialisten in Stammesgesellschaften. Die Anthropologin Nancy D. Munn hat in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, wie weit die Kontrolle über Zeit in das Leben der Menschen hineinreicht:

„Authority over the annual calendar (the chronological definition, timing, and sequence of daily and seasonal activities), or of other chronological instruments like clock time, not only controls aspects of the everyday lives of persons but also connects this level of control to a more comprehensive universe that entails critical values and potencies in which governance is grounded. Controlling these temporal media variously implies control over this more comprehensive order and its definition, as well as over the capacity to mediate this wider order into the fundamental social being and bodies of persons.“ (Munn 1992:109)

Munn ist der Meinung dass die Kontrolle über Kalender und Zeit und die damit verbundenen soziopolitischen Veränderungen mehr als nur eine politische Angelegenheit sind. Sie sieht darin eine Art „cultural governance“, bei dem die innere Zeit der Individuen mit Werten der äußeren gemeinsamen Zeit belegt werden welche sich in einem weiten Machtkontext befinden (vgl. Munn 1992:109).

Die Regelung der Zeit ist also eine fundamentale Angelegenheit des sozialen Lebens. Der Soziologe und Philosoph Norbert Elias weist im speziellen auf die koordinierende und integrierende Funktion der Organisation von Zeit hin. Die essentielle Frage ist nun, wer über

die Regelung der Zeit entscheiden darf. In Europa waren es zu einem früheren Zeitpunkt Priester und Könige die diese Rolle ausüben konnten. Nun wird die Aufgabe in erster Linie vom Staat übernommen (vgl. Elias 1988:19). Auch in anderen Teilen der Welt kommt diese Aufgabe zunehmend dem Staat zu. Das schließt aber nicht aus, dass andere nichtstaatliche Zeitformen parallel weiterexistieren bzw. für die lokale Bevölkerung von größerer Relevanz sind. Dies zeigen zumindest Fallbeispiele, die in dieser Arbeit Erwähnung finden.

Bevor im Detail auf die Fallbeispiele eingegangen wird, soll die Beziehung von Politik, Kultur und Zeit aber auf theoretischer Ebene aufgearbeitet werden.

7.1. Theoretische Überlegungen

Zur Erinnerung noch einmal die Forschungsfragen und dazugehörigen Hypothesen, die dieser Arbeit zu Grunde liegen.

Forschungsfrage 1 lautet: „Welchen Einfluss haben politische Akteure auf Wahrnehmung und Organisation von Zeit in einer Gesellschaft?“ Dabei geht es darum festzumachen, welche Rolle der Politik im Vergleich zu anderen gesellschaftlichen Bereichen (wie zum Beispiel Wirtschaft, Technologie, Religion) zukommt. Diese Bereiche sind natürlich nicht immer klar zu trennen. Sie überlappen sich und beeinflussen sich gegenseitig. Ein religiöses Oberhaupt kann beispielsweise auch politisch einflussreich sein. In weiterem Sinne wäre dieses religiöse Oberhaupt natürlich auch als politischer Akteur zu verstehen. Die Fragestellung bezieht sich aber dennoch primär auf politische Akteure im engen Sinn.

Forschungsfrage 2 fragt nach den Faktoren, die die Wirksamkeit von politischen Regelungen der Zeit beeinflussen. Dazu wurden eingangs drei Hypothesen formuliert. Einerseits könnte die Durchsetzungskraft von politischen Maßnahmen davon abhängen, ob sie mit etablierten kulturellen Praktiken vereinbar sind. Je radikaler eine neue Zeitordnung eine Änderung von Lebensweisen und kulturellen Praktiken verlangt, desto größer ist der Widerstand in der Gesellschaft. Eine weitere Hypothese ist, dass die Wirksamkeit der politischen Maßnahmen davon abhängt, ob sie mit anderen gesellschaftlichen Veränderungen einhergehen. Dies wäre der Fall wenn die politische Regelung quasi eine Reaktion auf andere Veränderungen, wie zum Beispiel neue Wirtschaftsformen, ist. Eine dritte Hypothese ist, dass die Wirksamkeit der Maßnahmen davon abhängt, ob die politischen Akteure, die versuchen eine derartige neue

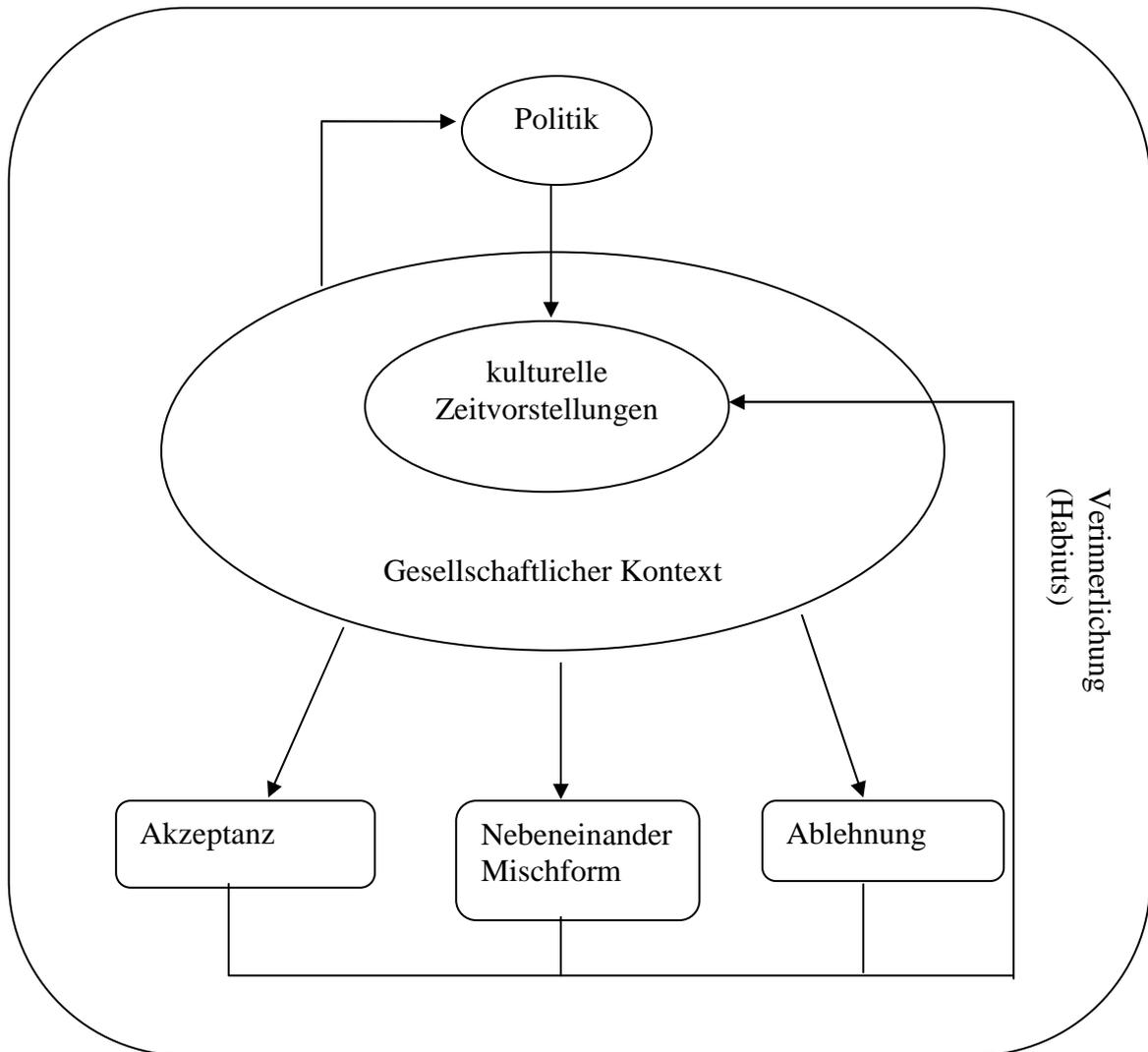
Zeitordnung durchzusetzen, generell in der Gesellschaft akzeptiert sind. Wenn dies der Fall ist, so ist die Bevölkerung eher dazu geneigt Lebensweisen und Weltansichten der politischen Führung zu übernehmen.

Im folgenden Modell soll veranschaulicht werden welche Prozesse in einer Gesellschaft vor sich gehen, wenn politische Akteure versuchen Zeitkonzepte zu ändern. Die Politik begibt sich auf ein Feld indem bereits gewisse Zeitvorstellungen vorherrschen. Diese sind von den Individuen im Rahmen der Sozialisation angeeignet worden und sind somit Teil ihres Habitus. Da die Zeitvorstellungen Teil des Weltbildes einer Gesellschaft sind und sich von Gesellschaft zu Gesellschaft unterscheiden können werden sie hier als „kulturelle Zeitvorstellungen“ bezeichnet. Diese kulturellen Zeitvorstellungen sind in einem bestimmten gesellschaftlichen (wirtschaftlichen, sozialen, religiösen etc.) Kontext eingebettet, der auf die Beschaffenheit der Zeitvorstellungen wirkt.

Je nach gesellschaftlichen Rahmenbedingungen sind die Zeitpolitiken mehr oder weniger erfolgreich. In diesem Modell sind drei mögliche Ergebnisse vorgesehen. Entweder, die von politischer Seite propagierte Zeit wird akzeptiert. Dies wäre der Fall wenn im Rahmen einer hegemonialen Herrschaftssituation nach Gramsci, die Weltansicht von den Beherrschten verinnerlicht wird. Oder, die neue Zeit existiert fortan neben anderen Zeitvorstellungen bzw. wird mit diesen vermischt. Treten die ersten beiden Fälle nicht ein kommt es zu einer Ablehnung des politischen Zeitkonzepts und man orientiert sich weiter an dem alten etablierten Zeitkonzept.

Die Zeitkonzeption die sich durchsetzt, wird von der folgenden Generation verinnerlicht und wird so zum Teil der Kultur einer Gesellschaft. Da die Gesellschaft einem ständigen Prozess des Wandels unterworfen ist, wirken die unterschiedlichen gesellschaftlichen Sphären weiterhin auf das Zeitkonzept ein und verändern es.

Die Veränderungen im Zeitkonzept oder auch grundsätzlich andere Veränderungen in der Gesellschaft haben ihrerseits auch eine Wirkung auf die Politik und damit auch auf die Zeitkonzepte die von der politischen Führung ausgehen. Es handelt sich also um eine wechselseitige Beeinflussung.



Zwei Konzepte die in diesem Modell mit einander in Verbindung gebracht werden sind Bourdieus Habitusbegriff und Gramscis Hegemoniebegriff. Der Habitus spielt eine Rolle als Ort in dem die Zeitvorstellungen verinnerlicht werden. Nach diesem Modell wirkt also das gesellschaftliche Zeitkonzept bis ins Individuum. Dadurch erscheint dem Individuum das verinnerlichte Zeitkonzept als natürlich.

Das Konzept der hegemonialen Herrschaft gibt eine Erklärung dafür, wie politische Einflussnahme auf Zeitvorstellungen auf Akzeptanz stoßen kann. Da die Herrschaft laut Gramsci auf der Zustimmung der Beherrschten beruht, ist nach dieser Theorie eine erfolgreiche politische Gruppe in der Lage ihre Weltsicht und damit auch Zeitkonzeption zu verbreiten. Da sich die herrschende politische Gruppe aber ändern kann und die politischen Projekte in einem Diskurs ausgehandelt werden müssen, ist das Akzeptieren der Zeit der herrschenden Gruppe nur eine der möglichen Resultate der Zeitpolitik. Wie eingangs in den

Hypothesen formuliert spielen andere Faktoren auch eine Rolle wenn es um den Erfolg einer politischen Zeitreform geht. Fordern die Reformen einen kompletten Bruch mit etablierten kulturellen Praktiken und Anschauungen und ist die Praxisrelevanz der neuen Zeitregelung nicht nachvollziehbar, so wird auch eine herrschende (bzw. regierende) Gruppe mit großer Akzeptanz in der Bevölkerung ihre Reformen nicht (gewaltfrei) durchsetzen können.

7.2. Fallbeispiele

Mit Hilfe dieses Modells werden die folgenden Fallbeispiele analysiert werden. Die Beispiele beziehen sich auf Studien unterschiedlicher Autoren zum Einfluss der Politik auf Zeitvorstellungen in unterschiedlichen Gesellschaften zu unterschiedlicher Zeit. Die Fallbeispiele wurden bewusst auf Grund ihrer Unterschiedlichkeit ausgewählt, um ein möglichst breites Spektrum an politischen und kulturellen Rahmenbedingungen abzudecken. Sie sollen die Vielfalt von Zeitvorstellungen, Gesellschaften und Zeitreformen widerspiegeln. Daraus ergibt sich, dass bei dem Vergleich der Studien die unterschiedlichen gesellschaftlichen Rahmenbedingungen berücksichtigte werden müssen. Ein direkter Vergleich ist daher nur begrenzt möglich.

7.2.1. Der französische Revolutionskalender

Die Einführung des französischen Revolutionskalenders ist ein Beispiel dafür, dass von der politischen Führung eine neue Zeitordnung eingeführt wurde um einen gesamtgesellschaftlichen Wandel herbeizuführen. Wie bekannt ist, konnte sich der neue Kalender nicht durchsetzen. Vor der Analyse möglicher Gründe des Scheiterns, wird an dieser Stelle ein Blick auf die Entstehung und Durchführung des Projekts geworfen.

