

Zukunft – Sicherheit – Moderne. Betrachtungen zu einem unklaren Verhältnis

Achim Landwehr

„Wenn die Zukunft konkret und individuell existierte, als etwas, das einem überlegenen Hirn erkennbar wäre, dann vielleicht wäre die Vergangenheit nicht derart verlockend: Ihre Ansprüche würden von denen der Zukunft aufgewogen. Jede Person könnte dann mit gespreizten Beinen auf dem Mittelteil der Wippe stehen und kippen, um diesen oder jenen Gegenstand in Augenschein zu nehmen. Es könnte Spaß machen. Doch die Zukunft hat keine solche Realität (wie sie die erinnerte Vergangenheit und die wahrgenommene Gegenwart besitzen); die Zukunft ist nur eine Redensart, ein Gedankenphantom.“¹

Vladimir Nabokov

Die Zeit der Neuzeit

Das Politische mit Fragen der ominösen Sicherheit und der nicht minder ominösen Zukunft zu verknüpfen, kann kaum überraschen. Man dürfte viel eher dazu neigen, es geradezu als ein wesentliches Kriterium herrschaftlich-staatlichen Handelns zu bestimmen, dass eben dieses Handeln die Zeit und die Zeiten adressiert. Schließlich ist kaum eine Form politischer Organisation denkbar, die nicht auf die eine oder andere Art versucht, die temporalen Verhältnisse zu beeinflussen und zu regulieren. Und damit sind bei weitem nicht nur Formen der Kalenderorganisation gemeint.² Vielmehr haben wir es zu tun mit der Politisierung von Vergangenheiten, die mittels Mythisierung, Traditionsbildung oder Historisierung zur Legitimation (oder auch Delegitimation) bestehender Zustände erhalten müssen; mit Gegenwarten, die als Möglichkeitsräume sich immer so weit ausdehnen respektive zusammenziehen (lassen), wie die anstehenden Probleme noch als umkehrbar gelten, bevor sie also in der (vermeintlichen oder tatsächlichen) Irreversibilität entschwinden; und wir haben es immer

1 Nabokov (1986), S. 7.

2 Vgl. Gasparini (1988); Hanisch (1989); Richards (1998); Duncan (1999).

wieder zu tun mit der politischen Aufgabe schlechthin, nämlich der (zur Floskel verkommenen) ‚Gestaltung‘ von Zukünften, die allenthalben eingefordert wird. Es trifft daher nicht nur fast immer der Satz zu, dass jede politische Organisationsform auch die Zeiten zu organisieren versucht, sondern es gilt ebenso, dass es kaum eine Form der Verzeitung gibt, die nicht (auch) von Machtfragen tangiert wäre.³

Insofern ist es nicht verwunderlich, wenn Staaten und andere politische Gebilde sich gerade um diese enigmatische Zukunft kümmern. Wie sollten sie das auch nicht tun? Eine der historisch interessanten Fragen, die seit einiger Zeit auch intensiver bearbeitet wird, zielt unter diesen Vorzeichen auf die spezifischen Formen von Prävention, Vorsorge und Versicherunglichung, mit denen wir es unter bestimmten politischen, wirtschaftlichen, gesellschaftlichen, kulturellen und technischen Bedingungen zu tun haben.⁴

Damit ist zugleich ein allgemeiner Gegenstand aufgerufen, der nach meinem Dafürhalten ein echtes Surplus historischen Arbeitens darstellt, nämlich die Probleme zu thematisieren, die uns die Zeit stellt (das ist allerdings ein Surplus, das die Geschichtswissenschaft meines Erachtens zu wenig nutzt).⁵ Es wäre nun eine naheliegende Möglichkeit, mit Blick auf Sicherheit und Vorsorge die unterschiedlichen vergangenen Zukünfte daraufhin abzuklopfen, wie adäquat oder auch inadäquat sie mit Blick auf eine dann tatsächlich eingetretene Zukunft agiert haben. Allerdings wäre ein solcher Zugang wenig ertragreich, weil er der grundsätzlichen Einsicht hinterherhinkte, dass diese Zukunft Bestandteil eines Phänomens namens ‚Zeit‘ ist, das es bekanntlich gar nicht gibt – es sei denn als Unterscheidung zwischen einer Vergangenheit, die es nicht mehr gibt, und eben einer Zukunft, die es noch nicht gibt.⁶ Wenn daher, laut Niklas Luhmann, alles, was geschieht, gleichzeitig geschieht,⁷ dann gilt das selbstredend auch für die Zeit und für die Zeiten. Dann geschieht auch Zukunft gleichzeitig (und nicht erst zukünftig).

Das ist nun, zugegebenermaßen, eine etwas umständliche Herleitung der an sich trivialen Erkenntnis, dass uns vergangene Zukünfte vor allem etwas über die Gegenwart verraten, in denen sie entworfen wurden. Vor

3 Geißler (1999); Osborne (1995).

4 Bonß (1995); Kampmann/Niggemann (2013); Melville u. a. (2015).

5 Vgl. jedoch Landwehr (2012a); Geppert / Kössler (2015).

6 Esposito (2006), S. 335.

7 Luhmann (1993), S. 98

eben diesem Hintergrund konnte sich ja auch eine eigene Geschichtsschreibung zu vergangenen Zukünften entwickeln.⁸ Nicht zuletzt die unterschiedlichen Ausformungen der Utopie-Literatur bieten für solche Fragen ein ideales Tummelfeld, weil sie entweder erst gar nicht in eine zeitliche Zukunft hinein entworfen worden sind, sondern politisch-soziale Alternativen in der eigenen Gegenwart behandeln (was grosso modo für die Utopien bis weit in das 18. Jahrhundert hinein zutrifft), oder weil sie als Zukunftsentwürfe schon mit ein wenig zeitlichem Abstand sehr antiquiert wirken können.⁹

Der Blick auf vergangene Zukünfte offenbart daher andere temporale Möglichkeiten: Sie verraten uns etwas über die Vielzeitigkeit von Gegenwart, mithin über die Parallelität teils sehr unterschiedlicher Zeiten und Zeitmodalisierungen zu einer kalendarisch identischen Zeit.¹⁰ Das gilt nicht nur, aber in besonderem Maße für die gegenwärtig jeweils verhandelten Zukünfte, die eine sehr große Spreizung aufweisen können und von denen man eigentlich nur eines mit großer Gewissheit sagen kann: dass sie nicht so eintreffen werden, wie jeweils aktuell imaginiert. Dieser Umstand sollte unser Verständnis von Neuzeitlichkeit zumindest ein wenig erschüttern. Denn das Neuzeitliche bestimmt sich selbst ganz wesentlich dadurch, dass es eine neue Form der Zeitlichkeit setzt beziehungsweise postuliert. ‚Neuzeit‘ zu installieren gelingt nicht dadurch, dass man (aber wer bloß?) objektiv und distanziert feststellen könnte, dass sich ‚etwas Neues‘ getan hat, sondern Neuzeit ist ein Projekt, das seine eigentliche Neuzeitlichkeit zum Gegenstand und zum Vehikel macht. Das kann nur erfolgreich gelingen, wenn sich damit eine andere, eine ‚neue Zeit‘ verbindet.¹¹

