
Artikel

Sina Steglich*

Vom Ausgang der Erde aus der Welt des Menschen, oder:

Wie das „Prä-“ vor die Geschichte kam

Abstract: The anthropocene discourse is a fascinating intervention into the current understanding of the human sphere and its environment, stimulating the re-shaping of “natural” as well as disciplinary, epistemological boundaries. But the vivid circulation of this vibrant term seems to hide the fact that the binary of the natural and the cultural sphere is not a recent invention nor is it itself a “natural” differentiation. This article will therefore shed light on its intellectual predecessors and its diachronic depth discussing contributions to European enlightenment historiography around 1800 and their narrowing understanding of “universal history” as human, written history – and as such clearly separated from the history of the earth and other species. Analyzing this crucial episode of modern historiography is of genuine importance: this specific understanding of history as limited to humans has to be regarded as the fundamental epistemological shift separating the two worlds of nature and culture that remains influential until the present day and is currently challenged by the anthropocene discourse.

Keywords: Aufklärungshistorie, Erdgeschichte, modernes Geschichtsdnken, Schriftlichkeit, Tiefenzeit

*Dr. Sina Steglich, German Historical Institute London, Email: s.steglich@ghil.ac.uk

1 Aus der Spur? Der Mensch auf der Erde

Das Konzept des Anthropozän wartet mit einem erklärungsbedürftigen Paradox auf: Einerseits sucht es, den Menschen zu dezentralisieren, indem es ihn einbettet in langfristige Transformationen der Erdgeschichte, die sich jeglichem individuellen Erfahrungsraum des Menschen entziehen. Andererseits wertet es den Menschen regelrecht auf als die primäre gestaltende Kraft auf der Erde, indem eine Epoche nach ihm getauft wird.¹ In der Konsequenz bedeutet dies, dass zwar nicht-menschliche Faktoren des Wandels (auf) der Erde explizit anerkannt und sie als solche auch sichtbar gemacht werden sollen, der Anthropos als Namensgeber jedoch als die entscheidende Gestaltungskraft ausgerufen wird, die auch und gerade destruktives Potenzial und damit eine antizipierte nach-menschliche Zeit auf der Erde mit umfasst. Ist es also nichts weniger als eine „Apotheose des Menschlichen“, die sich

mit der Rede vom Anthropozän vollzieht – und, sofern ja, worauf reagiert sie?²

Das Anthropozän ist deshalb so ein schillerndes Deutungsangebot, weil es irgendwo zwischen politischem Appell, kulturwissenschaftlichem Theoriebegriff und naturwissenschaftlich inspiriertem Analyseinstrument unserer Gegenwart ‚under the global condition‘ oszilliert. Die explizit außer- oder überwissenschaftlichen Intentionen einmal bei Seite gelassen, ist es nicht nur deshalb von Interesse, weil es den Graben der „zwei Kulturen“ zwischen den Natur- und den zumeist hermeneutisch verfahrenen Geisteswissenschaften beziehungsweise zwischen der als menschengemacht verstandenen Geschichte des Menschen und der „gottgegebenen“ der Natur nonchalant zu überbrücken vermag, und damit flexibel als diskursives Argument eingebracht und verstanden werden kann.³ Vielmehr ist dieser Diskurs gerade aus geschichtswissenschaftlicher Perspektive – und genauer eigentlich aus Perspektive aller historisch orientierten Kulturwissenschaften – von

¹ Vgl. Bajohr 2020.

² Schulz 2020, S. 5.

³ Vgl. exemplarisch für diese Argumentation Schmieder 2013, S. 1–17.

Interesse, da es eine über „200-jährige“ Dominanz der diachronen Weltdeutung und -ordnung nach menschlichen Parametern (gemessen am Grad der Popularität der Rede vom Anthropozän) überraschend erfolgreich hinter sich lässt – und sich den Implikationen mitunter nicht recht bewusst scheint.⁴

Im Folgenden soll es nicht etwa darum gehen, die Rede vom Anthropozän auf ihre Stichhaltigkeit zu überprüfen, die Berechtigung der unter diesem Dach vorgetragenen Argumente zu analysieren oder ihre Überzeugungskraft zu diskutieren. Vielmehr sei der Versuch unternommen, die doch recht erstaunliche, weil innerhalb relativ kurzer Zeit relativ resonanzstarke Konjunktur des Anthropozän-Begriffs historisch einzubetten und im Kontext des sich wandelnden Verständnisses von Geschichte im Allgemeinen zu erörtern.

Denn, anders als es die ebenfalls paradoxe Ausrufung eines neuen Erdzeitalters unter Rekurs auf den Menschen als Namens- und dessen Gestaltgeber vermuten ließe, handelt es sich bei Vielem, was unter Anthropozän seit einiger Zeit verhandelt wird, nicht etwa um gänzlich neue Phänomene oder Argumente, sondern – so die hier vertretene These – um die Fortführung eines weiter zurückreichenden Diskurses unter anderen Vorzeichen, nämlich um die Frage nach der räumlichen und zeitlichen Reichweite von Geschichte im Allgemeinen.⁵ Anders gefasst: Was passiert mit „Geschichte“, wenn sie in die Erde eingelassen wird, nicht mehr alleinig und mitunter noch nicht einmal mehr primär dem Menschen als exklusive Seinssphäre zugesprochen wird? Oder umgekehrt: Wie lässt sich Menschsein denken, wenn dieses zur temporal dezentrierten Marginalie einer planetar-inklusiven Historizitätsvorstellung wird? Denn was unter dem Dach des Anthropozän aufgerufen wird, ist zuallererst die Frage nach der Position des Menschen auf und in der Welt, nach der temporalen wie qualitativen Reichweite seiner Spuren. Woran sich zwangsläufig die Frage anschließt, wer oder was außerhalb des Menschen zum Spurenlassen und entsprechend

zu prinzipieller prospektiver Wandel- und damit zugleich zu retrospektiver Geschichtsfähigkeit in der Lage sein sollte.

Im Zentrum der folgenden Überlegungen steht just dieses Verhältnis zwischen Geschichtlichkeit und Menschsein. Entsprechend geht es um die Frage, inwiefern beide ineinander aufgehen oder aber das Geschichtliche genuin auch auf ein außerhalb des Menschen zu Verortendes verweist und damit integrativer angelegt ist – oder aber, mit welchen Argumenten diese Integration verweigert worden ist. Erörtert wird diese sehr grundsätzliche Frage am Beispiel der sich in etwa um 1800 vollziehenden (Selbst-)Limitierung des westlich-europäischen Verständnisses von Geschichte auf die des Menschen als Antwort auf die Konfrontation mit der Erkenntnis der Wandelbarkeit der Erde selbst und der dadurch notwendig gewordenen Neuaushandlung dessen, was Geschichte sei und wer (oder was) sie mache. Hierzu werden zunächst die Folgen skizziert, die die sogenannte „Entdeckung“ der Tiefenzeit für die Definition von Geschichte bedeutete. Denn nur vor diesem Hintergrund ist die argumentative Abspaltung – und später auch disziplinäre Ausgliederung – nicht-menschlicher aus dem Bereich der allgemeinen Geschichte zu verstehen. Die sich darin vollziehende Konfiguration einer Geschichte ohne Präfix im Unterschied zu einer mit Präfix, wird schließlich in Bezug zu aktuellen Debatten um die Tragweite menschlicher Gestaltungsbeziehungsweise Destruktionskraft auf der Erde gestellt.

