Zeitbasteln

Ein Aspekt alltäglicher Sinnkonstruktion

Zeit als phänomenologisches und soziologisches Thema

Menschen verleihen „wichtigen" Erfahrungen, Wahrnehmungen und Vorstellungen Sinn. Dabei greifen sie zumeist auf Deutungen und Bedeutungen zurück, die ihnen im Rahmen ihrer jeweiligen kulturellen Sozialisation als „angemessen" vermittelt werden. Zeit erscheint in diesem Sinne vor allem und zunächst als ein „wichtiges" Erfahrungsphänomen (vgl. dazu Luckmann 1983 und 1986). Dieses Erfahrungsphänomen ist aber immer *auch* sozial interpretiert und „erklärt". Denn die *Nutzung* von Zeit impliziert zwar so etwas wie *meßbare* bzw. *gemessene* Zeit. Diese setzt aber unabdingbar *benannte* bzw. zumindest *benennbare* Zeit voraus, also eine kommunikative Konstruktion von Zeit. Und diese wiederum basiert auf Bewußtseinsabläufen und konstitutiven Akten, anders gesagt: auf subjektiv *erlebter* und *erfahrener* Zeit. Offenkundig wirken erlebte, benannte und gemessene Zeit empirisch „irgendwie" aufeinander ein.

Vor aller kulturellen Deutung und Benennung aber erscheint Zeit eben als etwas, das im Bewußtsein entsteht. Das heißt zunächst nichts anderes, als daß unser Erleben als „innere Dauer" geschieht: phänomenologisch gesprochen: als ein kontinuierliches *Verfließen* von Impressionen. Dieses ständige Verfließen des Jetzt im Gerade-Noch und Jetzt-Gleich ist so etwas wie die zeitliche Grundstruktur menschlichen Erlebens. Die so *erlebte* Zeit ist keineswegs in gleichmäßige Intervalle unterteilt. Vielmehr wird sie in rhythmischen Spannungsbögen aufgebaut.

Sozialwissenschaftlich wichtig ist diese an sich „triviale" Einsicht deshalb, weil sie die Notwendigkeit der *Konstruktion* von sozialer, von *benannter* Zeit plausibel macht: Anders als sozial festgestellte Zeitabläufe lassen sich Rhythmen erlebter Zeit nicht messen und damit auch nicht unmittelbar aufeinander abstimmen. Zwar *synchronisieren* alltägliche Begegnungen zwischen Menschen, die sich (mehr oder weniger) aufeinander einstellen, deren je subjektives Zeiterleben ganz selbstverständlich so lang, wie sie zusammen sind. *Koordinieren* aber muß man die je subjektiv erlebten Zeiten zumindest dann, wenn solche Begegnungen nicht nur zufällig zustande kommen sollen. Und das heißt: Es bedarf zunächst sozial gültiger Kategorien, die als Benennungen der erlebten Zeit gleichsam übergestülpt werden. Und solche sozialen Zeitkategorien in ihren vielfältigen historischen und kulturellen Ausformungen bilden eben den Kernbereich sozialwissenschaftlicher Beschäftigung mit dem Phänomen der Zeit.

Es trifft übrigens durchaus *nicht* zu, was immer wieder beklagt wird, nämlich daß Sozialwissenschaftler das Phänomen „Zeit" vernachlässigen würden. Die Mehrzahl der einschlägigen sozialwissenschaftlichen Arbeiten befaßt sich mit den *Zeitordnungen*, die sich Gesellschaften geben, und mit der Bedeutung, die diese Zeitordnungen für die jeweilige Gesellschaft haben (Kalender, Feste, Uhren usw.), und im weiteren mit den *Zeitvorstellungen*, die in verschiedenen Gesellschaften gelten (vgl. z. B. Fürstenberg/Mörth 1986; vgl. auch Nassehi 1993). Hinzu kommen zahlreiche empirische Arbeiten insbesondere zur Zeitverwendung und zum Zeithaushalt (vgl. z.B. Zoll 1988; vgl. auch Zerubavel 1985).