Der Revolutionskalender wurde in Frankreich im Jahr 1793 n. Chr. eingeführt. Er brachte einige weitreichende Änderungen zum davor bestehenden gregorianischen Kalender mit sich. Beginn der Zeitrechnung des französischen Revolutionskalenders war der 22. September 1792, das Datum der Gründung der Französischen Republik. Der 22. September war außerdem neuer Jahresbeginn. Das Jahr wurde in 12 Monate zu jeweils 30 Tagen eingeteilt. Die überbleibenden Tage wurden an das Ende des Jahres gestellt. Eine Woche hatte 10 Tage, ein Tag 10 Stunden zu je 100 Minuten. Jeder Wochentag und jedes Monat wurde mit einem

neuen Namen bekleidet. Die Tage wurden nicht mehr christlichen Heiligen zugeordnet, sondern natürlichen Dingen wie Bäumen und Blumenarten.

Die Änderungen die im Kalender vorgenommen wurden können drei Kategorien zugeordnet werden: Säkularisierung, Naturalisierung und Rationalisierung. Der Soziologe Eviatar Zerubavel argumentiert, dass der Kalender vor allem ersteres bewirken sollte, nämlich eine Dechristianisierung der Bevölkerung. Mit der Einführung eines 10 Tages Rhythmus wurde nicht nur symbolisch der Sonntag abgeschafft, sondern auch durch berufliche Verpflichtungen das Besuchen des sonntäglichen Gottesdienstes erschwert. Damit, dass der Beginn der Zeitrechnung die Gründung der Republik und nicht mehr die Geburt Christi war, sollte verdeutlicht werden, dass dieses Datum wichtiger für die Republik war (vgl. Zerubavel 1977:872).

Der Bezug zur Natur hatte zwei Gründe. Einerseits sollte der Glaube an eine nötige Harmonie mit der Natur symbolisch untermauert werden. Andererseits sollte dadurch die Legitimation des Kalenders gestärkt werden. Man argumentierte, dass der alte Kalender vollkommen willkürlich gewesen wäre, während der neue Kalender sich an natürlichen Phänomenen orientierte und somit kein künstliches Konstrukt sei.

Ein weiteres Argument, mit dem man den neuen Kalender legitimieren wollte, war die Rationalität des Kalenders. Die Orientierung am Dezimalsystem war einfacher und übersichtlicher. Die neue Einteilung der Wochen und Monate hatte auch den praktischen Vorteil, dass jeweils 3 Wochen zu 10 Tagen ein Monat bildeten und somit der Monatsbeginn mit dem Wochenbeginn zusammenfiel.

Dass die meisten Elemente des alten Kalenders verändert wurden hatte gute Gründe. Die Architekten des neuen Kalenders wollten laut Zerubavel mit Hilfe des neuen Kalenders einen neuen Rhythmus des kollektiven Lebens kreieren und gleichzeitig eine umfassende symbolische Transformation des Zeitsystems bewirken, die ein neues Zeitalter einleiten würde (vgl. Zerubavel 1977:870f). Mit dem neuen Zeitsystem sollte also ein Bruch zur Vergangenheit sichergestellt und ein Neubeginn symbolisch manifestiert werden. Ein interessantes Detail daran ist, dass der Kalender erst rückwirkend, ungefähr ein Jahr nach der Republikgründung, eingeführt wurde. Die neue Ära brach also rückwirkend an.

„Das historische Ereignis des Bruchs und das Symbol, das ihn dokumentieren soll, liegen also weit auseinander. Das bewußtseinsmäßige Erfassen des Bruchs war – bezogen auf den Kalender – nicht spontan, sondern konstruiert“ (Meinzer 1992:32).

Dass der Kalender im Hinblick auf bestimmte politische Ziele konstruiert wurde, zeigt sich wenn man sich genauer mit dem Prozess seiner Entstehung und Implementierung beschäftigt. In den öffentlichen Körperschaften Frankreichs wurde in den Folgejahren nach der Einführung des Kalenders immer wieder über den Ausbau der Reform debattiert. Die Präsenz des Themas im politischen Diskurs zeigt, wie viel Bedeutung der Kalenderreform seitens der politischen Führungsschichten beigemessen wurde. Im Gegensatz zu anderen Dechristianisierungsmaßnahmen, wie etwa Kirchenschließungen, war die Kalenderreform langfristig geplant und mehr als ein Produkt der Tagespolitik (vgl. Meinzer 1992:29).

Der Kalender wurde als Mittel zur Volksbildung bzw. Umerziehung genutzt. So zumindest argumentierte der Abgeordnete Fabre d'Eglantine in einer Diskussion im Konvergent. Als Argument liefert er, dass der Kalender, neben Werken wie der Bibel, eines der am weitest verbreitetsten Druckwerke in der Landbevölkerung sei. Die Kirche hätte den Kalender bisher dazu benutzt, um die Namen der Heiligen und christliche Feste zu verbreiten. Deshalb sei es besonders wichtig, die Tage mit anderen Bedeutungen zu besetzen (vgl. Meinzer 1992:28).

Der Revolutionskalender bestand für circa 13 Jahre. Am 1. Jänner 1806 wurde er von Napoleon abgeschafft und an seiner Stelle wieder der gregorianische Kalender eingeführt. Warum sich der Revolutionskalender nicht langfristig durchsetzen konnte ist nicht eindeutig geklärt. Wahrscheinlich gab es mehrere Gründe. Eine grundsätzliche Schwierigkeit besteht laut Zerubavel darin, dass Zeitkonzepte tief in der Kultur verwurzelt sind und eine zentrale Rolle im sozialen Leben der Menschen spielt. Der Widerstand der Bevölkerung gegen jegliche Änderungen im Zeitkonzept ist groß (vgl. Zerubavel 1977:869). Er spekuliert, dass der Kalender größeres Erfolgspotential gehabt hätte, wenn er Elemente des alten Systems in das neue System inkorporiert hätte. Besonders der säkulare Charakter des Kalenders hätte seine Übernahme verhindert. Die Reformer hätten seiner Meinung nach die Religiosität der französischen Bevölkerung unterschätzt. Er vergleicht das Scheitern des Kalenders mit der erfolgreichen Reformierung der Gewichte, die ungefähr zur selben Zeit in Frankreich stattgefunden hatte. Da diese Reform nicht so weitreichende Folgen für das soziale und kulturelle Leben der Bevölkerung hatte, wurde sie leichter akzeptiert.

Ein weiteres Hindernis für die langfristige Durchsetzung des Kalenders war, dass er nicht mit dem außerhalb Frankreichs verbreiteten gregorianischen Kalender kompatibel war. Frankreich war somit zeitlich von den umliegenden Ländern isoliert (vgl. Zerubavel 1977:875f). Dieser Grund dürfte zumindest für Napoleon ausschlaggebend für die Wiedereinführung des gregorianischen Kalenders gewesen sein. Um nicht nur Frankreich sondern den europäischen Raum beherrschen zu können benötigte er eine einheitliche Zeit bzw. einen einheitlichen Kalender (vgl. Nohlen 2002:1104). Auch Julius Cäsar hatte schon einen einheitlichen Kalender (den julianischen Kalender) für sein Imperium. Theoretisch hätte Napoleon natürlich auch versuchen können den französischen Kalender außerhalb Frankreichs zu verbreiten. Die Wiedereinführung des gregorianischen Kalenders in Frankreich dürfte aber mit weniger Aufwand verbunden gewesen sein.

Es ist schwer in diesem Fall genaue Ursache-Wirkung Modelle aufzustellen oder die wichtigsten Gründe für das Scheitern der Reform zu identifizieren. Theoretisch wäre es auch möglich gewesen, dass sich der Kalender langfristig durchgesetzt hätte, wenn ihn nicht Napoleon abgeschafft hätte. Oder es hätte sich ein Kalender etablieren können, der die Vorteile des Dezimalsystems übernimmt, aber die Tage mit gewohnter religiöser Bedeutung besetzt.

Eine Frage die man leider im Nachhinein nicht endgültig klären wird können, ist, welche Rolle die Bevölkerung gespielt hat. War der Widerstand in der Bevölkerung tatsächlich so groß, dass bald klar wurde, dass die Bevölkerung den Kalender nicht annehmen würde, und man ihn wieder abschaffen müsste? Oder war die Entscheidung Napoleons alleine auf seinen eigenen geopolitischen Interessen gegründet? Oder führten letztlich beide Sachverhalte dazu, dass der Kalender wieder abgeschafft wurde?

Das Beispiel zeigt vor allem eines. Die Kalenderreform war politisch motiviert. Ziel war die Dechristianisierung der Bevölkerung und die Legitimation der neuen Ordnung. Vor allem die Abschaffung des Sonntags sollte die Bevölkerung praktisch an der Ausübung der Religion hindern. An dieser Stelle soll kurz auf die Kalenderreform Stalins hingewiesen werden. In der Sowjetunion unter Stalin wurde die Siebentagetagewoche gleich mehrmals geändert. Einmal auf eine 5, dann 10 (von 1931-1940) und 6 Tageweche (vgl. Binns, 1979:601). Jeweils der letzte Tag der Woche galt als Ruhetag. Des Weiteren wurden der 25. und 26. Dezember zu Tagen der Industrialisierung erklärt, an denen es Pflicht war zu arbeiten. (vgl. Boobbyer,

2000:165). Hier wurde also ebenfalls mit versucht mit Hilfe der Zeitpolitik die Bevölkerung daran zu hindern ihre religiösen Feste zu feiern.

Im Bezug auf das theoretische Modell⁴ dieser Diplomarbeit kann man feststellen, dass es im Falle des Revolutionskalenders zu einer Ablehnung des Zeitkonzeptes kam. Zumindest nach 13 Jahren seines Bestehens. Geht man davon aus, dass das Scheitern lediglich daran lag, dass die politische Führung einen anderen Weg einschlagen wollte, könnte man Gramscis Hegemonietheorie bestätigen. Denn in diesem Sinn hätte die Bevölkerung zuerst den französischen Revolutionskalender und danach den gregorianischen Kalender akzeptiert, der jeweils von der politischen Führung eingeführt wurde. Es ist allerdings schwer diese These zu bestätigen, da nicht klar ist, inwieweit sich die Bevölkerung am neuen Kalender orientierte. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass christliche Feste auch weiterhin gefeiert wurden, ausgerichtet nach dem gregorianischen Kalender. Man müsste also untersuchen, ob sich der offizielle Kalender von den Kalendern, die im alltäglichen Leben der Bevölkerung gebraucht wurden, unterschied. Zu klären wäre weiters, ob von der Bevölkerung Druck ausgeübt wurde, den gregorianischen Kalender wieder einzuführen, oder ob die politische Führung frei nach eigenen Vorstellungen handelte. Falls von der Bevölkerung Widerstand gegen den Revolutionskalender ausgeübt wurde, so muss weiter gefragt werden, warum sich dieser Widerstand formierte. Lag es gegebenenfalls wirklich an der Abschaffung der religiösen Feiertage, oder mehr daran, dass eine Zehntageweche eine längere Arbeitswoche mit sich brachte?

Hinsichtlich der Forschungsfragen kann man feststellen, dass die politischen Akteure wirksam in das Zeitkonzept der Bevölkerung eingegriffen haben. Zuerst durch die Einführung und später durch die Abschaffung eines Kalenders, der weitreichende Änderungen des Zeitkonzeptes vorsah. Die (Un-)Wirksamkeit der Reform war von mehreren Faktoren beeinflusst. Darunter fällt wahrscheinlich auch die Etabliertheit kultureller Praktiken (in diesem Fall religiöser Praktiken wie der Besuch der Messe). Festzustellen ist weiters, dass die Reform im Rahmen von großen politischen Umwälzungen stattfand (selbst wenn der Kalender erst mit einjähriger Verspätung eingeführt wurde). Doch scheinbar war das nicht ausreichend, um langfristig das Bestehen des Kalenders zu garantieren.

Welche Rolle die Akzeptanz der politischen Führung bei der Einführung spielte ist schwer zu sagen. Man könnte argumentieren, dass die Reform zu Beginn nur durchgesetzt werden

⁴ Siehe S.61 dieser Arbeit

konnte, weil die Bevölkerung die Regierung der ersten französischen Republik akzeptierte. Da aber nicht geklärt ist, wie der Kalender in der Bevölkerung aufgenommen und verwendet wurde, kann nicht gesagt werden, wie erfolgreich die Reform zu Beginn war, das heißt ob der neue Kalender von der Mehrheit der Bevölkerung akzeptiert wurde.

7.2.2. Der gregorianische Kalender

Da in den vorigen Kapiteln Bezug auf den gregorianischen Kalender genommen wurde, soll dessen Entstehung kurz thematisiert werden. Vorangegangen war ihm der julianische Kalender, der von Cäsar 46 v. Chr. eingeführt wurde. Die Einteilung der Woche in sieben Tage, mit dem siebenten Tag als Ruhetag, war ab 321 n. Chr. unter Kaiser Konstantin gebräuchlich geworden. Die einzelnen Jahre wurden nicht chronologisch gezählt sondern erhielten den Namen des regierenden Konsuls. Einzelne Herrscherepochen hatten somit unterschiedliche Jahreszählungen (vgl. Gabbani-Hedman 2006:40).