2 Erden(d)e Signaturen: Die Zeit der Welt in der Tiefe der Erde

Menschliches Leben auf der Welt oder die Welt aus Perspektive des Menschen wurde in dem Moment neu denkbar, in dem Geologen wie James Hutton und Charles Lyell seit Ende des 18. Jahrhunderts der Erde selbst ein Gewordensein attestierten.⁶ Diese „Entdeckung“ der Tiefenzeit, wie sie später genannt werden sollte, machte in gleich mehrfacher Hinsicht eine Neuperspektivierung von Zeitlichkeit erforderlich. Denn Zeit ist nicht nur

⁴ Auch deshalb wird ein Versuch, die Anthropozän-Debatte zu nutzen, um sie auf neue Zugänge zur Klimageschichte engzuführen, deren Reichweite kaum gerecht. Vgl. Maulshagen 2012, S. 131–137.

⁵ Vgl. besonders prominent etwa die erste These bei Charabarty 2009, S. 201–207.

⁶ Vgl. Lyell 1830–1833. Vgl. Repcheck 2007.

eine Wahrnehmungs-, sondern auch eine Sinnstiftungskategorie. Menschen bedienen sich „der“ Zeit, um etwas, beispielsweise zeitlich Ab- und Anwesendes, miteinander in Beziehung zu setzen und sich durch dieses In-Beziehung-Setzen verständigen, nämlich soziokulturelle Kohäsion stiften zu können.⁷ Und beide Funktionen von Zeit wurden durch die Verzeitlichung der Erde grundlegend erschüttert. Mit der Verlagerung der Zeit in die Tiefen der Erde vollzog sich augenblicklich eine Zeitdehnung, die zeitgenössisch wie ein „Schock“ wirkte.⁸ Denn sie machte gänzlich neue, weil größere Zeitskalen erforderlich, angesichts derer der Mensch nicht nur mit seinem beschränkten, individuellen Lebensalter, sondern selbst mit den Dimensionen seiner Genealogie als Spezies nahezu bedeutungslos wirken musste.⁹ Der Erde selbst Zeitlichkeit und damit Wandelbarkeit zuzusprechen, war für den Menschen nichts weniger als eine Zumutung: „Die Entdeckung der Tiefenzeit ist vergleichbar mit einer Zentrifugalbewegung, in der der Mensch vom Mittelpunkt der Weltzeit an ihren äußersten Rand geschleudert wird. Menschenzeit und Weltzeit sind fortan asymmetrisch.“¹⁰ Und nicht allein seine dadurch geschmälerte Bedeutung war für den Menschen ein Problem, sondern diese Asymmetrie oder korrekter: Asynchronie und die sich daraus ergebende Unmöglichkeit, Zeit individuell erfassen zu können.¹¹ In dem Moment, in dem die Skalen derart vergrößert wurden, dass sie nicht nur nicht mehr exklusiv anthropogen, sondern mehr noch auch menschlich nicht mehr erfahrbar waren, entzog sich die Zeit ganz grundsätzlich dem Bereich menschlicher Wahrnehmbarkeit. Zeit nicht mehr im Singular, sondern im Plural gedacht, brachte bereits die Herausforderung auf, überhaupt noch sinnhaft von Zeit als Orientierungsstiftender, konsensueller, nicht gänzlich relativierbarer Größe sprechen zu können. Doch diese Perspektivierung von Zeit konnte darüber hinaus noch nicht einmal mehr menschlich eingeholt, weil schlicht nicht mehr empfunden werden.

Darüber hinaus stand die Annahme eines Gewordenseins der Erde im offenen Widerspruch

zur biblischen Schöpfungsgeschichte: „Begrenzungen der biblischen Zeithorizonte wurden durch die Entdeckung der geologischen Tiefenzeit gesprengt.“¹² Damit einher ging, dass die Perfektibilität oder nüchterner: kontinuierliche Veränderung fortan nicht nur den Menschen in seiner irdischen Zwischenstation im Diesseits betraf, sondern eben die Erde selbst, die nicht mehr zeitenthoben gedacht werden konnte, sondern als stets im Werden begriffen werden musste. Das biblische Fundament der Welt- und Zeitdeutung als hegemonialer Rahmen war damit ins Wanken gebracht worden und somit auch der Zeit ihr letzter (oder eben erster) Sinn abhandengekommen. Zeit nicht mehr intuitiv biblisch eingeeht verstehen zu können, bedurfte folglich eines anderen, rekonfigurierten Sinnangebotes. Genau deshalb zeitigte die Ausdehnung der (Schöpfungs-)Geschichte auf eine Geschichte der Erde nicht nur quantitative Probleme, sondern mehr noch qualitative. Eine um die Erde erweiterte, auf Nicht-Menschliches ausgeweitete Zeit erschwerte nicht nur die prinzipielle Erfahrbarkeit von Zeit, sondern ließ diese nicht mehr sinnhaft in biblischen Narrativen aufgehoben sein. Der Zeit kamen so zeitgleich ihre Wahrnehmungsdimension wie ihre Sinnstiftungsfunktion abhanden.

Die sich in der Folge vollziehende Neuperspektivierung der Zeit hatte genau hier anzusetzen und sie einerseits in den Raum des Wahr-, des Erfahrbaren zurückzuführen und andererseits einen Modus zu finden, ihr neuerlich, nun zwar außer-, nicht aber per se nicht-biblischen Sinn zuzusprechen. Beides waren nicht nur zeitgenössisch keine trivialen Herausforderungen. Besonders deutlich wird das in einer fast nach Erkenntniskapitulation klingenden Einschätzung des US-amerikanischen Paläoontologen und Geologen Stephen Gould: „So schwer faßbar ist die Tiefenzeit, so außerhalb unserer normalen Erfahrungswelt, daß sie unser Begreifen immer blockieren wird.“¹³ Auch knapp zwei Jahrhunderte nach dieser „Entdeckung“ einer Zeit der Welt vor der des Menschen galt diese Zeit als „außerhalb unserer normalen Erfahrungswelt“ liegend und „blockierte“ ein Verstehen eben deshalb, da der Mensch außer Stande ist, sein eigenes Davor zu denken. Durch die Tiefen-

⁷ Vgl. Elias 1982, S. 843. Landwehr 2016.

⁸ Conrad 2016, S. 526.

⁹ Vgl. Schulz 2020, S. 100.

¹⁰ Ebd. 191.

¹¹ Vgl. Hühn 2020, S. 10–11.

¹² Schulz 2020, S. 69.

