

Die Geschichte des Kommenden.

Zur Historizität der Zukunft im Anschluss an Luhmann und Foucault [1]

The History of What is to Come.

On the Historicity of the Future in the Aftermath of Luhmann and Foucault

Matthias Leanza

Abstract:

This article raises the question: to what extent does future itself have a history? In reviewing the theories of Niklas Luhmann and Michel Foucault, modal time (past, present, future) will be deontologized and attributed to the operations of an observer. Luhmann's discussion of Edmund Husserl's Phenomenology of Inner Time Consciousness and Michel Foucault's critical appraisal of Immanuel Kant's Transcendental Idealism provide arguments for a temporalization of time. Hence the historical semantics and political technologies involved in the construction of future horizons become of major interest.

Matthias Leanza, arbeitet als akademischer Mitarbeiter am Institut für Soziologie der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg. Seine Forschungsinteressen liegen in den Bereichen Gesellschaftstheorie, Wissens- und Kultursoziologie, Genealogie der Prävention. In seinem Dissertationsprojekt „Die Zeit der Prävention. Eine Genealogie des Abwesenden. 1750-2010“ (Arbeitstitel) rekonstruiert er mit Schwerpunkt auf dem deutschsprachigen Raum Präventionsregime im Feld von Medizin und Gesundheit.

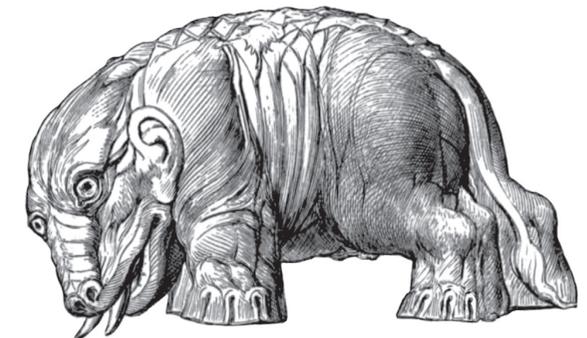
E-mail: matthias.leanza@soziologie.uni-freiburg.de | 85.178.18.244

Heruntergeladen am | 25.10.13 10:18

[1] Für Diskussionen und wertvolle Hinweise danke ich Oliver Powalla.

Keywords, dt.: Soziologie der Zeit, Geschichte der Zukunft, Modale Zeit, Zukunftskonstruktionen

Keywords, engl.: Sociology of Time, History of Future, Modal Time, Construction of Future



In seinem 1933 erschienenen Roman *The Shape of Things to Come* präsentiert H.G. Wells eine Sammlung vermeintlich authentischer Notizen des Dr. Philip Raven, einem einige Jahre zuvor in Genua verstorbenen Diplomaten, der als Mitarbeiter des Völkerbundes eine angesehene Person des öffentlichen Lebens war. Einleitend wird der Leser über die Entstehungsgeschichte dieses merkwürdigen Buches unterrichtet: Aus unerklärlichen Gründen habe Raven über den Zeitraum mehrerer Jahre in den Phasen zwischen Schlafen und Wachen in einem Geschichtsbuch aus dem Jahre 2106 lesen können. Nach dem Erwachen habe er das Gelesene eilig zu Papier gebracht und kurz vor seinem Tode eine Abschrift des an vielen Stellen unleserlichen und unvollständigen Manuskriptes seinem Freund Wells zukommen lassen.

„It is, or at least it professes to be, a Short History of the World for about the next century and a half. (I can quite understand that the reader will rub his eyes at these words and suspect the printer of some sort of agraphia.) But that is exactly what this manuscript is. It is a Short History of the Future“ (Wells 1988, 2).

Aus Sorge um den Ruf des Freundes habe Wells das Manuskript zunächst zurückgehalten und sei erst jetzt, nachdem sich viele der Voraussagen bewahrheiteten, an einen Verlag herangetreten. Raven habe nichts weniger als eine „anticipatory History“ (ebd., 6) zusammengestellt, die nunmehr der Öffentlichkeit präsentiert werden solle.

Auch der vorliegende Aufsatz teilt eine gewisse Faszination für die Geschichte der Zukunft, wenngleich die folgenden Ausführungen diesseits der Grenze zur literarischen Welt verbleiben. Sie geben nicht vor, eine privilegierte Beobachtungsposition zu besitzen, von der aus noch nicht eingetretene Ereignisse als vergangen behandelt werden können. Doch welchen Sinn kann eine Geschichte des Kommenden besitzen, die ihre Beobachtungen an empirische, bereits einmal Gegenwart gewordene Realitäten bindet und literarische Fiktion durch wissenschaftliche Analyse ersetzt? Inwiefern kann eine solche durch Gegenwart disziplinierte und dem Spekulativen entsagende Geschichte sich legitimerweise als eine Geschichte der *Zukunft* beschreiben? Und wie sieht schließlich ein Zeitbegriff aus, der mit der Historisierung von Zukunft kompatibel ist? Die hier vorgestellten Überlegungen nehmen ihren Ausgang bei diesen Fragen und umreißen im Anschluss an Argumentationen Niklas

Luhmanns und Michel Foucaults das Problem der *Historizität der Zukunft*. Sie liefern dabei keine „anticipatory History“, sondern adressieren die Geschichte jener Antizipationen, die unsere individuellen wie sozialen Zukunftshorizonte allererst konstituieren [2].

Der theoretische Zuschnitt wurde nicht allein durch das in den letzten Jahren verstärkte Interesse für das Verhältnis der Ansätze Luhmanns und Foucaults motiviert, deren bisweilen unerwarteten Anschlussmöglichkeiten eher auf den zweiten, denn auf den ersten Blick zutage treten (vgl. etwa Brunkhorst 1990; Lichtblau 1999, 245–284; Stäheli 2001; Gebhard et. al. 2006). Beiden Denkern ist überdies eine kritische Reformulierung subjektphilosophischer Argumentationsfiguren gemein, denen sie nunmehr eine Wendung hin zum Historischen und Sozialen verleihen – im Falle von Luhmann ist dies die transzendente Phänomenologie Husserls, für Foucault stellt hingegen die kantische Kritik einen wichtigen Bezugs- und Abgrenzungspunkt dar. Den zeittheoretischen Implikationen dieser Verschiebung widmen sich die folgenden, an Begriffsarbeit interessierten Überlegungen. Sie erörtern die jedweder empirischen Erforschung von Zukunfts- und Risikopolitiken vorgelagerte Frage nach einem tragfähigen Zeit- und Zukunftsbegriff [3].