Wie allgemein bekannt ist, war der julianische Kalender astronomisch gesehen nicht exakt. Das führte zu einer Kalenderreform im Jahre 1582 durch Papst Gregor XIII. Heute findet der Gregorianische Kalender weltweit Verwendung, zur Zeit seiner Einführung war er aber noch umstritten und musste sich erst gegen andere Kalender durchsetzen. So gab es zum Beispiel von Seiten der protestantischen und orthodoxen Kirche Widerstand gegen den „Kalender des Papstes“, was dazu führte, dass der gregorianische Kalender für lange Zeit nur in Westeuropa verwendet wurde (vgl. Gabbani-Hedman 2006:40f). In manchen Gebieten wurde der gregorianische Kalender erst sehr spät angenommen. In Russland zum Beispiel erst im 20. Jahrhundert. In gemischt konfessionellen Gebieten existierten eine Zeit lang beide Kalender neben einander (was auch zu Problemen führte).

Angemerkt sei, dass der gregorianische Kalender im Laufe seiner Verwendung auch modifiziert wurde. So kamen zum Beispiel zu den christlichen Feiertagen auch staatliche Feiertage hinzu (vgl. Gabbani-Hedman 2006:41).

Der gregorianische Kalender ist somit selbst das Ergebnis von politischen Prozessen. Dass er den julianischen Kalender weitgehend ablösen konnte liegt wahrscheinlich daran, dass er Probleme die sich mit dem alten Kalender ergaben (das julianische Jahr war um 11 Stunden und 14 Sekunden länger als das Sonnenjahr) aufheben konnte. Außerdem waren die

Änderungen, die der neue Kalender mit sich brachte, nicht so gravierend wie beispielsweise jene des französischen Revolutionskalenders. Man könnte auch argumentieren dass der Kalender durch die Macht der katholischen Kirche durchgesetzt werden konnte. Die katholische Kirche war einflussreicher als andere Religionen und konnte somit ihren Kalender verbreiten.

Der gregorianische Kalender verdrängte nicht weltweit alle anderen Kalender. Es gibt eine Vielzahl anderer Kalender, die in bestimmten Regionen für die Bevölkerung von größerer Bedeutung sind als der gregorianische Kalender. Dazu gehören zum Beispiel bäuerliche Kalender oder die islamische Zeitrechnung. Selbst der julianische Kalender wird in gewissen religiösen Konfessionen weiterhin verwendet. Das ändert natürlich nichts an der Tatsache, dass der gregorianische Kalender als internationales Referenzsystem verwendet wird. Dies trifft für den gregorianischen Kalender sowie auch für die Greenwich Meantime zu, die im nächsten Kapitel thematisiert wird.

7.2.3. Die weltweite Standardisierung der Zeit

Die Kalenderbeispiele zeigen, dass sich Schwierigkeiten ergeben, wenn unterschiedliche, teils nicht kompatible, Kalendersysteme aufeinander treffen. In Zeiten einer globalisierten Welt, in der Menschen weit entfernter Regionen miteinander in Kontakt stehen, ist naheliegend, dass es einer gemeinsamen (Uhr-)Zeit als Referenzsystem bedarf. Im folgenden Kapitel werden der Prozess der weltweiten Standardisierung der Zeit und dessen politische Aspekte vorgestellt.

Zerubavel hat sich nicht nur mit dem Revolutionskalender sondern auch mit der Entstehung des Weltzeitsystems beschäftigt. Seinen Anfang genommen hat die Entwicklung in England. In der Mitte des 19. Jahrhunderts hatte in England jede einzelne Stadt ihre eigene Lokalzeit, die nicht mit den umliegenden Zeiten abgestimmt war. Das war damals kein großes Problem, da die Lokalzeiten nicht sehr stark differenzierten und es beim Kontakt unter den Bewohnern verschiedener Städte nicht auf Minuten ankam. Das änderte sich mit der Einführung eines nationalen Kommunikationsnetzwerkes, angefangen mit der britischen Post, die ihre Briefe nach strengen Zeitplänen austrug. Orientiert wurde sich dabei an der Greenwich Mean Time, benannt nach dem Royal Observatory in Greenwich (vgl. Zerubavel 1982:5f).

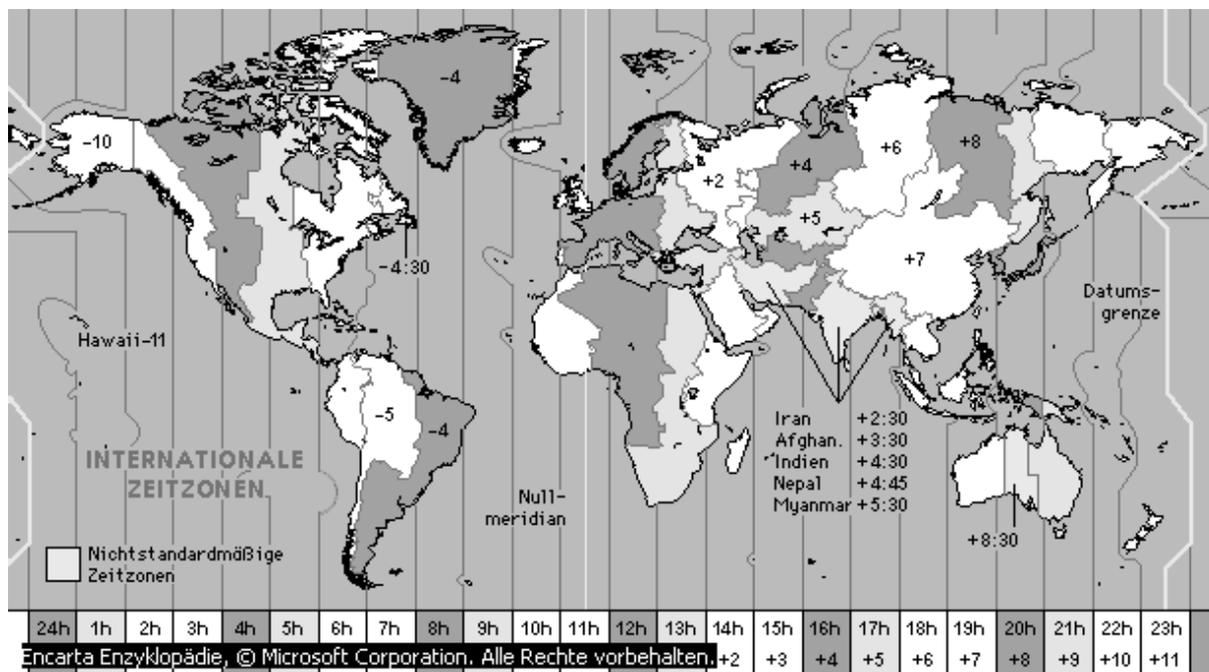
Die Postdienste nahm aber nicht die gesamte Bevölkerung in Anspruch. Deshalb war die Greenwich Mean Time für manche Bevölkerungsschichten noch völlig bedeutungslos. Das änderte sich mit der Erfindung der Eisenbahn. Durch die Eisenbahn wurde Pünktlichkeit von der breiten Bevölkerung abverlangt. Auf dem Bahnhof wurden die lokalen Zeiten in GMT umgerechnet bis sich schließlich die GMT als Standardzeit etablierte. Laut Zerubavel waren es die Zugfahrpläne, die die GMT zur Standardzeit innerhalb Englands machten (vgl. Zerubavel 1982:7).

In den USA bereiteten die unterschiedlichen Lokalzeiten noch größere Schwierigkeiten im Eisenbahnverkehr als in England. Aufgrund der Größe des Landes (das sich über 57 Längengrade erstreckt) war es nicht möglich eine einzige Standardzeit festzulegen. Als Lösung des Problems wurden Zeitzonen eingeführt.

Von der innerstaatlichen Zeitabstimmung in den USA war es dann nicht mehr weit bis zur weltweiten Abstimmung der Zeit. Auf der Meridian Konferenz im Jahr 1884 wurde in Washington über die Einführung von einem weltweiten standardisierten System von Zeitzonen debattiert. Die Konferenz war vom damaligen amerikanischen Präsidenten Chester A. Arthur einberufen worden. Die erste wichtige Frage, die man sich auf der Konferenz stellen musste, war, welcher Meridian als Ausgangspunkt für alle weiteren Zeitzonen gelten sollte. Greenwich bot sich deshalb an, weil England die stärkste Seemacht darstellte, und ein Großteil des Seehandels bereits auf einem Navigationssystem beruhte, das sich an Greenwich orientierte. Außerdem hatten das amerikanische und kanadische Eisenbahnsystem ihre Standardzeit auch in Bezug zur GMT festgelegt. Obwohl Frankreich dagegen war (die Franzosen wollten Paris als Referenzpunkt), wurde Greenwich schlussendlich auch als Hauptmeridian auserkoren (vgl. Zerubavel 1982: 12ff).

Man einigte sich des Weiteren darauf die Welt in 24 Zeitzonen (mit 1 Stunde Differenz) einzuteilen. Dieses System hat klare Nachteile. Als Folge der künstlichen Grenzen haben benachbarte Gebiete eine Stunde Zeitdifferenz. Besonders extrem ist natürlich der Zeitunterschied an der Datumsgrenze. Auf den Marshallinseln gibt es 24h Zeitdifferenz zwischen den Gebieten westlich und östlich der Datumsgrenze.

Aus diesem Grund ist das Modell von vielen Staaten nur mit Modifizierungen übernommen worden. Ursprünglich hatten auch nicht alle Länder an der Meridian Konferenz teilgenommen, und selbst jene die es hatten, setzten die Änderungen nicht sofort um (vgl. Zerubavel 1982:16). Regionale Unterschiede ergeben sich auch daraus, dass nicht in allen Ländern von Winter auf Sommerzeit umgestellt wird. Unterschiede gibt es teilweise sogar innerhalb von Nationalstaaten. In Australien zum Beispiel wird nur in manchen Bundesstaaten auf „daylight saving“ time umgestellt. Die wichtigste Abweichung vom Modell der Konferenz ist aber, dass die Zeitzonen oft nicht an den Längengraden verlaufen sondern an Staatsgrenzen. Eine Übersicht gibt die folgende Karte:



Eine einheitliche Zeit innerhalb des Nationalstaates war also wichtiger als eine regelmäßige Abfolge der Zeitzonen.

Von manchen wurde die Standardisierung der Zeit auch aktiv abgelehnt. Der iranische Revolutionsführer Ayatollah Khomeini zum Beispiel soll gesagt haben:

„The heads of our country are so influenced by the West that they have set their clocks according to European time. It's a nightmare“ (Newsweek 1979 zit. nach Zerubavel 1982:19).

Khomeini spricht einen wichtigen Punkt an. Er sieht die Einführung der westlichen Zeit als Beweis dafür wie weit die Einflussnahme der westlichen Mächte auf den Iran schon

fortgeschritten ist. Wer die standardisierte Zeit übernimmt verliert an Autonomie. Wenn man sich vom Westen abgrenzen will, ist ein gemeinsames Zeitsystem natürlich unerwünscht. Auf Grund der Vormachtstellung des Westens konnte sich die standardisierte Zeit aber auch gegen diese Widerstände durchsetzen.

Die internationale Standardisierung der Zeit zeigt, welche Rolle Machtpositionen im internationalen System bei der Strukturierung der Zeit spielen können. Die Greenwich Mean Time ist das Ergebnis von konkreten politischen Verhandlungen, in denen sich die angloamerikanischen Mächte durchsetzen konnten. Natürlich ist die Standardzeit nicht nur ein Produkt der internationalen Politik, sondern auch das Ergebnis von praktischen Überlegungen. Die Datumsgrenze an einen Längengrad zu setzen, der nicht stark bevölkert ist, ist so ein Gesichtspunkt. Trotzdem bleibt klar, dass ein internationales Zeitsystem, wenn man überhaupt eines einführen möchte, auch ganz anders aussehen könnte.

Wenn man sich den Erfolg der Standardisierung der Zeit ansieht, so stellt sich natürlich die Frage, warum sich das neue Zeitsystem durchsetzen konnte? Schließlich brachte es doch beachtliche Änderungen mit sich und stieß auch auf Kritik. Sieht man im internationalen System eine hegemoniale Weltordnung, so muss man fragen, ob die Herrschaft auf der Zustimmung der Beherrschten basiert. In vielen Fällen wäre dies wohl zu verneinen. Die hegemoniale Weltordnung beruht in vielen Fällen wohl eher auf (wirtschaftlichem, militärischem) Zwang. Jedenfalls scheint die Stellung der westlichen Mächte im Verhandlungsprozess so stark gewesen zu sein, dass vom Rest der Welt nicht viel Widerstand ausgeübt werden konnte. Das westliche Zeitsystem konnte sich also auf internationaler Ebene durchsetzen. Auf lokaler Ebene gibt es aber auch Mischformen, bzw. spielt die Orientierung an der Uhrzeit nicht für alle Bewohner der Erde die gleiche Rolle. Während in den Industrienationen der ganze Arbeitsprozess nach der Uhrzeit geregelt wird, so gibt es auch Bevölkerungsgruppen die auf Grund ihrer Lebensumstände nicht gezwungen sind sich nach der Uhrzeit zu richten, auch wenn die Uhrzeit von staatlicher Seite propagiert wird. Ein Beispiel dafür sind die Munebbih im Nordwestjemen, deren Zeitkonzepte vom Anthropologen André Gingrich studiert wurden.⁵

In den Industrienationen wurde die standardisierte Uhrzeit aber von der breiten Masse angenommen. Man kann auch behaupten, dass die Uhrzeit bereits Teil des Habitus geworden

⁵ siehe dazu Kapitel 7.3.6. Zeit bei den Munebbih im Nordwestjemen, S.79 dieser Arbeit.

ist. Ein Leben ohne Uhrzeit ist kaum vorstellbar. Pünktlichkeit hat einen sozialen Wert. Wer von der Gesellschaft akzeptiert werden will, muss sich an (uhr-) zeitliche Regeln halten.