¹³ Gould 1992, S. 15.

zeit geriet die Wahrnehmung der Welt folglich in dem Maße in eine Krise, indem die Welt eine diachrone Tiefe zugesprochen bekam, die eine andere Zeit- und Weltdeutung insgesamt erforderlich zu machen schien. Und die zweite, daraus resultierende Herausforderung war die der fehlenden Möglichkeit, diese Zeitdeutung wie bisher medialisieren und vermitteln zu können. Denn ein nicht biblisch erfasstes und erfassbares Davor zu denken, verlangte andere Zugangsweisen zu vergangenen Zeiten jenseits des Rahmens menschlicher Tradierung qua Sprache und Schrift. Dieses in die Erde eingelassene Davor entzog sich jedoch mangels menschlicher Zeugnisse konsequent dem Verständnis von Zeit als einer chronologischen Ordnung, der Sinn zugesprochen werden konnte.¹⁴ Denn die „Vorzeit schließt den Menschen aus. Sie entspricht jener nicht messbaren Dauer, die keine Subjektivität empfunden hat“ – wenngleich daraus nicht kurzerhand geschlossen werden kann, dass sie „insofern nicht als Zeit gelten“ könne und lediglich „einen Abschnitt von nicht darstellbarer Dauer [darstelle], stumm wie die Steine und Fossilien“, der von „geologische[r] Trägheit“ gekennzeichnet gewesen sei.¹⁵ Denn dadurch, dass die Zeit selbst in die Erde eingelassen wurde, mussten erdene Spuren fortan ebenso als Zeitzeichen gelten wie es menschliche Zeugnisse waren. Fossilien wurden zum „Chronometer“ und damit „zum Lot der Tiefenzeit“.¹⁶ Die sich damit vollziehende Ausweitung von Zeitzeichen auf Jahrtausende alte Gesteinsschichten und Fossilien als Belege nicht nur individuellen Sterbens, sondern der Möglichkeit des Aussterbens ganzer Arten erschwerte nicht nur die Aufrechterhaltung des biblischen Schöpfungsgedankens, sondern gleichermaßen die Idee des Menschen von sich selbst als einzigem, zumindest jedoch primärem Weltgestalter und Geschichtsakteur.¹⁷ Anthropogene und nicht-anthropogene Zeitzeugnisse standen nun nebeneinander und mussten zueinander in Beziehung gesetzt, in Abgrenzung voneinander gedeutet, in jedem Fall aber sinnhaft aufeinander bezogen – oder aber begründet voneinander unterschieden werden. Und damit stellte die Tiefenzeit in ganz grund-

sätzlicher Hinsicht eine Herausforderung des bis dato vorherrschenden Zeitdenkens dar. Denn Zeit wurde durch sie vertikal in die Erde hineinverlegt, „rocks are not nouns but verbs – visible evidence of processes“.¹⁸ Geologische Formationen galten fortan ihrerseits als Marker diachroner Wandelbarkeit. Und eine solche gewissermaßen nach unten ins Zurück verweisende Zeit widersprach dem linear-horizontalen, teleologisch angelegten Zeitverständnis, in dessen Zentrum der Mensch sich selbst sah. Dieses nämlich war eines, das nach vorne wies und damit ins Voraus gerichtet war. Es war eines basierend auf menschlichen Quellen und stets gefasst in Narrationen. Denn menschliches Wahrnehmen von Zeit ist eines, das nicht schlicht auf Zeitmessung beruht, sondern stets gebunden war und ist an die Narration. Zeit „gilt“ demnach nicht einfach, sondern die zentrale Frage müsste eher lauten, welche Zeit gilt und wie diese sich medialisiert und als solche zu orientieren vermag. In eben diesem Sinne hat Paul Ricœur darauf aufmerksam gemacht, dass „die Zeit in dem Maße zur menschlichen [...] [wird], in dem sie sich nach einem Modus des Narrativs gestaltet“.¹⁹ Zeit für und durch den Menschen ist also immer eine Erzählung der Zeit. Wie aber ließ sich von der Zeit erzählen, wenn sie über den Menschen hinausgriff, wenn sie sich nicht mehr einfügen ließ in das zentrale Zeitnarrativ, nämlich das biblische, das testamentarisch überlieferte und dadurch belegte? Oder anders: Von wem und für wen ließ sich Zeit erzählen, wenn sie keine exklusiv menschliche Kategorie des Wahrnehmens und Sinngabens mehr war?

Vor just diesem Hintergrund sei im Folgenden ausgeführt, wie Zeitgenossen auf die Vorstellung einer Zeit der Erde reagierten. Es geht damit nicht etwa darum, anthropozentrische und nicht-anthropozentrische Zeit- und Geschichtsvorstellungen einander gegenüberzustellen, sondern konkret danach zu fragen, wie der Mensch zeitgenössisch wieder die Oberhoheit über die Zeit zurückzuerlangen suchte, um ihr erneut ihre genuine Wahrnehmbarkeit und Sinnstiftungsfunktion zuweisen zu können. Die Feststellung, dass „the fragmentation of historical time is not inherent to the study of the past“, kann damit nicht etwa End-, sondern Ausgangspunkt des

¹⁴ Vgl. Mariss 2015, S. 116–117.

¹⁵ Stavrinaki 2019, S. 87.

¹⁶ Kugler 2017, S. 186.

¹⁷ Vgl. Schulz 2020, S. 212.

¹⁸ Bjornerud 2018, S. 8.

¹⁹ Ricœur 1988, S. 87.

Nachdenkens über die Aushandlung des Verhältnisses von Zeitdenken gemäß menschlichen und nicht-menschlichen Parametern um 1800 sein.²⁰ Denn die „fragmentation“ selbst ist es, die es zu erklären und deren zeitgenössische Logik es nachzuvollziehen gilt. So betrachtet, ist die Fragmentierung von Zeit und Geschichte kein aus der heutigen Rückschau zu bedauerndes Monitum und als solche auch nicht als Irrung zu diskreditieren, sondern genau umgekehrt als ein Weg, um Zeit qua Geschichte überhaupt wieder sinnhaft denken und als orientierungsstiftende Größe einsetzen zu können.

3 (Ab-)Spaltung der Natur: Der Ausgang der Erde aus der Geschichte

Geschichtlich denken bedeutete immer schon im Modus des Gewordenseins zu denken und entsprechend stellte es sich als Herausforderung dar, Anfänge, Ursprünge, wie immer man sie im Einzelnen datieren wollte, als solche anzunehmen und in den Erkenntnisprozess zu integrieren. „Historische Erkenntnis, wie sollte sie anders, ist dem Konzept absoluter Anfänge unhold: Geschichte aus Geschichte verstehen, heißt, jede Erscheinung auf das zurückzuführen, was ‚immer schon da gewesen‘ ist“, so Hans Blumenberg.²¹ Die Idee der Tiefenzeit hingegen konfrontierte den Menschen mit einem solchen Anfang beziehungsweise mit einer Schwelle, die die Welt temporal in eine Welt vor und eine seit dem Menschen einteilte. Hier trat also ein Ursprung ans Tageslicht, der sich nicht ohne Weiteres integrieren ließ in die hegemoniale biblische Erzählung vom Ursprung der Welt. Es ist vor diesem Hintergrund wenig verwunderlich, dass sich in der Folge europäische Geschichtsphilosophen daran begaben, Deutungshoheit über Zeit und Geschichte zurückzugewinnen – und damit für sich selbst als Menschen auch eine spezifische Bedeutung, die nicht von den viel größeren, unüberschaubaren Skalen der Zeiten der Natur marginalisiert