Von Husserl zu Luhmann: Retentionen und Protentionen sozialer Systeme

In seinen phänomenologischen Studien zur Konstitution des inneren Zeitbewusstseins kann Edmund Husserl den Mechanismus offenlegen, mittels welchen das Bewusstsein für sich Dauer und Zeitlichkeit generiert. Demnach synthetisiert das Bewusstsein durch je aktuelle Retentionen und Protentionen verschiedene Jetztpunkte zu einer zeitlichen Dauer. Während die Retention „in Form einer Abschattungsreihe das Erbe der Vergangenheit in sich trägt“ (Husserl 1928, 390), richtet sich die Protention als Erwartungshaltung auf „das Kommende“ (Husserl 2001, 14) bzw. auf „den offenen Zukunftshorizont, den Horizont möglicher aktueller Erwartung“ (ebd., 4). Retentional wird das Nicht-mehr-Präsente in der primären Erinnerung präsent gehalten und zwar mit dem „Charakter einer stetigen Abschattung“ (Husserl 1928, 405), wohingegen protentional das Noch-nicht-Präsente als Gegenstand einer – wie auch immer latenten – Antizipation Präsenz erlangt. Erst auf diese Weise

[2] Vgl. für historische Studien zu einer so verstandenen Geschichte der Zukunft Koselleck (1989), Minois (1998), Hölscher (1999), Uerz (2006).

[3] Dabei steht weniger ein systematisches Vergleichsinteresse, als vielmehr ein gemeinsamer argumentativer Fluchtpunkt im Vordergrund: die Historizität der Zukunft denkbar zu machen. Daher werden Ähnlichkeiten zwischen den Ansätzen Luhmanns und Foucaults betont und Unterschiede nicht systematisch gegeneinander ausgespielt.

wird es möglich, um Husserls berühmtes Beispiel aufzugreifen, dass dem Bewusstsein beim Hören von Musik nicht nur einzelne Töne erklingen, sondern auf der Grundlage seiner Sinnesdaten eine Melodie erscheint. Die Gegenwart stellt in phänomenologischer Perspektive dann einen „Grenzpunkt“ (ebd., 424) dar, der in einen retentional und protentional konstituierten „Zeithof“ (ebd., 396) eingebettet ist. Jedes aktuelle Bewusstseinsmoment „hat einen doppelten Horizont in sich, es ist vorgerichtetes und rückgewendetes Bewusstsein und das nach jedem Punkt“ (Husserl 2001) [4].

Jacques Derrida hat in verschiedenen Arbeiten argumentiert, insbesondere in *Die Stimme und das Phänomen* von 1967, dass das husserlsche Denken trotz seiner Vielschichtigkeit und Differenziertheit einer „Metaphysik der Präsenz“ (Derrida 1979, 59) verhaftet bleibe: Dem Anwesenden werde gegenüber dem Abwesenden ein prinzipieller Vorrang eingeräumt. Derrida sucht nun durch dekonstruktive Lektüren der husserlschen Texte die konstitutive Verschränkung von Präsenz und Absenz anhand verschiedener Problemstellungen aufzuzeigen – mit Husserl gegen Husserl. Seine Aufmerksamkeit gilt dabei nicht nur der Unterscheidung zwischen Ausdruck und Anzeichen oder dem notwendigen Zusammenspiel von Idealität und Empirizität jedweden Zeichengebrauchs, sondern auch der Problematik der Selbst-Gegenwart des Bewusstseins. Während für Husserl die als Jetztpunkt konzipierte Gegenwart im „unverrückbare[n] Zentrum“ (ebd., 117) thronen, so betont Derrida ihre Nachträglichkeit und Selbstblindheit. Es herrsche eine „Nicht-Präsenz“ und „Inevidenz im *Augen-Blick des Augenblicks*“ (ebd., 120). Die Zeit ist gewissermaßen in sich verschoben, könne der gegenwärtige Bewusstseinsakt als solcher doch erst retentional in Erscheinung treten und das in einer Gegenwart, die für ihre eigenen operativen Grundlagen selbst wiederum blind bleibt. „Im Augenblick waltet eine Dauer, die das Auge verschließt“ (ebd.), weshalb Derrida folgend die Gegenwart keine Selbstpräsenz aufweist. Sie muss retentional supplementiert werden [5].

Die Systemtheorie Niklas Luhmanns schließt ebenfalls kritisch an der husserlschen Phänomenologie an und greift wichtige Denkfiguren dieser auf (vgl. Luhmann 1996; Journal Phänomenologie 2005; Knudsen 2006). Ähnlich wie Derrida betrachtet sie dabei die Gegenwart – oder genauer: die stets gegenwärtigen beobachtungsleitenden Unterscheidungen – als blinden Fleck sinnhaft operierender Systeme, der erst durch eine Anschlussoperation beobachtet werden kann [6]. Jedoch fokussiert die Systemtheorie noch entschiedener als die zeichentheoretisch informierten Analysen Derrida

[4] Seel (2010) arbeitet plausibel heraus, dass Husserl die zeitliche Gerichtetheit, die er zu erklären beansprucht, in seinen Ausführungen bereits voraussetzt. Er schlägt stattdessen vor, dass das Bewusstsein seine Sinnesdaten gemäß einem zweidimensionalen Schema anordnet und aus dieser räumlichen Ordnung mittels Verstandesoperationen Zeit erschließt. Aus räumlicher Geordnetheit wird demnach zeitliche Gerichtetheit ‚errechnet‘. Husserls Theorie des Zeitbewusstseins wird m.E. dadurch nicht prinzipiell in Frage gestellt, wenngleich die Bedingungen der Möglichkeit von Retentionen und Protentionen erhellt werden.

[5] In seiner späten Studie *Marx' Gespenster* von 1993 stellt Derrida das Problem der Zeit und ihrer Selbst-Verschobenheit erneut ins Zentrum. Ausgehend von seinen Analysen zur Iterabilität entwirft Derrida eine Logik des Spektralen und widmet sich ihren gerechtigkeitstheoretischen Implikationen. Die ereignishaften zukünftigen Gegenwarten bleiben demnach irreduzibel auf jedwede gegenwärtige Zukunft, das noch zu Kommende unterläuft jeden Erwartungshorizont (vgl. dazu auch Laclau 2002; Gertenbach 2008, 215f.).