Die dergestalt *soziologisch* relevanten sozialen Zeitkategorien sind Momente der gesellschaftlichen Konstruktion von Wirklichkeit: Sie schaffen Ordnung und sie legitimieren Ordnung (vgl. auch Knoblauch 1986). Das je herrschende Zeitverständnis und die jeweilige Sozialstruktur einer Gesellschaft stehen folglich in einer verwickelten Wechselbeziehung zueinander (vgl. dazu ausführlicher Hitzler 1987). Und der einzelne Mensch erfährt soziale Zeitkategorien mithin normalerweise als kulturelles Apriori. Daraus läßt sich u. E. allerdings nicht schließen (wie es z. B. Barbara Adam 1990, S. 42, getan hat), daß „all time is *social* time". Trotzdem: Wir können nur über *soziale* Zeitkategorien sprechen - auch dann, wenn es im wesentlichen um *subjektive* Zeiterfahrungen geht. Selbst das existentielle „Wissen" etwa, daß die Welt bestanden hat, ehe das eigene Leben begann, und daß sie voraussichtlich weiterbesteht, nachdem das eigene Leben zu Ende gegangen sein wird, operiert mit sozialem Zeitverständnis. Dieses „Wissen" verweist auf eine anthropologische Konstante: auf die zeitliche Begrenztheit, auf die *Endlichkeit* des individuellen Daseins, und damit auf Befristung, auf die Notwendigkeit, mit seiner Zeit „irgendwie" zu haushalten.

Zur Zeitstruktur in der Moderne

In dem Maße, in dem der *Zwang* zur Unterordnung der erlebten Zeit, des subjektiven Zeitempfindens, unter „objektivierte" Zeitstrukturen bewußt wird, wird Zeit in einer anderen Qualität als *knapp* empfunden. Mit dieser Verknappung sozialer Zeitbudgets im historisch-kulturellen Wandel hat sich insbesondere Luhmann (1968) in seinem inzwischen schon fast klassischen Aufsatz „Die Knappheit der Zeit und die Vordringlichkeit des Befristeten" befaßt. Luhmann verfolgt darin das Schrumpfen des „Habens" von Zeit in Relation zu Differenzierungsprozessen von einfachen bis zu hochkomplexen Gesellschaften: Je stärker Gesellschaften funktional differenziert sind, um so stärker verknappt sich in der subjektiven Erfahrung das Zeitbudget und um so dringlicher wird das Problem der Zeitkoordination und des Zeitmanagements (vgl. dazu auch Eberle 1993 und 1994).

Insbesondere in modernen Gesellschaften geht es somit nicht mehr nur um das Wissen um die eigene Endlichkeit, sondern um strukturell auferlegte Hast, um das Gehetztwerden von Leistung zu Leistung, von Termin zu Termin, um „temporality" und „futurity" (vgl. Berger 1979). Anders: die Abwendung vom bereits Vergangenen und je Gegenwärtigen zugunsten der Hinwendung zum zukünftig Erwart- und Erreichbaren wird zur primären Orientierung (vgl. dazu auch Michailow 1993). Zeit gilt damit quasi als kontrollier- und beherrschbar (daher rührt z. B. wohl einiges der Frustration, die wir normalerweise spüren, wenn wir auf der Autobahn im Stau stecken); Biographie, also das Leben als zeitlicher Ablauf, wird zu einem „Zopf" ineinander verflochtener Karrieren (die durchaus nicht immer gewünscht, angestrebt und „von unten nach oben" führen müssen); gesellschaftliche Prozesse erscheinen als Gegenstand von Zeitplänen (man erinnere sich hierbei nur etwa an die diversen zeitlichen Prognosen zu den Prozessen des „Zusammenwachsens" vor, während und seit der deutschen Vereinigung). Das die *Moderne* kennzeichnende soziale Zeitbewußtsein liegt vor allem in der Vorstellung, Menschen Zeit „abkaufen" zu können, sie dafür bezahlen zu können, über bestimmte Zeiträume im Tausch gegen Lohn zu arbeiten, und die Produkte ihrer Arbeit demjenigen zu überlassen, der ihnen ihre Zeit bezahlt. Entsprechend repräsentiert sie sich folglich auch in der Vorstellung, Zeit „*ver*kaufen" zu können, also nicht die *Produkte* der eigenen Arbeit zu konsumieren oder zu tauschen, sondern eben *Zeit* zur Herstellung von Produkten gegen Lohn und diesen Lohn dann wieder gegen andere Produkte einzutauschen.

Die solchermaßen umgesetzte Zeitvorstellung, die Rudolf Wendorff (1980) als „kontinuierlich fortschreitend, irreversibel, gleichförmig und unbegrenzt" charakterisiert, ist die Basis der „Tugend und Tüchtigkeit Europas" und „der Kern der Dynamik in der westlichen Welt". Dieses Zeitverständnis hat dazu geführt, daß wir uns heute ganz selbstverständlich in einer Welt bewegen, deren Zeitmeßinstrumente bis aufs Äußerste verfeinert sind, und in der alle sozial relevan-

ten Ereignisse zeitlich präzise fixiert werden (müssen) (vgl. Elias 1984). Zeit wird als genutzte, insbesondere als durch andere genutzte, bzw. als Nutzung der Zeit anderer, zu einem „Tempo"-Phänomen, zu einer Funktion der Geschwindigkeit, mit der Aufgaben, Angelegenheiten erledigt werden bzw. werden können: „Sie gewöhnt an eine Unordnung der augenblicklichen Neigungen unter die Notwendigkeiten der weitreichenden Interdependenz; sie trainiert zu einer Ausschaltung aller Schwankungen im Verhalten und zu einem beständigen Selbstzwang" (Elias 1974, S. 338).

