„Zufall in der Geschichte – Geschichte des Zufalls"

Akademievorlesung von Prof. Dr. Hartmut Böhme am 12. November 2018

Aus der modernen Welt, aber auch aus der Natur ist der Zufall nicht mehr wegzudenken, ebenso wenig wie das Risiko und das Scheitern. Sie gehören zu den Ordnungen, in denen wir uns einzurichten haben und die niemals mehr von einer gesicherten Notwendigkeit sein werden. Doch zum Zufall gehört als sein Komplement die Regel, zum Risiko die Sicherheit, zum Scheitern das Gelingen. In dieser Ambiguität, in diesem Pendelschlag zwischen den Polen schwingt das empfindliche Leben, das sich bis heute, immerhin, als erstaunlich robust erwiesen hat.

Im folgenden werden einige wenige Linien der Geschichte des Zufalls skizziert (die Forschung ist immens), die zeigen sollen, dass dieser Begriff – und seine Entsprechungen in anderen Sprachen – ebenso eine der großen Beunruhigungen und Ungewissheiten der Geschichte wie auch die Ermöglichungsbedingung von Freiheit und Selbstbestimmung darstellt. Die Deutungslinien reichen von der Antike bis zur heutigen Soziologie, von der Religion über die Philosophie und Literatur bis zur Naturwissenschaft und zur postmodernen Lebenspraxis. Die überwältigende Vielfalt dessen, was als Zufall widerfährt und/oder als Chance genutzt werden kann, reflektiert das Inkommensurable dieses Phänomens. Das Chaotische des Zufalls in begriffliche Ordnungen einzufangen, ist eine der großen Kulturleistungen. Wir beginnen mit einem skulpturalen Beispiel, der berühmten Plastik *Agathe Tyche*, die Goethe entwarf. Es folgen Stufen der Entwicklung und Transformation von Tyche und Fortuna seit der antiken Religion und Philosophie. Die neuzeitlichen Entwürfe von Risiko, Scheitern und Erfolg zeigen schon die Richtung an, die der Zufall in der funktional ausdifferenzierten Moderne nehmen wird. Heute sind die Verflechtungen, die nicht nur individuell, gesellschaftlich, staatlich und epistemisch im paradoxalen Verhältnis von Risikoerfordernissen und Sicherheitsbedürfnissen angelegt sind, zu einem Kernproblem von Gesellschaften geworden, die auf Kontingenz umgeschaltet sind.

Goethes Skulptur „Agathe Tyche"

> Alles entsteht und vergeht nach Gesetz; doch über des Menschen/Leben, dem köstlichen Schatz, herrschet ein schwankendes Los.
> (Goethe: *Euphrosyne*, 1797/98, MA VI.1, 12)[1]

1 Zitiert nach Goethe: Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens. Hg. v. Karl Richter u. a. München 1985 ff. [Münchner Ausgabe = MA].

Abb. 1 Goethe (inv.): Der Stein des Guten Glücks oder Altar der Agathé Tyche. 1777, Sandstein, Gartenhaus an der Ilm, Weimar.

Der Zufall ist überall und er war schon immer; davon war Goethe überzeugt. Aber auch sein Gegenspieler war schon immer die Ordnung und das Gesetz – vom Nomos des Kosmos bis zur Ordnung der symbolischen Welten. Sie sorgen für Stabilität. Erst beides zusammen konstituiert, was für Goethe das geschichtliche Leben, aber auch die Natur oder gar das Universum ist.

Deutlich wird dies durch die erste abstrakte Skulptur der Kunstgeschichte, nämlich Goethes *Agathé Tyche*, Αγαθή Τύχη (**Abb. 1**). Diesen Stein des Guten Glücks ließ der 28-jährige 1777 auf dem Grundstück seines Gartenhauses im Ilm-Park errichten (Vgl. Heckscher 1962, 35–54; Böhme 2016, 213–240).

Was hatte Goethe zu seiner Skulptur angeregt? – Eine der frühen ikonographischen Darstellungen des Formgegensatzes von Quader und Kugel ist das Frontispiz **(Abb. 2)** des *Liber de Sapiente* (1510) von Charles de Bovelles (Carolus Bovillus, 1479–1567).[2]

Fortuna sitzt, mit verbundenen Augen, instabil auf einer Kugel *(sedes fortunae rotunda)*, die auf einem schiefen Brett liegt. In der Linken hält sie die *rota fortunae*, welche den ewigen Wechsel von Aufstieg und Absturz der Menschen in der irdischen Welt symbolisiert. Ihr zu vertrauen ist *insapiens*, auch wenn die Augenbinde sie der *iustitia* ähnlich zu machen scheint: Vor ihr sind alle gleich. Bei Fortuna aber heißt dies: Aufstieg und Fall der Menschen sind ihr gleichgültig, sie kennt keine Misericordia, die zusammen mit der Providentia die Vermögen des christlichen Gottes sind, um die pagane Fortuna zu besiegen – so Boethius in *De consolatione philosophiae* (um 524 n. Chr.). Ihr gegenüber sitzt auf einem unverrückbaren Ku-

2 Die Herausgabe des Liber de *Sapiente* durch Raymond Klibansky innerhalb von Cassirers Werk trug wesentlich dazu bei, dass die Schrift nicht vergessen wurde, Cassirer 1927/1977, 299–412. Vgl. Gilbhard (2012), 54–64.

bus *(sedes virtutis quadrata)* die *Sapientia*. Im *Speculum sapientiae*, das nicht etwa der eitlen Selbstbespiegelung dient (wie bei Venus oder der *Superbia*), erkennt sie sich selbst. Schon bei Seneca ist der Spiegel auch ein Symbol der *cognitio sui* (*Naturales quaestiones*, lib. I, xvii,4). Dieser Selbsterkenntnis entspricht die Welt-Erkenntnis: Auf dem Rahmen des Spiegels erscheinen Sonne, Mond und die Planeten. Mikro- und Makrokosmos bilden eine strukturelle Korrespondenz. Dies ist die Grundform der Renaissance-Episteme. Stabilität und Instabilität der moralischen und kognitiven Orientierung in der Welt verteilen sich auf die Festigkeit des Wissens und die Blindheit des Zufalls. Dies kommt Goethes Auffassung des Lebens schon sehr nahe.

Im linken oberen Zwickel erkennt man ein Medaillon mit dem Törichten; ihm gegenüber der Weise. Dem Törichten ist ein Spruchband zugeordnet, das aus den *Satiren* von Iuvenal zitiert: „Wir sind es, die dich, o Fortuna, zur Göttin machen und dich in den Himmel erheben" (Iuvenal: *Saturae,* lib. X, 365/6). Dem Weisen ist wiederum ein Vers gewidmet aus der Nr. 76 der *Epigrammata ad Falconem* (zuerst 1477) des Humanisten Battista Mantovano (1447–1516). Der hier zitierte Vers lautet: „Vertrau der Tugend: (denn) Fortuna ist flüchtiger als die Wellen." Dass Fortuna mit dem Fluiden, dem Gestaltwandel des Wassers und der gefahrvollen Unruhe des Meeres verbunden ist, ist ein Topos seit der römischen Antike.

Abb. 2 Carolus Bovillus (= Charles de Bovelles): Liber de Sapiente. Paris 1509. Anonymer Titelholzschnitt: Fortuna et Sapientia. – In den Spruchbändern: links: Te facimus Fortuna Deam celoque locamus [Iuvenal: Saturae lib. X, 365/6]; rechts: Fidite virtuti; Fortuna fugatior undis [Battista Mantovano: De pugna Virtutis et Fortunae. In: In Robertum Severinatem panegyricum carmen. Somnium Romanum. Epigrammata ad Falconem, Deventer 1496, Nr. 76, 107-8]

In Goethes Skulptur wird jede figurative Anspielung auf die römische Fortuna gelöscht. Die Attribute, die ihr seit der Antike zukommen, gibt es nicht: *Rota mundi*, Steuerruder, Schiff, Sturm und Meer, Füllhorn, Mauerkranz, Augenbinde. Auch die zu den „Urworte. Orphisch" gehörigen Verse „*TYXH*. Das Zufällige" (1817) nehmen keinen Bezug auf die griechische Agathé Tyche, wohl aber auf das Fluide, Wechselhafte, Wandelnde – gegenüber dem Determinierten und Schicksalhaften des Daimon (ΔΑΙΜΩΠ) (MA XIII.1, 156/7). Es handelt sich bei der Skulptur Goethes um die Neuschöpfung eines Mythos, der seine

emblematischen Voraussetzungen tilgt. Die Pointe der Skulptur ist, dass *Agathé Tyche* keinerlei eindeutigen emblematischen Sinn trägt: Das ist die Funktion dieser einzigartigen Abstraktion.