Im Hinblick auf die Forschungsfragen, kann festgestellt werden, dass politische Akteure nicht nur Einfluss auf die Wahrnehmung und Organisation von Zeit in einer bestimmten Gesellschaft haben, sondern auch über die Grenzen von Gesellschaften und Nationalstaaten hinweg. Auch wenn die politischen Akteure in den jeweiligen Nationalstaaten noch Einfluss auf die konkrete Umsetzung der Weltzeit hatten, so ist doch augenscheinlich, dass das Projekt der standardisierten Weltzeit, das von den USA initiiert wurde, durchgesetzt werden konnte.

Die neue Zeit war vielleicht oft nicht mit den lokalen Zeiten vereinbar, allerdings scheint die praktische Notwendigkeit einer Standardisierung der Zeit für die Ermöglichung der internationalen Kommunikation und Mobilität sowie der globalen Wirtschaftsbeziehungen vorrangig gewesen zu sein. Wie schon zuvor mit der Entwicklung des Eisenbahnnetzwerks, führten gesamtgesellschaftliche Veränderungen (wie die der Globalisierung) zu Schwierigkeiten, die nicht mit dem alten Zeitsystem gelöst werden konnten. Außerdem dürfte die politische und wirtschaftliche Vormachtstellung der USA sowie der westlichen Welt im Allgemeinen so groß gewesen sein, dass es sich andere Länder nicht leisten konnten, an dem Projekt nicht mitzumachen.

7.2.4. Die Kalender der Salomoninseln

Die vorangegangenen Beispiele betrafen in erster Linie die westliche Welt. Daher soll in diesem Kapitel auf eine anthropologische Studie von Rickie Burman eingegangen werden, die sich mit Kalendersystemen auf einer der Salomoninseln beschäftigt. Sein Artikel "Time and Socioeconomic Change on Simbo", ist laut dem Anthropologen Alfred Gell ein exzellentes Beispiel für die signifikante politische Rolle die von kalendrischen Autoritäten in zahlreichen vormodernen Gesellschaften gespielt wird (vgl. Gell 1992:306). Der Beitrag ist außerdem ein gutes Beispiel für das Zusammenspiel von politischem Wandel und Veränderungen in den Zeitkonzeptionen einer Gesellschaft.

Die Salomonen sind ein Inselstaat im Pazifik, der sich östlich von Papua Neuguinea befindet. Trotz seiner geringen Größe und relativer Isoliertheit, kamen die Bewohner der Insel relativ früh in Kontakt mit Europäern. Burman untersucht in seiner Studie die Veränderungen der

Zeitvorstellungen die sich durch den Kontakt mit anderen Gesellschaften ergeben haben. Um die Veränderungen, die sich in der Gesellschaft ergeben haben, deutlich zu machen, beschreibt er die traditionellen Aspekte der Gesellschaft.

Oberhaupt der Gemeinschaften war der sogenannte „bangara“, der seinen hohen Status durch Abstammung sowie durch seine Herrschaftsqualitäten erhielt. Eine weitere wichtige Persönlichkeit war der Besitzer des Kalenders „pepopu“, einem Mann der der Abstammungsgruppe der Vunagugusu angehörte. Dieser verfügte außerdem noch über heilige Muschelringe mit Hilfe derer er im Glauben der Bevölkerung das Wetter beeinflussen konnte. Die Vunagugusu waren sehr einflussreich, da der Kalenderträger die wichtige Aufgabe erfüllte über Wetter und Zeit zu bestimmen und das Aufeinanderfolgen der Jahreszeiten einzuleiten. Der Rhythmus der Natur ergab sich in Vorstellung der Simbabwebewohner nicht von selbst, sondern benötigte bestimmte rituelle Handlungen im Rahmen derer mit den Göttern kommuniziert wurde (vgl. Burman 1981:259).

Die Person die über den Kalender verfügte hatte Zugang zu speziellem Wissen, welches der restlichen Bevölkerung vorenthalten war. Der Kalenderträger alleine konnte den Zeitpunkt für wichtige Rituale festlegen. Dadurch wurde auch sein hoher Status in der Gesellschaft legitimiert. Burman meint in Bezug auf Blochs Theorie⁶, dass in diesem Moment der rituellen Zeit die soziale Hierarchien ausgedrückt, legitimiert und verfestigt wurden. Er fügt außerdem hinzu, dass in einer weniger expliziten Art und Weise auch im alltäglichen Zeitverständnis und in der alltäglichen Organisation von Zeit die sozialen Ungleichheiten reflektiert und reproduziert werden, welche in der rituellen Zeit so deutlich erkennbar sind. Als Beispiel führt er an, dass das größere Prestige der Arbeit der Männer sich in den alltäglichen Zeitvorstellungen manifestiert. Die saisonalen Arbeiten der Frauen werden beispielsweise gar nicht in den Kalendern erwähnt (vgl. Burman 1981:260f).

Zusammenfassend kann also gesagt werden, dass nach Burman bestimmte Zeitkonzepte einerseits das hierarchische System einer Gesellschaft widerspiegeln, andererseits aber durch das vorherrschende Zeitkonzept auch die bestehende hierarchische Gesellschaftsordnung legitimiert wird. Besonders deutlich werde dies im rituellen Kontext.

⁶ Siehe S.25 dieser Arbeit

Zur Zeit der Studie in den 80er Jahren, haben gesellschaftliche Entwicklungen unter dem Einfluss des Kontaktes mit der westlichen Welt das traditionelle Zeitsystem verändert. Die drei wesentliche Veränderungen in der Gesellschaft waren der Anstieg der Bevölkerungszahl, die Bildung des unabhängigen Nationalstaates Salomonen im Jahr 1978 und die Verbreitung des christlichen Glaubens (vgl. Burman 1981:252). Letztere brachte eine wichtige Änderung im Kalendersystem. Mit der Einführung des gregorianischen Kalenders wurde nicht nur der alte Kalender in den Hintergrund gedrängt, sondern mit ihm auch die gesellschaftliche Rangordnung geändert. Der gregorianische Kalender ist im Vergleich zum alten Kalender allen Mitgliedern der Gesellschaft zugänglich. Somit fällt die Sonderstellung des Kalenderträgers in der Gesellschaft weg.

Weitere Veränderungen lassen sich hinsichtlich der geschlechterspezifischen Machtverhältnisse erkennen. Frauen haben mehr Freiheiten, die Arbeitsbereiche der Männer und Frauen sind nicht mehr so strikt getrennt. Auch der bangara verlor an Macht. Übernommen wurde diese in erster Linie von der Kirche. Somit strebten Männer nicht mehr nach dem Amt des bangara, sondern nach dem des Pastors. Damit wurden hohe Ämter auch weiterhin von Männern besetzt. Neben den kirchlichen Amtsträgern gewinnt auch die Regierung des Nationalstaates an Einfluss.

Die wichtige Rolle der Kirche zeigt sich auch dadurch, dass das Jahr nicht mehr mit dem rituellen Verzehr von nari Nüssen beginnt, sondern mit der Mitternachtsmesse am 31. Dezember. Anstatt der Rituale rund um bestimmte Früchte (vor allem Nüsse), sind die zentralen Ereignisse im Jahr nun Weihnachten und Ostern (vgl. Burman 1981: 262ff).

Ganz ohne Einfluss ist das alte Zeitkonzept aber doch nicht. Burman ist davon überzeugt dass die Übernahme von neuen Praktiken durch die existierenden Zeitkonzepte beeinflusst wurde:

„Whilst it is true that the introduction of the cash-economy, the Church and the Gregorian calendar have all left their imprint on the conceptual system of the islanders, response to these changes has in turn been influenced by temporal conceptions deriving from an earlier period“ (Burman 1981:266).

Interessant wäre natürlich festzustellen, welche Rolle die alten Zeitkonzepte für die Inselbewohner heute spielen. Da es meines Wissens nach aber keine aktuelle Studie zu diesem Thema gibt, muss die Frage unbeantwortet bleiben.

Das Besondere an der Studie zu den Kalendern auf den Salomonen ist, dass sie verdeutlicht, welche Macht das Wissen um die Zeit mit sich bringt. Der Kalenderträger gestaltete den Lebensrhythmus der ganzen Gemeinschaft. Er war Herr über das Wetter, die Jahreszeiten und den Zeitpunkt von wichtigen Ritualen. Eine wichtigere Position in einer Gesellschaft, die auf Subsistenzwirtschaft aufbaut, kann man sich nicht vorstellen. Die Verbreitung des gregorianischen Kalenders brachte nicht nur eine radikale Änderung in den Zeitvorstellungen sondern auch eine ebenso drastische Änderung in den Machtverhältnissen mit sich. Zumindest waren es andere Positionen, die für die Gesellschaft wichtig waren. Man kann natürlich auch vermuten, dass es mithin die gleichen Personen oder Gruppen sind, die auch die neuen machtvollen Positionen bekleiden.

Da keine aktuelle Studie vorliegt, kann nicht gesagt werden, ob die ursprünglichen Kalender und die damit verbundenen Feste und Riten vom gregorianischen Kalender verdrängt wurden. Auch die Rolle der Kirche und des Nationalstaates sind nicht klar.

Im Bezug auf die Forschungsfragen kann man konstatieren, dass sich die politischen Oberhäupter geändert haben und somit auch die Kalender die von der Bevölkerung verwendet werden. Es fällt allerdings schwer politische Akteure von anderen relevanten Akteuren zu trennen, da die politischen Funktionen von unterschiedlichen Personengruppen ausgeführt wurden.

Die Hypothese, dass die Wirksamkeit politischer Maßnahmen, davon abhängt, ob sie mit vorhandenen kulturellen Praktiken vereinbar sind, kann nicht gesagt werden. Die neue Zeit und die neuen Feste der christlichen Kirche waren mit den alten Praktiken nicht vereinbar. Trotzdem schienen sie sich schnell zu verbreiten. Warum dem so ist, müsste man genau untersuchen. Wie sehr die neuen Konzepte freiwillig übernommen wurden, oder aufgezwungen wurden, ist auch nicht klar. Das heißt auch, dass man nicht beantworten kann, ob die Veränderungen des Kalenders auf einer Akzeptanz der neuen politischen Ordnung beruhten oder nicht. Feststeht jedoch, dass die Änderungen im Zeitkonzept mit anderen großen Veränderungen einhergingen, nämlich dem verstärkten Kontakt mit Europäern. Durch diesen Kontakt haben sich auf vielen Ebenen der Gesellschaft Änderungen ergeben, auch wenn diese Veränderungen wahrscheinlich nicht ganz ohne den Einfluss vorher bestehender Praktiken vor sich gegangen sind.

7.2.5. Zeitvorstellungen in Japan

Japan ist ein interessantes Beispiel, da das Land einerseits zu den Industrienationen zählt und sich andererseits kulturell stark von den westlichen Industrieländern unterscheidet. In Japan lässt sich gut beobachten, wie im Rahmen der Industrialisierung westliche Zeitkonzepte eingeführt und in modifizierter Form übernommen wurden. Die Kommunikationswissenschaftlerin Sonja Gabbani-Hedman beschäftigt sich ausführlich mit diesem Prozess in ihrem Buch „Zeitvorstellungen in Japan. Reflexion über den universalen Zeitbegriff“. Die wichtigsten Thesen ihres Buches werden im folgenden Abschnitt vorgestellt.

Im Japanischen gibt es zwei Ausdrücke für das Wort Zeit, nämlich „toki“ und „jikan“. Toki ist der ältere und auch umfassendere Zeitbegriff. Er steht für den Zeitfluss, die Einteilung in Tag und Nacht, die Jahreszeiten, die Zeitdauer, den Zeitpunkt, das Zeitalter, die Entwicklung der Zeit, die grammatikalische Zeit und noch mehr. Im Gegensatz dazu ist mit dem Ausdruck jikan Zeitfluss, Uhrzeit und die physikalische Zeit gemeint (vgl. Gabbani-Hedman 2006:55).