Verfügbare Zeit und private Kultur

Diesen sozialstrukturell bedingten „objektiven" Zeit-Zwängen stehen aber auch Möglichkeiten der individuellen Zeitstrukturierung und Zeitdisposition gegenüber; und diese Möglichkeiten nehmen, längerfristig betrachtet, eher zu als ab (vgl. dazu z. B. Nowotny 1989 sowie die Beiträge in Friedrich/Gross 1991). Solche „Möglichkeiten" sind durchaus nicht immer gewollt; sie können auch auferlegt sein, etwa durch Kurzarbeit, Arbeitslosigkeit, zwangsweise Invalidierung oder Frühpensionierung usw. Das ändert jedoch nichts daran, daß sie Lebenszeit jenseits systemischer Zeit-Zwänge (wieder) verfügbarer machen. Und daher erscheint es sinnvoll, das Thema auch von der Sphäre der *verfügbaren* Zeit her zu betrachten.

Zwar variiert das *Ausmaß* der Verfügbarkeit von Zeit für den Einzelmenschen in modernen Gesellschaften beträchtlich, aber ebenso, wie niemand *ganz* unabhängig ist von den Zwängen sozialer Zeitvorgaben, ist wohl auch niemand *völlig* diesen Zeitvorgaben ausgeliefert. Das bedeutet einerseits, daß wir der sozialen Zeitordnung nicht einfach unterworfen sind, daß wir uns vielmehr auch aus durchaus pragmatischen Gründen an dieser Zeitordnung orientieren (weil sie uns das Leben in der technisierten Welt auch erleichtert, weil sie subjektiv auch entlastet und den Alltag bequemer macht). Andererseits bewegen wir uns eben durchaus nicht nur massenhaft auf systemisch konformen Zeitgleisen, sondern sozusagen „quer" zu diesen *auch* auf recht individuellen Zeitpfaden. Wir verwenden ganz individuelle Zeitpläne, bewegen uns von einer sozial relevanten Zeitstation zur anderen - und zwischen diesen hindurch. Und wir beherrschen durchaus auch Strategien des Über- bzw. Unterlebens in Situationen, die institutionellen Zeit-Zwängen unterworfen sind. Man denke etwa an das „fidding", d. h. an die *zweckfremde* „Eigennutzung" bzw. das Zurückstehlen verkaufter Zeit (vgl. dazu Ditton 1977).

Im Hinblick auf die allgemeinen gesellschaftlichen Rahmenbedingungen bedarf es auch keiner besonderen prophetischen Gaben, um zu sehen, daß galoppierende Elektronisierung und Automatisierung, sinkende Realeinkommen, schwindender Bedarf von menschlicher Lohn-Arbeitskraft und Sinn-Defizite in massenkulturell verabreichten Orientierungsmustern kurz- und mittelfristig die Bedürfnisse und Präferenzen der sowohl von erwerbswirtschaftlichen Anforderungen als auch von Geld-Mitteln „freigesetzten" Menschen verändern. So werden sowohl die *Neigung* als auch die schiere *Notwendigkeit* zur Selbstverwirklichung und Lebensgestaltung in Freizeiten und Freiräumen, die sich teils freiwillig, teils zwangsweise eröffnen, weiter zunehmen.

Dabei bezeichnen wir mit *„Freizeit"* den Zeitraum freiwilligen Konsums sozial bereitstehender, materieller und ideeller „Waren" – und mit „freier Zeit" die Erfahrungsqualität subjektiv motivierten „Tuns und Lassens". In Freizeiträumen, so ließe sich das vielleicht anschaulich ausdrücken, konzentriert sich die große Hoffnung auf das kleine Glück und der Glaube an das eigene schöpferische Potential. In Freizeiträumen produzieren ganz gewöhnliche Menschen ganz alltäglich *Kultur*. Und diese private Kultur überformt, modifizert und durchbricht auch ganz alltäglich, durch ihren bloßen Vollzug, „en detail", die als unwirklich, fremd und oft zwanghaft empfundenen institutionellen Großstrukturen.