[6] Ich folge hier der Argumentation Nassehis (2008), die ausgehend von *philosophischen* Grundpositionen eine *soziologische* Zeittheorie zu entwickeln versucht. Für letztere bringt Nassehi die Systemtheorie Luhmanns in Anschlag, welche sowohl an der Phänomenologie Husserls – sowie dessen Kritik durch Derrida und Frank – als auch an den Ereignistheorien von Whitehead und Mead anschließen könne. Vgl. ebenfalls Fuchs (1995, 13–46), der Derridas Reflexionen zur Zeitproblematik mit der luhmannschen Kommunikationstheorie verknüpft.

das die genuin sozialen Zeithorizonte, die sich nicht auf Bewusstseinsoperationen reduzieren lassen. In einer „Parallelkonstruktion“ sucht Luhmann (1996, 50) die auf Bewusstsein bezogenen Analysen Husserls – mit einigen Korrekturen – auf soziale Systeme, die im Modus der Kommunikation operieren, zu übertragen. Das Ziel ist eine dezidiert sozialtheoretische Wendung phänomenologischer Denkfiguren, insbesondere auch jene der Retentionen und Protentionen [7]. Luhmann (1984, 165) erblickt dabei in der doppelten Kontingenz von Ego-Alter-Konstellationen das „Grundproblem der Konstitution sozialer Systeme“, welches allererst deren Emergenz erklären könne. Ego muss demnach sein Verhalten von Alters kontingenten und nicht voraussehbaren Verhaltensselektionen abhängig machen, wodurch seine eigenen Selektionen ebenfalls nicht voraussehbar und kontingent werden – Ego wird sich selbst undurchsichtig. Und diese doppelte Kontingenz gilt auf *beiden Seiten* der Ego-Alter-Relation, da Alter auch nur ein alter Ego ist. Auf diese Weise entsteht ein „selbstreferentieller Zirkel“ (ebd., 166), eine *logisch* unentscheidbare Situation, in der jedes dennoch *praktisch* vollzogene Verhalten als Hinweis gedeutet wird, mit welchen Erwartungen und Erwartungserwartungen zu hantieren ist [8]. Aus bloßem Verhalten, dem mitunter auch ein subjektiv gemeinter Sinn zukommt, wird situativ bedeutsames Handeln, das den Zirkel doppelter Kontingenz vorläufig entt- autologisieren kann.

Gleichwohl dieser Zirkel „in rudimentärer Form eine neue Einheit [ist], die auf keines der beteiligten Systeme zurückgeführt werden kann“ (ebd., 166), und *jedem* Verhalten mit Blick auf die Reduzierung dieser Unbestimmtheit eine „Zusatzqualität“ (ebd., 167f.) zukommt, welche die organischen und psychischen Voraussetzungen des Verhaltens übersteigt, so emergiert ein soziales System erst, wenn kommunikatives Handeln registriert wird. Doppelte Kontingenz motiviert dazu, Verhalten in seiner kommunikativen Funktion in Szene zu setzen und führt in diesem Sinne zur Autokatalyse sozialer Systeme. Denn Kommunikation stabilisiert vorläufig Bedeutung, indem sie die Perspektiven Egos und Alters aufeinander bezieht, und setzt einen Kontext, der durch spezifische Verhaltens- und Erwartungserwartungen getragen wird [9]. In Abgrenzung zu einem Übertragungsmodell konzipiert Luhmann Kommunikation dabei als die Synthese dreier Selektionen. Stets müsse zwischen verschiedenen Möglichkeiten der Information, der Mitteilung und des Verstehens selektiert werden. Die Pointe des luhmannschen Arguments besteht darin, dass Kommunikation sich erst in dem Moment als „dreistellige Einheit“ (ebd., 196) synthetisiert, in welchem das Verhalten Alters oder die

[7] Zu Recht weist Habermas (1988, 427f.) darauf hin, dass Luhmann „bewußtseinsphilosophische Denkfiguren in der Form struktureller Analogien beibehält“.

[8] Vor diesem Hintergrund zeigt sich die soziale Relevanz von Begrüßungsformen und anderen Ritualen der Situationseröffnung.

[9] Husserl hat dieses Problem bekanntlich mit einer Theorie der Intersubjektivität zu lösen versucht und nicht wie Luhmann über die Konstitution einer neuen Ordnungsebene namens Kommunikation (vgl. kritisch zum Intersubjektivitätsbegriff Luhmann 2008).

Spur eines solchen (wie Schrift) von Ego als die Mitteilung einer Information verstanden wird. Was eine Mitteilungshandlung gewesen sein und eine Information bedeutet haben wird, entscheidet sich demnach erst retrospektiv durch die Art des kommunikativen Anschlusses, der von Luhmann etwas missverständlich als „Verstehen“ bezeichnet wird **[10]**. „Die Kommunikation wird sozusagen von hinten her ermöglicht, gegenläufig zum Zeitablauf des Prozesses“ (ebd., 198; vgl. für die retrospektive Konstitution der Kommunikation im Modus des Futur II Fuchs 1995, 13–46).

Neben dem Bewusstsein etablieren demnach auch soziale Systeme eigene Zeithorizonte (vgl. Luhmann 2009a, 2009b; Nassehi 2008). Jede kommunikative Operation konstituiert und reproduziert eine soziale Eigenzeit, muss sie doch retentional durch das Verstehen eine anschlussfähige Mitteilungshandlung ermitteln sowie protentional den Zirkel doppelter Kontingenz durch Verhaltens- und Erwartungserwartungen bearbeitbar halten. Kommunikation hat – Husserl paraphrasierend – einen doppelten Horizont in sich, sie ist vorgerichtete und rückgewendete Kommunikation und das nach jedem Punkt. Zeit ist daher „nicht nur thematisch, sondern viel tiefer greifend auch operativ in die Selbstbeschreibung der Gesellschaft und ihrer Welt eingebaut“ (Luhmann 1997, 1015). Sie setzt Horizonte, in denen bestimmte Selektionen plausibel und andere abwegig erscheinen. Darüber hinaus spannen soziale Systeme höherstufige Zeithorizonte auf, die – ähnlich wie bei Husserl schon das Bewusstsein – auf weit entfernte, operativ nicht unmittelbar zugängliche Zeitpunkte referieren und diese kommunikativ erinnern bzw. antizipieren. Jede Form der Planung, Prognose oder Prävention beruht auf diesem Mechanismus. Bei der Genese und Stabilisierung basaler wie höherstufiger Vergangenheits- und Zukunftshorizonte kommen spezifische Zeitschemata zum Einsatz, die sich zu ganzen Zeitsemantiken – wie einem religiös motiviertem Heilsversprechen oder dem Warten auf den kommenden Aufstand im Kontext politischer Kommunikation – verdichten können und eine mitunter vielschichtige historische Tradition entfalten **[11]**. Für die Zukunftskonstruktionen der modernen Gesellschaft sind Risikosemantiken prägend. Der mögliche Schadensfall in der Zukunft wirft seinen Schatten auf gegenwärtige, nunmehr als riskant erlebte Entscheidungen zurück (vgl. Luhmann 1991). Der Systemtheorie ist es um nichts Geringeres als einer „Historisierung der Zeit“ (Luhmann 2009a, 140) zu tun, wodurch sie nicht zuletzt für die hier interessierende „Geschichte der Zukunft“ (Luhmann 1990, 125) sensibilisiert. Es stellt sich dann die Aufgabe, die gegenwärtigen Zukünfte in vergangenen oder aktuellen Gegenwart zu rekonstruieren und hinsichtlich ihrer fak-

[10] Der Verstehensbegriff meint nur, dass das Verhalten Alters als Mitteilung einer Information registriert und dies in einem Verhalten seitens Egos exponiert wird. Für eine Anschlussoperation wird Letzteres wiederum eine Mitteilungshandlung gewesen sein. Das Verstehen repräsentiert daher die konstitutive Selbstbeobachtung bzw. basale Selbstreferenz sozialer Systeme (vgl. ausführlich Luhmann 1984, 191-241; Nassehi 2003).