Das Zeitwissen der Neuzeit ist durch verschiedene Bestandteile gekennzeichnet. Es wendet sich von älteren Zeitkonzepten ab, die vor allem darauf aus waren, Kontinuitäten sicherzustellen und die Verbindungen der Vergangenheit mit der Gegenwart nicht abreißen zu lassen. Die Neuzeit hingegen setzt auf Bruch und Diskontinuität, auf die Musealisierung des Vergangenen, das nun tatsächlich vergangen sein soll. Die Neuzeit setzt auf den Wandel, um die Differenz zwischen Vergangenheit und Zukunft zu dramatisieren. Eng damit verbunden ist der Pathos des Anfangs, den die Neuzeit explizit nicht mehr in unvordenklichen Urzeiten zu verorten

8 Hölcher (1999); Minois (1998).

9 Houston (2010); Claeys (2011); Schölderle (2012).

10 Zum Begriff der Pluritemporalität vgl. Landwehr (2012b); Landwehr (2012c).

11 Koselleck (1990); Jaeger (2011).

sucht, sondern im Hier und Jetzt verankert. Die Neuzeit ist sich selbst Ursprung genug. Mit der Verabschiedung mythischer Uranfänge wird eine scharfe Zäsur gesetzt zwischen Einst und Jetzt. Besonders deutlich wird das in der Geste der Revolution, die den Zeitbruch forciert und das Neue in geradezu vorbildlicher Weise installiert. In der neuzeitlichen Zeit muss sich das Neue also kategorial vom Alten abtrennen, muss das Antiquierte verwerfen, um als Neues überhaupt sichtbar zu werden. Das zentrale Charakteristikum der Vergangenheit ist dann nicht mehr ihre Vorbildlichkeit für die Gegenwart, sondern ihr Vergangensein. Aber trotz – oder gerade wegen – dieser Distanzierung bleiben Altes und Neues doch untrennbar aufeinander verwiesen, weil das Neue sich ja nur als neu gerieren kann, solange das Alte als Referenz bestehen bleibt.¹²

Mit Blick auf das Verständnis des Historischen hat Reinhart Koselleck diese Neuzeitlichkeit bekanntermaßen mit den Stichworten der ‚Sattelzeit‘ und des ‚Kollektivsingulars Geschichte‘ in Verbindung gebracht.¹³ Hierbei sollen sich zwischen dem späten 18. und dem frühen 19. Jahrhundert in Europa zwei zeitliche Vorstellungswelten grundsätzlich voneinander abgelöst haben, die der niederländische Geschichtstheoretiker Chris Lorenz folgendermaßen charakterisiert:

„In traditionellen Gesellschaften ist man so ‚in die Vergangenheit versunken‘, daß man keinen deutlichen Unterschied zwischen Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft erfährt und daher auch nicht auf die Vergangenheit als Objekt *gegenüber* dem Subjekt reflektieren kann. Die Tradition bietet dem handelnden Menschen dann ausreichend Orientierung in der Zeit. Der traditionelle Umgang mit der Vergangenheit ist darum – im Gegensatz zur historischen, reflexiven Umgangsweise – *präreflexiv*. Solange die Kraft der Tradition ungebrochen ist, werden die *Vorfahren* in Wirklichkeit als Zeitgenossen gesehen, weil eine *ungebrochene Kontinuität* zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft besteht.“¹⁴

Mit Hilfe der doppelten Revolution des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts¹⁵ wurde dann jedoch einer ‚modernen‘ Geschichtsauffassung der Weg geebnet. Denn es waren laut Lorenz vor allem die Französische und die Industrielle Revolution, die zu einem fundamentalen Bruch in der historischen Erfahrung wurden und damit Aufmerksamkeit für die Diskontinuität erzeugten. Die Gegenwart wurde dadurch unweigerlich von der Ver-

12 Assmann (2006), S. 475-480.

13 Koselleck (1975); Koselleck (1989).

14 Lorenz (1997), S. 362 (Hervorhebung im Original).

15 Wehler (2007).

gangenheit abgeschnitten, beide standen sich als fremde temporale Kulturen gegenüber.¹⁶ Nach dem Einzug von ‚der Geschichte‘ in ‚die Geschichte‘ war es dann auch möglich, eben diese ‚Geschichte‘ nicht mehr als eine „rückwärtsgewandte Verlängerung der Gegenwart“¹⁷ zu verstehen, sondern als einen Zeitraum, der sich von der eigenen Gegenwart grundlegend unterschied.

Derartig vereindeutigende Modernisierungsnarrative sehen sich schon seit Längerem der Kritik ausgesetzt. Man traut der selbst ernannten Moderne schon seit geraumer Zeit nicht mehr über den Weg. Dass wir niemals modern gewesen sind,¹⁸ hat schon den Status einer gern wiederholten Spruchweisheit angenommen. Nur, wenn wir niemals modern waren, was waren wir dann?¹⁹ Man wird wohl nicht ganz fehlgehen, einen wichtigen Teil der Antwort im Bereich der Zeitlichkeit suchen zu müssen.

Könnte es beispielsweise sein, dass bei all unseren eurozentrischen und westernisierten Bestimmungen von Neuzeitlichkeit gegenüber den vergangenen Anderen, also den traditionellen Gesellschaften der so genannten ‚Vormoderne‘, ein Lapsus aufgetreten ist, den man in der Ethnologie sehr gut kennt: der Glaube des (modernen) Beobachters an den Glauben der (vormodernen) Beobachteten? Was ist, wenn die seltsame Metapher des Sattels in der Sattelzeit²⁰ einen fundamentalen Unterschied zu markieren versucht, der nur deswegen so grundlegend erscheint, weil das zugrunde gelegte Zeitmodell zu unterkomplex geraten ist, indem es nämlich der nicht minder modernistischen Vorstellung eines unilinearen, homogenen, geschlossenen und kontinuierlichen Zeitstrahls folgt? Und was bedeutet das alles für das Verständnis von Zukunft?²¹

Man kann die Entstehung des Kollektivsingulars Geschichte mitsamt der damit einhergehenden Trennung der Zeithorizonte Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft auf einer eher empirischen Ebene anzweifeln. Man

16 Lorenz (1997), S. 362 f.

17 Lorenz (1997), S. 362.

18 Latour (2002).

19 Die Antwort, die Bruno Latour auf seine eigene Diagnose, dass wir niemals modern gewesen sind, in dem Buch „Existenzweisen“ gibt, kann nicht so recht überzeugen, weil sie zwar die Pluralität der Ontologien propagiert, aber den wesentlichen zeitlichen bzw. historischen Aspekt der Modernisierungstheorien weitgehend außer Acht lässt: Latour (2014).