Bis auf die Ebene des praktischen Lebens hinunter, das wir gern mit Lebens*führung* verwechseln, obwohl sie mit dem Zufall geteilt wird, hat Goethe in der *Agathé Tyche* die Transformation der Fortuna zur Kontingenz vollzogen, und zwar gerade durch die Abstraktion der Form. Wenn Goethe an Lavater 1779 schreibt, dass „sowohl auf dieser Reise als im ganzen Leben [...] wir diesen Gottheiten sehr zu Schuldnern geworden" seien[3], der Herzog und er also „Glück" hatten; und wenn er das Unstete der Reisebewegung als etwas Unwillkürliches charakterisiert, dann nehmen wir an einer epochalen Erkenntniswende teil: Das Subjekt mag intentional seine Schritte lenken wollen – wie und wohin diese Schritte führen, liegt nicht in der Verfügung eben dieses Subjekts. Goethe täuscht sich also nicht über die mannigfachen zufälligen und fremdbestimmten Konditionen jedweder Handlung. Für Goethe war schon klar, was dann als große Entdeckung Sigmund Freuds dastehen wird, dass nämlich das Ich „nicht einmal Herr ist im eigenen Hause" (Freud 1915–7/1982, Bd. I, 284). Das Ich ist nicht Herr im eigenen Haus. Und daran hat nicht nur das Unbewusste, sondern auch der Zufall einen entscheidenden Anteil. Es sind gleichsam Impulse aus dem Souterrain unserer Handlungsbühnen, auf denen wir im Schein unserer Autonomie agieren. Nicht nur jede Handlung, sondern das Subjekt selbst ist kontingent. Diese Kontingenz ist nicht aufzuheben, sondern man kann sie nur reflektieren und vielleicht gestalten.

Für Reinhart Koselleck (1979) jedoch ist der Zufall eine reine Gegenwartskategorie, darum für den Historiker ein Grenzbegriff. Ist der Zufall gewesen, so wird er *post festum* vom Historiker beobachtet und kontextuell eingebunden. Tritt der Zufall hingegen gerade jetzt ein oder kommt er aus der Zukunft auf uns zu, so ist er *per se* nicht Gegenstand des Historikers. So ist der Zufall für Koselleck eine „unhistorische Kategorie". „Das Bestürzende, das Neue, das Unvorhersehbare", das bloß Ereignishafte und Zufällige gehört nicht zur Geschichte (Koselleck 1979, 159). Indes kann man auch das Gegenteil behaupten: wenn das Zufällige aus der Geschichte ausgeschlossen wird, haben wir Geschichte nicht verstanden und hängen den Phantomen eines Intentionalismus, einer versteckten Theodizee, einer völligen Verfügbarkeit der Geschichte oder einem Strukturalismus an.[4]

3 Goethe: Brief an Lavater vom 2. u. 5. Dezember 1779 (In: Goethe 1982, Bd. 1, 289).

4 Zu einer über Koselleck hinausführenden geschichtstheoretische Diskussion des Zufalls in der Geschichte vgl. Hoffmann 2005, Vogt 2011.

1. Transformationen der Tyche und der Fortuna

Tyche meint bei den Philosophen keineswegs Glück, sondern dieses heißt εὐδαιμονία: „Einen guten Daimon haben" führt zur Windstille der Seele, zur Ruhe des Daseins. Schon Demokrit polemisiert gegen die Tyche: Sie sei ein *eidolon/ Trugbild* (Diels/Kranz B 119). Und noch die Kirchenväter wittern in Fortuna eine Hauptfigur der Idolatrie (zum folgenden vgl. Doren 1924; Cioffari 1935; Brugger 1976; Kranz 2004).

Aristoteles sagt, dass die εὐδαιμονία sich darstellt „als ein Vollendetes und in sich selbst Genügendes, da sie das Endziel allen Handelns ist" (Nik. Eth. 1097b 20). Dieses „Größte und Schönste aber dem Zufall zu überlassen, wäre Irrtum und Lästerung" (ebd. 1099b 20). Das Glück soll ein Verdienst der Tugend sein, kein willkürliches Geschenk der Götter oder der „Wechselfälle des Schicksals", der Tyche also. Das höchste Gut – das Agathon – soll für Menschen aus eigener Kraft erreichbar, also gerade nicht unverfügbar sein. Man kann sagen, dass dies die durchgehende Überzeugung der akademischen Philosophen ist, bis heute. Gleichwohl treten im praktischen Leben Zufälle ein, die nicht vom Handelnden verantwortet werden: als bloße Fügung *(luck)*, als blinder Zufall *(chance)*, als verhängtes Schicksal (*fate;* Nemesis, Moiren).

Tyche changiert also zwischen schicksalhafter Determination und beiherspielender Zufälligkeit. Darum vermeidet Aristoteles aus gutem Grund, nämlich um den Spielraum selbstbestimmten Lebens zu sichern, den Ausdruck Tyche im Sinn einer mythisierten Göttin, die eine Art Schicksalsregentin ist. In seiner Physik-Vorlesung (Phys. lib. II, cap. 4–7, 195b–198a) wird Tyche nicht mythologisch, sondern begrifflich gefasst als dasjenige, was gerade sich so fügt oder nebenher eintritt, ein beiherspielendes Geschehen, das möglich, aber nicht notwendig und nicht unmöglich ist (Arist. Analytica Priora I,2–3; I,13). Der Zufall ist weder im strengen Sinn die Wirkung einer Ursache, noch die Wirkung einer Absicht. Dasjenige, was geschieht, tritt nicht ein durch eine Deswegen-dass-Beziehung zu einem ihm Vorhergehenden. Aristoteles spricht auch vom ἐνδεχόμενον (endechomenon), was die Lateiner mit *contingentia* übersetzen. Dieser Begriff hat sich völlig von der mythischen Figuration emanzipiert (Schulthess 2011). Das ἐνδεχόμενον hat δψναμις, das Vermögen, wirklich werden zu können. Hierbei führt Aristoteles eine symmetrische Möglichkeit ein, symmetrisch zum Sein wie zum Nicht-Sein: „Es kann der Fall sein, dass etwas möglich ist zu sein, aber nicht ist, und dass etwas möglich ist, nicht zu sein, und doch ist." (Met. IX, 3, 1047a, 20). Dies ist die endgültig begriffliche Fassung der Tyche.

Bei Tyche war immer schon auffällig, dass sie kaum eine eigene Mythologie aufweist. Homer kennt Tyche nicht. Bei Hesiod ist sie die Tochter von Okeanos und Thetys/Themis (das Meer ist schon hier ihr Element). Dass Tyche eine vorolympische Gottheit aus dem Stamm der Titanen ist, begünstigt nicht ihre Karri-

ere. Unter Zeus hat sie kein eigenes Kompartiment, aber sie wird, etwa von Pindar, als dessen Tochter angerufen: derartige Personifikationen und genealogische Narrative erlauben ihre dann auch religiöse und volkstümliche Verbreitung.

Ihr eigentlicher Aufstieg beginnt allerdings erst im Hellenismus. In der Folge der gewachsenen Interkulturalität durch die Alexander-Züge verschmilzt Tyche mit der vorderorientalischen Isis/Ischthar, der Großen Mutter. Kultische Verehrung findet sie in Kleinasien. Oft ist sie eine stadtbehütende Göttin, eine Göttin auch des Reichtums, der Fülle und Fruchtbarkeit, also Agathé Tyche, wie sie noch Goethe nennen wird **(Abb. 3)**. Im Zuge dieser Transformationen verschmilzt Tyche auch mit älteren Überlieferungen – der Nemesis, den Moiren – so dass sie auch Züge eines dunklen Schicksalsdämons aufweist.

Ihre Verbreitung über das römische Reich erfährt Tyche durch die Verschmelzung mit Fortuna, die im italischen Mutterland seit dem 6. Jahrhundert verehrt wird. *Tempus* und *Occasio* sind spätrömisch ihre Attributfiguren. Ab dem 4. Jahrhundert gehört Fortuna zum Staatskult. Als *Fortuna bona et mala* gehört sie in die Entdeckungsgeschichte der Ambivalenz. Sogar der christliche Philosoph Boethius

Abb. 3 Die Tyche von Antiochia. Römische Marmor-Kopie (1. Jh.) der bronzenen Statue (3. Jh. v. Chr.) des griechischen Bildhauers Eutychides (vgl. Plinius Nat. hist. XXXIV, 51; Meyer 2006). Musei Vaticani, Galleria dei Candelabri. – Die entspannt auf einem Fels sitzende, elegant drapierte Göttin ist die Schutzherrin der Stadt Antiochia, worauf der personifizierte Flussgott Orontes verweist, auf dessen Schultern sie lässig ihren Fuß gesetzt hat. Der Mauerkranz auf dem Haar zeigt die Funktion der Tyche als Stadtgöttin an, die ebenso Sicherheit wie agrikulturelle Ernährung (Feld- und Baumfrüchte) spendet. In dieser Bedeutung verbreitete sich der Tyche-Kult als lokale Stadt-Tradition in Kleinasien und im griechischen Mutterland und wurde so auch zum römischen Fortuna-Kult.

kennt noch die *Fortuna bifrons*. Es ist eine alte Erfahrung, dass das Hin und Her, das Auf und Ab des Lebens weder gewusst noch beherrscht werden kann.