[11] Dies setzt allerdings einen Semantikbegriff voraus, der aus seiner begriffsgeschichtlichen bzw. wissenssoziologischen Engführung befreit ist. Der seit Ende der 1990er Jahren in der Systemtheorie geführten Debatte folgend gehe ich daher von einem ebenfalls konstitutiven und nicht ausschließlich indikativen Charakter kultureller Semantiken für Sinnsysteme aus (vgl. Stäheli 1998; Kogge 1999; Stichweh 2000; Hahn 2004; Srubar 2006).

tischen Wirkungen in einem konkreten Hier und Jetzt zu befragen (so bereits Koselleck 1989, 12, 17–37). Die historischen Zeitschemata und Zukunftssemantiken sind daher von zentraler Bedeutung [12].

Von Kant zu Foucault: Historische Apriori und die Ordnung der Zeit

Es existiert eine weitere Passage, ein anderer gangbarer Weg von der Subjektphilosophie hin zu einer kulturhistorisch und soziologisch gewendeten Analyse von Zeit und Zukunft. Diese nimmt ihren Ausgang bei Immanuel Kants transzendentalen bzw. kritischem Idealismus und führt zu den archäologischen und genealogischen Studien Michel Foucaults [13]. Anders als die Systemtheorie Luhmanns, die mittels einer Parallelkonstruktion phänomenologische Denkfiguren auf soziale Systeme zu übertragen sucht, kreisen die Arbeiten Foucaults um das Problem der Historizität vermeintlich transzendentaler Apriori und Erfahrungsformen. Die hiermit markierte Differenz in der prinzipiellen Zugangsweise Luhmanns und Foucaults begründet unterschiedliche Schwerpunktsetzungen und Forschungsinteressen. Dennoch schließen sich beide Perspektiven nicht grundsätzlich aus, vielmehr überlagern sie sich in vielfältiger Gestalt; bisweilen sind sie voneinander gar ununterscheidbar, ohne jemals vollständig in eins zu fallen.

In seinem Projekt einer Kritik der reinen Vernunft thematisiert Kant Raum und Zeit bekanntermaßen als „reine Formen sinnlicher Anschauung, als Prinzipien der Erkenntnis a priori“ (Kant *KrV*, A 22/B 36), wobei der Raum als „Form der äußeren Anschauung“ (Kant 1783, 58) und die Zeit als „die Form des innern Sinnes, d.i. des Anschauens unserer selbst und unsers innern Zustandes“ (Kant *KrV*, A 33/B 49) konzipiert wird. Kant (1783, 65) vertritt damit die Auffassung von der „Idealität des Raums und der Zeit“, da beide Bestimmungen nicht den Dingen an sich, sondern lediglich den Dingen als Erscheinungen zukommen – eine These, die in der Folge nicht unwidersprochen geblieben ist und zahlreiche Kommentare herausgefordert hat [14]. Trotz dieser Deontologisierung von Raum und Zeit, die nunmehr als Beobachtungsartefakte verbucht werden, leugnet Kant nicht eine real existierende und dem Subjekt vorgängige Außenwelt, im Gegenteil: In Abgrenzung zum Ratio-

[12] Eine derart kommunikationstheoretische Analyse von Zeit und Zukunft lässt den Blick auf das Bewusstsein nicht unberührt. Zwar sind „Bewußtseinszeit und Kommunikationszeit“ (Luhmann 2009b, 111) strikt voneinander zu scheiden, jedoch bleiben beide aufeinander verwiesen und können nicht beliebig variieren. Betrachtet man empirische und nicht transzendente Subjekte, so hat man es stets mit *sozialisiertem* Bewusstsein zu tun, das seine eigenen Zeithorizonte unter der Verwendung sozialer Schemata entfaltet und mit den Zeitordnungen sozialer Systeme zu koordinieren versucht.

[13] Insbesondere der frühe Foucault nimmt verschiedene Fragestellungen und Begriffe Kants auf – wie „Archäologie“, „Kritik“, „Apriori“ – und wendet sie ins Historische (vgl. dazu auch Foucault 2010). Nicht zu Unrecht charakterisiert Deleuze (1992, 86) die foucaultsche Analyseperspektive als einen „eigentümlichen Neukantianismus“, und auch Veyne (2003, 27) attestiert Foucault einen „historistischen Kantianismus“ (vgl. ausführlich zum Verhältnis von Kant und Foucault Hemminger 2004; Schneider 2004).

[14] Ich folge Kant im Weiteren insofern, als dass *modale* Zeit, die Vergangenheits- und Zukunftshorizonte etabliert, erst in Sinnsystemen konstituiert wird und nur dort existiert. Ich erachte es hingegen als unplausibel, die Vorgängigkeit *physikalischer* Zeit, die über die Unterscheidung von „früher als“, „gleichzeitig mit“ und „später als“ adäquat erfasst werden kann, zu bezweifeln (vgl. zur Unterscheidung der beiden Zeitreihen McTaggart 1927, sowie einer kritischen Diskussion Bieri 1972; Nassehi 2008, 81-86 und *passim*). Die von mir eingenommene Position kann daher als eine spezifische Variante der trendelenburgschen Kritik an Kant verstanden werden (vgl. zu dieser Willaschek 1997; Michel 2003, 191-218 und *passim*).

nalismus der Leibniz-Wolffschen Schule stellt er die konstitutive Rolle der sinnlichen Empfindung, also des Affiziert-Werdens durch einen äußeren Gegenstand (bzw. bei innerer Anschauung des Sichselbst-Affizierens), für die Anschauung und die darauf beruhenden Verstandesleistungen heraus. Gegenüber dem Empirismus, der – wie Kant mit Blick auf Hume aber anerkennend betont – seinen „dogmatischen Schlummer“ (ebd., 13) unterbrochen habe, verweist er hingegen auf die Apriori, die dem Subjekt unhintergebar innewohnen und folglich nicht aus den Sinnen stammen können [15]. In dieser doppelten Frontstellung sucht Kant diejenigen Schemata herauszuarbeiten, die *vor aller Erfahrung und Geschichte* im Subjekt fest vertaut sind und lebendige Erfahrung allererst ermöglichen. Denn nur unter ihrer Führung, so Kant, kann die Mannigfaltigkeit der sinnlich affizierten Empfindungen geordnet und zu einer Anschauung synthetisiert werden, die selbst wiederum das Rohmaterial für die kategoriengeleiteten Verstandesoperationen abgibt. Die von Kant entworfene Transzendental-Philosophie findet ihren Gegenstand in diesen, dem menschlichen Gemüt immer schon innewohnenden Apriori. Sie begreift Zeit dabei als *selbst nicht-zeitliche* Form der sinnlichen Anschauung [16].