Die großen Insititutionen von Wirtschaft und Politik, von Medien und Religion erscheinen dem Normalbürger gemeinhin anonym und undurchschaubar. In dem Maße, wie er mit ihnen konfrontiert ist, erfährt er sich als Träger bestimmter Funktionen, als Erbringer bestimmter Leistungen, als Empfänger bzw. Erdulder bestimmter Sanktionen. Aber zumindest *außerhalb* solcher institutioneller Rollenerwartungen wähnt er sich eben frei, sein Leben nach seinem eigenen Geschmack einzurichten: Der moderne Zeitgenosse gestaltet sein privates Leben wie ein „patchwork" oder „puzzle" aus Partizipationen an verschiedenen (sozialen) Teilzeit-Aktivitäten in Familie, Verwandtschaft, Liebschaft, Feundschaft und Nachbarschaft, in Cliquen, Clubs, Vereinen und Organisationen, bei Parties, Festen, Feiern, beim Einkaufen, Ausgehen und Urlaub machen usw. Er ist typischerweise ein *Teilzeit-Mensch* (vgl. dazu Hitzler 1988). Kurz: Was normalerweise dem einzelnen als „Lebensqualität" gilt, als jene Qualität also der Verfügbarkeit und Gestaltbarkeit der je eigenen Bedürfnisse, Interessen und Wünsche, das versammelt sich im *Freizeitraum*, im von institutionellen Zwängen relativ freien Zeitraum.

So *bastelt* der Mensch „von heute" typischerweise mit individuell je verschieden vorhandenen „Zeit-Blöcken" oder „Zeit-Teilen" seinen Alltag, seinen Lebenssinn, seine Existenz zusammen (vgl. Hitzler 1994, Hitzler/Honer 1994). Wie wir in einem empirischen Projekt über „Heimwerker" (vgl. v. a. Honer 1993, S. 117 ff) festgestellt haben, läßt sich dieser Zeitbastler aber wiederum in verschiedene Einstellungstypen differenzieren: in den Zeitpionier, den Zeitromantiker und den Zeitkonventionalisten (vgl. dazu Honer/Unseld 1988). Den ersten Typus haben Karl Hörning, Anette Gerhard und Matthias Michailow (1990) in einer bekannten Studie beschrieben: den „Zeitpionier". Von ihm wird das Zeit-haben zur eigenen Verfügung und Bestimmung als Selbstwert geschätzt, weil er den Sinn des eigenen Lebens darin sieht, daß er nach Gutdünken über Zeit verfügen kann. Diese Legitimation begründet sozusagen den eigenen Entwurf, den eigenen Entschluß, sich für das zu engagieren, wofür man sich engagieren will.

Die zweite Einstellung ist eine typische Zwischenkategorie, nämlich einerseits verbunden mit der Vorstellung der *relativ* besten Nutzung verfügbarer Zeit, und andererseits verbunden mit einer Wertbeziehung, die das Phänomen der Zeit *nicht* berücksichtigt. In „zeitromantischer" Manier wird einem bestimmten, z. B. ästhetischen Bedürfnis mehr oder weniger selbstverständlich Vorrang vor der Möglichkeit eingeräumt, seine Freizeit auch anders, und nicht unbedingt „nützlich" zu verbringen. Die eigene Zeit ist dann „gut" investiert, wenn sie in einem Tätigsein aufgeht, das *kulturell* als sinn- und wertvoll eingeschätzt wird.

Der „Zeitkonventionalist", der dritte Untertypus des Zeitbastlers, bewertet das Zeithaben als eine an sich wertlose Sache: Zeit, die man nicht mit einer sinnvollen Beschäftigung zubringt, ist überflüssige oder vielmehr verschwendete Zeit. Das heißt einerseits, daß solche Zeit subjektiv tatsächlich keinen Sinn hat, und andererseits, daß man es sich nicht oder nur unter Entbehrungen leisten kann, Muße-Zeit überhaupt zu haben.

Freizeit und Kannzeit

Selbstverständlich ist der Freizeitraum *faktisch* keineswegs abgekoppelt von unseren allgemeinen gesellschaftlichen Rahmenbedingungen. Oder anders ausgedrückt: Man kann nicht über *freie* Zeiträume reden, ohne sie ins Verhältnis zu setzen zu *unfreien*, zu Zwangszeiträumen. Und wie dieses Verhältnis nun „objektiv" zu bestimmen sei, das ist denn auch eines der beliebtesten Themen, sozusagen ein „Dauerbrenner" von Sozialwissenschaftlern: Am naheliegendsten scheint es, unter Freizeit das zu verstehen, was übrig bleibt, wenn man alles andere von der Gesamtzeit abgezogen hat. Nur: Was ist „alles andere"? Ist „alles andere" das, was aus Pflichtgefühl getan wird, während Freizeit dann eben frei von Pflichten und Verpflichtungen wäre? Wo, wie und wann aber beginnen und enden dann berufliche, politische, soziale, religiöse, familiäre „Pflichten"? Und wie steht es mit Schlafen, mit Essen und mit Körperreinigung? Mit Bildung und Fortbildung? Muß der Freizeitraum klassen- und schicht-, oder muß er alters-, geschlechts-, milieuspezifisch differenziert werden? Kommen wir ihm näher, wenn wir ihn zu den so-

zialen Rollen in Beziehung setzen, die wir sonst noch spielen?