Interessant ist, dass der Ausdruck „jikan“ wesentlich jünger ist als der Ausdruck „toki“. Ersterer wurde erst mit der staatlichen Kalender- und Zeitreform, die im Zuge der Nationalstaatsbildung Ende des 19. Jahrhundert stattfand, eingeführt. Warum aber benötigte man einen zweiten Zeitbegriff, wenn es bereits einen Ausdruck für Zeit gab? Gabbani-Hedman erklärt, dass das gewandelte Zeitverständnis, das mit der Einführung des westlichen linear-abstrakten Zeitkonzepts einherging, nicht durch dem ursprünglichen Zeitbegriff ausgedrückt werden konnte:

„Denn Zeit war bis in 19.Jahrhundert hinein in Japan nicht mechanisch meßbar und wurde darüber hinaus nicht als etwas Substantiviertes und Objektiviertes verstanden (...). Ein Ausdruck wie ‚Zeit haben‘, bei dem Zeit als Gegenstand gedacht wird und deshalb ein abstraktes und substantiviertes Zeitkonzept voraussetzt, war unbekannt“ (Gabbani-Hedman 2006:56).

Die westliche Zeit wurde nach dieser These als eine, stark vom bekannten Zeitkonzept abweichende, Zeit empfunden und es bedurfte eines neuen Ausdrucks. Eine weitere Möglichkeit wäre auch, dass das neue Wort bewusst kreiert wurde um die neue reformierte Zeit sprachlich von der alten Zeit unterscheidbar zu machen. Schließlich war die Reform ein

Projekt eines neuen Staates, der sich von der Vergangenheit abgrenzen und die kulturelle prowestliche Umorientierung demonstrieren wollte.

Gabbani Hedman argumentiert, dass die Zeitreformen von der Regierung durchgeführt wurden, da das Land dem Westen technologisch und militärisch unterlegen war. Japan war gezwungen sich zu „zivilisieren“ und einen Nationalstaat nach westlichem Vorbild aufzubauen. Die Einführung der westlichen Zeit lief parallel zu Reformen im Bildungswesen sowie bei Polizei und Militär. Der westliche Kalender wurde als rationaler und fortschrittlicher angesehen (vgl. Gabbani-Hedman 2006:76f). Im Entwurf zur Kalenderreform steht:

„So wie ich mir die jetzige völlige Erneuerung des Staates denke, müssen wir uns bemühen, das Volk von den alten Gebräuchen loszulösen und in den Bereich der Zivilisation fortschreiten lassen. Eine der wichtigsten Angelegenheiten, die verbessert werden müssen, ist der Kalender“ (Hirose Hideo 1978 zit. nach Gabbani-Hedman 2006:77).

In den Dörfern hatte man einen agrarischen Kalender verwendet. Da die Reform auch bewusst in die ländlichen Gebiete getragen wurde, konnte man sich auch dort nicht der Reform entziehen. Eingeübt wurde die neue Zeit in erster Linie in den Schulen. Damit übernahmen die Bildungseinrichtungen eine wichtige Rolle in der Zeitdisziplinierung (vgl. Gabbani-Hedman 2006:86ff).

Abgesehen von staatlichen Bildungseinrichtungen und dem Arbeitsplatz an dem man sich nach der neuen Zeit orientieren musste, kam ab der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts auch der häusliche Bereich als Ort der Zeitdisziplinierung dazu. Es gab staatliche Kampagnen mit dem Ziel die Zeiteinteilung der Hausfrauen zu rationalisieren. Unter dem Motto „Zeit ist Geld“ sollte zu einer zeitsparenden Haushaltsführung angeregt werden (vgl. Gabbani-Hedman 2006:90ff).

Die starke Rolle, die vom Staat im Bereich der Zeitdisziplinierung gespielt wurde, ist laut Gabbani-Hedman eine Besonderheit Japans. Die Nationalstaaten in Europa und Nordamerika hätten im Vergleich zu Japan bei der Reformierung der Zeit und der Unterdrückung vorangehender Zeitformen nicht so eine bedeutende Rolle gespielt. Sie räumt allerdings ein, dass heute der Staat in ebendiesen Ländern ebenfalls ein zentraler Akteur in der Organisation von Zeit ist. Staatliche Organisationen greifen in viele Bereiche der Gesellschaft ein, und

strukturieren somit zeitliche Aspekte der Wirtschaft, der Kirche und auch des einzelnen Bürgers (vgl. Gabbani-Hedman 2006:2).

Japan wollte den „Entwicklungsfortschritt“ der westlichen Welt nachzuholen und war erfolgreich. Im wirtschaftlichen Sinn, sowie betreffend der Durchsetzung der Zeitreform. Die drastischen Reformen des Staates konnten gesamtgesellschaftlich durchgesetzt werden. Grund für den Erfolg der japanischen Reformen war laut Gabbani, dass das neue Zeitkonzept auf positive Resonanz in bestimmten Bevölkerungskreisen stieß, nämlich der städtischen Mittelschicht. Das westliche Zeitkonzept wurde als modern empfunden. Die städtische Mittelschicht orientierte sich am Westen im Bezug auf Kleidung, Lebensstil und eben auch der Zeiteinteilung (vgl. Gabbani-Hedman 2006:93). Im Bezug auf Gramscis Hegemonietheorie könnte man die städtische Mittelschicht als Gruppe von Intellektuellen beschreiben, die dazu beitragen, dass das Weltbild bzw. Zeitbild der Regierung in der Bevölkerung akzeptiert und übernommen wird.

Auch durch die Medien wurde das Zeitkonzept verbreitet und führte zu einer eher unbewussten Verinnerlichung der neuen Zeit. Im Radio waren die Sendungen an eine exakte Sendezeit gebunden. Damit wurden nicht nur die Hörer daran gewöhnt, sich nach der Uhrzeit zu richten, sondern auch sportliche und kulturelle Veranstaltungen (wie zum Beispiel Sumoringwettkämpfe) die im Radio übertragen wurden, wurden an die Sendezeiten angepasst (vgl. Gabbani-Hedman 2006:95).

Ganz ohne Opposition blieben der neue Kalender und die neue Zeiteinteilung allerdings nicht. Vor allem von Seiten der Landbevölkerung gab es Widerstand. Es formierte sich auch in den 40er Jahren des 20. Jahrhunderts eine Bewegung gegen die „Moderne“. Eine nationalistische Partei propagierte die Einführung eines großasiatischen Kalenders anstatt des gregorianischen Kalenders. An letzterem wurde zum Beispiel kritisiert, dass die Tage pro Monat uneinheitlich wären, die Namen der Tage und Monate auf Aberglauben beruhten und die Wichtigkeit des Neujahrsfestes im gregorianischen Kalender nicht widerspiegelt wäre. Diese Bewegung war allerdings nicht erfolgreich und somit wurde der großasiatische Kalender nicht eingeführt. Nachdem Japan aus dem zweiten Weltkrieg als Verlierer hervorgegangen war, wurde gegen die westliche Zeit und allgemein gegen die westliche Orientierung kaum mehr Widerstand geleistet (vgl. Gabbani-Hedman 2006:105f).

Ein wichtiger Punkt der nicht außer Acht gelassen werden darf ist aber, dass die westliche Zeit nicht unverändert übernommen wurde. Zeit wird laut Gabbani-Hedman nach wie vor als etwas Kollektives betrachtet. Es geht um das gemeinsame Aufeinanderabstimmen der Zeit, also eher um eine soziale Tätigkeit als um eine objektive Größe. Außerdem hat die individuell disponible Zeit einen geringeren Stellenwert als die sozial verbrachte Zeit. Das heißt, dass Zeit nicht in gleicher Form wie im Westen individualisiert ist. Außerdem existieren altjapanische Zeitmuster weiterhin. Die westlichen und traditionellen japanischen Zeitmuster existieren nebeneinander und schließen sich nicht gegenseitig aus (vgl. Gabbani-Hedman 2006:264ff). Wahrscheinlich kann sich auch dadurch der Erfolg der Zeitreform erklären lassen. Durch die neue Zeit wurden traditionelle Feste nicht abgeschafft. Auch wenn die Zeitreform stark in das Leben der Individuen eingegriffen hat, so konnten doch kulturelle Praktiken aufrechterhalten werden.

Japan ist ein Paradebeispiel dafür, wie stark die staatliche Politik in kulturelle Verhaltensweisen eingreifen kann. Das westliche Zeitkonzept wurde schlussendlich von allen Gesellschaftsgruppen angenommen. Neben dem genannten Pluralismus der Zeitformen gibt es noch andere Gründe, die zu dem Erfolg der Reform führten. Ein wesentlicher Punkt ist sicherlich, dass die Reform im Rahmen einer gesamtgesellschaftlichen Umorientierung erfolgte. Der Westen galt als wirtschaftliches Vorbild. Um eine ökonomische Entwicklung anzukurbeln, war die Regierung auch bereit westliche kulturelle Konzepte zu übernehmen. Einen wichtigen Unterschied zu anderen Beispielen stellt die Tatsache dar, dass die westliche Zeit nicht von den Ländern des Westens, sondern von Japan selbst eingeführt wurde. Somit wurde das Zeitkonzept nicht als Gefahr für die eigene Kultur gewertet, sondern als fortschrittliches Modell, welches man selbst zu übernehmen trachtete. Da dieser Prozess selbst initiiert war, konnte er auch von der Regierung selbst gesteuert werden und daraus ein eigenes Projekt gemacht werden. Dies war ein wichtiger Aspekt für die Legitimation und die Akzeptanz der Zeitreform.

7.2.6. Zeit bei den Munebbih im Nordwestjemen

Dass verschiedene Zeitmuster nebeneinander existieren können zeigt auch dieses letzte Fallbeispiel. Der Anthropologe Andre Gingrich studierte das Weltbild der Munebbih, eines Bergbauernvolkes im Nordwestjemen. Er kam dabei zum Ergebnis, dass drei Formen von Zeitlichkeit nebeneinander existieren: die islamische Zeitrechnung, ein genealogisches

System sowie ein agrarischer Sternenkalender (vgl. Gingrich 2002: 147). Im folgenden Abschnitt werden die drei Zeitformen kurz vorgestellt.

Die islamische Zeitrechnung der Munebbih basiert auf einem Mondkalender und den Mondstationen. Das Mondjahr, welches kürzer als das Sonnenjahr ist, wird verknüpft mit dem System der „manāzil“ oder „Mondstationen“, d.h. den Positionen des Mondes am Himmel in der jeweiligen Nacht. Achtundzwanzig dieser Sterne(ngruppen) werden unterschieden. Diese Sterne(ngruppen) gehen im Lauf des Sonnenjahres am Nachthimmel aufeinanderfolgend auf und unter. Mit Hilfe dieser Auf- und Untergänge wird das Vegetationsjahr in gleiche Abschnitte zu je dreizehn Tagen eingeteilt (vgl. Gingrich 1994:148). Dadurch kann das Mondjahr mit dem Sonnenjahr in Bezug gesetzt werden.

Die islamische Zeitrechnung ist vor allem in der lokalen Oberschicht, unter den Gelehrten und der frommen Mittelschicht verbreitet. Die Restliche Bevölkerung hat zwar passiv Kenntnis von dem islamischen Zeitsystem, orientiert sich im täglichen Leben aber an den anderen Zeitkonzepten (vgl. Gingrich 2002: 147f).

Der Agrarkalender weicht von dem System der achtundzwanzig manāzil ab. Er beruht auf der Beobachtung von Sternen am Abendhorizont. Manche davon sind manāzil Gestirne, andere dafür aber nicht. Die Zeitabschnitte der einzelnen Sternperioden sind nicht gleich lange. Außerdem ist die Zeitrechnung variabel, denn sie ist abhängig vom Beobachtungsort und den Wettergegebenheiten (zum Beispiel Nebel). Dies stellt aber im Alltag kein Problem dar. Der Agrarkalender dient als Orientierungshilfe beim Anbau von Hirse. Da es sich dabei meist um die eigenen Felder oder die Felder von Verwandten und Nachbarn handelt, also Personen im nahen Umkreis, ist eine exakte Bestimmung der Sternperioden nicht nötig (vgl. Gingrich 1994:157). Der Kalender dient also in erster Linie dazu die Arbeitsphasen im Agrarjahr zu strukturieren. Zusätzlich enthält er auch die Daten für Agrarrituale.

Der Agrarkalender wird im Gegensatz zum Mondkalender von der breiten Masse der Gesellschaft verwendet und dient dazu den Lebensalltag zu strukturieren. Es handelt sich um mündlich überliefertes Beobachtungswissen, das allen Mitgliedern der Gesellschaft zugänglich ist (vgl. Gingrich 2002: 149).

Neben dem islamischen Zeitsystem und dem Agrarkalender existiert noch eine dritte Form der Zeitlichkeit: das genealogische System. Es beruht auf der Abstammung bestimmter Familien oder eines Stammes von einem Gründerahnen. Die Zugehörigkeit zu einem Stamm definiert den Status der Person in der Gesellschaft. Das System ist aber flexibel. Unter bestimmten Umständen ist es möglich einen Stamm zu verlassen und in einen neuen einzutreten. Das System lässt also Raum für Mobilität.

Die Oberschichten haben einen privilegierten Zugang zum genealogischen Wissen. Das Wissen um die Abstammung ist schließlich auch mit Macht verbunden, denn durch die Abstammung von einem Gründungsvater kann der soziale Status der Mitglieder einer ganzen Gruppe legitimiert werden.