Während für Kant die Anschauungsformen und Verstandeskategorien des Subjekts Stabilität aufweisen, so dezentriert Foucault das Subjekt zugunsten der Geschichte mit ihren anonymen Regelmäßigkeiten und kontingenten Ordnungsmustern. Das *subjectum* bzw. *hypokeimenon* wird vom Grundlegenden zum Unterworfenen, vom Bedingenden zum Bedingten. Nicht die Handlungsfähigkeit und prinzipielle Entscheidungsfreiheit des Individuums soll damit geleugnet werden, vielmehr ist es Foucault – wie auch Luhmann – um eine Überwindung jener subjektphilosophischen Robinsonaden zu tun, welche Geschichte und Sozialität immer erst dann in ihren Analysen einführen können, nachdem das Subjekt in seinen basalen Strukturen als konstituiert erachtet wurde. Wenn Handlungsmacht und Entscheidungsfähigkeit jedoch diskursiv gerahmte und durch Machtbeziehungen stabilisierte Wahrnehmungssituationen und soziale Konstellationen voraussetzen, dann ist der Blick auf jene zwar historisch kontingenten, doch zeitweilig sedimentierten Ordnungsmuster unerlässlich (vgl. Foucault 1982; Butler 1998 u. 2001).

In der Archäologie, die Foucaults Schriften der 1960er-Jahre prägte, werden jene Muster – in offensichtlicher Anspielung auf Kant – als „*historisches Apriori*“ (Foucault 1981, 184) bezeichnet [17].

[15] Namentlich sind dies die zwei Formen der sinnlichen Anschauung, Raum und Zeit, sowie die zwölf Kategorien bzw. Kategorienpaare des Verstandes. Erstere sind Gegenstand der transzendentalen Ästhetik, Letztere der transzendentalen Analytik.

[16] Auf die Nicht-Zeitlichkeit der Zeit in Kants Transzendental-Philosophie verweist u.a. auch Nassehi (2008, 52–57 und *passim*). Mit Husserl betont er in Abgrenzung dazu den zeitkonstituierenden wie zeitverbrauchenden Charakter von Retentionen und Protentionen. Im Anschluss an Foucault soll hier jedoch der Historizität der Zeit nachgespürt werden – ein Gedanke, der Kants *KrV* wie Husserls transzendentaler Phänomenologie gleichermaßen fremd ist.

[17] Es ist nicht ohne Ironie, dass bereits Durkheim (1994, 35) in seiner Religionssoziologie im kritischen Anschluss an Kant den „sozialen Ursprung der Kategorien“ (ebd.) nachzuweisen versuchte. Mittels einer „soziologische[n] Erkenntnistheorie“ (ebd., 40) sollen Aussagen u.a. über die „soziale Zeit“ (ebd., 29) einer Gesellschaft ermöglicht werden. Ebenfalls argumentiert Husserl (1954) in einer Beilage seiner *Krisis*-Schrift am Beispiel der Geometrie gegen die vorherrschende philosophische Trennung von Erkenntnistheorie und historisch-empirischer Forschung. Das „konkrete historische Apriori“ sei vielmehr zu untersuchen, da es „alles Seiende im historischen Gewordensein und Werden oder in seinem wesensmäßigen Sein als Tradition und Tradiertes umgreift“ (ebd., 380). Und auch Elias (1984, 30ff.) mahnt gegenüber Kant an, stärker zwischen dem universellen Synthesevermögen und den historisch-spezifischen Syntheseschemata zu unterscheiden. Zeit sei historisch und nicht apriorisch gegeben.

Mit diesem paradoxienahen und „etwas sprachwidrigen Ausdruck“ (ebd.) referiert Foucault auf all jene historisch wandelbaren Schemata und *frames*, die eine positive Ordnung unter den Dingen einrichten, aber *im Moment ihres Gebrauchs* als quasi-transzendentes Apriori unsichtbar bleiben [18]. „Die fundamentalen Codes einer Kultur, die ihre Sprache, ihre Wahrnehmungsschemata, ihren Austausch, ihre Techniken, ihre Werte, die Hierarchie ihrer Praktiken beherrschen, fixieren gleich zu Anfang für jeden Menschen die empirischen Ordnungen, mit denen er zu tun haben und in denen er sich wiederfinden wird“ (Foucault 1974, 22). Die kontingenten Schnitte in die Mannigfaltigkeit der Welt – bzw. systemtheoretisch: in den *unmarked space* – sind für die foucaultsche Archäologie von zentraler Relevanz, etablieren sie doch Schwellen der Ähnlichkeit und der Differenz. Letztlich singuläre Dinge, Zustände und Ereignisse können fortan unter Klassen mit distinkten Außengrenzen subsumiert und das Gleiche vom Anderen geschieden werden (vgl. ebd., 21ff.). Auch die *Ordnung der Zeit*, so lässt sich an diesen Gedanken anknüpfend argumentieren, wird durch solche historischen Apriori instruiert [19]. Ob Zeit zyklisch oder linear verläuft, ob sie auf ein Ziel ausgerichtet ist oder sich in eine unbekannt bleibende Zukunft fortbewegt, und ob schließlich die Geschichte einem Ursprung verpflichtet ist oder sich der Sedimentierung kontingenter Handlungen verdankt, all dies sind mögliche Prämissen konkreten Zeiterlebens. Als historisches Apriori stellen sie keine invariante, „zeitlose Struktur“ (Foucault 1981, 185) menschlicher Erfahrung dar, sondern erweisen sich als kontingente Ordnungsmuster. Die foucaultsche Archäologie temporalisiert und historisiert somit die Formen unserer Zeiterfahrung. Und genau aus diesem Grunde muss sie sich selbst – merkwürdig genug – als ein kontingentes Ordnen von Zeit beschreiben lassen. Die Archäologie leistet eine partielle Umschrift des Archivs, das zugleich Thema ihrer Analyse ist.

Kants (*KrV*, A 758/B 786) Anliegen mittels einer „Grenzbestimmung“ das Leistungsvermögen unserer Vernunft auszumessen, um so ihren ungerechtfertigten Gebrauch zu unterbinden, wird von Foucault (1974, 17; m.Herv.) in die historisch gemeinte Frage nach der „Grenze *unseres* Denkens“ überführt (vgl. Hemminger 2004). Zugleich sieht er an diese „historisch-kritische Haltung“ eine „experimentelle Haltung“ (Foucault 1984a, 186) gebunden, die sich durch ein Interesse an Transgression auszeichnet. Sie sucht „aus der Kontingenz, die uns zu dem gemacht hat, was wir sind, die Möglichkeit herauslösen, nicht mehr das zu sein, zu tun oder zu denken, was wir sind, tun oder denken“ (ebd.). Foucaults Genealogie, die mit den 1970er-Jahren einsetzte, adressiert genau die-

[18] Vgl. für den Begriff des „Quasi-Transzendentalen“ Marchart (2000, 208–214), wengleich er jenen vor allem in seinen epistemologischen und weniger in seinen objekttheoretischen Implikationen thematisiert.