Auf solch objektivistischer Grundlage entzünden sich auch Debatten darüber, ob wir immer *mehr* freie Zeit oder ob wir, wie es Christiane Müller-Wichmann (1984) so einprägsam formuliert hat, eine permanente und permanent zunehmende „Zeitnot" haben, ob unsere Freizeit vielleicht nur ein Abfallprodukt systematischer Zeitzwänge sei - ob also Organisationen und Institutionen mit ihren, wie Theodor Bardmann (1986) sagt, „on- und off"-Zeiten uns Zeit-Takte vorgeben, an die wir uns zu halten haben. Dies alles hat wohl seine Berechtigung, denn dies alles sind typische Erfahrungen des normalen Zeitgenossen. Aber sie erscheinen unzulänglich zur Bestimmung dessen, was z. B. Freizeit als *Erfahrungsqualität* bedeutet und wie sie in Erscheinung tritt. Denn Freizeit wie auch immer als *sozial gültigen* Zeitraum definieren zu wollen, wird dem Phänomen nicht gerecht. Wenn wir hingegen *nicht* versuchen, Freizeit „objektiv" zu definieren, sondern aus der Perspektive des tatsächlichen Erlebens zu bestimmen, was als „freie" Zeit gelten kann, dann erkennen wir unschwer, daß dieses Phänomen etwas mit der Erfahrung subjektiver *Verfügbarkeit* zu tun haben muß, mit Verwirklichung, mit Ausdrucksmöglichkeiten, wohl auch mit aktueller Befriedigung.

Freizeit in diesem Sinne ist also dann, wenn man frei ist – zu können, statt gezwungen zu sein – zu müssen. Darum ist es im Grunde auch sinnvoller, mit Blumenberg (1986) von *Kannzeit* (im Verhältnis zu Mußzeit) zu reden, statt von Freizeit (im Verhältnis etwa zu Arbeitszeit). Man hat „freie" Zeit oder Kannzeit genau dann, wenn man tut (oder läßt), was man - *jetzt* - tun (oder lassen) will. Diese Erfahrungsqualität betrifft die erlebte Zeit, die „innere Dauer", nicht etwa soziale Zeitabsprachen oder gar physikalisch festgelegte Zeiteinheiten. „Freie" Zeiten sind, vom Erleben her, im Grunde gar nicht richtig zu greifen mit Blick auf die Uhr: Sie können, wären sie so einfach in Sekunden, Minuten, Stunden usw. faßbar, Momente sein, Augenblicke, ebenso wie längere, mitunter ziemlich lange Zeitabschnitte. „Freie" Zeiten und nicht „freie" Zeiten zerfransen an den Rändern, überlappen einander, lösen sich mitunter so ineinander auf, daß sie nur noch punktuell unterscheidbar bleiben. Grundsätzlich aber hängt die Erfahrung von Kannzeit damit zusammen, daß das Bewußtsein umschaltet, daß es springt zwischen verschiedenen thematischen, interpretativen und motivationalen Relevanzen. – Diese abstrakte Beschreibung versuchen wir nun mit dem folgenden Exkurs ein wenig zu veranschaulichen:

Exkurs: „Freie" Zeit als Erfahrungsqualität

Während der Kaffee durch die Maschine läuft, versuche ich, mich auf das Abfassen der Einleitung einer aktuell außerordentlich wichtigen Arbeit zu konzentrieren. Weil ich routinemäßig weiß, wie lange dieser Vorgang des Kaffeekochens ungefähr dauert, und ich großes Bedürfnis nach Kaffee verspüre, gelingt mir diese Konzentrationsleistung nicht. Ich verschiebe also den Entschluß, an dem vorgenannten Text zu arbeiten und räume ein wenig in der Küche auf. Um mich zu entspannen, setze ich außerdem den Plattenspieler in Gang. Als der Kaffee fertig ist, schenke ich mir eine Tasse voll ein und setze mich in einen Sessel, um ihn zu trinken und dabei Musik zu hören. Beim beiläufigen Hören der Platte zieht ein Liedtext meine Aufmerksamkeit auf sich. Ich konzentrieren mich darauf und vergesse, was mich sonst noch beschäftigt hat, und auch das Kaffeetrinken rückt an den Rand meines Bewußtseinsfeldes, geschieht beiläufig, völlig routinisiert. *Ich erlebe „freie" Zeit.*