20 Jordan (2012).

21 Eine kritische Diskussion des Kollektivsingulars Geschichte findet sich in Landwehr (2016a), S. 293-299.

kann fragen, ob denn der Kontinuitätsbruch um 1800, auf den allenthalben referiert wird, tatsächlich von derart solitärer Bedeutung war. Stellten die Französische und Industrielle Revolutionen (und die damit einhergehende Soziale Revolution) tatsächlich die erste derartige Wende dar, die andere Auffassungen von Zeit und Zeitlichkeit möglich werden ließ? Ermöglichte das – um bei ausschließlich europäischen Beispielen zu bleiben – nicht auch schon der Dreißigjährige Krieg, diese von Menschen gemachte historische Apokalypse? Oder die zeitgleich in England stattfindende Abschaffung der Monarchie inklusive der Hinrichtung eines angeblich von Gott eingesetzten Monarchen? Oder das Auseinanderbrechen der abendländischen Christenheit durch die Reformation? Oder der Ausbruch der Pest Mitte des 14. Jahrhunderts mit seinen fundamental erschütternden Folgen? Die Reihe ließe sich fortsetzen. Nur weil diese Ereignisse uns zeitlich ferner liegen und daher nicht mehr gar so unmittelbar unser Selbstverständnis zu prägen scheinen, bedeutet das nicht, dass sie für die Zeitgenossen und ihre Nachfahren keine Kontinuitätsbrüche mit entsprechenden Auswirkungen in der Zeitorganisation nach sich gezogen hätten. (Und hat nicht möglicherweise ein anderer Kontinuitätsbruch, nämlich derjenige der Jahre 1989/90, dazu geführt, einen solchen anderen Blick auf die Geschichte wieder zu ermöglichen?)

Man könnte auch sagen, dass mit der monokausalen und monotonen Konzentration auf die Revolutionen des späten 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts sämtliche alternativen Sichtweisen systematisch ausgeblendet wurden und damit der ganze Schlamassel einer vorausgesetzten temporalen Einheitlichkeit überhaupt erst begann.

Zukünfte und Freiheit

Dafür, dass es auch anders geht, dass man die Zeiten und Zukünfte auch anders konzipieren kann, genügen einige wenige Beispiele. So wurde während des europäischen Mittelalters das lateinische Wort für Zukunft, *futurum*, meistens in der Pluralform verwendet, als *future*. Möglicherweise sollte man in dieser grammatikalischen Besonderheit – im Deutschen existiert der Plural der Zukünfte gemäß offizieller sprachlicher Regulierung nicht – die Anerkennung der Komplexität der Zukunft durch den mittelalterlichen Menschen sehen. Und für diese Pluralform spricht ja durchaus einiges, denn was wissen wir schon über die Zukunft? Wir kennen nicht den Tag unseres Todes, nicht den Zeitpunkt für das Ende der Welt, wie wir

überhaupt nicht den Verlauf der näheren oder weiteren Zukunft kennen können. Was vor uns liegt, kann sich in vielfacher Weise konkretisieren, kann die Form vieler Zukünfte annehmen.²²

Ein solcher Blick auf mittelalterliche Zukunftsmodelle sollte weniger die Frage aufwerfen, welches Zeitverständnis denn nun zutreffend ist, ob also eher eine bereits vorherbestimmte oder eine durch den Menschen gestaltbare Zukunft den Umständen gerecht wird. Eher sollte es darum gehen, die Aufmerksamkeit dafür zu schärfen, dass eine recht große Variationsbreite solcher Zukünfte existiert. So hat Jean-Claude Schmitt mit Blick auf den Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit zwei unterschiedliche Zukunftskonzepte gegenübergestellt. Das eine, ältere Modell wird durch das lateinische Wort *futurum* repräsentiert. Diese Zukunft kann nicht in einem umfassenden Sinn gewusst werden, aber sie ist eingebettet in einen fixierten Zusammenhang der Erkenntnis und der Voraussicht, wie er vor allem durch die eschatologische Zeit der Kirche und die zyklische Zeit des Rituals und der Liturgie repräsentiert wird. Auch wenn man diese Zukunft nicht kennt, kann man sich doch zumindest der göttlichen Vorsehung versichern. Das andere, jüngere Konzept ist die Zeit, die kommen wird und sich mit dem lateinischen *avenir* fassen lässt. Dabei handelt es sich um eine offene Zukunft, die nicht vorhersehbar und irreversibel ist, eine Zukunft ohne Gott.²³ Da lässt sich getrost mit Robert Lembke fragen: Welche Zukunft hätten's denn gern?²⁴

Aber auch die Beziehung von Vergangenheit und Zukunft muss keineswegs so ausgestaltet sein, wie man das nach einem europäisch-westlichen Verständnis für selbstverständlich erachtet. Demgemäß läge die Vergangenheit hinter einem, die Zukunft aber vor einem. Dass es sich selbst bei dieser so ‚natürlich‘ anmutenden Vorstellung um einen kulturellen Entwurf handelt, der keineswegs zwingend sein muss, kann einmal mehr der Blick über den europäischen Tellerrand erweisen.²⁵ Die Aymara, eine in den Anden lebende ethnische Gruppe, folgt exakt umgekehrten Vorstellungen von Vergangenheit und Zukunft. Wenn die Aymara der Vergangenheit eine räumliche Richtung zuweisen wollen, so zeigen sie nach vorn, denn das Vergangene haben sie bereits einmal gesehen. Für die Zukunft

22 Schmitt (2000), S. 5.

23 Schmitt (2000), S. 6.

24 Vgl. Uerz (2006).

25 Ethnologische Untersuchungen zu Modellierungen von Zukunft finden sich bei Wallman (1992).

hingegen ist der Mensch in der Vorstellung der Aymara blind, deswegen wird sie hinter dem Rücken der Menschen verortet. Diese Konzeptionen von Vergangenheit und Zukunft haben konkrete lebenspraktische Auswirkungen: Weil die Zukunft unsichtbar erscheint, lohnt es sich nach Auffassung der Aymara nicht, daran auch nur einen Gedanken zu verschwenden.²⁶

Zeitverständnisse in ihren jeweiligen historischen und kulturellen Gegebenheiten lassen sich also dadurch deutlich machen, dass man sie gestisch zum Ausdruck bringt. So deutet in der Gebärdensprache der Gehörlosen der euro-amerikanischen Welt die Gebärde, die für die Zukunft steht, nach vorne. Wahrscheinlich würden im westlichen Kulturraum wohl alle, nicht nur Gehörlose, die Zukunft mit einer solchen nach vorne weisenden Bewegung zum Ausdruck bringen. In Afrika wird in der Gehörlosensprache hingegen nach hinten gewiesen, um das Abstraktum ‚Zukunft‘ zum Ausdruck zu bringen. Als Begründung wird angegeben, dass die Vergangenheit ‚vor uns‘ liegt, weil nur sie bekannt ist. Hingegen liege die Zukunft hinter unserem Rücken, denn sie könnten wir nicht sehen.²⁷

Bereits diese wenigen Hinweise können deutlich machen, dass ‚die Zeit‘ nicht der unveränderliche Container ist, in dem sich nur noch die Ereignisse ereignen und die Geschehnisse geschehen müssen. Vielmehr ist der Einsicht Niklas Luhmanns zu folgen, dass sich die Zeit mit der Zeit ändert. „Was sich in der Zeit bewegt, sind Vergangenheit/Gegenwart/Zukunft *zusammen*, ist, mit anderen Worten, die Gegenwart *mit* ihren Zeit-horizonten Vergangenheit und Zukunft.“²⁸

Systemtheoretische Überlegungen zu Zeit, insbesondere von Elena Esposito, können helfen, ein anderes, komplexeres Verständnis von Zukunft zu gewinnen.²⁹ Demnach orientieren sich Kollektive zunächst einmal an der eigenen Gegenwart. Sie können auch gar nichts anderes tun, weil die dazu relationierten Horizonte der Vergangenheit und der Zukunft nur als Erfahrungen und Voraussagen zur Verfügung stehen. Dass der Bezug auf solche Herkünfte und Zukünfte kontingent ist, also in der Vergangenheit anders ausgestaltet war und in Zukunft auch anders ausgestaltet sein wird, ist den Kollektiven üblicherweise bewusst.