[19] Trotz seiner Fokussierung auf historische Apriori bezweifelt Foucault nicht die Existenz formaler, transzendentaler Apriori. Beide Typen von Apriori befänden sich jedoch „nicht auf demselben Niveau, noch sind sie von gleicher Natur“ (Foucault 1981, 186). Mit Blick auf die Zeitproblematik ließe sich daher in aller Vorläufigkeit sagen: Gleichwohl modale Zeit als formales Apriori von Sinnsystemen zu begreifen ist, existieren darüber hinaus konkretere, empirische Zeitordnungen, die kontingenter Natur sind (vgl. zur Zeitproblematik bei Foucault auch Michon 2002).

sen Zusammenhang von Historischem und Politischem, vom Raum der Ereignisse und dem Raum der Kräfteverhältnisse (vgl. programmatisch Foucault 1971). Bereits Friedrich Nietzsche hatte in seiner Streitschrift *Zur Genealogie der Moral* (1887) auf diese enge Verknüpfung hingewiesen, als er die „Frage nach der *Herkunft* unserer moralischen Vorurtheile“ (Nietzsche 2007, 3) stellte und die Bedingungen aufzuklären versuchte, unter denen „sich der Mensch jene Werthurteile gut und böse“ (ebd., 5) erfand. Anstatt der Moral eine universelle Notwendigkeit und Entwicklungslogik zuzuschreiben, sei diese anthropologisch oder theologisch begründet, konnte er nur einen „Wille[n] zur Macht“ (ebd., 68) entdecken, ein unabschließbares Spiel kontingenter Überwältigungen **[20]**. Wenn die Geschichte nicht mehr länger von Notwendigkeit beherrscht, sondern durch eine prinzipielle Offenheit charakterisiert ist, dann rücken die Machttechnologien und materiellen Praktiken in den Vordergrund, mit denen „Einfluss auf die Wahrscheinlichkeit von Verhalten“ (Foucault 1982, 256) geübt und dessen Kontingenz ins Erwartbare überführt wird. Freiheit und Macht schließen daher einander nicht aus. Die Kontingenz des Handelns erweist sich vielmehr als eine notwendige Voraussetzung von Machtausübung, die durch jene ebenso ermöglicht wie erforderlich wird (vgl. ebd., 257) **[21]**. Macht gehört somit „weniger in den Bereich der Auseinandersetzung zwischen Gegnern oder der Vereinnahmung des einen durch den anderen, sondern in den Bereich der ‚Regierung‘ in dem weiten Sinne, den das Wort im 16. Jahrhundert besaß“ (ebd., 256). Regieren meint hierbei die Lenkung des fremden oder eigenen Verhaltens im Sinne einer ‚Führung der Führung‘, einem handelnden Einwirken auf potentiell oder aktuelles Handeln, das stets von Gegen-Kräften begleitet und – sei es noch so minimal – gebrochen wird (vgl. ebd., 256ff.).

Den verschiedenen, von Foucault in historisch oft weit ausholenden Studien untersuchten Machtregimen und Regierungstechnologien sind spezifische Temporalstrukturen und Zukunftsbezüge eingeschrieben: So entwirft die Disziplinarmacht eine lineare Zeit fortschreitender Optimierung und durchdringt den Körper mittels eines minutiösen Regiments seiner Verhaltensabläufe (vgl. Foucault 1994, 192ff.); bio-politische Präventionsdispositive rechnen hingegen mit dem Eintreten zukünftiger Schadensfälle, sie suchen durch gegenwärtige Interventionen – staatlicher, medizinischer, versicherungstechnischer oder städtebaulicher Art – den Bevölkerungskörper vor gefährlichen Elementen zu schützen und die Kontingenz zukünftiger Gegenwarten mittels stochastischer Verfahren ins Berechenbare zu überführen (vgl. Foucault 2001, 282-311; 2004, 13-133) **[22]**;

[20] Nietzsche (2007, 8) beschreibt sein eigenes Unterfangen ebenfalls als „Kritik“, wenngleich es ihm – wie später auch Foucault – um die historischen Existenz- und nicht die transzendentalen Möglichkeitsbedingungen der Moral geht: „[W]ir haben eine Kritik der moralischen Werthe nöthig, *der Werth dieser Werthe ist selbst erst einmal in Frage zu stellen* – und dazu thut eine Kenntniss der Bedingungen und Umstände noth, aus denen sie gewachsen, unter denen sie sich entwickelt und verschoben haben[.]“

[21] Luhmann (2003) bindet den Machtbegriff ebenfalls an die Kontingenz des Handelns und unterstreicht wie Foucault die produktiven, Realität stiftenden Effekte von Macht (vgl. auch Pottage 1998; Quindeau 2005; Han 2005).

[22] Der Verweis auf die Kontingenz allen Handelns zeichnet nicht nur die foucaultsche Genealogie aus, sondern ist auch ein konstitutives Element zahlreicher Macht-Wissens-Regime der westlichen Moderne. Prävention, Planung und Versicherung wären ohne diese Prämisse nicht denkbar.

die ethische Arbeit am eigenen Selbst erfordert schließlich nicht nur hermeneutische Fähigkeiten, sondern auch die zeitliche Gestaltung der alltäglichen Lebensführung, Zeiten der Muße müssen von denen der Aktivität getrennt und Wiederholungszyklen für bestimmte Tätigkeiten eingeschliffen werden (vgl. Foucault 1984b; Binkley 2009). Machtanalytisch ist somit das *Regieren der Zukunft* von Interesse – und dies in einer zweifachen Bedeutung: Als *genitivus subjectivus* regiert die gegenwärtige Zukunft aktuelle Situationen und Verhaltensweisen, sie erweist sich als ein Einsatz im Spiel der Kräfteverhältnisse; als *genitivus objectivus* sind die zukünftigen Gegenwarten Gegenstand von Regierungstechnologien, welche die Eintrittswahrscheinlichkeit bestimmter Verhaltensweisen und Ereignisse in der Zukunft erhöhen sollen, wohingegen es andere unwahrscheinlich zu machen gilt.