Als mir dies bewußt wird, erinnere ich mich daran, daß ich einen Vortrag zum Thema „Zeit" zu halten habe, und ich beginne, mir Gedanken über das soeben Erlebte, über die Erfahrungsqualität der Situation zu machen, die, während ich überlege, bereits wieder langsam an den Rand meiner *thematischen* Relevanzen rückt und nun selber *interpretativ* relevant wird. Während die Musik weiterspielt, schalte ich um in die theoretische Subsinnwelt und versuche, mir darüber klar zu werden, was die abgelaufene, konkrete Erfahrung wohl „wesentlich" kennzeichnet. Ich konzentriere mich. Keine anderen Relevanzen stören den Reflexionsvorgang. Ich vergesse auch, daß ich jetzt gerade über das Phänomen nachdenke, weil ich den Vortrag halten muß. Die Beschäftigung mit dem Thema wird zum situativen Selbstzweck. *Ich erlebe „freie" Zeit.*

Die Musik ist zu Ende, der Plattenspieler schaltet ab. Dieses Ereignis (das ich gar nicht als Vorgang erfaßt habe) zieht meine Aufmerksamkeit auf sich. Ich überlege, ob ich die andere Seite auflegen soll, und fasse den Entschluß, mich stattdessen an den Computer zu setzen, um die Erfahrung zu protokollieren. An der Maschine sitzend, suche ich nach einem Anfang zur Beschreibung meiner Freizeit-Erfahrung und der Reflexion über diese Erfahrung. Ich überlege, was ich schreiben will, und schreibe, worüber ich schreiben will. Dann fällt mir ein, was Goffmann (1977) den subversiven phänomenologischen Dreh genannt hat: Statt zu fragen, was etwas *sei*, zu fragen, unter welchen Bedingungen wir etwas für etwas *halten*. Und unter dieser Prämisse schreibe ich weiter; schreibe nicht für mich, sondern für das vorgestellte Publikum, schreibe unter der Prämisse, etwas zu vermitteln. Ich formuliere, indem ich (stumm) mit mir spreche, als sei ich das Publikum, an das ich mich wende. Ich erzähle mir schreibend, was ich sagen möchte. Ich vertiefe mich in das Sagen und schreibe routinemäßig auf, was ich sage; d. h. betätige routinemäßig die notwendigen Tasten. Meine ganze Aufmerksamkeit konzentriert sich auf den „inneren Monolog" der parallel dazu Textform annimmt. *Ich erlebe „freie" Zeit.*

Erst nachdem ungefähr drei Seiten geschrieben sind, bemerke ich, daß ich immer noch nicht notiert habe, was ich eigentlich notieren wollte. Ich schalte wieder um und suche nach einem Übergang zu der vormals geplanten Notiz. Und als es mir nach einer weiteren halben Seite gelingt, entsteht eben nicht mehr einfach diese Notiz, sondern aus dem „Gang der Sache selbst" heraus notiere ich nun auch, wie ich diese Notiz niederschreibe. Wieder verliere ich mich in der Notiz und in der Notiz zur Notiz. *Wieder erlebe ich „freie" Zeit* – bis mir gewärtig wird, daß ich nun fast gleichzeitig mich erinnere, über meine Erinnerungen reflektiere, über die Reflexionen reflektiere, dies alles niederschreibe und dabei über das Schreiben reflektiere und dies ebenfalls niederzuschreiben versuche.

In diesem Sinne „freie" Zeit, als Erfahrungsqualität, kann sich also nahezu jederzeit ereignen, wenn man *nicht* schläft (wenn man schläft, ist man gebunden an seinen Körperrhythmus und an die Logik des Träumens) und zwar einfach dadurch, daß sich das Bewußtsein dem einen zu und vom anderen abwendet. (Man fängt an zu arbeiten, man unterbricht sein Arbeiten, man arbeitet wieder, man beendet sein Arbeiten, man ißt, man schaut eine Fernsehsendung an, man liest usw.). Kannzeit ist also zu bestimmen als Qualität, als Modus der Erfahrung, als jener Modus nämlich, in dem man sich abwendet von dem, was man tun *muß*, und zuwendet zu dem, was man tun *will*. Kannzeit ist sozusagen überall und nirgends, immer und nie.

Was heißt das? Es heißt, daß „freie" Zeiten stets dann statthaben, wenn man Zwänge nicht (bzw. nicht als solche) erlebt, wenn man die Relevanzen seiner Zuwendungen nicht als auferlegte, sondern als freiwillige empfindet (vgl. Schütz/Luckmann 1979, S. 224 ff.). „Freie" Zeit ist eben z. B. auch dann, wenn man sich in seiner Arbeit „verliert", wenn sich die situations*transzendent* (von mir oder von anderen) gesetzten Weil- und Um-zu-Motive des Tuns verflüchtigen und man sich dem, was man tut, „hingibt" (vgl. Wolff 1968). Kannzeit ist *nicht*, wenn man auf die Uhrzeit achten muß, um z. B. die Fernsehnachrichten nicht zu versäumen; Kannzeit ist hingegen, wenn man spielversunken die Uhrzeit vergißt; Kannzeit ist *nicht*, wenn das Telefon klingelt, einen aus der Sinnwelt des Spielens aufschreckt und die eigene innere Dauer mit der sozialen Zeit verknüpft. Kannzeit ist also genau jener Bewußtseinszustand, in dem man nicht an situationstranszendenten, auferlegten Relevanzen orientiert ist, in dem man soziale Zeitzwänge vielmehr „vergißt".