Es versteht sich, dass auf diesem ungewissen Feld kein Raum für eine Verdienst-Ethik ist. Darum heißt es von der Fortuna bei Ovid:

Ziellos schweift sie umher, die wandelbare Fortuna; nirgends verharrt sie; kein Ort hält sie auf Dauer fest. Heiter schreitet sie jetzt und jetzt mit bedrohlicher Miene, bleibt sich in einem nur gleich: in der Veränderlichkeit. (Ovid: Tristia 5, 8, 15–20).

Fortuna erfasst alles so stark, dass die einzige Konstanz des Lebens just seine Inkonstanz ist: Hierauf stoisch zu reagieren, ist ein kluger Rat, aber auch ein fast aussichtsloser. In diesem Sinn findet Gaius Plinius d. Ä. zu klassischen Formulierungen, die dem Zufall ebenso Rechnung tragen wie den ambivalenten Einstellungen der Menschen zu diesem:

In der ganzen Welt nämlich und an allen Orten und zu allen Zeiten und von den Stimmen aller wird allein das Glück (Fortuna) angerufen und genannt, allein angeklagt und allein beschuldigt, allein gelobt, allein bezichtigt und unter Vorwürfen verehrt, als unveränderlich, von vielen als flüchtig, aber auch als blind betrachtet, unbeständig, unsicher, wechselreich und eine Gönnerin Unwürdiger. Ihr wird aller Verlust, aller Gewinn zugeschrieben und in der Gesamtabrechnung der Sterblichen füllt sie [= Fortuna] allein die beiden Seiten; so sehr sind wir dem Schicksal unterworfen, dass dieses selbst als eine Gottheit gilt, wodurch doch diese Gottheit als ungewiss erwiesen wird. (Plinius: Nat. hist. II, 5)

Und Cicero pflichtet bei: „Nichts ist nämlich der Vernunft und der Beständigkeit so entgegengesetzt wie Fortuna." (De Divinatione, II.18). Für ihn, den stoisch Denkenden, ist es klar, dass, gegenüber der selbstbestimmten Virtus, die Macht des Fatums wie der Fortuna begrenzt werden muss.

Man versteht jetzt die Gegnerschaft der Philosophen gegen Fortuna besser. Als Göttin des nicht-teleologischen Wandels, der Unordnung, des Occasionellen und Inkommensurablen widerspricht sie dem Ordo-Denken der Philosophie, für die der Kosmos eine Epiphanie der ewigen Gegenwart und das Vorbild allen Handels und aller Erkenntnis ist. Gegenüber der Unordnung der sublunaren Welt und der Wechselfälle des Lebens muss man die Ataraxie, die Apathie, und mit ihr die Klugheit *(prudentia)* aufbieten, um gegen Fortuna gewappnet zu sein. *Virtus, fortitudo, sapientia, diligentia* sind bei Seneca und Cicero die Pharmaka gegen Fortuna und Fatum – und das bleibt so bis in den Stoizismus des 17. Jahrhunderts.

Diese Auffassung wird maßgeblich auch für die *interpretatio christiana* des Zufalls bei Augustin und Boethius (480–524 n. Chr.). Letzterer entmächtigt Fortuna dadurch, dass sie dem Vorherwissen und der Vorherbestimmung Gottes sowie der menschlichen Willensfreiheit unterstellt wird (*Consolationes Philosophiae*, lib. II). Die göttliche Providenz heilt das Unterworfensein unter Fortuna. In den christlichen Tugenden fand man die Heilmittel gegen Verlockungen und Bedrohungen

des zwiegesichtigen Glücks. Die Unvereinbarkeit des Monotheismus mit der Allgöttin Fortuna konnte im Begriff der Providentia aufgelöst werden. Von dieser Deutung ließen sich noch Petrarca, Dante oder Boccaccio inspirieren (Haug, Wachinger 1995).

In der Scholastik gewinnt der Zufall auch eine epistemologische Funktion, auf die man in der Frühen Neuzeit aufbauen konnte. Der Zufall ist (1) nur eine Form des Nicht-Wissens, der Unberechenbarkeit oder der aleatorischen Wahrscheinlichkeit. (2) bezeichnet der Zufall die Klasse der seltenen oder ludischen Ereignisse (Singularitäten, *Mirabilia, ludi naturae*) oder die Klasse der Ereignisse, an deren Stelle auch das Gegenteil treten könnte; (3) solche Ereignisse, die von außen her gesehen als Zufälle erscheinen, aber aus freier Willensentscheidung hervorgehen, sowie (4) solche Situationen, in denen eine passive Indifferenz zwischen äquivalenten Möglichkeiten eine bloß zufällige Selektion erlaubt.

Die verbreitete Feindschaft der philosophischen und theologischen Eliten gegen den Zufall dauert an, bis im 16. Jahrhundert mit dem machiavellistische Politiker und dem *merchant adventurer*, der wagemutig und risikoaffin sein Kapital einsetzt, neue Sozialtypen, Akteure und Professionen auf dem Weltplan auftreten, die zum Zufall eine andere Haltung gewinnen. Dem folgen im 17. Jahrhundert dann diejenigen Philosophen, die mit dem Wahrscheinlichkeitskalkül sich auf das Potentielle, Serielle und Zufällige einlassen: Erst dann kann der moderne Begriff von Kontingenz, von Risiko und „Möglichkeitssinn“ (Robert Musil) entstehen.

Der Zufall, das Scheitern und das Meer

Wenden wir uns dem Zusammenhang von Zufall und Scheitern in der neuzeitlichen Welt zu. Meine Frage ist: Warum ist es in vormodernen Gesellschaften nahezu unmöglich, vom Scheitern zu sprechen? Scheitern setzt voraus, dass wir mit unseren Intentionen, Erwartungen, Handlungen scheitern am eigenen Unvermögen, am Widerstand der Mitwelt oder an widrigen Umständen. Scheitern setzt also eine relative Autonomie eines Subjekts voraus. Eben diese Autonomie bestand in den antiken und christlichen Epochen nicht oder nur eingeschränkt. Denn wer regierte den Weltlauf? Wir sahen, dass es Nemesis (Verhängnis, Schicksal) und Tyche/Fortuna waren, welche die Biographien und Handlungsabläufe, das Wohl und Wehe der Polis und sogar des Staates bestimmten. In der Tragödie werden die Protagonisten unschuldig schuldig, denn auch in ihrem verfehlten Handeln regiert Nemesis. Fortuna setzt die Menschen einem unberechenbaren Schicksal und einer ständigen Umwälzung aus. Diese Fortuna kann man mit Hans Blumenberg eine „Daseinsmetapher“ nennen (Blumenberg 1979).

Im Christentum werden Fortuna und Zufall durch die göttliche Providentia entmächtigt: das Leben, in welchem der arme Sterbliche schuldig wird, unterliegt nicht nur dem Vorherwissen, sondern auch der Vorherbestimmung Gottes (Prä-

destination) (Reichlin 2010). Im Reich Gottes kann es keinen Zufall, wohl aber Freiheit geben, die in uns zum Bösen oder zum Guten ausschlagen kann. Kluge Abwägung ist das einzige Navigations-Mittel, über das wir im Chaos der irdischen Welt verfügen. Doch als endliche und fehlbare Wesen bleiben wir auf die Gnade (*gratia*) Gottes angewiesen. Alle diese Vermögen – *Providentia*, Prädestination, *Gratia* und *Prudentia* – sind die christlichen Gegenmittel gegen die mächtige Fortuna und gegen die Unordnung des Zufalls. Dies ist eine Welt ohne Scheitern. Man kann Unglück haben oder sündigen, fehlbar sein und einer dämonischen Macht unterliegen; aber man kann nicht scheitern. Und das Gegenteil des Scheiterns, nämlich das Gelingen, ist ein Sich-Bewähren in einer Welt, die eine Kette von Proben darstellt (z. B. Artus-Epik).

Seit dem 16. Jahrhundert indes beobachten wir, dass die Spielräume des Zufalls zunehmen, damit aber auch die Möglichkeit des Scheiterns, das immer mehr ins Kalkül der Handlungen einbezogen wird: Es entsteht, der Begriff des Risikos, zuerst in den Handels- und Bankregionen Italiens. Auch die Seefahrt wird zu einem Operationsfeld, das von Risikoabwägungen, die Spekulation, Mut, Abenteuerei und Todesgefahr einschließen, bestimmt wird.