26 Klein (2008), S. 13.

27 Nowotny (2005), S. 9.

28 Luhmann (1975), S. 114 (Hervorhebung im Original). Vgl. auch Cassirer (1992), S. 83 f.

29 Vgl. hierzu auch Landwehr (2014), S. 171-181.

„Das System orientiert sich also an der Unvorhersehbarkeit der Zukunft, aber auf keineswegs zufälliger [sic!] Weise: Es weiß nicht, was künftig gedacht und entschieden wird, es weiß aber, dass es von der heute getroffenen Entscheidung abhängig sein wird, welche die Zukunft produziert, mit der man sich auseinandersetzen wird. Die Unerkennbarkeit der Zukunft ist keineswegs beliebig, sondern hängt mit der sich gegenwärtig realisierten Bestimmung zusammen und ergibt sich daraus.“³⁰

Mit anderen Worten: Vergangenheit und Zukunft sind keine fixierten oder fixierbaren Zeit-Räume, sondern sind temporale Projektionsflächen jeweiliger Gegenwarten, die mehrfach aufeinander verweisen. Mit Blick auf die Zukunft geht man wie selbstverständlich davon aus, dass sie nicht feststehend und von Unsicherheiten dominiert ist, so dass sich dort hinein offene Möglichkeiten entwerfen lassen, von denen man noch nicht weiß, wie diese sich verwirklichen werden. Aber auch die Vergangenheit bietet solche Projektionsmöglichkeiten, und zwar nicht nur, weil sie trotz ihrer vermeintlichen Bestimmtheit immer neue Deutungsmöglichkeiten offeriert, sondern weil auch jeder neue Zukunftsentwurf eine veränderte Vergangenheit erfordert. Damit deutet sich eine temporale Komplexität insofern an, als die verschiedenen Zeithorizonte jeweils gegenseitig aufeinander verweisen und sich auch gegenseitig beeinflussen. Denn nicht nur erfordert jede neue Zukunft eine neue Vergangenheit, sondern jede Vergangenheit hat auch immer schon auf die Zukünfte eingewirkt, die erst noch stattfinden werden, weil zum Beispiel Differenzierungen etabliert worden sind, die auch zukünftig noch Verwendung finden.

„Berücksichtigt man auch, dass die Vergangenheit alle Zukünfte der vergangenen Gegenwarten einschließt, während die Zukunft die Vergangenheiten und die Zukünfte der kommenden Gegenwarten einbezieht, versteht man, welches Netzwerk von Konditionierungen sich daraus ergibt, und auch welche Komplexität von Verbindungen gleichzeitig in jeder Gegenwart existiert.“³¹

Mit einem solchen Zeitmodell umzugehen, ist insofern eine beeindruckende Leistung, als Zeit keine einheitliche Dimension mehr darstellt, sondern ein vielfach relationiertes kulturelles Schema, das Unsicherheiten zwar thematisieren, aber nicht mehr beherrschen kann. In welche Paradoxien man sich damit begibt, wird nicht zuletzt anhand ‚der Zukunft‘ sichtbar. Denn diese ‚Zukunft‘ ist immer schon Ergebnis vergangener Handlungen

30 Esposito (2006), S. 331.

31 Esposito (2006), S. 335.

und daher bereits determiniert. Man trifft in einer Gegenwart (als vergangener Zukunft) also Entscheidungen – die schon längst getroffen worden sind.³² Kollektive, die solcherart mit Zeit umgehen, können sich nicht auf den feststehenden Rahmen einer fixierten Zeit verlassen, sondern müssen beständig wechselnde Zeitbindungen eingehen.

Wie schon der knappe Verweis auf die Zukünfte des Mittelalters gezeigt hat, sind solche komplexen Relationierungen der Zeit kein exklusives Phänomen der Moderne – und ist das Denken in einer fixierten Vergangenheit und einer vorherbestimmten Zukunft kein Reservat der ‚Vormoderne‘. Vielmehr kann man zu unterschiedlichen Zeiten unterschiedliche (Modellierungen von) Zeiten ausmachen.

Um an dieser Stelle ein häufig herangezogenes Argument aufzugreifen, mit dem versucht wird, einen Unterschied zwischen ‚Moderne‘ und ‚Vormoderne‘ zu markieren: Angeblich sei die ‚Vormoderne‘ dadurch gekennzeichnet gewesen, dass sie mit einer geschlossenen, determinierten Zukunft umgegangen sei, während es als eine Errungenschaft der ‚Moderne‘ gilt, dass sie mit den Unsicherheiten und Möglichkeiten einer offenen Zukunft zu hantieren gelernt habe. Aber ist unsere Zukunft angesichts niemals abreißender Katastrophenszenarien – von der malthusianischen Überbevölkerung über den Atomtod bis zur Klimakatastrophe – denn wirklich so offen?³³ Und ist die Zukunft der ‚Vormoderne‘ denn tatsächlich so geschlossen? Bei traditionellen Gesellschaften mag das ja für eine diesseitige Zukunft samt Tod und erwarteter Apokalypse gelten, aber danach wartete zum Beispiel in christlich dominierten Kollektiven immerhin eine Zukunft, die so offen war, dass sie als Ewigkeit sogar die Zeit selbst zu überwinden vermochte: Jenseitigkeit als Jenzeitigkeit. Und es behauptete niemand, dass solche Jenseitsvorstellungen in der Gegenwart des frühen 21. Jahrhunderts ausgestorben seien.

Auf diese Weise allzu simple Vorstellungen der Relationierung von Vergangenheit und Zukunft zurückzuweisen oder allzu schlichte Vorher-Nachher-Schemata zu negieren, bedeutet natürlich nicht, alles im unterschiedslosen temporalen Einheitsbrei verschwinden zu lassen. Das Gegenteil ist eben auch nicht richtig, dass sich in den Auffassungen über die Zeiten nichts geändert haben soll. Es kann nicht darum gehen, eine modernisierungstheoretische Sicht auf Konzepte von Zeit und Geschichte durch

32 Esposito (2002), S. 181.

33 Vgl. Gumbrecht (2010); Landwehr (2016b).

eine antimodernistische zu ersetzen und damit nur die Vorzeichen zu vertauschen. Es geht vielmehr darum, einen anderen Blick auf den Gegenstand zu gewinnen und ihm in seiner Komplexität zumindest ein wenig gerechter zu werden.