wurde. Sie griffen dazu auf ein intuitives Mittel zurück: Sie spalteten die Zeit der Natur kurzerhand von der des Menschen ab und riefen Letztere als die „eigentliche“ Geschichte aus. „Die Weltgeschichte, vom modernen Europa aus rückwärts erzählt, schuf sich als abjekttes Fundament eine Prähistorie, die sie sich nicht einzuverleiben vermochte.“²² Und die Autoren der derart konfigurierten Universal- und Weltgeschichte wollten sich diese Prähistorie auch nicht einverleiben,²³ im Gegenteil: Ihre Auslagerung stellte ein Vehikel dar, überhaupt weiterhin sinnhaft von Zeit als Geschichte denken zu können. Insofern scheint die diesem gedanklichen Schritt zugrunde liegende Motivation klar zu sein. Es ging darum, den Zustandsbereich von Geschichte derart zu verkleinern, dass er zu bändigen war und vom menschlichen Stand- und Sehepunkt aus auch sinnhaft zu deuten. Im Folgenden geht es nicht etwa darum, die dadurch akzentuierte „Differenz zwischen Natur und Geschichte als Scheindifferenz [zu] entlarven“, sondern danach zu fragen, welche Funktion dieser Differenzierung zugesprochen werden kann, oder anders: inwiefern sie als eine kognitive Bewältigungsstrategie zu erachten ist, die den Menschen zum Souverän „der“ Geschichte zu erklären suchte, auch und gerade angesichts einer Verzeitlichung der Natur.²⁴

Einen der ersten deutschsprachigen Beiträge in dieser Hinsicht stellt August Ludwig Schlözers *Universalgeschichte* von 1772 dar, in der der Göttinger Historiker seine Vorstellung von der Einheit der Geschichte darlegte und diese auf den Menschen engführte.

Man kann sich die Weltgeschichte aus einem doppelten Gesichtspunkte vorstellen: entweder als ein *Aggregat* aller Specialhistorien, deren Sammlung, falls sie nur vollständig ist, deren blosse Nebeneinanderstellung, auch schon in seiner Art ein Ganzes ausmache; oder als ein *System*, in welchem Welt und Mensch die Einheit ist, und aus allen Theilen des Aggregats einige, in Beziehung auf diesen Gegenstand, vorzüglich ausgewählt, und zweckmäßig geordnet werden.²⁵

²⁰ Shryock/Smail 2011, S. 5.

²¹ Blumenberg 1976, S. 22.

²² Koschorke 2015, S. 119.

²³ Vgl. zum zeitgenössischen Kontext allgemeiner europäischer Universalitätsvorstellungen jüngst Hofmann/Messling 2020, S. 1–39.

²⁴ Schulz 2020, S. 20.

²⁵ Schlözer 1772, S. 14. [Hervorhebungen im Original]

Geschichte bedeutete für Schlözer also keine bloße Summe einzelner Spezialfelder von Geschichten (im Plural), sondern eben eine sinnhafte Einheit der Geschichte (im Singular). Und welche Reichweite dieser Einheit zuzusprechen war, führte er wie folgt aus: „Jetzo verhöhnet uns der Astro- nom über den Ausdruck *Weltgeschichte* nicht: er erlaubt uns, daß wir das Wort Welt auf unsern Planeten einschränken, und verschonet uns mit der Forderung, Anekdoten aus den Archiven des Saturns und Sirius beizubringen.“²⁶

Die Weltgeschichte ist Schlözer zufolge im Wortsinne eine Geschichte der Welt und zwar aus einem recht simplen Grund, den er kurz später weiter ausführte:

Eine Zeit ohne verzeichnete Begebenheiten ist eine unbekante, folglich für die Geschichte keine Zeit. [...] Wo nichts ist, da meldet die Weltgeschichte nichts: oder vielmehr, sie erfüllet lehrreich ihre Bestimmung, wenn sie die Gränzen des Bekannten und Unbekannten richtig angiebt, wenn sie bei der allgemeinen Ueberschauung jedes Zeitraums die Epochen genau bemerkt, wie allmählich ein Volk und ein Land nach dem andern aus der Nacht der Vergessenheit steigt, wie es durch Zufälle wieder darin zurücke sinkt, und im Wechsel der Zeiten wieder zum Vorschein kommt, wenn seine Geschichte anfängt, einheimisch, vollständig, und zuverlässig zu werden. [...] Das ganz *Unge- wisse* würdigt sie nicht einmal, in ihre Register einzutragen, noch weniger das erweißlich *Fabelhafte*.²⁷

Der letzte Grund und der Ursprung der Welt- geschichte lag für Schlözer im Menschen. Eben deshalb bedeutete Weltgeschichte keine Geschichte des gesamten Universums mit all seinen nicht-menschlichen und menschlich auch nicht erfassbaren Zeiten und Weiten. Geschichte war das, was sich auf der Erde als der Welt des Menschen zutrug. Und die Geschichte, die Schlö- zer hier vorstellte, war ferner lediglich das, was „der Nacht der Vergessenheit“ entrissen war. Und das hieß, dass sie all das umfasste, wovon jemand wusste, nicht aber kurzerhand alles, was gewesen war, ohne dass es jemanden gäbe, der davon Zeugnis hätte. Geschichte wird hier sehr konkret als das Gewusste und Belegte dem Nicht-Belegten und entsprechend „Ungewis- sen“ gegenübergestellt und unterschieden vom

„Fabelhaften“. Dieses galt ihm vor allem deshalb als „Fabelhaftes“, da es nur mündlich überlie- fert werden könne, dabei immer volatil und ver- änderbar bleibe, nicht schriftlich fixiert und als solches auch nicht mit Sicherheit tradiert werden könne. Die Weltgeschichte nach Schlözer wird also zumindest in zwei Richtungen beschränkt: einmal, was ihre räumliche – nämlich nicht-uni- verselle – Reichweite anbetrifft, und zum anderen hinsichtlich der Art und Weise, wie von ihr gewusst werden kann, wie also das Geschehene als Geschehenes nicht nur erkannt, sondern auch überliefert und dadurch zuallererst als Geschichte aufgefasst werden kann.