So erinnert Aby Warburg daran, dass Fortuna im Italienischen „nicht nur ‚Zufall' und ‚Vermögen', sondern auch ‚Sturmwind'" bedeutet, „ein unheimlicher Winddämon", wie Francesco Sassetti formuliert (Warburg 1907/1992, 148). Das Meer ist das Risiko-Element überhaupt, aber auch das Medium der Raumexpansion, des Handels und der Nachrichten (Wolf 2013). Darum ist Fortuna mit der Nautik so verbunden, mal als Mast die Segel, mal das Steuerruder haltend, mal den Schiffbruch auslösend, mal das Füllhorn mit sich führend. Ihr mariner Charakter wird in der Renaissance betont und passt gut zu der ozeanischen Dimension, in die Europa 1492 eingetreten war. Risikofreude ist die neue Tugend. Verlust und Gewinn auf dem Meer werden zu Gegenständen kalkulierender Abwägung der Versicherungen sowie der Risikodiversifikation. Die Flüchtigkeit der Fortuna, das liquide Meer und die Mobilität des Kapitals entsprechen sich. Dem Risiko von Schiffsuntergängen wird gekontert mit exponentieller Rendite bei glücklicher Heimkehr. Fortuna, die als *Occasio* (oder Καιρός) beim Schopfe gepackt werden muss[5], ist die Göttin des modernen auf dem Weltplan agierenden Entrepreneurs. **(Abb. 4)**

Die Säulen des Herkules waren seit Pindar (3. Nemeische Ode) Symbole einer verbotenen Welt. Mit ihrer Errichtung hatte Herkules, indem er den Atlantik mental verschloss, den antiken Kulturkreis bestimmt: *Non plus ultra.* Spätestens 1492 aber wurde das Angst und Neugier erweckende Meer zum Raum menschlicher Fertigkeiten, die halfen, die unberechenbare Fortuna durch kalkuliertes Ri-

5 Cordie 2001, bes. 177–207: „Schiffe verschwinden und ein Buch erscheint: Ökonomische Lebenspraxis und allegorische Zeichenpraxis".

Abb. 4 Andrea Mantegna: Occasio e Poenitentia. Um 1500, abgenommenes Fresco, 168 × 146 cm. Museo della Città, Palazzo San Sebastiano, Mantua. – Ein junger Mann will die Occasio, die vorübereilende Gelegenheit erhaschen. Occasio ist eine Figuration der Fortuna. Unstet und mobil auf der Kugel, zusätzlich, wie Hermes, mit Fußflügeln ausgestattet, rafft sie im schnellen Lauf ihr Kleid und dreht sich, fast schon vorüber, dem jungen Mann noch zu: Sie trägt auf dem vorderen Oberhaupt Haare, die ihr ins Gesicht fallen, so dass sie, wie alle aufblitzenden Gelegenheiten, nur schwer zu erkennen ist. Spätestens jetzt muss man sie ‚beim Schopfe packen'. Denn am Hinterhaupt ist sie kahl und man wird die Flüchtige nicht fassen können. Es geht um den Augenblick, den Kairos. Bei Mantegna wird der Jüngling von der Poenitentia zurückgehalten, die auf einem festen Quader postiert ist: der Occasio nachjagend, würde der Jüngling nur bereuen und büßen.

sikohandeln zu besiegen und die Welt, gerade indem sie als zufällig angesehen wurde, in die Verfügung des Menschen zu bringen: Das war ein Motor des Fortschritts.

Die Formel „Multi pertransibunt & augebitur scientia" aus Daniel 12,4 ist die Subscriptio auf dem Frontispiz des Novum organum scientiarum (1620) von Francis Bacon. (**Abb. 5**)

Das *Plus ultra* wird zum Emblem der Geopolitik von Karl V. von Spanien, z. B. im Relief am königlichen Reales Alcázares de Sevilla, und wird schließlich

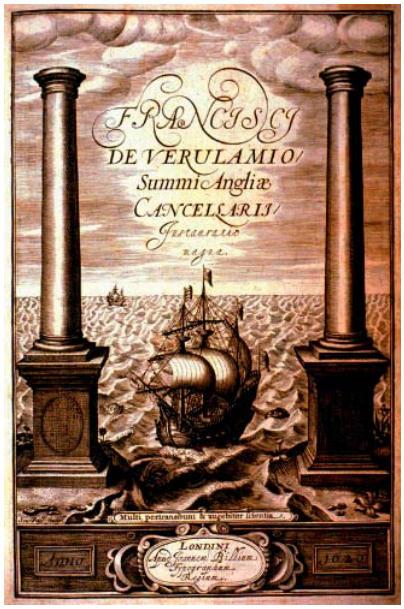

Abb. 5 Francis Bacon: Instauratio Magna. 1620. Titelkupfer. (Motto: „Multi pertransibunt & augebitur scientia" (Viele werden sie [= die Grenze] überschreiten und die Wissenschaft wird dabei wachsen [Zitat von Daniel 12,4: Plurimi pertransibunt, et multiplex errit scientia]

zum Motto auf dem Wappen Spaniens, bis heute (Rosenthal 1971, 204–228). *Plus ultra* ist die moderne Losung der Fortuna, für die Dynamik der Raumexpansion, des Wissens, der Macht und des Kapitals. Mit dem *Plus ultra* beginnt die Moderne in der ozeanischen Dimension, beruhend nicht auf dem traditionellen Herrscher, sondern dem Seehandel betreibenden Entrepreneur, dem Abenteurer und Risikospieler. Das Zeitalter der Transgressionen hat begonnen.

(**Abb. 6**) Man kann dies ablesen an dem Frontispiz der englischen Übersetzung von John Seldens (1584–1654) Werk *Mare clausum seu de Dominio Maris* von 1635.[6] Es ist die imperiale Antwort auf den Begründer des internationalen Seerechts, des Freihandels und des freien Meeres, Hugo Grotius, und auf sein sofort indiziertes Buch *Mare liberum* (zuerst lat. 1609).[7] Die von segnenden Himmelsstrahlen hinterfangene *Res publica Angliae* posiert, römisch stilisiert, triumphierend auf einem altarartigen Felsen im Meer, Waffen und Standarten (der besiegten Länder Wales, Schottland und Irland), die Kronen letzterer ihr zu Füßen, eine Sphinx auf dem Helm, die Sieg und Frieden bringende Nike in der Linken. Der *Anglia* huldigen Neptun und seine Attributfiguren. Ein Triton bläst auf einem Muschelhorn den Triumph der englischen Staatsmacht über den Weltkreis. Schiffe im Hintergrund markieren Englands Herrschaft, die ganz so, wie die Römer das Meer *mare nostrum* nannten, nun das Weltmeer zum *mare clausum* erklärt. Im Widmungs-Gedicht, der panegyrische Ode „Neptune to the Common-Wealth of England" (1794 von Joseph Haydn vertont) spricht Neptun dem Staat Britannia das Dominium über die See zu.

Nicht nur in Shakespeares „The Merchant of Venice" kann man die Transformation der Fortuna in Zufall und Risikoabwägung studieren (Vgl. Reichert 1985; Wolf 2013). Machiavelli, dessen politisches Denken stark von Fortuna-Semantiken erfüllt ist, rät dem Fürsten, die Fortuna nicht zu fürchten, sondern sie zu prügeln wie ein Weib, das, „um es sich unterwürfig zu halten, geschlagen und bestürmt sein will, und man bemerkt, daß es sich eher von Solchen bezwingen läßt, als von Denen, die kalt verfahren." (Machiavelli 1990, 120; Münkler 1984, 309; Leeker 1989, 407–432). Das kommt einem gewaltsamen Exorzismus der Fortuna gleich, an deren Stelle die politischen Kalküle und Risikoabwägungen des Fürsten, aber auch des Kaufmanns und des Militärs treten. Nicht umsonst entsteht zur gleichen

6 Die lateinische Erstausgabe wurde 1652 ins Englische übersetzt: Selden, John (1652): Mare Clausum. Of the Dominion, or, Ownership of the Sea. London: William Du-Gard (repr. 2004). – Vgl. Davies 2017, insbesondere Kap. 8: The Sovereignty of the Sea, S. 151–171, und Kap. 9: The Dominion of the Ocean, S. 172–191; über John Selden: S. 155 ff. (Der englischen Übersetzung von Marchamont Nedham fehlte 1652 der Titel „Mare Clausum", den Samuel Pepys, der spätere Staatssekretär im Marineamt, sogleich in roter Tinte hinzusetzte).

7 Grotius, Hugo (1618): Mare liberum, sive de iure, quod Batavis competit ad Indicana Commercia, dissertatio. Lugduni Batavorum (= Leiden): Elzevoirius. – Vgl. ders. (1919): Von der Freiheit des Meeres. Übers. u. mit e. Einl. ... vers. von Richard Boschan. Leipzig: Meiner.

Abb. 6 Frontispiz zu: John Selden, Of the Dominion, or, Ownership of the Sea Two Books, übers. v. Marchamont Nedham, London 1652.