Der Begriff der Freiheit könnte dabei helfen, diese Komplexität angemessener zu behandeln. Der finnische Historiker Hannu Salmi hat die Vermutung geäußert, dass der Begriff der Freiheit immer und unvermeidlicher Weise im Zentrum der Kulturgeschichte steht.³⁴ Mit diesem Gedanken kommt man einer empirisch konkretisierbaren Historisierung von Wirklichkeit ein gutes Stück näher. Denn worum geht es beim Umgang des Menschen mit all den Zusammenhängen, in die er verstrickt ist (unabhängig davon, ob man sie sozial, politisch, kulturell, wirtschaftlich oder sonst wie verstehen will)? Worum geht es bei all den Beziehungen unterschiedlichster Art (zu Menschen, Dingen, Artefakten, Ideen etc.), die er einget und aufbauen muss? Es geht um Fragen der Ermöglichung und der Verhinderung, es geht um das Verfangen-Sein in Strukturen und das Herstellen von Strukturen, es geht um Formen von Passivität und Aktivität, es geht um Denkooptionen und Denkmöglichkeiten, es geht um die Nutzung von Freiheiten und die Einschränkung von Freiheiten.

Freiheit könnte sich auf diese Art und Weise als eine zentrale Frage einer kulturwissenschaftlich inspirierten Geschichtstheorie erweisen. Denn Freiheit nicht in einem idealistischen und damit vor allem politiktheoretischen Sinn verstanden, könnte eine Richtschnur für entsprechende historische Arbeiten sein. Von diesen theoretischen Überlegungen ausgehend, könnten auch Übergänge zu empirischen Arbeiten gelegt werden: Wenn man Freiheit als ein Raster anlegt, wie findet es sich in spezifischen historischen Situationen ermöglicht oder verunmöglicht? Hatte – um die Frage von Lucien Febvre aufzugreifen – ein Mensch des 16. Jahrhunderts die Freiheit, nicht an Gott zu glauben? Oder tut sich hier eine Denkmöglichkeit, eine strukturell und diskursiv etablierte Unfreiheit auf?³⁵

Um eines klarzustellen: Es geht nicht um Freiheit in einem juristischen, aufklärerischen oder politischen Sinn (obwohl diese Freiheitsformen auch damit gefasst werden könnten), sondern in einem kultur- und diskurshistorischen Sinn. Welche Freiheiten sind einem Menschen in einer bestimmten historischen Situation gegeben und welche sind ihm verwehrt? Mit einem

34 Salmi (2011).

35 Febvre (2002).

solchen Freiheitsbegriff ergeben sich Anschlussmöglichkeiten an andere zentrale Begriffe, die für eine Theorie der Kulturgeschichte von Bedeutung sein könnten, beispielsweise für die Geschichte des Möglichen (und nicht mehr nur des Faktischen) oder für das Verständnis der Vergangenheit als einem Pluriversum, soll heißen: Nicht nur die Zukunft erweist sich als offener Zeitraum, der unterschiedliche Möglichkeiten zulässt, sondern auch die Vergangenheit ist ein solcher Zeitraum mit diversen vergangenen Möglichkeiten. Es stellt sich mithin die Frage, welche Freiheiten die historischen Akteure hatten, um bestimmte Wirklichkeiten zu entwerfen oder auch nicht zu entwerfen, und welche Freiheiten ihnen im Rahmen dieser Wirklichkeiten zugestanden wurden oder auch nicht zugestanden wurden.

Man könnte aber auch andere Lösungen heranziehen. Um deutlich zu machen, dass der Umgang mit der Zeit weniger linear zu verstehen ist, sondern sich eher wie eine rotierende Achse verhält, bei der sich unterschiedliche Zeiten um die Gegenwart drehen, könnte man von dem Begriffspaar Herkunft und Zukunft sprechen. Von beiden Seiten kommen diese Zeiten auf die Gegenwart zu und bilden Beziehungen zur Gegenwart aus. Man muss sowohl ‚Herkunft‘ als auch ‚Zukunft‘ nur in ihrem ursprünglichen Wortsinn verstehen, dann bewegen wir uns nicht mehr in der Zeit, sondern dann kommen diese Zeiten auf uns zu (nichts anderes bezeichnet das Suffix -kunft). So wie sich die Zukunft auf die Gegenwart zubewegt (und nicht umgekehrt), so bewegt sich auch die Herkunft auf die Gegenwart zu. Denn wir ‚kommen‘ zeitlich gesehen nicht aus der Vergangenheit, sind nicht das linear logische Ergebnis vergangener Entwicklungen, sondern wir stellen in einer Gegenwart Beziehungen zu anderen Zeiten her – Beziehungen, die auch darauf hinauslaufen können, dass wir uns in einem linearen Zeitverständnis als Ergebnis vergangener Entwicklungen begreifen.

Diese Spannung der Zeitschichten führt dazu, dass nicht nur die Zukunft unvorhersehbar ist – auch die Vergangenheit ist nicht nachhersehbar.

Zeit stillstellen

In theoretischer Hinsicht ist die Vorstellung einer offenen Zukunft eng mit dem Begriff der Erwartung verknüpft. Erst wenn Erwartungen gehegt werden, geraten von diesem Standpunkt auch die Zeithorizonte der Vergangenheit und der Zukunft in Bewegung. Über Erwartungen wird Zeit dyna-

misch, insofern sie Wenn-dann-Kausalitäten ermöglicht. Dadurch wird es für soziale Gruppen unterschiedlichen Ausmaßes möglich, sich auf Umweltereignisse vorzubereiten, die noch gar nicht eingetroffen sind. Sehr unsicher erwartete Ereignisse lassen sich mit sicheren Erwartungen kompensieren. Es macht also Sinn, für den Fall eines Brandes einen Feuerlöscher parat zu haben.³⁶

Für die jeweilige historische Situation ist dabei von entscheidender Bedeutung, wo die Erwartungen verortet werden, wer gewissermaßen als ihr Autor identifiziert wird. Im Kontext einer christlichen Theologie gibt es zwar kurzfristige und längerfristige Erwartungen, die aber nur zum Teil von den Gläubigen selbst gesetzt, sondern häufig dem Schöpfergott zugeschrieben werden. Man kann dann bestimmte Ereignisse oder die Apokalypse zwar erwarten, aber nur im Sinne einer passiven Vorherbestimmung, die sich der menschlichen Verfügungsgewalt entzieht. Zumindest gilt das für diesseitige Gegebenheiten. Für jenseitige Verhältnisse lohnt es sich in religiös bestimmten Gesellschaften sehr wohl, mit Erwartungen zu hantieren und Vorsorge zu treffen, wenn man das eigene Seelenheil garantieren möchte. Insofern sind ein christlicher Lebenswandel, eine Pilgerreise oder ein Ablasskauf fraglos lohnende Zukunftsinvestitionen. Gänzlich anders sieht dies aus, wenn die diesseitige Zukunft mehr und mehr mit eigenen, individuellen oder gesellschaftlichen Erwartungen verknüpft werden kann. Und das ist die Situation, in der es historisch interessant wird: Wann tritt eine solche Umstellung der Erwartungen und damit auch der Zukunftsmodellierung ein? Insbesondere anhand von Diskussionen um Sicherheit und Planung kann man derartige historische Verschiebungen beobachten. In einer Welt, in der die göttliche Vorsehung noch in den kleinsten Bereich hineinwirkt, machen beispielsweise diesseitige Sicherheitsvorkehrungen keinen Sinn, weil Gottes Wege ohnehin unergründlich sind. Wenn hingegen zunehmend Sicherheitsdispositive um sich greifen und Planbarkeit immer stärker ins Spiel kommt, dann muss dies mit einer Verschiebung im Bereich der Erwartungen und der Zukunftsmodellierung zu tun haben. Gleichzeitig wird aber das Jenseits in höchstem Maße unsicherheitsbesetzt, und zwar nicht nur, weil man nicht mehr weiß, wie man sich darauf vorbereiten soll, sondern weil gar nicht mehr klar ist, ob oder in welcher Form ein solches Jenseits existieren könnte. Eine angemessene Behand-

36 Luhmann (1987), S. 419.

lung von Zukunftsfragen kommt also nicht ohne die Problematisierung des Todes aus.