In dieser Deutung pflichtete ihm wenig später ein nicht minder bekannter Denker zu: Friedrich Schiller. Er widmete seine Antrittsrede als Profes- sor für Philosophie an der Universität Jena im Mai 1789 einem genuin historischen Gegenstand und beantwortete die von ihm gestellte Frage *Was heißt und zu welchem Ende studiert man Univer- salgeschichte* wie folgt:

Unzählig viele dieser Ereignisse haben entweder keinen menschlichen Zeugen und Beobachter gefunden, oder sie sind durch kein Zeichen fest gehalten worden. Dahin gehören alle, die dem Menschengeschlechte selbst und der Erfindung der Zeichen vorhergegangen sind. Die Quelle aller Geschichte ist Tradition, und das Organ der Tradition ist die Sprache. Die ganze Epoche *vor der Sprache*, so folgenreich sie auch für die Welt gewesen, ist für die Weltgeschichte verloren. [...] Die lebendige Tradition oder die mündliche Sage ist daher eine sehr unzuverlässige Quelle für die Geschichte, daher sind alle Begebenheiten *vor dem Gebrauche der Schrift* für die Weltgeschichte so gut als verloren.²⁸

Ähnlich wie auch Schlözer formuliert Schiller hier den Gedanken, dass Geschichte nicht schlicht mit Geschehen parallelisiert werden könne, sondern dass Geschichte enger gefasst werden müsse. Geschichte ist demnach ein Geschehenes, von dem sich Zeugnis ablegen lässt und von dem im Idealfall nicht nur mündlich, sondern schrift- lich berichtet wird. Geschichte ist das, was sich in schriftlichen Quellen kondensiert und erst in dieser Form aus dem Bereich der Unzuverlässig- keit, der Sagen- und Mythenhaftigkeit in den der zuverlässigen Tradition überführt werden kann. Weltgeschichte ist folglich auch nicht einfach ein

²⁶ Ebd., S. 40. [Hervorhebung im Original]

²⁷ Ebd., S. 40–42. [Hervorhebungen im Original]

²⁸ Schiller 1970, S. 370–371. [Hervorhebungen im Original]

seiendes Gewesenes, sondern von der jeweiligen Gegenwart und ihrem Beobachtungsposten aus jeweils neu zu Erschließendes: „Die Weltgeschichte geht also von einem Princip aus, das dem Anfang der Welt gerade entgegensteht. Die wirkliche Folge der Begebenheiten steigt von dem Ursprung der Dinge zu ihrer neuesten Ordnung herab, der Universalhistoriker rückt von der neuesten Weltlage aufwärts dem Ursprung der Dinge entgegen.“²⁹ Interessant ist an dieser chiastischen Gegenüberstellung vor allem die Umkehrung der Perspektive: Während diejenigen, die die „wirkliche Folge der Begebenheiten“ nachvollziehen suchten, wie es etwa Geologen auf der Suche nach den Ursprüngen der Welt taten, sich zu diesen vertikal abwärts vortasteten (und -gruben), waren es in der quasi gegenteleologischen Geschichtsdeutung Schillers die Welthistoriker, die sich zum Ursprung aufwärts voranlasen. Sie blieben stets ihrer Gegenwart als ihres Beobachtungspostens verhaftet, den sie nicht zu verlassen vermochten, was ihre Perspektive präfigurierte. Geschichte ließ sich so streng genommen nicht im Vollzug sichtbar machen und nachvollziehen, sondern lediglich aus der Retrospektive, von einem temporalen Standpunkt des Danach aus in den Blick nehmen. Und gerade deshalb sei sie, so Schiller, in höchstem Maße von Quellen abhängig. Sie fungierten gewissermaßen als diachrone Vermittlerinnen und dienten den Welthistorikern als Vehikel, um sich materiell in andere Zeiten zurückbegeben und diese vor dem Horizont des Gegenwärtigen deuten zu können. „Weil die Weltgeschichte von dem Reichthum und der Armuth an Quellen abhängig ist, so müssen eben so viele Lücken in der Weltgeschichte entsehen, als es leere Strecken in der Ueberlieferung giebt.“³⁰ Weltgeschichte war auch hier nichts Holistisches, kein Abstraktum, das alles je Gewesene in sich barg, sondern präziser und reduzierter eben das, was belegt und als solches auch zuallererst verlässlich als geschehen angenommen werden konnte. Auch Georg Wilhelm Friedrich Hegel setzte in seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (ab 1805) mit dieser Grundunterscheidung ein: „Sagen, Volkslieder, Überlieferungen sind von solcher ursprünglichen Geschichte auszuschließen, denn sie sind noch trübe Weisen

und daher den Vorstellungen trüber Völker eigen.“³¹ Sagen und Volkslieder werden auch hier als mündlich Tradiertes aus dem Bereich dessen ausgegliedert, was Hegel bemerkenswerterweise in gewissermaßen umgekehrter Hierarchie nun als „ursprüngliche Geschichte“ definierte – wobei das „ursprüngliche“ für ihn nicht etwa das chronologisch Vorangegangene, Ältere meinte, sondern eher das genuin Historische als das Schriftgebundene. Diese Perspektive markiert einmal mehr, welche Bedeutung der Schriftlichkeit fortan zugesprochen wurde. Und zwar weil sie sich idealiter anzubieten schien, Geschichte als anthropozentrische zu fassen und damit das Problem der menschlich nicht mehr erfassbaren Zeiträume, die durch die Temporalisierung der Erde in die Welt gekommen waren, kurzerhand aufzulösen als eines, das jenseits der Weltgeschichte als solcher läge. Fortan war Geschichte überall dort, wo sich etwas als vergangen bemerkbar machte – andernfalls „meldet die Weltgeschichte nichts“, wie es Schlözer etwas trotzig schlussfolgerte.

Unserem heutigen Verständnis, das entscheidend von der europäischen Aufklärungshistorie grundiert wurde, kommt diese Definition von Geschichte recht nahe, weshalb sie wenig kontrovers erscheinen mag. Im zeitgenössischen Kontext gelesen, verdeutlichen Schlözers wie Schillers Herangehensweisen jedoch, was es bedeutete, Geschichte angesichts der neuen Erkenntnisse über die Entstehung der Erde zu refigurieren. Denn Geschichte erscheint bei beiden nicht ohne Grund als eine auf den Menschen enggeführte – und zwar in einem doppelten Sinne. Sie ist zunächst etwas, dessen Objekt der Mensch ist, da Nachlebende Geschichte nur aufzuschlüsseln vermochten, indem sie menschlichen Schriftspuren als einem diachronen, roten Faden folgten, sie als Wegweiser durch vergangene Zeiten lasen. Und sie ist damit auch etwas, dessen Subjekt der Mensch ist, sowohl als Akteur als auch als Deuter der Geschichte. Denn erst der Mensch hinterlässt agierend etwas, das zu einem späteren Zeitpunkt als Quelle und damit als Geschichtszeugnis wahrgenommen werden kann. Und nur der Mensch ist es, der mit seinem Verstand befähigt ist, diese Zeugnisse als Zeugnisse zu erkennen und zu deuten.

²⁹ Ebd., S. 372.

³⁰ Ebd.

³¹ Hegel 1970, S. 12.