Zeit die Wahrscheinlichkeitsrechnung, die eine unbegrenzte Welt voller Möglichkeiten voraussetzte. Das Aleatorische bei Gerolamo Cardano, der sich besonders mit Risikospielen beschäftigte, oder die Kontingenz bei Leibniz bedeuten das ‚nicht-notwendig-Seiende', also Zufällige, das dennoch wirklich sein kann. Philosophen und Naturwissenschaftler wie Blaise Pascal, Christiaan Huygens, Pierre de Fermat erforschten die Ordnung, ja die Mathematik des Zufalls. In der Philosophie wird eine säkulare, auf Begründungsverfahren und Folgenabschätzung beruhende Moral entwickelt. In der Summe erkennen wir, dass mit der Zunahme von Kontingenz zugleich die Handlungsmächtigkeit wächst, das rationale Kalkül und das Selbstmanagement des Subjekts. Erst vor diesem Hintergrund kann es ein weltimmanentes Scheitern geben, aber auch im starken Sinn ein Handeln geben, das auf Motivation, Zielführung und Reflexivität beruht (vgl. Bubner 1998, Makropoulos 1997, 1998a, 1998b)

Doch die Funktion säkularer Ordnungen (Staat, Recht, Polizei …) war vor allem auf die Verhinderung von Zufall und Unordnung gerichtet, politisch gesehen, auf die Herstellung von Sicherheitsgarantien, ohne die es keine Loyalität des Volkes gibt. Alle abendländischen Systementwürfe und Staatstheorien sind durch Sicherheits- und Ordnungsmodelle geprägt, in denen der Zufall und das Scheitern zum Gegner erklärt werden. Der Risikothrill ist ein Merkmal einer Minderheit moralisch zweifelhafter Abenteurer und Hasardeure, ohne die der Mehrheitsgesellschaft allerdings jede Dynamik fehlen würde. Risikoaffinität und Scheiternsfähigkeit ebenso wie sicherheitsspendende Rahmenordnungen sind gleichermaßen wichtige Funktionen der sozialen, wissenschaftlichen und vor allem der ökonomischen Dynamik.

Spielräume des Zufalls in der Literatur

Parallel dazu zeigen die Künste eine verwandte Entwicklung. Ich will hier nur, ungebührlich kurz, die Literatur herausheben, die, wenn man so will, zu einem gewaltigen Zufalls- und Scheiterns-Generator, aber auch zu einer Kontingenz-Bewältigungsmaschinerie wird. Es sind zwei Ebenen, zu denen ich zwei Beobachtungen anstellen will.

Generell geht es um die poetische Möglichkeit, dass in der Tragödie und Komödie, im spätantiken Roman und später in der Alexander- und Artus-Epik, doch erst recht im neuzeitlichen und modernen Roman, der Zufall freigegeben wird als Agent der poetischen Wahrscheinlichkeit oder auch der Planlosigkeit, die der Welt als ganzer zugrunde liegt. Diese Grundlosigkeit macht die absolute Weltkontingenz aus. Es gibt keinen zureichenden Grund dafür, dass die Welt ist und nicht vielmehr nicht ist. Und das gilt für uns selbst und jede unserer Handlungen und Widerfahrnisse. Biographien werden schon bei Rabelais, Cervantes, Sterne und

Goethe aus Zufällen gewebt. Das Poetische ist das Mögliche, aber nicht Notwendige, das Wahrscheinliche, aber nicht Wirkliche.

Erstens kann man sagen, dass seitens des Autors sich mit dem Scheiterns-Risiko auch die Kreativität erhöht, aber auch umgekehrt: Eine frei flottierende, institutionell ungesicherte Kreativität erhöht das Risiko des Scheiterns. Von wenigen großen Ausnahmen glücklichen Schöpfertums und durchschlagenden Erfolgs abgesehen ist die soziale Signatur des modernen Künstlers von Merkmalen des Prekären bestimmt: Einsamkeit, Anomie, Armut, Lebenskrisen, sozialer Kollaps, Krankheit, bis zum Wahnsinn gehende Grenzzustände, obsessive Faszination durch das Böse charakterisieren den *poête maudit*, wie ihn Charles Baudelaire lebte und inszenierte. Radikaler Literat zu sein, hieß oft genug, im Leben zu scheitern, eingeschlossen in Außenseitertum, Bohème, Subkultur, die nicht zu durchbrechen waren und den bürgerlichen Tod einschlossen. Von der „exzentrischen Bahn" der Autorschaft wusste schon Hölderlin. Rimbaud, Nietzsche, Kafka, Robert Walser sind andere Fälle dafür, dass herausragende Werke zu schaffen oft hieß, als Autor in der bürgerlichen Gesellschaft zu scheitern. Das war der Preis für die Freiheit in der kontingenten Welt. Scheitern aber konnte man auch an der Ordnung von Gattungen: In dem Maße, wie Robert Musil Zufall und Kontingenz, Anomie und Strukturkrisen in das Erzählen integrierte, geriet ihm der Roman „Der Mann ohne Eigenschaften" zum Fragment. So sehr dieser Roman die Moderne auf den Punkt brachte, so sehr scheiterte er am Gattungserfordernis integraler Totalität der erzählten Welt. Musil ist exemplarisch dafür, dass der ästhetisch nicht mehr beherrschte Roman zum Symptom einer kontingenten Welt geworden ist. Umgekehrt gilt: jede vollendete narrative Integralität ist als Kontingenzabwehr zu verstehen.

Damit sind wir am zweiten Punkt: Zufall und Scheitern als innerästhetisches Merkmal der Literatur. Man kann sagen, dass schon mit der „Odyssee" die unerschöpfliche Reihe der Narrative beginnt, worin das Ausgesetztsein und der Zufall, die Irrfahrt und das Scheitern geradezu strukturell mit dem Erzählen koinzidierten. Das gilt, auch wenn über Jahrhunderte das „Scheitern mit glücklicher Wende am Ende" ein Gebot der Gattung blieb. Die Wunden, die das Erzählen seinen Protagonisten schlug, schienen am Ende durch die heilsame Re-Integration in die soziale Ordnung geheilt. Dieses Muster bestimmte schon den antiken Roman, die mittelalterliche Epik und den klassischen Roman von Rabelais über Cervantes bis zu Laurence Sterne und Goethes *Wilhelm Meister Lehrjahre*, dessen glückliches Ende eine nicht-lineare, „umständliche", mäandernde, ja nomadische Fortsetzung in den *Wanderjahren* findet. „Sollten zufällige Ereignisse einen Zusammenhang haben? Und das, was wir Schicksal nennen, sollte es bloß Zufall sein?", fragt sich Wilhelm (MA V, 496). Wenn das „glückliche Ende" selbst nur ein zufallender, flüchtiger Effekt ist, der weder durch die immanente Handlungslogik noch durch eine unverbrüchliche Weltordnung gesichert wird, – wenn also das „glückliche

Ende“ entfällt, dann wird das Scheitern unausweichlich und der Zufall ist nicht mehr durch Sinnordnungen zähmbar. Das „Ende“ als Desaster. Man denke an Joris-Karl Huysmans, Kafka oder Döblin.

Shakespeares Hamlet-Tragödie ist zu Recht als erstes modernes Drama bezeichnet worden. Indem Reflexionsüberhang und Handlungshemmung bei Hamlet hypertroph werden, wächst die Kontingenz und rückt sein Scheitern immer näher. Im Don-Quijote-Roman von Cervantes kollidiert eine durch Lektüre beflügelte, aber auch entgrenzte Phantasie stets mit trivialen Realitäten, so dass Quijotes Scheitern programmiert ist; während sein Begleiter Sancho Pansa in seinem unverwüstlichen Materialismus geradezu unfähig ist zu scheitern. Goethes „Faust“ wiederum ist ein Beispiel für ein grandioses Scheitern, derart, dass die Kette des Scheiterns und die inkohärente Verknüpfung von Episoden sich zwar als der Weg erweisen, das Drama immer welthaltiger werden zu lassen, während die Falllinie des Helden, der alle Weltgegenden und Sinnprovinzen durcheilt, unausweichlich nach unten weist. Die Kontingenzen und Dissimulationen der Welt, die bloße Zufälligkeit des Daseins, das durch keine Anstrengung sinnhaft und identisch zu machen ist, lassen die Erlösung am Ende von Faust II zum ironischen Spektakel werden. Scheitern ist Schicksal. Scheitern ist aber auch die große, unverwechselbare Kompetenz von Faust.

Risikoaffinität und das Vermögen des Scheitern-Könnens werden zu Kennungen des modernen Helden, der keiner mehr ist. Die Spur der „Odyssee“ aufnehmend lässt James Joyce in seinem „Ulysses“ die Daseins-Unruhe, die Kontingenz, das Unvorhersehbare von Glück und Unglück, die nur noch Spielarten des Zufalls sind, zur ungeregelten Bahn des wahrlich postheroischen Protagonisten werden. Der labyrinthische Weg dieses einen Tags in Dublin wird von Joyce zu einem mythischen Patchwork geflochten. In der Existenzial-Ontologie Heideggers und der französischen Existenz-Philosophie wird wenig später mit dem Geworfensein des Menschen die Kontingenz zum Seinsgrund und das Occasionelle der alten Fortuna zur Signatur des modernen Menschen erklärt: die Occasio, der Kairos ist das, was zur Entscheidung aufruft, ein Mittel zur Emanzipation, die oft genug aus Scheitern und Fehlschlag geboren wird.