Soziale, milieuspezifische Relevanzen, z. B. familiäre Verpflichtungen, zusammen mit System- bzw. Organisationszeiten (im Sinne von Bardmann 1986) setzen sozusagen die äußeren Eckpunkte des Zeit-Rahmens, innerhalb dessen ich meine Wirklichkeit gestalten

kann. Diese Eigen-Zeit *erlebe* ich, ich messe sie nicht, d. h. ich orientiere mich nur rudimentär an einem sozial objektivierten Zeit-Takt von Minuten und Stunden, sondern lebe in Rhythmen der Konzentration und Entspannung, der Anstrengung und „Erschöpfung". Probleme nehmen mich gefangen, Schwierigkeiten machen mich schwanken zwischen angestrengtem Tun und erschöpftem Resignieren, Lösungen treiben mich voran. Uninteressante Notwendigkeiten halten mich auf, lassen mich warten. Mit anderem Tun „verfliegt" mir die Zeit, ohne daß ich merke, wo sie geblieben ist. Erst wenn ich wieder an den sozialen Zeit-Rahmen stoße, wenn etwa Lebensgefährten, Familienmitglieder, Arbeitskollegen, Freizeitpartner entsprechende Rollenerwartungen einklagen, stelle ich fest, wieviel Zeit „objektiv" vergangen ist.

Sinndiffusion und Teilzeit-Orientierung

Verallgemeinert ausgedrückt: Als moderne Menschen sind wir typischerweise in eine Vielzahl von *disparaten* Beziehungen, Orientierungen und Einstellungen verstrickt: Wir sind mit ungemein heterogenen Situationen, Begegnungen, Gruppierungen, Milieus und Teilkulturen konfrontiert; wir müssen folglich mit mannigfaltigen, nicht aufeinander abgestimmten Deutungsmustern und Sinnschemata umgehen und müssen unsere alltäglichen Sinn-Partikel in mannigfaltigen gesellschaftlich vororganisierter Bedeutungsfelder „einsammeln".

Solche Bedeutungsfelder – oder wie wir es nennen: solche kleinen sozialen Lebens-Welten (vgl. bereits Hitzler/Honer 1984) – sind intersubjektiv konstruierte Zeit-Räume situativer Sinnproduktion, die im Tages- und Lebenslauf aufgesucht, durchschritten, gestreift werden, und die wesentlichen Elemente für das Zusammenbasteln des modernen Daseins bilden: Kleine Lebens-Welten reihen sich also in unserem Bewußtseinsstrom aneinander. Jede kleine Lebens-Welt *dauert* im Zeit-Erleben und *synchronisiert* zugleich unseren Bewußtseinsstrom mit den Bewußtseinsströmen anderer. Kleine Lebens-Welten strukturieren unsere erlebte Zeit und *koordinieren* sie – unter Rückgriff auf physikalische Zeiteinteilungen – mit der kommuikativ konstruierten sozialen Zeit. Kleine Lebens-Welten stellen mithin so etwas wie typisch wiederkehrende Zeit-Einheiten dar. Anders ausgedrückt: Sie sind *Teilzeit-Perspektiven* subjektiver Welterfahrungen in der Moderne.

Teilzeit-Perspektiven umfassen freie wie unfreie Zeiten, selbstbestimmte wie fremdbestimmte Zeiten, Kannzeiten wie Mußzeiten, Individual- wie System- bzw. Organisationszeiten. Sie gelten für Zeitkonventionalisten ebenso wie für Zeitromantiker und Zeitpioniere. Die Rede vom „Zeitbasteln" verweist mithin auf zweierlei: zum einen auf die Diskontinuität von Erfahrungen aufgrund der Notwendigkeit, „Rollen"-Umschaltungen vorzunehmen; zum anderen auf die *Kontinuität* von Erfahrungen aufgrund der Notwendigkeit, „Rollen" sinnhaft zu integrieren. Persönliche Identität wird zur Frage nach den Praxen, in und mit denen ich „meine" Zeit gestalte.

Zitierte und weiterführende Literatur

Barbara Adam: Time and Social Theory. Oxford 1990.