Was sich hierin vollzieht, ist also nicht weniger als die Spaltung der Zeiten der Erde und der des Menschen. Eine komplex begründete Ausdifferenzierung von Geschichte in eine, die fortan ohne Präfix als Norm fungieren, und eine, die stets auf ein Präfix angewiesen und als solche in den – nicht nur temporalen – Vorraum der (eigentlichen) Geschichte verwiesen sein sollte. Geschichte hieß demnach Menschengeschichte, während alles andere wahlweise als Natur-, Erd-, Vor- oder Frühgeschichte titulierte und damit gewissermaßen zur Subgeschichte deklariert wurde.³² Einer Subgeschichte, die zwar mit größeren Skalen zu operieren vermochte, in der aber mangels menschlicher, schriftlicher Quellen viel Dunkelheit oder eben mit Schlözer nichts als „die Nacht der Vergessenheit“ herrschte. „Beim Versuch, die Naturgeschichte aus der eigentlichen Geschichte auszuschneiden“, wurde so „deren ‚unhistorischer‘ Charakter hervorgehoben.“³³ Es erfolgte eine dezidierte „Herabstufung“ der Naturgeschichte „zur ‚uneigentlichen‘ Geschichte“.³⁴ Und sie konnte – oder musste – zu einer solchen „uneigentlichen“ Geschichte werden, da sie nicht mit Quellen bezeugt werden konnte.

Dass diese Überlegung keine kurzzeitige Erscheinung blieb, sondern sich festigte und fortan zur Leitdifferenz zwischen Geschichte (des Menschen) als dem Metier von Historiker*innen, innen und anderen Präfix-Geschichten werden sollte, mit denen sich Geolog*innen, Evolutionsbiolog*innen, Paläoanthropolog*innen und andere beschäftigten, verdeutlichen auch spätere methodische Überlegungen des 19. Jahrhunderts.³⁵ So befand etwa Leopold von Ranke zum *Umfang der Welthistorie*: „Ich halte dafür, daß diese [i.e. die Urgeschichte] von der Historie auszuschließen, aus gutem Grunde, weil sie ihrem Prinzip, welches urkundliche Forschung, widerspricht.“³⁶ Auch hier tritt als Demarkationslinie zwischen Geschichte und anderen Präfix-Geschichten die Schriftlichkeit prominent in Erscheinung – denn die Erde und alles vor der

Schrift lasse sich schlicht nicht mit „urkundliche[r] Forschung“ deuten. Dass die Zeiten der Erde folglich nicht in den Zustandsbereich der Geschichtswissenschaft fallen können und sie sich nicht mit den – wie es bei Schlözer noch fast ironisch lautete – „Archiven des Saturns“ beschäftigen könne, folgerte Ranke bereits sehr viel reduzierter:

Ganz auszuschließen würde sein, was in der Welthistorie von geologischer Kombination und Ergebnissen der Naturhistorie über die erste Bildung der Welt, des Sonnensystems und der Erde aufgenommen zu werden pflegt; auf unserem Wege erfahren wir darüber nichts; es ist erlaubt, unsere Unwissenheit zu bekennen.³⁷

Es mutet fast wie eine Demutsgeste an, wie Ranke „unsere Unwissenheit“ derart „zu bekennen“ für notwendig erachtete. In der Konsequenz war die Engführung von Geschichte auf Menschen- und genauer: Schriftgeschichte aber weniger eine verlustreiche Selbstbeschränkung, sondern viel eher eine Ermöglichungsbedingung, die Idee vom Menschen als zentralem Akteur der Geschichte beibehalten zu können und nicht aufgeben zu müssen. Insofern setzte die Zumutung, die die sogenannte „Entdeckung“ der Tiefenzeit mich sich gebracht hatte, ein neues und langeliges Weltdeutungspotenzial frei:

Gegen diese „geologische Kränkung“ des Menschen stellt der Anthropozentrismus der Geschichtsphilosophie des 19. Jahrhunderts ein wirksames Heilmittel bereit. Er spinnt die Menschheit in den Kokon der von ihr selbst geschaffenen historisch-kulturellen Umwelt ein und verschafft ihr damit noch einmal den Platz, den ihr schon der biblische Schöpfungsbericht zugeteilt hatte: in der Mitte der Welt.³⁸

Die Umwelt des Menschen konnte so produktiv als Kultur und entsprechend sinnvoll als Gegenpol der Natur verstanden werden. Und diese binäre Gegenüberstellung ermöglichte die Herausbildung unterschiedlicher Disziplinen mit je eigenen Metiers, wobei der Mensch seine zentrale Stellung in der Geschichte und für die Geschichtswissenschaft nicht einbüßen musste. Diese sich unter den Vorzeichen der Erkenntnis, dass die Erde selbst verzeitlicht sei, vollziehende Rekon-

³² Vgl. zu den Wortprägungen der „Vorzeit“ und „Urzeit“ und deren argumentativem Einsatz zur historischen Epochengliederung: Schlosser 1826, S. 29.

³³ Lepenies 1978, S. 37. [Hervorhebung im Original]

³⁴ Ebd., S. 38. [Hervorhebung im Original]

³⁵ Vgl. zu den Präfix-Geschichten auch Steglich 2020, S. 120–129.

³⁶ von Ranke 1975, S. 84.

³⁷ Ebd.

³⁸ Koschorke 2015, S. 59–60. [Hervorhebungen im Original]

figuration des Verständnisses von Geschichte ist folglich nicht als ein Akt der Dezentrierung des Menschen zu erachten, sondern im Gegenteil als Möglichkeit, die hegemoniale Stellung des Menschen in der Geschichte weiterhin denken zu können. In der von Aufklärungshistorikern und Geschichtsphilosophen seit dem späten 18. Jahrhundert vorgenommenen Selbstbeschränkung der Geschichte auf die Schriftgeschichte ist entsprechend keine Geste der Kapitulation vor der Zeit der Erde zu erkennen. Sie stellte ein probates Mittel dar, Geschichte als Geschichte weiterdenken zu können.

4 Spuren des Anthropos. Welt – Erde – Geschichte

Die Auseinandersetzung mit aufklärungshistorischen Versuchen, Geschichte als eine exklusive des Menschen zu konfigurieren, mag uns daran erinnern, dass die unter anderem durch die Anthropozän-Debatte seit einiger Zeit in Frage gestellte und problematisierte Scheidung in Natur- und (Menschen-)Geschichte ihrerseits keine ahistorische ist, sondern eine, die in einem konkreten historischen Moment als adäquate Reaktion auf die Herausforderungen, die die Annahme der „Tiefenzeit“ als eines Gewordenseins der Erde mit sich brachte, wahrgenommen und entsprechend auch wissenschaftlich begründet und legitimiert wurde. Es gehört entsprechend zur Vorgeschichte aktueller Auseinandersetzungen, die unter dem Stichwort des Anthropozän zusammenlaufen, dass Zeitlichkeiten und Geschichtlichkeiten nicht erst seit dem ausgehenden 20. Jahrhundert volatil wurden, sondern stets fluide waren und deutenden Zugriffen des Menschen unterlagen. Denn der Mensch hatte beide von Zeit zu Zeit neu zu plausibilisieren, um seine Wahrnehmung der und Vorstellung von der Welt als eines erdgebundenen Kosmos diachron integrieren zu können. Insofern bringt das Anthropozän – unabhängig davon, ob man es dezidiert als Epochenkonzept verstanden wissen möchte oder weiter gefasst als politischen Debattenstimulus der Gegenwart des frühen 21. Jahrhunderts – den Anthropos nicht ursächlich in Bedrängnis. Vielmehr war dessen Position in der Welt (zeitlich) und auf der Erde