Der Zufall erreicht Wissenschaft und Gesellschaft

Dieses Denken macht die Faktizität der Welt indes rätselhaft und unergründlich; das Schöpfungsgeheimnis bleibt ohnehin unenträtselbar. Die absolute Kontingenz der Welt weckt aber erst die Frage, warum es überhaupt etwas gibt und nicht vielmehr nichts. Dies radikalisiert sich auf dem Weg zur Moderne, die nach dem Tod Gottes mit den metaphysischen Ruinen konfrontiert ist: Dies ist die Grundlosigkeit der Welt, von der z. B. der Aufklärer Paul-Henri Thiry d’Holbach in *Système de la Nature* (1770/1978) spricht: die Natur ist ungeschaffen, nicht-teleologisch,

grundlos und zufällig, aber doch in selbsttätigen Bewegungsgesetzen organisiert. Julien Offray de La Mettrie denkt die menschliche Existenz „au hasard" auf die Erde geworfen („Peut-être a-t-il été jeté au hasard sur un point de la surface der la Terre", La Mettrie 1748/1921, 105). Derartige Ideen werden zu Quellen des europäischen Nihilismus, der aus der Enttäuschung über den Zusammenbruch der metaphysischen Architektur des Christentums hervorgeht. Der leer gefegte Himmel hinterlässt einen radikalen Kontingenzverdacht.

Doch gibt es auch Ansätze zu einer positiven Deutung des Zufalls, etwa bei Pierre Louis Moreau de Maupertuis, der den Zufall für die Mannigfaltigkeit der Individualitäten zuständig sein lässt (*Vom universellen System der Natur oder Essay über die organischen Körper*, 1751). Die Notwendigkeit schafft Reihen aus identischen Gliedern; der Zufall aber erzeugt Differenzen, Variationen, Besonderheiten, aber auch Entwicklungen. Bei Charles Darwin (*On the origin of species by means of natural selection*, 1859) und später bei Jacques Monod (*Zufall und Notwendigkeit*, 1971) wird der Zufall als Produktionsmechanismus der Natur entdeckt und zur Basis der Evolution erklärt: der Zufall wird zur Bedingung des Evolutionswunders. Auch in der Physik erhält der Zufall seinen Auftritt und damit wird der Zufall der Natur in den Naturwissenschaften seit dem 19. Jahrhundert lizensiert. Es entsteht eine zufallssensible Kosmologie, so der Historiker Peter Vogt (2011, 2015). Dies meint, dass die Natur, die bis zu Isaac Newton doch immer für fugenlose Gesetzlichkeit einstand, für den Zufall durchlässig wird.

Für die Geschichte hingegen zeigt Vogt (2015), dass seit der Frühen Neuzeit zwei, einander widersprechende Auffassungen entwickelt werden. Dabei geht es um die Frage der Verfügbarkeit von Geschichte. Wenn der Renaissance-Topos *virtù vince fortuna* weit verbreitet ist und bei Machiavelli zum Prinzip des politischen Handelns des Fürsten wird, dann wird in der besiegten Fortuna zugleich die Verfügbarkeit von Geschichte gedacht. Genauer betrachtet ist es so, dass Fortuna nicht mehr die Herrschaft des Geschicks über den Menschen bedeutet, sondern gerade die Ermöglichungsbedingung von Freiheit und damit auch von Handeln. Nur wo der Zufall zur Geschichte gehört, gibt es auch die Möglichkeit von Handlungen, die Geschichte gestalten und nicht nur mitvollziehen. Es gibt also seit der Frühen Neuzeit eine theoretische Aufmerksamkeit für die Handlungsmöglichkeiten in einer Welt, die selbst nach der Logik des Möglichen eingerichtet ist. Im 19. Jahrhundert wiederholt sich der Streit über die Verfügbarkeit oder Unververfügbarkeit der Geschichte im Gegensatz von Romantik und Historismus. Während die Romantik mit ihrer Betonung des Möglichkeits-Konzepts die Gestaltbarkeit der Geschichte betont, so deklariert der Historismus die unhintergehbare Unverfügbarkeit der Geschichte, die nur die Möglichkeit lässt, sich einer solchen Bestimmtheit der Geschichte zu fügen (vgl. Bubner 1993; Makropoulos 1998a, Oexle 1996).

Für die Moderne unternehmen nicht nur Richard Rorty (1989) und Odo Marquard (1986) eine „Apologie des Zufälligen". Sondern die Kontingenz wird

zur zentralen Kategorie auch in der Soziologe. Bei Niklas Luhmann entwickeln soziale Systeme eine immanente Semantik für Kontingenz, also für Ereignisse, die eigentlich die Sinnsysteme überfordern. „Zufall ist die Fähigkeit eines Systems, Ereignisse zu benutzen, die nicht durch das System selbst ... produziert und koordiniert werden können". Eben dadurch ‚lernt' das System, sich selbst zu reproduzieren, also autopoietisch zu sein (Luhmann 1997, Bd. I, 450). Damit übernimmt Luhmann Auffassungen der systemischen Biologie in die Gesellschaftstheorie (Maturana/ Varela). Kein soziales System kann, was es selbst als Zufall wahrnimmt, vermeiden. Im Gegenteil ist der Zufall wie auch die Störung der Brennstoff von sozialen Prozessen und Entwicklungen.

Kontingenz heißt für Luhmann (1997) das Verfügen über eine Vielzahl von Möglichkeiten. Der Zufall befördert die Dynamik und Kreativität von Systemen, die ohne Kontingenzherausforderungen sklerotisieren würden. Kontingenz ist dasjenige, was auch anders möglich ist. Darin steckt ein postmetaphysischer Realismus, demzufolge alle Sozialformen ohne Substanz, also geschichtlich und möglich, mithin kontingent sind. Luhmann denkt hier ganz aristotelisch: Alles was in Gesellschaften beobachtet werden kann, ist weder notwendig noch unmöglich („nec impossibile, nec necessarium"). Erst nach der Transformation stratifikatorischer (vormoderner) in funktional differenzierte (moderne) Gesellschaften entsteht eine Kontingenz, die nichts mehr mit Tyche und Fortuna zu tun hat. Kontingenzbewusstsein transformiert Gefahr in Risiko und metaphysische Unverfügbarkeit in Selektionsprogramme. Daraus erwächst, jenseits jeder ontologischen Sicherheit, doch mit Wahrscheinlichkeit die Selbstproduktion sozialer Systeme. Darum sind Risiko- und Sicherheitsmanagements zu Standardanforderungen an moderne Gesellschaften geworden.

Paradoxien einer Moderne der Kontingenz

Wie ist es zu dieser beispiellosen Karriere des Begriffs der Kontingenz und des Zufalls gekommen?

Seit der Aufklärung gehört es zum Selbstverständnis moderner Gesellschaften, dass die Rationalisierung der Welt Gewissheiten generiert, welche die Ordnungen des menschlichen Lebenszyklus, der Natur, der Staaten und der Gesellschaft stabilisieren sollen. Das ist die Verpflichtung auf Kontingenzbewältigung, die der moderne Staat zu gewährleisten hat. Die gouvernementalen Regimes, welche die Transformation traditionaler in funktional ausdifferenzierte Gesellschaften antrieben, erhöhten jedoch nicht nur den Standard von Sicherungssystemen, sondern gleichzeitig die Kontingenz. Diese Kontingenz wurde zur unhintergehbaren Bedingung der Modernisierung erkannt. Kontingenz meint, dass Angst und Gefahr, Zufall und Unordnung, Katastrophe und Unglück, Biographie und Lebensformen, Erfolg und Zufriedenheit nicht mehr durch unverfügbare Ordnungen gerahmt

sind. Diese Rahmenlosigkeit gilt unerbittlich – Georg Lukács nennt sie „transzendentale Obdachlosigkeit", Anthony Giddens spricht von *disembedding*, Entbettung (Lukács 1916/1984, 35; Giddens 1990, 17–27). Im Ergebnis führte dies für Staat und Gesellschaft, aber auch für die Individuen zu massiven Überlastungen. Trotz gewachsener staatlicher Potentiale waren unsteuerbare Zyklen von Aufschwung und Depression die Folge. Befeuert werden dadurch aber auch populistische Bewegungen, die längst auf Regierungsebene angekommen sind und diejenigen Anomien verstärken, die zu bekämpfen sie angetreten sind.