Theodor Bardmann: Die mißverstandene Freizeit. Stuttgart 1986.

Peter L. Berger: Towards a Critique of Modernity. In ders.: Facing up to Modernity. Harmondsworth 1979, S. 101 – 112.

Hans Blumenberg: Lebenszeit und Weltzeit. Frankfurt a. M. 1986.

James Ditton: Part-Time Crime. London 1977.

Thomas S. Eberle: Zeitimplikationen personaler Dienstleistungen. In: H. Meulemann/A. Elting-Camus (Hg.): 26. Deutsch*-*er Soziologentag 1992. Opladen 1993, S. 711 – 714.

Thomas S. Eberle: Zeitmanagement-Experten. In: R. Hitzler/A.Honer/Ch. Maeder (Hg.): Expertenwissen. Opladen 1994, S. 124 – 145.

Norbert Elias: Über den Prozeß der Zivilisation. Zweiter Band. Frankfurt a. M. 1974.

Norbert Elias: Über die Zeit. Frankfurt a. M. 1984.

Peter Friedrich/Peter Gross (Hg.): Arbeitszeitveränderung in wirtschaftlicher, gesellschaftlicher und ethischer Sicht. Baden-Baden 1991.

Friedrich Fürstenberg/Ingo Mörth (Hg.): Zeit als Strukturelement von Lebenswelt und Gesellschaft. Linz 1986.

Erving Goffman: Rahmen-Analyse. Frankfurt a. M. 1977.

Ronald Hitzler: Zeit-Rahmen. In: Österreichische Zeitschrift für Soziologie 12 (1987), H. 1, S. 23 – 33.

Ronald Hitzler: Sinnwelten. Opladen 1988.

Ronald Hitzler: Sinnbasteln. In: I. Mörth/G. Fröhlich (Hg.): Das symbolische Kapital der Lebensstile. Frankfurt a. M., New York 1994, S. 75 – 92.

Ronald Hitzler/Anne Honer: Lebenswelt – Milieu – Situation. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 36 (1984), S. 56 – 74.

Ronald Hitzler/Anne Honer: Bastelexistenz. In: U. Beck / E. Beck-Gernsheim (Hg.): Riskante Freiheiten. Frankfurt a. M. 1994, S. 307 – 315.

Karl H. Hörning/Anette Gerhard/Matthias Michailow: Zeitpioniere. Frankfurt a. M. 1990.

Anne Honer: Lebensweltliche Ethnographie. Wiesbaden 1993.

Anne Honer/Werner Unseld: „Die Zeit darf man natürlich nicht rechnen". In: P. Gross/P. Friedrich (Hg.): Positive Wirkungen der Schattenwirtschaft. Baden-Baden 1988, S. 219 – 225.

Hubert Knoblauch: Die sozialen Zeitkategorien der Hopi und der Nuer. In: F. Fürstenberg/I. Mörth (Hg.): Zeit als Strukturelement von Lebenswelt und Gesellschaft. Linz 1986, S. 327 – 355.

Thomas Luckmann: Lebensweltliche Zeitkategorien, Zeitstrukturen des Alltags und der Ort des historischen Bewußtseins. In: B. Cerquilini (Hg.): Der Diskurs der Literatur- und Sprachhistorie. Frankfurt a. M. 1983, S. 13 – 28.

Thomas Luckmann: Zeit und Identität: Innere, soziale und historische Zeit. In: F. Fürstenberg/I. Mörth, Ingo (Hg.): Zeit als Strukturelement von Lebenswelt und Gesellschaft. Linz 1986, S. 135 – 174.

Niklas Luhmann: Die Knappheit der Zeit und die Vordringlichkeit des Befristeten. In: Die Verwaltung 1 (1968), S. 3 – 30.

Matthias Michailow: Zeitimplikationen von Lebensstil-Konzepten. In: H. Meulemann/A. Elting-Camus (Hg.): 26. Deutscher Soziologentag 1992. Opladen 1993, S. 706 – 708.

Christiane Müller-Wichmann: Zeitnot. Weinheim, Basel 1984.

Armin Nassehi: Die Zeit der Gesellschaft. Opladen 1993.

Helga Nowotny: Eigenzeit. Frankfurt a. M. 1989.

Alfred Schütz/Thomas Luckmann: Strukturen der Lebenswelt. Band 1. Frankfurt a. M. 1979.

Rudolf Wendorff: Zeit und Kultur. Geschichte des Zeitbewußtseins in Europa. Opladen 1980.

Kurt H. Wolff: Hingebung und Begriff. Neuwied 1968.

Eviatar Zerubavel: The Seven Day Circle. New York 1985.

Rainer Zoll (Hg.): Zerstörung und Wiederaneignung von Zeit. Frankfurt a. M. 1988.