(räumlich) immer eine prekäre in dem Sinne, dass sie fortlaufenden Neubestimmungen unterlag und die Frage provozierte, ob und sofern ja, welchen transzendentalen Seinsgrund man für eine vom Menschen bewohnte und seinen Zugriffen ausgesetzte Erde annahm. Dass diese Position nie letztgültig geklärt wurde – und wohl auch nicht werden kann –, davon legt die aktuelle Anthropozän-Debatte in all ihrer (über-)wissenschaftlichen Virulenz beredtes Zeugnis ab.³⁹

Indem man dieser Debatte selbst eine historische Tiefendimension (zurück-)gibt und sie damit einbettet in diese weiter zurückreichenden, fortlaufenden Prozesse der Selbstpositionierung des Menschen auf einer verzeitlichten Erde, lässt sie sich schließlich als eine weitere Facette der ebenso episodisch wiederkehrenden wie symptomatischen Sehnsucht des Menschen nach einem Aufgehen in der Erde beobachten. Besonders konkret etwa als ein Eingehen des Menschen in die Erde, als ein räumlich vollzogenes Hinabsteigen auf der Suche nach zeitlichen Ursprüngen: in der Höhle. Höhlen stehen damit als paradigmatisches Motiv der Vorgeschichte und zugleich als Sehnsuchtsraum eines nicht nur transzendental obdachlosen Menschen, sondern eben eines, der angesichts irreversibler Eingriffe in seine (Um-)Welt sein eigenes Ende nicht nur als Individuum, sondern als Gattung drohend antizipiert.

Die Funde und Bilder, auf welche die Höhlenforscher treffen, der Raum der Höhle selbst, als Raum der Vorzeit, wird mit seiner physischen und symbolischen Präsenz des Vorangegangenen zur Wunderkammer der Menschwerdung: als habe die Welt hier, gleichsam in einem steinernen Uterus, den Menschen und seine Kultur ausgebrütet.

In der Höhle sei folglich die Menschwerdung nachzuerleben, seien Geborgenheit und Schutz – auch vor dem

³⁹ Die Frage, welche Skalierung und welcher nicht-/menschliche Fokus zu wählen sind, um die Welt diachron adäquat erfassen, beschreiben und deuten zu können, ist immer noch aktuell. Die Gesellschaft für Geschichte der Wissenschaften, der Medizin und der Technik (GWMT) etwa widmete diesem Thema ihre Jahrestagung 2021. Vgl. <https://skalen.univie.ac.at> [zuletzt eingesehen am 08. Oktober 2021]. Vgl. auch jüngere Ansätze der Big beziehungsweise Planetary History und aktualisierte Tiefenzeit-Überlegungen: Christian 2005; Bjornerud 2018, Wiggin/Fornoff/Eunji Kim 2020.

eigenen, mit dem Aufsteigen ans Tageslicht verbundenen Destruktionspotenzial.⁴⁰

Während der Topos des Anthropozän als Weckruf fungiert und gegenwärtig auch dezidiert als ein solcher argumentativ eingesetzt wird, verspricht die Hinwendung zu Höhlen als Urgrund des Seins Trost, keinen transzendental überformten, sondern einen genuin irdischen Trost: „Es ist diese Ursprungs- und Vorgeschichte, die Sehnsucht nach der sich entziehenden Geschichte vor der Geschichte, welche die Wucht der historischen Höhlenfunde erklärt. Seit ihrer Entdeckung steht die Forschung wie vor dem lange gesuchten Altar des vorhistorischen Menschen.“⁴¹ Insofern scheint in der vertikal-retrospektiven Hinwendung zu Höhlen der linear-prospektive, der dystopische Gestus, dessen sich die im Namen des Anthropozän Sprechenden bedienen, gespiegelt zu werden. In dem Maße, in dem die Aussicht auf ein durch den Menschen beschleunigtes Ende der Welt Schockwellen aussendet, kann eine Hin- oder besser: Rückwendung zu einer Welt vor dem Menschen (oder genauer: vor dem schriftbegabten Menschen) Hoffnung geben. Eine Hoffnung, die just darin gründet, dass der Mensch in dieser Perspektive seiner eigenen Provinzialität gewahr werden und diese nicht etwa als bedrohlich, sondern als helfend und entlastend empfinden kann.

Politisch-aktionistische Anthropozän-Referenzen, wissenschaftliche Auseinandersetzungen über irreversible Umweltzerstörungen und Klimawandel sind demnach nur einige, derzeit besonders akute Spielarten der avisierten Reintegration der Erd- in die Menschheitsgeschichte, die unterschiedlich motiviert sein können, deren Geschichte aber – wofür dieser Beitrag zu sensibilisieren sucht – in eben jene Zeit zurückreicht, als die Erd- von der Menschheitsgeschichte geschieden und damit in den Vorraum der „eigentlichen“ Geschichte verbannt wurde. Auch dies war nur eine Behelfsstrategie, um die menschliche Provinzialität kognitiv bewältigen zu können – und zwar unabhängig davon, ob man sie als reale Chance oder doch eher als Bedrohung wahrnahm. Der zugrunde liegende Impetus ist kaum verändert und die Welt als Zufluchtsraum eines

haltsuchenden Menschen von ungebrochener Attraktivität. In der Frage nach der Reichweite der Geschichte, nach den diachronen Spuren des Anthropos laufen damit wie in einem Brennglas fokussiert die (räumliche) Dimension der Erde und die (zeitliche) Dimension der Welt und ihrer Entstehung zusammen – und sie werden entsprechend stets von Neuem aufeinander bezogen, in Abgrenzung voneinander diskutiert und zuweilen auch neu zueinander positioniert. Der Ausgang oder präziser: die Ausschreibung der Erde aus der Welt des Menschen, wie sie mit der Differenzierung in Geschichte und die ihr nicht nur zeitlich vorgelagerten, sondern auch in ihrer Bedeutung untergeordneten, mit einem Präfix ausgestatteten Subgeschichten in Europa um 1800 vollzogen wurde, ist dabei als zwar ein besonders langlebiger, aber ebenso kontingenter Versuch zu deuten, das Verhältnis des kulturbegabten Menschen zur „natürlichen“ (Um-)Welt sinnhaft zu klären. Und es ist nicht zuletzt dieser über 200 Jahre alte Deutungsversuch, der mit der Rede vom Anthropozän gegenwärtig zu erodieren und an Plausibilität einzubüßen beginnt und damit das Potenzial für alternative Bestimmungen des Verhältnisses zwischen Kultur und Natur, menschlicher Welt und nicht-menschlicher Umwelt frei setzt und damit auch die Möglichkeit, Geschichtlichkeit grundlegend anders, nämlich jenseits binärer Schemata und eingeübter disziplinärer Grenzen zu denken.