Die drei Zeitrechnungen und ihre Relevanz für die Gesellschaft werden von nationalen und globalen Entwicklungen verändert. Einerseits gewinnt die islamische Zeitrechnung zunehmend an Einfluss, da der Empfang von Radio und Fernsehen aus Saudi Arabien zugenommen hat. Andererseits verbreitet sich über den Markt auch das westliche Zeitkonzept. So kommt es, dass zum Beispiel Armbanduhrer als Prestigeobjekte gelten und dadurch die Orientierung an der Uhrzeit in den Alltag Eingang findet. Nicht zu vergessen ist, dass die westliche Zeit auch von der Regierung Jemens propagiert wird, da sie schließlich die offizielle Zeit des Staates ist (vgl. Gingrich 2002: 150).

Das Beispiel der Zeitkonzepte im Nordwesten zeigt keine radikale politische Zeitreform wie die anderen Beispiele. Es scheint als hätte der Staat in diesem Fall wenig Einfluss auf die lokal vorherrschenden Zeitkonzepte. In diesem Fall hat die staatliche Regierung wahrscheinlich nicht die nötige Anerkennung in der Gesellschaft. Das Weltbild und Zeitkonzept des Staates wird wahrscheinlich nicht aktiv genug propagiert und hätte womöglich keinen Erfolg, da die Munnebih recht unabhängig vom Staat zu leben scheinen. Auf indirektem Weg, über das Marktsystem, findet die westliche Zeit Eingang in den Alltag der Bevölkerung.

Das Besondere am Beispiel der Munnebih ist, dass verschiedene Gesellschaftsgruppen verschiedene Kalender benutzen. Das Zeitkonzept ist nicht eine Mischform in dem Sinn, dass verschiedene Konzepte gleichberechtigt nebeneinander existieren oder sich zu einem neuen Zeitkonzept entwickelt haben. Die Zeitkonzepte existieren jeweils für bestimmte

Bevölkerungsschichten. Die breite Bevölkerung orientiert sich an eigenen Kalendern die für das alltägliche Leben von Bedeutung sind. Die islamische Zeitrechnung scheint mehr eine Frage der „gehobenen Kultur“ zu sein und durch die Rezeption von islamischen Medien in Mode zu kommen.

Das genealogische System, dessen Beschaffenheit der Oberschicht bekannt ist, erinnert an den Kalender der Salomoninseln.⁷ In beiden Fällen ist das Wissen mit Macht verbunden. Mit Hilfe des Wissens kann der Status in der Gesellschaft legitimiert werden.

Auch in dem Fall der Munnebih müsste man eine neuere Studie durchführen um herauszufinden, welche Rolle die islamische und westliche Zeit aktuell bei der Gesellschaft der Munnebih spielt. Zur Zeit von Gingrichs Studie hat sich bereits eine Veränderung im traditionellen System abgezeichnet. Es wäre interessant zu beobachten, ob die Bevölkerung weiterhin relativ unberührt von der westlichen Uhrzeit und Zeitrechnung geblieben ist, oder ob sich auch hier bereits in der gesamten Bevölkerung eine Orientierung an der Uhrzeit etabliert hat.

8. Conclusio

Zeit wurde in dieser Arbeit als gesellschaftliches Phänomen und kulturspezifisches Wahrnehmungsmuster thematisiert. Ausgehend von der Annahme, dass es unterschiedliche Zeitwahrnehmungen in unterschiedlichen Gesellschaften gibt, stellte sich die Frage welche Dynamiken sich im Rahmen der gesellschaftlichen Konstruktion von Zeit beobachten lassen. Dass politische Akteure in diesem Prozess eine wichtige Rolle spielen haben die Fallbeispiele verdeutlicht. Die Hypothese, dass politische Akteure die Wahrnehmung und Organisation von Zeit (neben anderen gesellschaftlichen Akteuren) beeinflussen können, kann im Bezug auf die besprochenen Fallbeispiele verifiziert werden. Da das Feld der Politik eng mit anderen Gesellschaftsbereichen verbunden ist (wie der Wirtschaft, dem Recht, der Wissenschaft, der Religion und vielem mehr), ist es allerdings teilweise nicht möglich politische Akteure klar von anderen Akteuren zu trennen. Besonders schwierig gestaltet sich die Trennung in Gesellschaften in denen die staatliche Politik auf lokaler Ebene wenig Bedeutung hat, wie beispielsweise bei den Munnebih. Das Gegenbeispiel dazu wäre Japan, wo die staatliche Politik in die Lebensbereiche der gesamten Bevölkerung wirksam eingreifen konnte. Zu

⁷ siehe Kapitel 7.2.4. Die Kalender der Salomoninseln, S.72 dieser Arbeit.

beachten ist, dass sich in allen Fällen die Akteure und deren Einflussbereich verschieben können.

Eine Vielfalt an Zeitvorstellungen (man denke beispielsweise an zyklische, lineare, konkrete und abstrakte Zeitkonzepte) lässt sich nicht nur im Vergleich von Gesellschaften sondern auch innerhalb von Gesellschaften und Gruppen beobachten. Ein Beispiel dafür sind die drei, bzw. vier Zeitmuster in der Gesellschaft der Munebbih, die jeweils von den Mitgliedern anderer Gesellschaftsschichten verwendet werden. Zeitmuster können wie im Fall von Japan auch nebeneinander existieren und je nach Kontext relevant sein. Anthropologische Studien die sich mit ritueller Zeit beschäftigen, bestätigen weiters, dass Zeit im rituellen Kontext eine andere Bedeutung haben kann als im Alltag.

Bei all der Vielfalt und den Unterschieden in der Zeitwahrnehmung, die es auf gesellschaftlicher und individueller Ebene gibt, muss aber auch ins Auge gefasst werden, dass Gemeinsamkeiten existieren. Mit der weltweiten Standardisierung der Zeit und der Kommunikation auf globaler Ebene haben diese Gemeinsamkeiten zugenommen.

Zeitvorstellungen werden von einer Reihe von Faktoren beeinflusst. Technologische und wirtschaftliche Entwicklungen (zu nennen sind die Erfindung der Eisenbahn oder die Entwicklungen im Kontext der industriellen Revolution) scheinen das Zeitverständnis direkt zu verändern. Eine wichtige Frage, die in diesem Zusammenhang gestellt werden muss, ist, warum politische Akteure Einfluss auf die gesellschaftliche Organisation der Zeit nehmen wollen, und diese nicht anderen Einflussfaktoren überlassen? Als eine Antwort lässt sich formulieren, dass Zeit eng mit Macht verbunden ist. Am deutlichsten wurde dies wohl im Beispiel der Kalenderträger auf den Salomonen. Das Wissen um den Kalender war mit hohem Status und Macht verbunden. Der Kalenderträger konnte wesentliche Entscheidungen treffen, die das Zusammenleben in der Gemeinschaft regelte und somit alle Bewohner betraf. Dadurch befanden sich die Bewohner in einem Abhängigkeitsverhältnis zum Kalenderträger. Mit der Verbreitung des gregorianischen Kalenders war dieses Verhältnis beendet und mit ihm der Einfluss des Kalenderträgers.

Ein anderes wichtiges Gebiet auf dem sich die Machtkomponenten der Zeitkonzepte bemerkbar machen, ist die Geschichtsschreibung. Auf Grund der identitätsstiftenden Funktion der Geschichtsschreibung können durch sie Macht- und Herrschaftsansprüche legitimiert

werden. Ähnlich verhält es sich mit dem genealogischen System der Munebbih. Durch die Abstammung von einem bestimmten Ahnen lassen sich Machtpositionen innerhalb der Gesellschaft rechtfertigen. Das Wissen um die Abstammungsgeschichte ist daher nur einer bestimmten Schichte vorbehalten.

Besonders deutlich lässt sich die Wirkung von Zeitpolitik an politischen Zeitreformen beobachten. Am Beispiel des französischen Revolutionskalenders lässt sich die Motivation für diese weitgreifende Zeit- bzw. Kalenderreform klar ablesen. Klares Ziel war die Säkularisierung der Bevölkerung. Das Motiv dahinter dürfte wohl weniger ein ideologisches als vielmehr ein machtpolitisches gewesen sein. Der Einfluss der katholischen Kirche sollte unterminiert werden. Ein weiterer Antrieb war der symbolische Bruch mit der Vergangenheit und die Konstruktion einer neuen Ära. Praktische Gesichtspunkte (wie die Vereinfachung des Kalendersystems durch die Verwendung des Dezimalsystems) haben eine nebensächliche Rolle gespielt. Auch im Fall der Abschaffung des Revolutionskalenders dürften machtpolitische Motive im Vordergrund gestanden sein. Die (Wieder-)Einführung eines einheitlichen Kalenders stand End in Verbindung mit der Eroberungspolitik Napoleons.

Die Zeitreformen hatten in anderen Fällen praktische Probleme als Ursache. Beispiele sind unter anderem der julianische Kalender, dessen Kalenderjahr nicht exakt mit dem Sonnenjahr übereinstimmte, oder die nicht aufeinander abgestimmten nationalen Zeiten, die vor ihrer Standardisierung die internationale Zusammenarbeit erschwerten. Weiters war das Funktionieren des Eisenbahnnetzes in England und den USA nur durch ein Abstimmen der Lokalzeiten möglich.

Ein aktuelleres Beispiel ist die Verschiebung des Wochenendes in Algerien. Im August 2009 wurde das Wochenende um einen Tag verlegt, von vormals Donnerstag und Freitag auf die Tage Freitag und Samstag. Damit gewann die algerische Wirtschaft einen zusätzlichen gemeinsamen Arbeitstag mit der westlichen Welt. Die Weltbank hatte berechnet, dass Algerien durch die vorherige Setzung des Wochenendes pro Jahr 500 bis 700 Millionen US Dollar weniger erwirtschaftete (vgl. Spiegel.de 22.07.2009). Ganz anpassen wollte man sich aber nicht an die westliche Wochenendeinteilung. Der Freitag ist ein wichtiger islamischer Gebetstag und bleibt daher auch künftig frei. Angemerkt sei hier, dass das Wochenende nicht zum ersten Mal in Algerien verlegt wurde. Bis zum Jahre 1976 galt nämlich wie im kolonialen Algerien Samstag und Sonntag als Wochenende.

Reformen waren in einzelnen Fällen also mehr oder weniger eine Notwendigkeit. Wie die zeitlichen Probleme konkret gelöst wurden war allerdings wieder eine Frage von politischen Interessen und Machtbeziehungen. Das beste Beispiel dafür ist die Standardisierung der Weltzeit. Das international gebräuchliche Zeitsystem war das Ergebnis von konkreten Verhandlungen, in denen bestimmte Länder durch ihre Machtposition im internationalen System mehr Einfluss nehmen konnten als andere Staaten.

Dieser Sachverhalt führt zur zentralen Frage warum bestimmte Zeitreformen erfolgreich sind und andere nicht? Auch wenn diese Frage im Rahmen der Diplomarbeit nicht umfassend beantwortet werden konnte, so konnte doch gezeigt werden, dass eine Reihe von Faktoren eine Umsetzung und Übernahme des neuen Zeitkonzepts begünstigen. Ein wichtiger Punkt, welcher zu Beginn nicht als Hypothese formuliert wurde, ist, dass die Reform die Bevölkerung im täglichen Leben betreffen muss. Wie im Fall von Japan wurde die Reform konsequent auf alle Gesellschafts- und Lebensbereiche ausgedehnt und das neue Zeitkonzept in der Schule gelehrt. Dadurch wurde das neue Konzept Schritt für Schritt habitualisiert. Ähnliches lässt sich bei der Einführung der GMT in England beobachten, da auch hier die vereinheitlichte Zeit der Eisenbahn die gesamte Bevölkerung betraf. Ganz im Gegenteil dazu betrifft die offizielle Uhrzeit des Staates Jemen die Bevölkerungsgruppe der Munnebih, die ihre Felder im Nordwestjemen bewirtschaften, kaum. Der Agrarkalender reicht für die Planung der Landwirtschaft völlig aus. Dementsprechend marginal ist auch der Einfluss der staatlichen Zeitpolitik auf die Munnebih.

In den Hypothesen wurde eingangs formuliert, dass der Erfolg von zeitpolitischen Maßnahmen von drei Faktoren abhängt: der Vereinbarkeit mit etablierten kulturellen Praktiken, der Gleichzeitigkeit mit anderen gesellschaftlichen Veränderungen sowie der Akzeptanz der politischen Akteure in der Bevölkerung. Die drei Faktoren spielen in unterschiedlicher Ausprägung eine Rolle.

In eigentlich allen Fällen gingen die Veränderungen der Zeitkonzepte auch mit anderen gesellschaftlichen Veränderungen Hand in Hand. Das ist natürlich nicht ungewöhnlich, da eine Gesellschaft sich ständig wandelt und nicht statisch ist. Man kann jedoch feststellen, dass weit reichende Zeitreformen auch mit einer großen Umwälzungen in der Gesellschaft in Beziehung standen. Beispiel dafür sind der Revolutionskalender und die japanische

Zeitreform, die im Zuge einer wirtschaftlichen und kulturellen Umorientierung durchgeführt wurde. Bei anderen Beispielen sind es vor allem die wirtschaftliche Entwicklungen, die einen Wandel in anderen Gesellschaftsbereichen initiieren. Allerdings ist der Umstand, dass eine Zeitreform in einer Periode des gesellschaftlichen Umbruchs eingeführt wird kein Garant für einen Erfolg der Reform (wie die Abschaffung des französischen Revolutionskalenders gezeigt hat).