Die ungewisse Gewissheit des Todes war und ist daher nicht ganz unwesentlich daran beteiligt, die Frage der Sicherheit auf immer neue Weise mit bestimmten Zukunftsmodellen zu verknüpfen. Das lässt sich ersehen an der wachsenden Bedeutung der Prognose als Möglichkeit der Zukunftsgestaltung im Verlauf der Frühen Neuzeit, wie Reinhart Koselleck festgestellt hat. Gemeint ist damit vor allem die rationale Prognose, die sich als politische Kunstfertigkeit seit dem 15. Jahrhundert ausbildete. Sie ist eingebunden in konkrete politische Situationen, so dass eine Prognose zu erstellen zugleich bedeutet, diese Situation zu verändern – sie wird zu einem Moment politischer Aktion. Prognosen produzieren also die Zeit, in die hinein sie entworfen wurden. Die politisch-rationale Prognostik macht damit einen gänzlich anderen Umgang mit Zukunft möglich. Sie bescheidet sich in ihre innerweltlichen Möglichkeiten, versucht im Gegensatz zur Prophetie nicht auf das Ende der Welt zu blicken, erzeugt vielmehr einen Überschuss an möglicher Weltbeherrschung. Denn Prognosen müssen sich immer wieder erneuern, müssen immer wieder aus neuen politischen Situationen heraus neue Zukunftsentwürfe produzieren. Die ständig entlaufende Zeit wird immer wieder neu prognostisch eingefangen.³⁷

Aber auch wenn in der Frühen Neuzeit die Bedeutung von Prognosen im Vergleich zur Prophetie allmählich anwächst, könnte man – gerade vor einem modernisierungstheoretischen Hintergrund – mehr als genug Gründe dafür finden, dass ‚vormoderne‘ Konzepte die politische Sicherheit eher in der Vergangenheit als in der Zukunft suchten. Das wird besonders deutlich am Exempel der frühneuzeitlichen Policey, also an der Idee einer allumfassenden, guten Ordnung des Gemeinwesens, die man mit zunehmender Intensität mittels obrigkeitlicher Normen während der Frühen Neuzeit sicherzustellen versuchte.³⁸ Denn die Begründungen entsprechender Policeyordnungen kaprizieren sich üblicherweise nicht darauf, normativ einen bestimmten Zustand in der Zukunft herstellen zu wollen, sondern verorten Sicherheit und Ordnung zumeist in einer idealisierten Vergangenheit. Und weil dieser einstige Zustand von Sicherheit und Ordnung inzwischen verloren gegangen ist, müssen Obrigkeiten (eigentlich gegen ihren Willen) normativ eingreifen, um ihn wiederherzustellen. Es geht nach dem

37 Koselleck (1989), S. 29 f.

38 Härter (2000); Iseli (2009).

Selbstverständnis frühneuzeitlicher Normgeber also gerade nicht um die Gestaltung von Zukunft, sondern um die Wiederherstellung von Vergangenheit.

Wollte man einem modernisierungshistorischen Narrativ folgen, läge mit den Policeyordnungen eine politische und versicherheitlichende Variante für den Wechsel von geschlossener zu offener Zukunft vor. Die historisch sich verändernden Verortungen von politischen Idealzuständen würden demnach eine klare Trennung zwischen modernen und vormodernen Modellen anzeigen: Während für die einen das Ideal von Sicherheit und Ordnung immer erst noch ein zu verwirklichendes ist, stellt es sich für die anderen als einstmals besessener, inzwischen aber verlorener Zustand dar.

Wenn meine bisherigen Ausführungen aber halbwegs stichhaltig gewesen sein sollten, dass sich nämlich jede Gegenwart mit den jeweils von ihr entworfenen Zeithorizonten Vergangenheit und Zukunft durch die Zeit bewegt, dann kann sich keine Policey/Polizei, weder die frühneuzeitliche noch die diejenige des 20. oder 21. Jahrhunderts, verlässlich auf Vergangenheit oder Zukunft beziehen. Denn da ist nichts, worauf man sich ‚sicher‘ beziehen kann. Schließlich besitzen wir nur *eine* Sicherheit mit Blick auf Vergangenheit und Zukunft: dass sie nicht so waren und nicht so sein werden, wie wir sie gegenwärtig imaginieren. Daher wäre vielleicht nicht zuerst die Kategorisierung vorzunehmen, ob es besonders modern oder vormodern ist, sich entweder auf Vergangenheit oder Zukunft zu beziehen, sondern die Frage zu stellen, welche Gegenwart durch eine bestimmte Modalisierung der Zeiten konstituiert wird – und wie diese Modalisierungen der Zukunft mit Verständnissen von Sicherheit zusammenhängen.

Und da kann ein Blick in die eigene Gegenwart des frühen 21. Jahrhunderts schon den einen oder anderen Zweifel aufkommen lassen, ob die Zeiten, in denen wir leben, denn tatsächlich so modern sind. Historische Einordnungen über die Unsicherheiten in vergangenen, ‚vormodernen‘ Zeiten führen offenbar nicht zwangsläufig dazu, gegenwärtig ein Gefühl von mehr Sicherheit aufkommen zu lassen. Die Tatsache also, dass Lebenserwartungen steigen, medizinische Versorgung verbessert wird, Versicherungen die Folgen von Schadensfällen abwenden (wenn auch nicht die Schäden selbst) und zumindest die sogenannte westliche Welt von sich behaupten kann, so sicher zu leben wie es wohl noch keiner anderen Gesellschaft auf diesem Planeten vergönnt war – all das führt nicht dazu, dass wir uns sicherer fühlen: Schließlich haben wir zu viel zu verlieren.