Konklusion: Verzeitlichung der Zeit und Historisierung der Zukunft

Ähnlich wie Luhmann fordert auch Foucault zur Beobachtung des Beobachters auf, um seine praxisleitenden Unterscheidungen und Strategien sichtbar zu machen [23]. Bezüglich der hier diskutierten Problematik kann diese Aufforderung in die Frage nach den Zukunftskonzeptionen und Erwartungsmustern übersetzt werden, die in einer Gesellschaft zirkulieren. Denn erst sie konstituieren Zukunft, da diese – ähnlich wie die Vergangenheit – keine ontologische Größe darstellt, sondern die stets aktuellen Horizonte eines Beobachters meint, für den – und nur für den – modale Zeit existiert (*Konstruktivität der Zukunft*). Dieser Beobachter ist klassischerweise mit dem Subjekt identifiziert worden, weshalb die genuin sozialen Zeithorizonte im Verborgenen bleiben mussten. Foucault und Luhmann liefern jedoch Argumente für eine Erweiterung und partielle Verschiebung der Perspektive, um so den diskursiven Apriori unserer Zeitordnung bzw. den kulturellen Zukunftsemantiken sozialer Systeme Rechnung tragen zu können (*Sozialität der Zukunft*) [24]. Die „Einrichtung einer Ordnung unter den Dingen“ (Foucault 1974, 22) beinhaltet immer auch die Setzung spezifischer Zeitordnungen und Zukunftsbezüge, die mit Regierungstechnologien verbunden sind und konkrete Machteffekte entfalten. Mit anderen Worten: Protentionen sind stets in aktuelle Operationen eingelassen und müssen daher, wie Uerz (2004, 423) im Anschluss an Luhmann ausführt, als „ein Modus der gesellschaftlichen Selbstlenkung oder Selbststeuerung“ in der Gegenwart begrif-

[23] Interessanterweise bringt Luhmann (1995) eine solche Beobachtung zweiter Ordnung nicht nur in die Nähe zur Dekonstruktion; an anderer Stelle belegt er sie zudem mit dem Begriff der „Kritik“: „Und das, was in der Gesellschaft als natürlich und notwendig gilt, wird in dieser Perspektive etwas Artifizielles und Kontingentes. Aber daraus folgt nicht, daß man auch sagen könnte, wie es anders zu machen wäre. [...] Nimmt man ‚kritisch‘ in diesem Sinne, heißt das zunächst, daß die Soziologie die Position eines Beobachters zweiter Ordnung einnimmt. Sie hat es mit einer Beobachtung von Beobachtungen zu tun“ (Luhmann 1997, 1119)

[24] Insbesondere die Schnittstelle zwischen foucaultischem Diskurs- und luhmannschem Semantikbegriff ist hierbei von Bedeutung, ermöglicht sie doch weitergehende Anschlüsse (vgl. Stäheli 2004; Leanza 2010).

fen werden (*Aktualität der Zukunft*). Überdies versuchen Luhmann wie Foucault – und das stellt den argumentativem Fluchtpunkt der hier vorgestellten Überlegungen dar –, die Verzeitlichung der Zeit und mit ihr die Geschichtlichkeit der Zukunft denkbar zu machen, ein allein schon aufgrund seiner Reflexivität durch und durch gewagtes Unterfangen (*Historizität der Zukunft*).

Bibliographie

- Bieri, P. (1972) *Zeit und Zeiterfahrung. Expositionen eines Problembereichs*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Binkley, S. (2009) Governmentality, Temporality and Practice. From the individualization of risk to the ‘contradictory movements of the soul’. In: *Time & Society* 18(1): 86–105.
- Brunkhorst, H. (1990) Das Subjekt im Kreis von Macht und Wissen – Luhmann und Foucault. In: ders. *Der entzauberte Intellektuelle. Über die neue Beliebtheit des Denkens*. Hamburg: Junius.
- Butler, J. (1998) *Haß spricht. Zur Politik des Performativen*. Berlin: Berlin Verlag.
- Butler, J. (2001) *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Deleuze, G. (1992) *Foucault*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Derrida, J. (1979) *Die Stimme und das Phänomen. Ein Essay über das Problem des Zeichens in der Philosophie Husserls*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Derrida, J. (2004) *Marx’ Gespenster. Der Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die neue Internationale*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Durkheim, E. (1994) *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Elias, N. (1984) *Über die Zeit. Arbeiten zur Wissenssoziologie II*. hrsg. v. Schröter, M. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Foucault, M. (1971) Nietzsche, die Genealogie, die Historie. In: Defert, D./Ewald, F. (Hg.) *Schriften in vier Bänden. Band II 1970-1975*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Foucault, M. (1974) *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Foucault, M. (1981) *Archäologie des Wissens*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- Foucault, M. (1982) Subjekt und Macht. In: Defert, D./Ewald, F. (Hg.) *Schriften in vier Bänden. Band IV 1980-1984*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Foucault, M. (1984a) Was ist Aufklärung? In: Defert, D./Ewald, F. (Hg.) *Schriften in vier Bänden. Band IV 1980-1984*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Foucault, M. (1984b) Technologien des Selbst. In: Defert, D./Ewald, F. (Hg.) *Schriften in vier Bänden. Band IV 1980-1984*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Foucault, M. (1994) *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Foucault, M. (2001) *In Verteidigung der Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Foucault, M. (2004) *Geschichte der Gouvernementalität I. Sicherheit, Territorium, Bevölkerung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Foucault, M. (2010) *Einführung in Kants ‚Anthropologie‘*. Berlin: Suhrkamp.
- Fuchs, P. (1995) *Die Umschrift. Zwei kommunikationstheoretische Studien: „japanische Kommunikation“ und „Autismus“*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Gebhard, G./Meißner, S./Schröter, S. (2006) Kritik der Gesellschaft? Anschlüsse bei Luhmann und Foucault. In: *Zeitschrift für Soziologie* 35(4): 269–285.
- Gertenbach, L. (2008) Geschichte, Zeit und sozialer Wandel: Konturen eines poststrukturalistischen Geschichtsdenkens. In: Moebius, S./Reckwitz, A. (Hg.) *Poststrukturalistische Sozialwissenschaften*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1988) *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Hahn, A. (2004) Ist Kultur ein Medium? In: Burkart, G./Runkel, G. (Hg.) *Luhmann und die Kulturtheorie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Han, B.-C. (2005) *Was ist Macht?* Stuttgart: Reclam.
- Hemminger, A. (2004) *Kritik und Geschichte. Foucault – ein Erbe Kants?* Berlin/Wien: Philo.
- Hölscher, L. (1999) *Die Entdeckung der Zukunft*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Husserl, E. (1928) Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins. In: Heidegger, M. (Hg.) *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. Bd. 6*. Halle: Niemeyer.
- Husserl, E. (1954) *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*.