Moderne Gesellschaften müssen ihre Identität auf permanenten und riskanten Wandel, auf Bewegung, Zerstörung und Wachstum einstellen. Unsicherheit ist ihre Entwicklungsvoraussetzung. Aber der Innovationsdruck, verbunden mit der Enttraditionalisierung, bedeutet für immer mehr Menschen nur noch Stress, Depression und Wut – Nährboden für jeden Populismus. Und so erwächst aus dem Modernisierungsmodus des risikoaffinen Möglichkeitsdenkens eine wachsende Nachfrage nach ideologischen Bewältigungsformen dieser Verunsicherungsprozesse. Dies drückt sich, in Zeiten wachsender Entstaatlichung der Daseinsvorsorge, aber auch in der Zunahme zivilgesellschaftlicher Dienstleistungen aus, die von privater Altersvorsorge bis zu Psychotherapie oder Fitnesskultur reichen. Das heißt heute private Kontingenzbewältigungskompetenz.

Die in der Moderne aufgebauten Einrichtungen der Sekurität generierten ein Lebensgefühl, das nicht mehr in religiöser Vergewisserung, sondern in sozialen Garantien wurzelt. Diese wurden freilich erkauft mit dem Bewusstsein um die Zufälligkeit des eigenen Handelns und um die Unzuverlässigkeit der staatlichen Institutionen: an die Stelle religiöser Heilsgarantien trat ein Risiko-Management, das der Staat für die Gesellschaft und der Bürger für sein Lebensskript zu entwickeln hatte. Genau diese Strategien brechen heute zusammen. Dies führt zu einer befremdlichen Diagnose: die Moderne stellt die Erweiterung des Möglichkeitsraums auf Dauer, während die Mentalitäten nicht in gleicher Weise mitgewachsen sind. Angesichts der Möglichkeiten, die oft nur noch schrecken, verbreiten sich misstrauische, ungläubige, gelähmte und depressive Stimmungen. Auch dies stärkt den Populismus.

In traditionalen Gesellschaften war die Religion die zentrale Institution für Sinnstiftung. Ökonomie war Heils-Ökonomie: für die Tröstung bei Ängsten und Katastrophen, für die Bewältigung des allgegenwärtigen Todes und für die ‚Geborgenheit' im Schoß einer Zeit, die jeden Einzelnen in das Heilshandeln Gottes zwischen Ursprungsereignis und Endgericht einhegte. Die metaphysische Rahmenlosigkeit der Moderne hat zwar die Spielräume der Kontingenz und damit die Räume selbstregulierter Lebensgestaltungen ständig anwachsen lassen – in einer Radikalität, wie sie niemals zuvor in der Geschichte bestand. Dass dies Angst oder Wut auslöst, darf nicht verwundern. Damit wurde den Instanzen, die diesen Prozess vorantrieben, die Erwartung aufgebürdet, die drohende Sinnlee-

re, die Unsicherheit und Zukunftsungewissheit, den psychophysischen Stress in einer Wettbewerbs-Gesellschaft nicht nur zu beruhigen, sondern in planbare Lebensläufe und in wohlfahrtsstaatliche Garantien zu transformieren. Das aber ist unmöglich. Heute sind weder Lebensläufe planbar noch ist auf staatliche Fürsorgemaßnahmen Verlass. Erwartungsüberlastung auf der einen, Erwartungsenttäuschung auf der anderen Seite erzeugen eine Lähmung des Möglichkeitssinns und eine Art Dauererregung der abgehängten Schichten. Der Effekt ist: *Die risikoaffine Dynamik der Moderne ist eigentümlich mit risikoaversen Mentalitäten verkoppelt.* Die Standardposition der Moderne, nämlich Fortschritt durch Erhöhung von Sicherheit zu stabilisieren, ist in Frage gestellt.

Die modernen Gesellschaften, die einen historisch einzigartigen *test drive* aufweisen, erzeugen zugleich einen andauernden Beschleunigungsdruck (Ehrenberg 2004; Rosa 2005, Böhme 2011, Fuchs, Iwer & Micali 2018). Die Moderne hat Schwierigkeiten damit, die Prozesse ständiger Verflüssigung und Veränderung auszubalancieren durch Mechanismen der sozialen und politischen Stabilität oder durch zeitübergreifende Sinnsicherung und Traditionsbildung. Beides hat sich verbraucht. Das Risikomaß, das einen Vorsprung im Wettbewerb verspricht, ist nicht beliebig zu erhöhen, wenn es keinen Gegenhalt in wirksamen Stabilitätsmechanismen gibt. Das bedeutet: Risiko und Sicherheit sind nicht nur komplementär, sondern auch proportional. *Wächst das Risiko, muss Sicherheit mitwachsen; werden bestimmte Niveaus von Sicherheit unterschritten, lässt die Risikobereitschaft nach.*

Die Frage nach Sicherheit und Risiko – so auch Münkler, Bohlender & Meurer (2009a, 2009b) – ist eine Schlüsselfrage moderner Gesellschaften, die strukturell durch Kontingenz gekennzeichnet sind. Der Zwang zu Beobachtung, Forschung und Reflexion hat sich angesichts des jüngsten Kriege und Krisen dramatisch erhöht. Der Populismus verspricht nun genau jene Verankerung im Tiefengrund von Volk, Überlieferung und Sein, die in der Moderne der Kontingenz verabschiedet wurden. Unklar aber ist, wer die neuen Eliten bilden könnte, nachdem die alten blamiert sind. So kann man auf der einen Seite, insbesondere bei den Globalisierungsgewinnern, eine Zunahme experimentellen und spielerischen Möglichkeitsbewusstseins mit extremer Risikobereitschaft identifizieren, während auf der anderen Seite Konformismus, larvierte Wut und Depression oder als Amüsement getarnte Langeweile grassieren. Von beiden Seiten ist nichts zu erwarten, zumal *Risikokompetenz und Sicherheitsbedürfnis eklatant asymmetrisch verteilt sind.* Sie differenzieren sich zu Stilen des Lebens aus – und reißen die Gesellschaft noch stärker auseinander, nicht nur ökonomisch, sondern auch soziokulturell und lebensweltlich. Denn es gab Verlierer und Gewinner des Modernisierungsspiels. Es ist unabweisbar, dass moderne Gesellschaften den Risiko-Habitus belohnen, während für diejenigen Ängstlichen und Gehemmten, für die durchaus einiges möglich wäre, gar nichts mehr geht außer der illusionären Teilhabe am populistischen Rhythmus der Straße. Die verhassten Eliten aber sind, in Nietzsches Sinne, die Nihilisten unserer

Tage, die ihr Schäfchen längst im Trocknen haben, wenn die Träume der Schafherde sich in Nichts auflösen. Die modernen Nihilisten sind, mit Umberto Eco zu sprechen, die „Apokalyptiker", für die der Untergang zum Risiko gehört, das heute jeder einzugehen hat, der mitspielen will. In dieser Welt, in der es strukturell keine Moral gibt, interessiert nicht die Frage danach, welches Unglück angerichtet wird, sondern nur die Frage, wann der richtige Zeitpunkt zum Ausstieg gekommen ist. Den kennen die „Integrierten" nie (Eco 1985). Ihnen, die auf Stabilität, Ruhe und Ordnung setzten, und durch Sicherheitshypertrophien ungewollt zur Vermehrung der Risiken beitragen, bleibt nur die scheinheilige Empörung, dass die Welt, auf die sie bauten, „schlecht" ist und die *master of the universe* nichts als kriminelle Spieler sind.

Wenn, so scheint es, unsere demokratische Gesellschaft dieses Schisma nicht zu überwinden fähig ist, droht die Gesellschaft der Kontingenz, die wir aufgeklärte Bürger errichtet haben, ideologisch, sozial wie materiell zur Kampfzone zu werden. Vielleicht wäre sogar dies zu begrüßen, denn Kultur, was nicht gern gehört wird, ist ‚ihrer Natur nach' polemogen (Eder 1994). Doch diese Perspektive gehört grade nicht zum kulturkritischen Pessimismus, der sich im postheroischen Zeitalter auch akademisch breit macht, sondern zum analytischen Rüstzeug, das die Herausforderungen einer Zukunft, die so offen und unbestimmt ist wie vielleicht niemals zuvor, anzunehmen bereit ist.

Literaturverzichnis (Auswahl):

Blumenberg, Hans: *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher.* Frankfurt am Main.

Böhme, Hartmut (2016): *Natur und Figur. Goethe im Kontext.* Paderborn.

Böhme, Hartmut: Wollen wir in einem posthumanen Zeitalter leben? Geschwindigkeit und Verlangsamung in unserer Kultur. In: Markus Brüderlin (Hg.): Die Kunst der Entschleunigung. Bewegung und Ruhe in der Kunst von Caspar David Friedrich bis Ai Weiwei. Ausstellungskatalog Wolfsburg. Ostfildern 2011, S. 2–9.

Bubner, Rüdiger (1993)*: Die Gesetzlichkeit der Natur und die Willkür der Menschheitsgeschichte. Goethe vor dem Historismus.* In: Goethe-Jahrbuch 110, S. 135–145.