Radikale Zeitreformen sind mit existierenden kulturellen Praktiken oft nicht vereinbar. Allerdings zeigen die Fallbeispiele, dass es möglich ist neue Zeitkonzepte einzuführen ohne wichtige kulturelle Praktiken zu verdrängen. Ein Beispiel dafür ist Japan. Wenn versucht wird alte Praktiken völlig abzuschaffen, wie im Falle des französischen Revolutionskalenders, ist mit großem Widerstand seitens der Bevölkerung zu rechnen (und eventuell auch einem Scheitern der Reform).

Die Hypothese, dass die Akzeptanz der politischen Akteure in der Gesellschaft beeinflusst ob Zeitreformen erfolgreich sind, kann im Bezug auf die Fallbeispiele nicht eindeutig gesagt werden. Da nicht klar war, wie groß die Akzeptanz der politischen Akteure in der Gesellschaft zum Zeitpunkt der Reform war. Im Fall der Salomonen fällt jedenfalls auf, dass die Akzeptanz der Stellung des Kalenderträgers mit der Verbreitung des gregorianischen Kalenders verloren ging. Mit dem Verlust des Monopols über den Kalender verliert der Kalenderträger auch seine mächtige Position in der Gesellschaft. Im Sinne der Hegemonietheorie wurde die Weltsicht die von der herrschenden Gruppe propagiert wurde durch eine andere ersetzt und damit auch die herrschende Gruppe ausgewechselt.

Nicht bei allen Fallbeispiele lässt sich Gramscis Hegemonietheorie anwenden. Problematisch ist die Klassifizierung von Herrschenden, Beherrschten und Intellektuellen. Im Fall der weltweiten Standardisierung der Zeit beispielsweise kann nicht klar zwischen Herrschenden und Beherrschten unterschieden werden. Die Verhandlungen waren zwar klar von ungleichen Machtverhältnissen geprägt, allerdings handelte es sich hier nicht um ein direktes Herrschaftsverhältnis sondern um eine Verhandlungen mit formal gleichwertigen Partnern.

In Frankreich war zwar die französische Revolution zuerst politisch erfolgreich, konnte sich allerdings nicht dauerhaft durchsetzen. Abgeschafft wurde der Kalender aber schließlich von Napoleon und nicht von der Bevölkerung selbst. Insofern könnte man argumentieren, dass die

jeweilige Herrschaftsgruppe erfolgreich ihr Weltbild verbreiten konnte solange sie an der Macht war. Da die Akzeptanz des Revolutionskalenders in der Bevölkerung während seines dreizehnjährigen Bestehens nicht eindeutig feststeht, kann man das nicht mit Sicherheit behaupten. Es liegt nahe anzunehmen, dass nicht die ganze Bevölkerung den Kalender übernommen hatte bzw. ihren Alltag durch ihn strukturierte.

In Japan hingegen könnte man das Konzept Gramscis wieder bestätigen, da die Orientierung der Regierung am Westen von der Bevölkerung übernommen wurde.

Man kann also schlussfolgern, dass sich Gramscis Hegemonietheorie im Kontext der Zeitpolitik weder bestätigen noch widerlegen lässt. Es handelt sich um ein Konzept das schwer nachzuprüfen ist und das sich trotz seiner Allgemeinheit nicht auf alle Beispiele umlegen lässt.

Viele Fragen die in der Arbeit gestellt wurden konnten nicht eindeutig beantwortet. Trotzdem können ein paar allgemeine Schlussfolgerungen gezogen werden. Kurz zusammengefasst, kann gesagt werden, dass politische Akteure unter bestimmten Umständen die Möglichkeit haben, kulturelle, im Habitus verankerte Wahrnehmungsmuster zu beeinflussen und dadurch machtpolitische Interessen zu verfolgen. Zeit ist also als wandelbares Konzept zu begreifen, das von innergesellschaftlichen und gesellschaftsübergreifenden Prozessen beeinflusst wird. Umbrüche im Wirtschaftssystem oder in der politischen Führung können mit einer Veränderung im Zeitkonzept einhergehen. Zeitvorstellungen lösen sich aber nicht gezwungenermaßen ab. Manchmal bestehen unterschiedliche Zeitkonzepte nebeneinander ohne sich gegenseitig auszuschließen.

9. Bibliographie

- Adorno, Theodor W. (1967): Ohne Leitbild. Parva Aesthetica. Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main.
- Aristoteles (1958): Über den Himmel vom Werden und Vergehen. Ferdinand Schöningh: Paderborn.
- Aschoff, Jürgen (1989): Die innere Uhr des Menschen. In: Gumin, Heinz/Meier, Heinrich (Hrsg.): Die Zeit. Dauer und Augenblick. Piper: München. S.133-144.
- Assmann, Aleida (1999): Zeit und Tradition. Kulturelle Strategien der Dauer. Böhlau Verlag: Köln.
- Assmann, Jan (1989): Das Doppelgesicht der Zeit im altägyptischen Denken. In: Gumin, Heinz/Meier, Heinrich (Hrsg.): Die Zeit. Dauer und Augenblick. Piper: München. S. 189-223.
- Augustinus, Aurelius (2008): Bekenntnisse. Reclam: Stuttgart.
- Aveni, Anthony (1991): Rhythmen des Lebens. Eine Kulturgeschichte der Zeit. Ernst Klett Verlag: Stuttgart.
- Baatz, Ursula (2002): Zeit im Buddhismus. In: Chvojka, Erhard/Schwarcz, Andreas/Thien, Klaus (Hrsg.): Zeit und Geschichte. Kulturgeschichtliche Perspektiven. R. Oldenbourg Verlag: Wien. S. 154-161.
- Barrett, Stanley R./Stokholm, Sean/Burke, Jeanette (2001): The Idea of Power and the Power of Ideas. A Review Essay. In: American Anthropologist. New Series, Vol. 103, Nr.2, S. 468-480.
- Bates, Thomas R. (1975): Gramsci and the Theory of Hegemony. In: Journal of the History of Ideas, Vol. 36, Nr. 2, S.351-366.
- Barth, Fredrik (1994): Introduction. In: Barth, Fredrik (Hrsg.): Ethnic groups and boundaries. The social organization of cultural difference. Pensumtjenste: Oslo. S. 9-37.
- Bergson, Henri (1989): Zeit und Freiheit. 2. Auflage. Athenäum Verlag: Frankfurt am Main.
- Bergson, Henri (1991): Materie und Gedächtnis. Eine Abhandlung über die Beziehung zwischen Körper und Geist. Felix Meiner Verlag: Hamburg.
- Binns, Christopher A. P.(1979): The Chancing Face of Power. Revolution and Accomodation in the Development of the Soviet Ceremonial System. Part 1. In: Man, New Series, Vol. 14, Nr. 4, S.585-606.
- Bloch, Maurice (1977): The Past and the Present in the Present. In: Man, New Series, Vol. 12, Nr. 2. S. 278-292.
- Boobbyer, Philip (2000): The Stalin Era. Routledge: London.

Bourdieu, Pierre (1979): Entwurf einer Theorie der Praxis. Auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft. Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main.

Bourdieu, Pierre (2000): Die zwei Gesichter der Arbeit. Interdependenzen von Zeit- und Wirtschaftsstrukturen am Beispiel einer Ethnologie der algerischen Übergangsgesellschaft. UVK Universitätsverlag Konstanz: Konstanz.

Brunner, Karl (2002): Anmerkungen über die Zeit. In: Chvojka, Erhard/Schwarz, Andreas/Thien, Klaus (Hrsg.): Zeit und Geschichte. Kulturgeschichtliche Perspektiven. R. Oldenbourg Verlag: Wien. S.9-16.

Buckel, Sonja/Fischer-Lescano, Andreas (2007): Hegemonie im globalen Recht. Zur Aktualität der Gramscianischen Rechtstheorie. In: Buckel, Sonja/Fischer-Lescano Andreas (Hrsg.): Hegemonie gepanzert mit Zwang. Politik und Zivilgesellschaft im Staatsverständnis Antonio Gramscis. Nomos Verlagsgesellschaft: Baden Baden. S.85-104

Burman, Rickie (1981): Time and Socioeconomic Change on Simbo, Solomon Islands. In: Man, New Series, Vol. 16, Nr. 2. S.251-267.

Buttigieg, Joseph A. (2002): Reading Gramsci. In: Grehan, Kate: Gramsci, Culture and Anthropology. Pluto Press: London. S.vii-xi.

Chvojka, Erhard (2002): Zeit der Städter, Zeit der Bauern. Ein Fallbeispiel für die gegenseitige Wahrnehmung der Zeitordnung und Zeitmentalitäten von Städtern und Landbewohnern im Wien des frühen 18. Jahrhunderts. In: Chvojka, Erhard/Schwarz, Andreas/Thien, Klaus (Hrsg.): Zeit und Geschichte. Kulturgeschichtliche Perspektiven. R. Oldenbourg Verlag: Wien. S.192-202.

Dahl, Robert A (1957): The Concept of Power. In: Behavioural Science, Vol. 2, Nr.3, S.201-215.

Durkheim, Emile (1994): Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Suhrkamp: Frankfurt am Main.

Dux, Günter (2002): Strukturen der Zeit in der prozessualen Logik der Moderne. Zeit der Handlung, Zeit des Systems, Zeit der Geschichte. In: Chvojka, Erhard/Schwarz, Andreas/Thien, Klaus (Hrsg.): Zeit und Geschichte. Kulturgeschichtliche Perspektiven. R. Oldenbourg Verlag: Wien. S.118-132.

Eisenstein, Herbert (2002): Islamische Chronologie. In: Chvojka, Erhard/Schwarz, Andreas/Thien, Klaus (Hrsg.): Zeit und Geschichte. Kulturgeschichtliche Perspektiven. R. Oldenbourg Verlag: Wien. S.133-143.

Einstein, Albert (2002): Grundzüge der Relativitätstheorie. 6. Auflage. Springer: Berlin.

Elias, Norbert (1988): Über die Zeit. Arbeiten zur Wissenssoziologie II. Suhrkamp: Baden-Baden.

Esposito, Elena (2002): Soziales Vergessen. Formen und Medien des Gedächtnisses der Gesellschaft. Suhrkamp: Frankfurt am Main.

Evans-Prichard, Edward E.(1947): The Nuer. A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People. Claredon Press: Oxford.

Fabian, Johannes (1983): Time and the Other. How anthropology makes its object. Columbia University Press: New York.

Flaig, Egon (2002): Die umkämpfte Zeit. Adlige Konkurrenz und Zeitknappheit in der römischen Republik. In: Chvojka, Erhard/Schwarcz, Andreas/Thien, Klaus (Hrsg.): Zeit und Geschichte. Kulturgeschichtliche Perspektiven. R. Oldenbourg Verlag: Wien. S.72-84.

Foucault, Michel (1978): Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit. Merve Verlag: Berlin.

Gabbani-Hedman, Sonja (2006): Zeitvorstellungen in Japan. Reflexionen über den universalen Zeitbegriff. Deutscher Universitäts- Verlag: Wiesbaden.

Gell, Alfred (1992): The Anthropology of Time. Cultural Constructions of Temporal Maps and Images. Berg: Oxford.

Gingrich, Andre (1994): Südwestarabische Sternkalender. Eine ethnologische Studie zu Struktur, Kontext und regionalem Vergleich des tribalen Agrarkalenders der Munebbih im Jemen. WUV Universitätsverlag: Wien.

Gingrich, Andre (2002): Zeitlichkeit und Weltbild in einer muslimischen Stammesgesellschaft des Jemen. In: Chvojka, Erhard/Schwarcz, Andreas/Thien, Klaus (Hrsg.): Zeit und Geschichte. Kulturgeschichtliche Perspektiven. R. Oldenbourg Verlag: Wien. S.144-153.

Glaserfeld, Ernst von (1997): Radikaler Konstruktivismus. Ideen, Ergebnisse, Probleme. Suhrkamp: Frankfurt am Main.

Gloy, Karen (2008): Philosophiegeschichte der Zeit. Wilhelm Fink Verlag: München.

Götze, Lutz (2004): Zeitkulturen. Gedanken über die Zeit in den Kulturen. Im Medium fremder Sprachen und Kulturen. Peter Lang Verlag: Frankfurt am Main.

Grabner-Haider, Anton/Weinke, Kurt (Hrsg.) (2006): Denklinien der Weltkulturen. Lit Verlag: Wien.

Grehan, Kate (2002): Gramsci, Culture and Anthropology. Pluto Press: London.

Gumin, Heinz/Meier, Heinrich (Hrsg.) (1989): Die Zeit. Dauer und Augenblick. Piper: München.

Häberle, Peter (1989): Zeit und Verfassungskultur. In: Gumin, Heinz/Meier, Heinrich (Hrsg.): Die Zeit. Dauer und Augenblick. Piper: München. S. 289-343.

Haders, Gerd (2007): Der gerade Kreis. Nietzsche und die Geschichte der Ewigen Wiederkehr. Eine wissenssoziologische Untersuchung zu zyklischen Zeitvorstellungen. Duncker & Humbolt: Berlin.