Ein bekannter Sponti-Spruch verkündete einst: Die Zukunft ist auch nicht mehr das, was sie einmal war. Auf nahezu dramatische Weise müs-

sen wir miterleben, wie diese Aussage zur Realität wird. Man kann wohl – ohne apokalyptisch werden zu müssen – sagen, dass der Fortschritt gealtert ist, dass die Zukunft schrumpft und in dieser Bewegung immer näher an die Gegenwart heranrückt, um zu dem zu werden, was Helga Nowotny als „erstreckte Gegenwart“³⁹ bezeichnet hat. Am Beispiel der Umwelt- und Klimadebatten lässt sich das am ehesten veranschaulichen. Hier zeigt sich, dass das Hinausschieben einschneidender Maßnahmen und notwendiger Entscheidungen auf eine entfernte Zukunft sich als trügerische Hoffnung erweisen kann. Die Zeitskalen, innerhalb derer fatale Folgen gegenwärtigen Tuns zu gewärtigen sind, haben sich deutlich verkürzt. Die Zukunft des klimatischen Wandels, ja gar der Klimakatastrophe ist nicht erst in einer oder mehreren Generationen zu erwarten, sondern ist schon längst da. Der Druck, den die unmittelbare Zukunft auf die Gegenwart ausübt, wächst enorm. Durch die mehr als plausiblen Annahmen, gemäß derer negative Folgewirkungen unseres heutigen oder gestrigen Handelns zu gewärtigen sind, rückt die einst in ein weit entferntes Kontinuum gerückte Zukunft bedrohlich nah an uns heran. Lösungsmöglichkeiten lassen sich daher auch gar nicht mehr in diese Zukunft verschieben, sondern müssen unmittelbar umgesetzt werden. Die Zukunft wird also zunehmend überschattet von den Problemen der Gegenwart. Dadurch verliert die Zukunft ihre Funktion, Projektionsraum für Wünsche, Hoffnungen und Befürchtungen zu sein. Sie ist einfach nicht mehr weit genug entfernt, um all das aufnehmen zu können, was das Fortschrittsdenken lange Zeit in ihr unterzubringen vermochte.⁴⁰

Dass die Zukunft ein schwieriges Geschäft ist und von der Gegenwart zuweilen in Windeseile eingeholt werden kann, machen manche historische Situationen zum Teil auf drastische Weise deutlich. 1989 erschien bei der University of Chicago Press ein Buch von Warren Wagar, der an der State University in New York Geschichte lehrte. Darin prophezeite er den Zusammenbruch des Weltkapitalismus sowie den Sieg des proletarischen Sozialismus und schließlich des Kommunismus. Das Erscheinungsjahr 1989 war für eine solche Prognose selbstredend fatal. Der eigentliche Clou war jedoch der Titel des Buchs: „A Short History of the Future“. In der Tat die wohl kürzeste Geschichte der Zukunft, die man sich vorstellen

39 Nowotny (1990), S. 53.

40 Nowotny (1990), S. 51 f.

kann, denn zum Erscheinungstermin des Buchs war diese Zukunft bereits Vergangenheit.⁴¹

Solche Beispiele führen weniger zu der Frage, wie adäquat oder ungenügend ein Zukunftsszenario im Abgleich mit der dann tatsächlich eingetretenen Zukunft war. Diese Frage kann schon deswegen nicht vollständig überzeugen, weil jedes Zukunftsszenario ja daran beteiligt ist, die Zukunft hervorzubringen, die es imaginiert (ohne dass ihm das jemals umfänglich gelingen könnte). Die Aufmerksamkeit müsste sich also wohl eher auf die Narrative richten, die jeweils zur Verfügung stehen, um Zukunft (mitsamt ihrer Un-/Sicherheit) zu behandeln. Und solche Narrative haben die eindeutige Tendenz, das Unbekannte und das Nicht-Gewusste als Problem zu begreifen, weniger als Chance.

Durch die narrative Zusammenhängung von Zukunft, Vergangenheit, Sicherheit und Politik werden nahezu unausweichlich Paradoxien provoziert – Paradoxien, die ohnehin immer lauern, wenn es um Fragen der Zeit geht. Und bei dieser Paradoxienproduktion in Sachen politischer Sicherheit sind vermeintlich vormoderne und vermeintlich moderne Zustände in mancherlei Hinsicht gar nicht mehr so weit voneinander entfernt. Man könnte nun rein zynisch argumentieren und behaupten, dass politische Sicherheit nur deswegen immer wieder in abwesende Zeiten (in Vergangenheiten und Zukünfte) verschoben wird, damit die Gegenwart möglichst unsicher erscheinen möge und somit auch politisch kontrollierbar bleibe. Will man sich mit einem solchen Zynismus aber nicht zufrieden geben, dann können sowohl auf die Vergangenheit ausgerichtete frühneuzeitliche Policeyordnungen als auch das zukunftsfixierte Versicherungswesen oder die mit neuesten technischen Mitteln ausgestatteten Datenerfassungsmaßnahmen eine temporale Gemeinsamkeit offenbaren. Sie zeigen nämlich, wie der permanente politische Versuch, für mehr Sicherheit und Ordnung zu sorgen (egal ob man diese in der Vergangenheit wieder aufzufinden versucht oder in der Zukunft erst herzustellen gedenkt), immer neue Leerstellen des Nicht-Überwachten, Unsicheren und Ungeordneten offenbart. Als paradoxal erweist sich dieser Zusammenhang, weil die Verschiebungen des Zustands der Sicherheit in abwesende Zeiten den Verdacht nahelegen, dass die Gegenwart durch eine permanente Unsicherheit geprägt ist – und dass gleichzeitig die Sicherheit zu einem unerreichbaren, weil immer verschobenen Zielzustand wird.

41 Schäfer (1994), S. 133.

Das Problem ist also weniger die Sicherheit, sondern eher die Zeit – oder besser: das zugrundeliegende Zeitmodell. Was Idealvorstellungen politischer Ordnung (aus der Vergangenheit oder für die Zukunft) einerseits so erstrebenswert, andererseits aber auch so erschreckend machen kann, ist deren inhärenter posthistorischer Zustand. Diese Ordnungsvorstellungen verbinden sich unweigerlich mit historischer Statik – als Idealzustand, nach dessen Erreichen sich nichts mehr verändern darf. Und genau das wäre der einzige Zustand, in dem Sicherheitsphantasien Wirklichkeit werden könnten: wenn die Zeit und die Veränderung ausgetrieben wären. Die Aufhebung der Zeit wäre auch die Aufhebung der Paradoxien und damit die Aufhebung der Unsicherheit.

Das größte Problem politischer Sicherheit ist also nicht, dass sie erst in der Zukunft verwirklicht werden soll oder sich in eine idealisierte Vergangenheit zurückwünscht. Der größte Horror all der Verantwortlichen in Sachen politischer Sicherheit ist vielmehr, dass sich überhaupt noch etwas verändern könnte. Der politische Traum hingegen – der die vermeintlichen Unterschiede zwischen ‚Moderne‘ und ‚Vormoderne‘ unklar werden lässt – besteht in einem impliziten Wunsch, der Sicherheit einerseits gewährleisten soll, der aber aufgrund seiner Unmöglichkeit zugleich jede Sicherheitsphantasie permanent unterläuft: die Zeit stillzustellen.