- hrsg. v. Biemel, W. (Husserliana Bd. VI).
Husserl, E. (2001) *Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)*, hrsg. v. Bernet, R./
Melle (Husserliana Bd. XXXIII).
Journal Phänomenologie (2005) *Schwerpunkt: Phänomenologie, Systemtheorie, Zeittheorie*.
24(2).
Kant, I. (A 1781/B 1787) *Kritik der reinen Vernunft*. zit. n. Studienausgabe, hrsg. v. Timmermann,
J. Hamburg: Meiner.
Kant, I. (1783) *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auf-
treten können*. zit. n. Studienausgabe, hrsg. v. Pollok, K. Hamburg: Meiner.
Knudsen, S.-E. (2006) *Luhmann und Husserl. Systemtheorie im Verhältnis zur Phänomenologie*.
Würzburg: Königshausen & Neumann.
Kogge, W. (1999) Semantik und Struktur. Eine ‚alteuropäische‘ Unterscheidung in der Systemthe-
orie. In: Reckwitz, A./Sievert, H. (Hg.) *Interpretation, Konstruktion, Kultur. Ein Paradigmen-
wechsel in den Sozialwissenschaften*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
Koselleck, R. (1989) *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt a. M.:
Suhrkamp.
Laclau, E. (2002) „Die Zeit ist aus den Fugen“. In: ders.: *Emanzipation und Differenz*, hrsg. v.
Marchart, O. Wien: Turia + Kant.
Leanza, M. (2010) Semantik und Diskurs. Die Wissenskonzeptionen Niklas Luhmanns und Michel
Foucaults im Vergleich. In: Feustel, R./Schochow M. (Hg.) *Zwischen Sprachspiel und Methode*.
Perspektiven der Diskursanalyse. Bielefeld: transcript.
Lichtblau, K. (1999) *Das Zeitalter der Entzweiung. Studien zur politischen Ideengeschichte des 19.*
und 20. Jahrhunderts. Berlin: Philo.
Luhmann, N. (1984) *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt a. M.: Suhr-
kamp.
Luhmann, N. (1990) Die Zukunft kann nicht beginnen: Temporalstrukturen der modernen Ge-
sellschaft. In: Sloterdijk, P. (Hg.) *Vor der Jahrtausendwende: Berichte zur Lage der Zukunft*.
Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
Luhmann, N. (1991) *Soziologie des Risikos*. Berlin/New York: de Gruyter.
Luhmann, N. (1995) Dekonstruktion als Beobachtung zweiter Ordnung. In: de Berg, H./Prangel,

- M. (Hg.) *Differenzen. Systemtheorie zwischen Dekonstruktion und Konstruktivismus*. Tübingen: Francke.
- Luhmann, N. (1996) *Die neuzeitlichen Wissenschaften und die Phänomenologie*. Wien: Picus.
- Luhmann, N. (1997) *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Luhmann, N. (2003) *Macht*. Stuttgart: Lucius & Lucius.
- Luhmann, N. (2008) Intersubjektivität oder Kommunikation: Unterschiedliche Ausgangspunkte soziologischer Theoriebildung. In: ders. *Soziologische Aufklärung 6. Die Soziologie und der Mensch*. Wiesbaden: VS.
- Luhmann, N. (2009a) Weltzeit und Systemgeschichte: Über Beziehungen zwischen Zeithorizonten und sozialen Strukturen gesellschaftlicher Systeme. In: ders. *Soziologische Aufklärung 2. Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft*. Wiesbaden: VS.
- Luhmann, N. (2009b) Gleichzeitigkeit und Synchronisation. In: ders. *Soziologische Aufklärung 5. Konstruktivistische Perspektiven*. Wiesbaden: VS.
- Marchart, O. (2000) Das unbewußte Politische. Zum psychoanalytic turn in der politischen Theorie: Jameson, Butler, Laclau, Žižek. In: Trinks, J. (Hg.): *Bewußtsein und Unbewußtes*. Wien: Turia + Kant.
- McTaggart, J.M. Ellis (1927) *The Nature of Existence*. Cambridge.
- Michel, K. (2003) *Untersuchungen zur Zeitkonzeption in Kants ‚Kritik der reinen Vernunft‘*. Berlin/New York: de Gruyter.
- Michon, P. (2002) Strata, Blocks, Pieces, Spirals, Elastics and Verticals. Six figures of time in Michel Foucault. In: *Time & Society* 11(2/3): 164–192.
- Minois, G. (1998) *Geschichte der Zukunft. Orakel, Prophezeiungen, Utopien, Prognosen*. Düsseldorf/Zürich: Artemis & Winkler.
- Nassehi, A. (2003) Die Differenz der Kommunikation und die Kommunikation der Differenz. Über die kommunikationstheoretischen Grundlagen von Luhmanns Gesellschaftstheorie. In: Giegel, H.-J./Schimank, U. (Hg.) *Beobachter der Moderne. Beiträge zu Niklas Luhmanns „Die Gesellschaft der Gesellschaft“*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Nassehi, A. (2008) *Die Zeit der Gesellschaft. Auf dem Weg zu einer soziologischen Theorie der Zeit*. Wiesbaden: VS.
- Nietzsche, F. (2007) *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*. Stuttgart: Reclam.

- Pottage, A. (1998) Power as an art of contingency: Luhmann, Deleuze, Foucault. In: *Economy and Society* 27(1): 1–27.
- Quindeau, I. (2005) Macht als produktive Disziplin – die Bedeutung des Machtbegriffs von Luhmann und Foucault für die Psychoanalyse. In: Springer, A./Gerlach, A./Schlösser, A.-M. (Hg.) *Macht und Ohnmacht*. Gießen: Psychosozial-Verlag.
- Schneider, U. J. (2004) Philosophische Archäologie und Archäologie der Philosophie: Kant und Foucault. In: Ebeling, K./Altekamp, S. (Hg.) *Die Aktualität des Archäologischen in Wissenschaft, Medien und Künsten*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Seel, G. (2010) Husserls Probleme mit dem Zeitbewusstsein und warum er sie nicht löste. In: Frank, M./Weidtmann, M. (Hg.) *Husserl und die Philosophie des Geistes*. Berlin: Suhrkamp.
- Stäheli, U. (1998) Die Nachträglichkeit der Semantik. Zum Verhältnis von Sozialstruktur und Semantik. In: *Soziale Systeme* 4(2): 315–339.
- Stäheli, U. (2001) Schreibaktion: Doppelte Kontingenz und Normalisierung. In: *kultuRRevolution* (43): 76–82.
- Stäheli, U. (2004) Semantik und/oder Diskurs: ‚Updating‘ Luhmann mit Foucault? In: *kultuRRevolution* (47): 14–19.
- Stichweh, R. (2000) Semantik und Sozialstruktur. Zur Logik einer systemtheoretischen Unterscheidung. In: *Soziale Systeme* 6(2): 237–250.
- Srubar, I. (2006) Systemischer Materialismus oder Konstitutionsanalyse sinnverarbeitender Systeme? Zwei Wege systemtheoretischer Wissenssoziologie. In: *Soziologische Revue* 28(Sonderheft 6): 3–12.
- Uerz, G. (2006) *ÜberMorgen. Zukunftsvorstellungen als Elemente der gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit*. München: Wilhelm Fink.
- Veyne, P. (2003) Michel Foucaults Denken. In: Honneth, A./Saar, M. (Hg.) *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Wells, H.G. (1988) *The Shape of Things to Come*. London: Gollancz.
- Willaschek, M. (1997) Der transzendente Idealismus und die Idealität von Raum und Zeit. Eine ‚lückenlose‘ Interpretation von Kants Beweis in der „Transzendentalen Ästhetik“. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 51(4): 537–564.