- Haller, Dieter (2005): Dtv Atlas Ethnologie. Deutscher Taschenbuchverlag: München.
- Hameter, Wolfgang/Niederkorn-Bruck, Meta/Scheutz, Martin (Hrsg.) (2005): Ideologisierte Zeit. Kalender und Zeitvorstellungen im Abendland von der Antike bis zur Neuzeit. Studien Verlag: Innsbruck.
- Hawking, Stephen W (1990): A brief history of time. From the big bang to black holes. Bantam Books.
- Heidegger, Martin (2008): Sein und Zeit. Elfte unveränderte Auflage. Max Niemeyer Verlag: Tübingen.
- Heimann, Hans (1989): Zeitstrukturen in der Psychopathologie. In: Gumin, Heinz/Meier, Heinrich (Hrsg): Die Zeit. Dauer und Augenblick. Piper: München. S.59-78.
- Hubert, Henri (1999): Essay on Time. A brief study of the representation of time in religion and magic. Durkheim Press: Oxford.
- Husserl, Edmund (1966): Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917). Martinus Nijhoff: Haag.
- Jähne, Armin (2002): Zeitwahrnehmung im frühen Griechenland. In: Chvojka, Erhard/Schwarzc, Andreas/Thien, Klaus (Hrsg.): Zeit und Geschichte. Kulturgeschichtliche Perspektiven. R. Oldenbourg Verlag: Wien. S.59-71.
- James, Wendy/Mills, Davis (2005): Introduction. From Representation to Action in the Flow of Time. In: James, Wendy/Mills, Davis (Hrsg.): The Qualities of Time. Anthropological Approaches. Berg: Oxford. S.1-15.
- Jörke, Dirk (2005): Politische Anthropologie. Eine Einführung. VS Verlag für Sozialwissenschaften: Wiesbaden.
- Kant, Immanuel (1976): Werkausgabe. Band III. Kritik der reinen Vernunft. Band 1. 2. Auflage. Suhrkamp: Frankfurt am Main.
- Kodalle, Klaus-M./ Rosa, Hartmut (2008): Einleitung. Der beschleunigte Wandel sozialer Wirklichkeit. In: Kodalle, Klaus-M./ Rosa, Hartmut (Hrsg.): Rasender Stillstand. Beschleunigung des Wirklichkeitswandels. Konsequenzen und Grenzen. Königshausen & Neumann: Würzburg. S.VII-XXII.
- Kroeber, Alfred L./ Kluckhohn, Clyde (1963): Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions. Vintage Books: New York.
- Leach, Edmund Ronald (1966): Rethinking Anthropology. Berg Publishers: Oxford, New York.
- Liessmann, Konrad Paul (2007): Zukunft kommt! Über säkularisierte Heilserwartungen und ihre Enttäuschung. Styria Verlag: Wien.
- Lipschutz, Ronnie D. (2004): Global Environmental Politics. Power, Perspectives, and Practice. CQ Press: Washington.

- Luhmann, Niklas (1982): Soziologische Aufklärung 2. Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft. 2. Auflage. Westdeutscher Verlag: Opladen.
- Marx, Karl (1953): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. Rohentwurf 1857-1858. Dietz Verlag: Berlin.
- McTaggart, John Ellis (1908): The Unreality of Time. In: Mind. A Quarterly Review of Psychology and Philosophy, Vol. 17, Nr. 68. S. 456-473.
- Mead, George Herbert (1969): Philosophie der Sozialität. Aufsätze zur Erkenntnisanthropologie. Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main.
- Meinzer, Michael (1992): Der französische Revolutionskalender (1792-1805). Planung Durchführung und Scheitern einer politischen Zeitrechnung. R. Oldenbourg Verlag: München.
- Müller Frank, Wolfgang (2002): Zeit und Erwartung. Die Heilsgeschichte. Eine Meistererzählung des Abendlandes. In: Chvojka, Erhard/Schwarcz, Andreas/Thien, Klaus (Hrsg.): Zeit und Geschichte. Kulturgeschichtliche Perspektiven. R. Oldenbourg Verlag: Wien. S.17-37.
- Munn, Nancy C. (1992): The Cultural Anthropology of Time. A Critical Essay. In: Annual Review of Anthropology, Vol. 21, Nr.1, S. 93-123.
- Newton, Isak (1999): Die mathematischen Prinzipien der Physik. Herausgegeben und übersetzt von Schüller, Volkmar. Walter de Gruyter: Berlin.
- Nietzsche, Friedrich (1980): Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister. Erster Band. In: Nietzsche, Friedrich: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Band 2. Deutscher Taschenbuch Verlag: München. S.9-366.
- Nohlen, Dieter/Schultze, Rainer Olaf (Hrsg.) (2002): Lexikon der Politikwissenschaft. Theorien, Methoden, Begriffe. Band 1. A-M. C.H.Beck: München.
- Nohlen, Dieter/Schultze, Rainer Olaf (Hrsg.) (2002): Lexikon der Politikwissenschaft. Theorien, Methoden, Begriffe. Band 2. N-Z. C.H.Beck: München.
- Nowotny, Helga (1989): Eigenzeit. Entstehung und Strukturierung eines Zeitgefühls. Suhrkamp: Frankfurt am Main.
- Oger, Erik (1991): Einleitung. In: Bergson, Henri: Materie und Gedächtnis. Eine Abhandlung über die Beziehung zwischen Körper und Geist. Felix Meiner Verlag: Hamburg. S. IX-LVII
- Pichler, Wolfgang (2002): Gleichzeitigkeit. In: Chvojka, Erhard/Schwarcz, Andreas/Thien, Klaus (Hrsg.): Zeit und Geschichte. Kulturgeschichtliche Perspektiven. R. Oldenbourg Verlag: Wien. S.44-58.
- Silverman, Eric Kline (1997): Politics, Gender, and Time in Melanesia and Aboriginal Australia. In: Ethnologie, Vol. 36, Nr.2, S.101-121.
- Stanko, Lucia/Ritsert, Jürgen (1994): „Zeit“ als Kategorie der Sozialwissenschaften. Eine Einführung. Westfälisches Dampfboot: Münster.

Strohmeier, Gerhard (2002): Zeit und Raum. In: Chvojka, Erhard/Schwarcz, Andreas/Thien, Klaus (Hrsg.): Zeit und Geschichte. Kulturgeschichtliche Perspektiven. R. Oldenbourg Verlag: Wien. S.38-43.

Thompson, Edward P (1980): Plebeische Kultur und moralische Ökonomie. Aufsätze zur englischen Sozialgeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts. Ullstein Materialien: Frankfurt.

Virilio, Paul (1992): Rasender Stillstand. Carl Hanser Verlag: München.

Virilio, Paul (2001): Fluchtgeschwindigkeit. 2. Auflage. Fischer Taschenbuch Verlag: Frankfurt am Main.

Weber, Max (2005): Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss einer verstehenden Soziologie. Zweitausendeins: Frankfurt am Main.

Wendorff, Rudolf (1980): Zeit und Kultur. Geschichte des Zeitbewusstseins in Europa. Westdeutscher Verlag: Opladen.

Wheeler, John Archibald (1989): Jenseits aller Zeitlichkeit. Anfang und Ende der physikalischen Zeitskala. In: Gumin, Heinz/Meier, Heinrich (Hrsg.): Die Zeit. Dauer und Augenblick. Piper: München. S.17-34.

Wolf, Eric R. (1982): Europe and the People without History. University of California Press: Berkeley.

Wolf, Eric R. (1991): Die Völker ohne Geschichte. Europa und die andere Welt seit 1400. Campus Verlag: Frankfurt am Main.

Wundt, Wilhelm (1863): Vorlesungen über die Menschen- und Thierseele. Erster Band. Voß: Leipzig.

Young, R.A. (1978): Review. Steven Lukes's Radical View of Power. In: Canadian Journal of Political Science, Vol. 11, Nr. 3, S.639-649.

Zerubavel, Eviatar (1977): The French Republican Calendar: A Case Study in the Sociology of Time. In: American Sociological Review, Vol. 42, Nr.6, S. 868-877.

Zerubavel, Eviatar (1982): The Standardization of Time. A Sociohistorical Perspective. In: American Journal of Sociology, Vol.88, Nr.1, S. 1-23.

Internetquelle:

Spiegel.de (22.07.2009): Wirtschaftsförderung. Algerien verlegt Wochendende für mehr Wachstum. Letzter Zugriff: 11.05.2010
<http://www.spiegel.de/wirtschaft/0,1518,637679,00.html>

10. Anhang

10.1. Umfrage - What comes to your mind when you think about "time"?

Den folgenden Personen wurde im Laufe des Jahres 2009 folgende Frage schriftlich gestellt:

“What comes to your mind when you think about „time“? Please list at least five things.”

Die Personen sind anonymisiert und daher durchnummeriert.

Person 1 (Nationalität: Italien; Alter: 24; Geschlecht: m)

Long, slow, sleep, dream, lost

Person 2 (Nationalität: Österreich; Alter 24; Geschlecht: w)

Vergangenheit - Zukunft
Zeit verstreicht - die Zeiten ändern sich
Zeit nutzen, Zeit ist kostbar
verschiedene Zeiten und Zeitalter
Uhr

Person 3 (Nationalität: Peru; Alter: ca. 30; Geschlecht: m)

precious, family, past, travel, future

Person 4 (Nationalität: Norwegen; Alter:23; Geschlecht: m)

fast, long, hr, old, stress

Person 5 (Nationalität: Uganda; Alter: ca. 35; Geschlecht: m)

Presently when i hear the word "time" my mind rushes to writing up my analysis for my research and complete within the minimum required time of three years.

Time also connotes to finish/stop complete. this is in connection to when you are writing an examination, when you hear the word time then it signors end of the examination.

Time, again mean the generation/era. i talk in terms of my time, their time, during those time etc

Time also referees to aging, saying my time is up, am off time meaning am getting old.

time also means to commence, start for example on something say an event, an examination, friendship love making etc.

Person 6 (Nationalität: China; Alter:20; Geschlecht:w):

Getting old, the happy childhood with my grandma, all the suffering these years out here alone, how much I've changed, Karma

Person 7 (Nationalität: Ungarn; Alter: 24; Geschlecht: w)

1. Time is going on without taking care what you want.
2. People have never enough free time.
3. Working hours are always longer than officially
4. Time is relative.
5. And time is money. :)

Person 8 (Nationalität: Österreich; Alter:23; Geschlecht:w)

Die Zeit (Zeitung); zu wenig Zeit, zu viel Zeit, Zeit als Maß der Dinge?, wie die Zeit vergeht, alles ist vergänglich; Uhren; Dinge ändern sich, Beziehungen ändern sich,..; Fahrpläne, Termine (fixe Zeitpunkte); gefangen in Zeit und Raum; Zeitzonen

Person 9 (Nationalität: Türkei; Alter: 25; Geschlecht: w)

les chaussures, les dents, les visages, la musique, ma voiture

Abstract

Zeitwahrnehmung wird von sozialen und kulturellen Rahmenbedingungen einer Gesellschaft geprägt. Ziel der Arbeit ist es herauszufinden, welche Rolle politische Akteure in dem Prozess der gesellschaftlichen Konstruktion von Zeit spielen. In Bezugnahme auf Pierre Bourdieus Habitusbegriff und Antonio Gramscis Hegemonietheorie wurde ein theoretisches Konzept erarbeitet, das zeigen soll, unter welchen Bedingungen die Einflussnahme der Politik auf kulturelle Zeitkonzepte erfolgreich sein kann. In der Folge werden sechs Fallbeispiele politischer Zeitreformen diskutiert und deren Erfolg bzw. Scheitern analysiert. Zu den besprochenen Fallbeispielen zählen die Einführung und Abschaffung des französischen Revolutionskalenders, die Entstehung des gregorianischen Kalenders, die weltweite Standardisierung der Zeit, Kalendersysteme auf den Salomoninseln, Zeitkonzepte in Japan sowie eine anthropologische Studie zu Zeitkonzeptionen eines Bergbauernvolks im Nordwestjemen. Es soll gezeigt werden, wie unterschiedlich Zeit in den jeweiligen Gesellschaften konzipiert wird und wie sich bestehende Zeitkonzepte durch gesellschaftliche Prozesse verändern oder ersetzt werden. Die Arbeit thematisiert außerdem den Zeitbegriff und seine Verwendung in der Wissenschaft. Ein Überblick über philosophische und sozialwissenschaftliche Auseinandersetzungen über Zeit sowie über gängige Kategorisierungen von Zeitvorstellungen bildet den Rahmen der Arbeit.

Lebenslauf

Melina Stephanie Breitegger, Bakk.phil.

Geburtsort/-datum Friesach/18.08.1987
Nationalität Österreich
Familienstand ledig

Schulbildung

1993-1997 Volksschule 20 Viktring/Klagenfurt
1997-2005 BRG Viktring, mit Auszeichnung maturiert am 10.06.2005

Universitäre Ausbildung

2005-2008 Bachelorstudium Publizistik und Kommunikationswissenschaft
Universität Wien
2006-2011 Diplomstudium Kultur- und Sozialanthropologie
Universität Wien
2008-2011 Masterstudium Politikwissenschaft
Universität Wien

Auslandsaufenthalte

SS 2007 Information et Communication
Université Paris 13, Erasmus Stipendium
WS 2008/09 Peace and Conflict Studies
University of Sydney, Joint Study Stipendium

Sprachkenntnisse

Deutsch (Muttersprache), Englisch, Französisch, Spanisch