⁴⁰ Messling/Lepper/Georget 2019, S. 13.

⁴¹ Ebd., S. 18.

Literaturverzeichnis

- Bajohr, Hannes (Hg.) (2020): *Der Anthropos im Anthropozän. Die Wiederkehr des Menschen im Moment seiner vermeintlich endgültigen Verabschiedung*. Berlin: De Gruyter.
- Bjornerud, Marcia (2018): *Timefulness. How Thinking Like a Geologist Can Help Save the World*. Princeton, NJ und Oxford: Princeton University Press.
- Blumenberg, Hans (1976): *Aspekte der Epochenschwelle: Cusaner und Nolaner*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Chakrabarty, Dipesh (2009): *The Climate of History. Four Theses*. In: *Critical Inquiry* 35/2, S. 197–222.
- Christian, David (2005): *Maps of Time. An Introduction to Big History*. Berkeley, Los Angeles, CA und London: University of California Press.
- Conrad, Sebastian (2016): „Nichts ist, wie es sein sollte.“ *Die Ordnung der Zeit*. In: Ders. (Hg.): *Wege zur Modernen Welt. 1750–1850*. München: C.H. Beck (=Geschichte der Welt, Bd. 4), S. 512–558.
- Elias, Norbert (1982): *Über die Zeit I*. In: *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken* 36/9, S. 841–856.
- Gould, Stephen Jay (1992): *Die Entdeckung der Tiefenzeit. Zeitpfeil oder Zeitzyklus in der Geschichte unserer Erde*. München: Carl Hanser Verlag.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1972): *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. In: Ders./Eva Moldenhauer/Michel Karl Markus: *Werke*. Bd. 12. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hofmann, Franck/Markus Messling (2020): *On the Ends of Universalism*. In: Ders. (Hg.): *The Epoch of Universalism/l'Époque de l'Universalisme*. Berlin und Boston: De Gruyter, S. 1–39.
- Hühn, Helmut (2020): *Eigenzeiten der Moderne. Einleitung*. In: Ders./Sabine Schneider (Hg.): *Eigenzeiten der Moderne*. Hannover: Wehrhahn (=Ästhetische Eigenzeiten, Bd. 15), S. 9–21.
- Jordheim, Helge/Erling Sandmo (2019): *Introduction. The World as Concept and Object of Knowledge*. In: Ders. (Hg.): *Conceptualizing the World. An Exploration across Disciplines*. New York und Oxford: Berghahn, S. 1–24.
- Koschorke, Albrecht (2015): *Hegel und wir. Frankfurter Adorno-Vorlesungen 2013*. Berlin: Suhrkamp.
- Kugler, Lena (2017): *Staub und Steine. Organische Überreste und die Tiefenzeit moderner Flüchtig- und Vergänglichkeit*. In: Michael Bies/Sean Franzel/Dirk Oschmann (Hg.): *Flüchtigkeit der Moderne. Eigenzeiten des Ephemereren im langen 19. Jahrhundert*. Hannover: Wehrhahn, S. 183–202.
- Landwehr, Achim (2016): *Die anwesende Abwesenheit der Vergangenheit. Essay zur Geschichtstheorie*, Frankfurt am Main: S. Fischer.
- Lepénies, Wolf (1978): *Das Ende der Naturgeschichte. Wandel kultureller Selbstverständlichkeiten in den Wissenschaften des 18. und 19. Jahrhunderts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lyell, Charles (1830–1833): *Principles of Geology, Being an Attempt to Explain the Former Changes of the Earth's Surface, by Reference to Causes Now in Operation*, 3 Bde., London: John Murray
- Mariss, Anne (2015): „A World of New Things“. *Praktiken der Naturgeschichte bei Johann Reinhold Forster*. Frankfurt am Main und New York: Campus (=Historische Studien, Bd. 72).
- Mauelshagen, Franz (2012): „Anthropozän“. *Plädoyer für eine Klimageschichte des 19. und 20. Jahrhunderts*. In: *Zeithistorische Forschungen* 9/1, S. 131–137.
- Messling, Markus/Marcel Lepper/Jean-Louis Georget (2019): *Höhlenbilder. Von der Vorgeschichte zur Geschichte der Vorgeschichte*, in: Ders. (Hg.): *Höhlen. Obsession der Vorgeschichte*, Berlin: Matthes und Seitz, S. 7–29.
- Ranke, Leopold von (1975): *Vorlesungseinleitungen*. In: Volker Dotterweich/Walther Peter Fuchs (Hg.): *Aus Werk und Nachlass*. Bd. 4. München: Oldenbourg.
- Repcheck, Jack (2007): *Der Mann, der die Zeit fand. James Hutton und die Entdeckung der Erdgeschichte*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Ricœur, Paul (1988): *Zeit und Erzählung*. Bd. 1: *Zeit und historische Erzählung*. München: Wilhelm Fink.
- Schiller, Friedrich (1970): *Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte? Eine akademische Antrittsrede*. In: Karl-Heinz Hahn (Hg.): *Werke*. Bd. 17.1: *Historische Schriften*. Weimar: Verlag Hermann Böhlau Nachfolger, S. 359–376.
- Schlözer, August Ludwig (1772): *Vorstellung seiner Universal-Historie*. Bd. 1, Göttingen: Johann Christian Dieterich
- Schlosser, Friedrich Christoph (1826): *Universalhistorische Uebersicht der Geschichte der alten Welt und ihrer Cultur*. Frankfurt am Main: Varrentrapp.
- Schmieder, Falko (2013): *Urgeschichte der Nachmoderne. Zur Archäologie des Anthropozäns*. In: *Trajekte. Zeitschrift des Zentrums für Literatur- und Kulturforschung* 27, S. 44–48.
- Schulz, David (2020): *Die Natur der Geschichte. Die Entdeckung der geologischen Tiefenzeit und die Geschichtskonzeptionen zwischen Aufklärung und Moderne*. Berlin und Boston, MA: De Gruyter (=Ordnungssysteme, Bd. 56).
- Shryock, Andrew/Daniel Lord Smail (2011): *Deep History. The Architecture of Past and Present*, Berkeley, CA, Los Angeles, und London: University of California Press.
- Stavriniaki, Maria (2019): *Bataille in Lascaux. Gedanken zu Beginn und Ende der Geschichte*. In: Markus Messling/Marcel Lepper/Jean-Louis Georget (Hg.): *Höhlen. Obsession der Vorgeschichte*. Berlin: Matthes & Seitz, S. 80–112.
- Steglich, Sina (2020): *Zeitort Archiv. Etablierung und Vermittlung geschichtlicher Zeitlichkeit im 19. Jahrhundert*. Frankfurt am Main und New York: Campus (=Historische Studien, Bd. 79).
- Trüper, Henning (2021): *Species and Salvation: Theology of History in the Anthropocene*. In: *Modern Intellectual History*, S. 1–17.

Wiggin, Bethany/Carolyn Fornoff/Patricia Eunji Kim (Hg.)
(2020): Timescales. Thinking Across Ecological
Temporalities. Minneapolis, MN: University of
Minnesota Press.