Bubner, Rüdiger (1998): *Die aristotelische Lehre vom Zufall. Bemerkungen in der Perspektive einer Annäherung der Philosophie an die Rhetorik.* In: Gerhart v. Graevenitz & Odo Marquard (Hg.): Kontingenz. München, S. 3–21.

Brugger, W. (1976): *Kontingenz*. In: Ritter, Joachim (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, B. 4; Basel Stuttgart, Sp. 1027–1034.

Ernst Cassirer (1927/1977): *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance.* 5. Aufl. Darmstadt.

Cioffari, Vincenzo (1935): *Fortune and Fate from Democritus to St. Thomas Aquinas.* New York.

Cordie, Ansgar M. (2001): *Raum und Zeit des Vaganten: Formen der Weltaneignung im deutschen Schelmenroman des 17. Jahrhunderts,* Berlin New York.

Davies, J. David (2017): Kings of the Sea: Charles II, James II and the Royal Navy. Barnsley: Seaforth Publishing.

Doren, Alfred Jakob (1924): *Fortuna im Mittelalter und in der Renaissance,* Leipzig, Berlin, S. 71–144.

Eco, Umberto (1985): *Apokalyptiker und Integrierte. Zur kritischen Kritik der Massenkultur*. Frankfurt am Main.

Eder, Klaus (1994): *Das Paradox der „Kultur". Jenseits einer Konsensustheorie der Kultur.* In: Paragrana 3, H. 1, S. 148–173.

Ehrenberg, Alain (2004): *Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart.* Frankfurt am Main.

Freud, Sigmund (1915–17/1982): *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* [1915–1917]. In: Studienausgabe Bd. I., 11. Aufl. Frankfurt a. M., S. 34–448.

Fuchs, Thomas; Iwer, Lucas & Micali, Stefan (2018)(Hg.): *Das überforderte Subjekt. Zeitdiagnosen einer beschleunigten Gesellschaft.* Berlin.

Giddens, Anthony (1990): *The Consequences of Modernity.* Cambridge.

Gilbhard, Thómas (2012): *Vicos Denkbild. Studien zur Dipintura der Scienza Nova und der Lehre vom Ingenium,* Berlin.

Goethe, Johann Wolfgang von (1982): *Briefe und Briefe an Goethe,* 6 Bde. hg. von Karl Robert Mandelkow, 2. Aufl. München.

Graevenitz, Gerhart von/Marquard, Odo (1998) (Hg.): *Kontingenz.* München.

Greiner, Bernhard/Moog-Grünewald, Maria (2000) (Hg.): *Kontingenz und Ordo.* Heidelberg.

Haug, Walter/Wachinger, Burghart (1995) (Hg.): *Fortuna.* Tübingen.

Heckscher, William S. (1962): *Goethe im Banne der Sinnbilder. Ein Beitrag zur Emblematik.* In: Jahrbuch der Hamburger Kunstsammlungen 7, 35–54.

d'Holbach, Paul-Henri Thiry (1978): *System der Natur oder von den Gesetzen der physischen und der moralischen Welt.* Frankfurt am Main.

Hoffmann, Arnd (2005): *Zufall und Kontingenz in der Geschichtstheorie. Mit zwei Studien zur Theorie und Praxis der Sozialgeschicht*. Frankfurt am Main

Koselleck, Reinhart (1979): *Der Zufall als Motivationsrest in der Geschichtsschreibung.* In: Ders.: Vergangene Zukunft, Zur Semantik geschichtlicher Zeiten. Frankfurt am Main, 258–175.

Kranz, Margarita: *Zufall*, in: Ritter, Joachim (2004) (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie,* Bd. 12, Basel Stuttgart , Sp. 1408–1424.

La Mettrie, Julien Offray de (1748/1921): *L'homme machine.* Einl. v. Maurice Solovine, Paris.

Leeker, Joachim (1989): *Fortuna bei Machiavelli. Ein Erbe der Tradition?*, in: Romanische Forschungen*,* hg. v. Wido Hempel, Bd. 101, 407–432.

Luhmann, Niklas (1997): *Die Gesellschaft der Gesellschaft.* 2 Bde. Frankfurt am Main.

Lukács, Georg (1916/1984): *Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik*. 9. Aufl. Darmstadt Neuwied.

Machiavelli, Niccolò (1990): *Politische Schriften,* hg. v. Herfried Münkler, Frankfurt am Main.

Makropoulos, Michael (1997): *Modernität und Kontingenz.* München 1997.

Makropoulos, Michael (1998a): *Modernität als Kontingenzkultur. Konturen eines Konzepts.* In: Gerhart v. Graevenitz & Odo Marquard (Hg.): Kontingenz. München 1998, S. 55–80.

Makropoulos, Michael (1998b): *Kontingenz und Handlungsraum.* In: Gerhart v. Graevenitz & Odo Marquard (Hg.): Kontingenz. München 1998, S. 23–25.

Marquard, Odo (1986): *Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien.* Stuttgart.
Meyer, Marion (2006): Die Personifikation der Stadt Antiocheia. Ein neues Bild für eine neue Gottheit. Berlin Boston.
Münkler, Herfried (1984): *Machiavelli. Die Begründung des politischen Denkens der Neuzeit aus der Krise der Republik Florenz.* Frankfurt am Main.
Münkler, Herfried/Bohlender, Matthias/Meurer, Sabine (2009a) (Hg.): *Sicherheit und Risiko. Über den Umgang mit Gefahr im 21. Jahrhundert.* Bielefeld.
Münkler, Herfried/Bohlender, Matthias/Meurer, Sabine (2009b)(Hg.): *Handeln unter Risiko. Gestaltungsansätze zwischen Wagnis und Vorsorge.* Bielefeld 2009b.
Oexle, Otto Gerhard (1996): *Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus: Studien zu Problemgeschichten der Moderne.* Göttingen.
Reichlin, Susanne (2010): *Kontingenzkonzeptionen in der mittelalterlichen Literatur: Methodische Vorüberlegungen.* In: Kein Zufall. Konzeptionen von Kontingenz in der mittelalterlichen Literatur, hg. v. Cornerlia Herberichs u. Reichlin, Susanne, Göttingen, 11–49.
Reichert, Klaus (1985): *Fortuna oder die Beständigkeit des Wechsels.* Frankfurt am Main.
Rorty, Richard (1989): *Kontingenz, Ironie und Solidarität*. Frankfurt am Main.
Rosenthal, Earl E. (1971): *Plus Ultra, Non Plus Ultra and the columnar device of the emperor Charles V.* In: Journal of the Warburg Institute 34, 204–228.
Schulthess, Peter (2010)*: Kontingenz: Begriffsanalytisches und grundlegende Positionen in der Philosophie des Mittelalters.* In: Kein Zufall. Konzeptionen von Kontingenz in der mittelalterlichen Literatur, hg. v. Cornelia Herberichs u. Reichlin, Susanne, Göttingen, 50–78.
Vogt, Peter: *Kontingenz und Zufall (*2011*). Eine Ideen- und Begriffsgeschichte.* Berlin.
Vogt, Peter (2015): *Virtù vince fortuna. Wandel und späte Blüte eines frühneuzeitlichen Topos.* In: Böhme, Hartmut; Röcke, Werner; Stephan, Ulrike C. A. (Hg.): Contingentia. Transformationen des Zufalls. Berlin Boston, S. 75–114.
Warburg, Aby (1907/1992): *Francesco Sassettis letztwillige Verfügung* (1907), in: Ders.: Ausgewählte Schriften und Würdigungen, hg. v. Dieter Wuttke, Baden-Baden, S. 137–163 (auch in: Ders. (2010): Werke in einem Band. Hg. v. Treml, Martin/Weigel, Sigrid/Ladwig, Perdita. Berlin; S. 234–280).
Wolf, Burkhardt: *Fortuna di mare (*2013): *Literatur und Seefahrt.* Zürich, Berlin.

Über den Referenten:

Prof. Dr. Hartmut Böhme forscht und lehrt auf dem Gebiet der Kulturtheorie und Mentalitätsgeschichte am Institut für Kulturwissenschaft der Berliner Humboldt-Universität. Zu seinen Forschungsschwerpunkten zählen u. a. Kulturgeschichte seit der Antike, Kulturtheorien, Literaturgeschichte des 18. bis 20. Jahrhunderts, Natur und Technikgeschichte, Theorie und Geschichte des Fetischismus, Wissenschafts- und Bildgeschichte.

Der Kultur und Literaturwissenschaftler wurde mit zahlreichen Preisen geehrt, darunter mit dem „Meyer-Struckmann-Preis für geistes- und sozialwissenschaftliche Forschung“ (2006) sowie dem „Hans-Kilian-Preis“ (2011), der zu den höchstdotierten sozialwissenschaftlichen Auszeichnungen in Deutschland zählt.