Literaturverzeichnis

- ASSMANN, Aleida (2006), Kulturelle Zeitgestalten, in: Friedrich STADLER / Michael STÖLTZNER (Hg.), Time and history, Frankfurt/M. u. a., S. 469-487.
- BONSS, Wolfgang (1995), Vom Risiko. Unsicherheit und Ungewissheit in der Moderne, Hamburg.
- CASSIRER, Ernst (²1992), Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur, Frankfurt/M.
- CLAEYS, Gregory (2011), Ideale Welten. Die Geschichte der Utopie, Stuttgart.
- DUNCAN, David Ewing (1999), Der Kalender. Auf der Suche nach der richtigen Zeit, München.
- ESPOSITO, Elena (2002), Soziales Vergessen. Formen und Medien des Gedächtnisses der Gesellschaft, Frankfurt/M.
- ESPOSITO, Elena (2006), Zeitmodi, in: Soziale Systeme 12, S. 328-344.
- FEBVRE, Lucien (2002), Das Problem des Unglaubens im 16. Jahrhundert. Die Religion des Rabelais, Stuttgart.
- GASPARINI, Giovanni (1988), Le temps et le pouvoir. Quelques jalons pour une perspective humaniste sur le temps, in: Information sur les Sciences Sociales 4, S. 623-645.

- GEISSLER, Karlheinz A. (1999), Die Zeiten ändern sich. Vom Umgang mit der Zeit in unterschiedlichen Epochen, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, B 31/99, S. 3-10.
- GEPPERT, Alexander C.T. / KÖSSLER, Till (Hg.) (2015), *Obsession der Gegenwart. Zeit im 20. Jahrhundert*, Göttingen.
- GUMBRECHT, Hans Ulrich (2010), *Unsere breite Gegenwart*, Frankfurt/M.
- HANISCH, Manfred (1989), Politik in und mit Kalendern (1500-1800). Eine Studie zur Endterschen Kalendersammlung in Nürnberg, in: *Jahrbuch für Fränkische Landesforschung* 49, S. 59-76.
- HÄRTER, Karl (Hg.) (2000), *Policey und frühneuzeitliche Gesellschaft*. Frankfurt/M.
- HÖLSCHER, Lucian (1999), *Die Entdeckung der Zukunft*, Frankfurt/M.
- HOUSTON, Chloë (Hg.) (2010), *New worlds reflected. Travel and utopia in the early modern period*, Farnham/Burlington.
- ISELI, Andrea (2009), *Gute Policey. Öffentliche Ordnung in der Frühen Neuzeit*, Stuttgart.
- JAEGER, Friedrich (2011), Neuzeit als kulturelles Sinnkonzept, in: DERS. / Burkhard LIEBSCH (Hg.), *Handbuch der Kulturwissenschaften*, Bd. 1: Grundlagen und Schlüsselbegriffe, Stuttgart u. a., S. 506-532.
- JORDAN, Stefan (2012), Die Sattelzeit. Transformation des Denkens oder revolutionärer Paradigmenwechsel?, in: *Landwehr* (2012a), S. 373-388.
- KAMPMANN, Christoph / NIGGEMANN, Ulrich (Hg.) (2013), *Sicherheit in der Frühen Neuzeit. Norm – Praxis – Repräsentation*, Köln u. a.
- KLEIN, Stefan (2008), *Zeit. Der Stoff aus dem das Leben ist. Eine Gebrauchsanleitung*, Frankfurt/M.
- KOSELLECK, Reinhart (1975), Geschichte V-VII, in: Otto BRUNNER u. a. (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 2, Stuttgart, S. 647-717.
- KOSELLECK, Reinhart (1989), *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt/M.
- KOSELLECK, Reinhart (1990), Wie neu ist die Neuzeit? In: *Historische Zeitschrift* 251, S. 539-553.
- LANDWEHR, Achim (2012a), *Frühe Neue Zeiten. Zeitwissen zwischen Reformation und Revolution*, Bielefeld.
- LANDWEHR, Achim (2012b), Alte Zeiten, Neue Zeiten. Aussichten auf die ‚Zeit-Geschichte‘, in: *LANDWEHR* (2012a), S. 9-40.
- LANDWEHR, Achim (2012c), Von der ‚Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen‘, in: *Historische Zeitschrift* 295, S. 1-34.
- LANDWEHR, Achim (2014), *Geburt der Gegenwart. Eine Geschichte der Zeit im 17. Jahrhundert*, Frankfurt/M.
- LANDWEHR, Achim (2016a), *Die anwesende Abwesenheit der Vergangenheit. Essay zur Geschichtstheorie*, Frankfurt/M.

- LANDWEHR, Achim (2016b), Die endlose Geschichte vom Ende der Geschichte. Stationen endzeitlichen Denkens seit dem 17. Jahrhundert, in: Michael MEYER-BLANCK (Hg.), Geschichte und Gott. XV. Europäischer Kongress für Theologie, Leipzig, S. 128-156.
- LATOUR, Bruno (²2002), Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie, Frankfurt/M.
- LATOUR, Bruno (2014), Existenzweisen. Eine Anthropologie der Modernen, Berlin.
- LORENZ, Chris (1997), Konstruktion der Vergangenheit. Eine Einführung in die Geschichtstheorie, Köln u. a.
- LUHMANN, Niklas (1975), Weltzeit und Systemgeschichte. Über Beziehungen zwischen Zeithorizonten und sozialen Strukturen gesellschaftlicher Systeme, in: DERS., Soziologische Aufklärung 2. Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft, Opladen, S. 103-133.
- LUHMANN, Niklas (1987), Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt/M.
- LUHMANN, Niklas (²1993), Soziologische Aufklärung, Bd. 5: Konstruktivistische Perspektiven, Opladen.
- MELVILLE, Gert u. a. (Hg.) (2015), Sorge, Köln u. a.
- MINOIS, Georges (1998), Geschichte der Zukunft. Orakel, Prophezeiungen, Utopien, Prognosen, Düsseldorf u. a.
- NABOKOV, Vladimir (1986), Durchsichtige Dinge, Reinbek bei Hamburg.
- NOWOTNY, Helga (³1990), Eigenzeit. Entstehung und Strukturierung eines Zeitgefühls, Frankfurt/M.
- NOWOTNY, Helga (2005), Unersättliche Neugier. Innovation in einer fragilen Zukunft, Berlin.
- OSBORNE, Peter (1995), Politics of time. Modernity and avant-garde, London u. a.
- RICHARDS, E. G. (1998), Mapping time. The calendar and its history, Oxford.
- SALMI, Hannu (2011), Cultural history, the possible and the plenitude, in: History and Theory 50, S. 171-188.
- SCHMITT, Jean-Claude (2000), Appropriating the future, in: J. A. BURROW u. a. (Hg.), Medieval futures. Attitudes to the future in the Middle Ages, Woodbridge, S. 3-17.
- SCHÄFER, Wolf (1994), Ungleichzeitigkeit als Ideologie. Beiträge zur historischen Aufklärung, Frankfurt/M.
- SCHÖLDERLE, Thomas (2012), Geschichte der Utopie. Eine Einführung, Köln u. a.
- UERZ, Gereon (2006), ÜberMorgen. Zukunftsvorstellungen als Elemente der gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit, München.
- WALLMAN, Sandra (Hg.) (1992), Contemporary futures. Perspectives from social anthropology, London u. a.
- WEHLER, Hans-Ulrich (²2007), Deutsche Gesellschaftsgeschichte, Bd. 3: Von der Deutschen Doppelrevolution bis zum Beginn des Ersten Weltkrieges 1849-1914, München.