

Inhalt

HARTMUT BÖHME

Contingentia. Transformationen des Zufalls 1

I *Dea Dubia*.

Antike Grundlagen, christliche Transformationen
und wissenschaftliche Antworten

CHRISTOPH MARKSCHIES

»Providence leaves no real room to *fortuna*«: Vom Zufall bei Augustinus.... 39

THOMAS MICKLICH

Kontingenz und Subjektivierung: Dynamiken der Veränderung
im Zeit-Raum der Ontologie von Platon bis Duns Scotus 51

PETER VOGT

Virtù vince fortuna. Aufstieg, Wandel und späte Blüte eines
frühneuzeitlichen Topos 75

PIETRO OMODEO UND JÜRGEN RENN

Das Prinzip Kontingenz in der Naturwissenschaft der Renaissance 115

GEORG TOEPFER

»Kontingenz« in der Historiografie. Der Kontingenzbegriff in der
Natur-, Wissenschafts- und Kulturgeschichtsschreibung 149

RUDOLF STICHWEH

Die Rolle des Zufalls in den Funktionssystemen der Weltgesellschaft.
Eine vergleichende Perspektive 173

II *Aequè possibile*.

Die Entdeckung des Zufalls in Kunst und Literatur
des Mittelalters und der Frühen Neuzeit

LEA BRAUN

Die Kontingenz aus der Maschine. Zur Transformation und
Refunktionalisierung antiker Götter in Heinrichs von Veldeke
Eneasroman und Heinrichs von Neustadt *Apollonius von Tyrland* 189

JULIA WEITBRECHT	
»das Glück ist kuglet vnd flück« – Fortuna und Kontingenzerfahrung in den Römerdramen Jacob Ayrers.....	211
MICHAEL WEICHENHAN	
Die Macht der Sterne und die Kontingenz.	225
SUSANNE REICHLIN	
Das Neben- und Miteinander providentieller Deutungsmuster im <i>Rolandslied</i> des Pfaffen Konrad.....	267

III *Au hasard.*

Kontingenz und Risiko in Modernisierungsprozessen

ACHATZ VON MÜLLER	
Die Kontingenz des Geldes im Kontext der Genesis seiner modernen Entwicklung (13.–16. Jahrhundert)	297
HERFRIED MÜNKLER	
Gewalthandeln, Rückzug ins Private oder Kalkülrationalität? Über den Umgang mit Kontingenz im Denken der Frühen Neuzeit.....	305
RONNY KAISER	
Kontingenz, Stabilisierung und Aneignung historischen Wissens. Humanistische Editionen von Geschichtsdarstellungen als Bewältigungsstrategien gegen das Vergessen	327
BERND ROLING	
Zufall, Selektion und die Lektüre der Antike: Johann Friedrich von Brandt, Carl Eduard von Eichwald und die Debatte um die ausgerotteten Tiere an der Akademie von Sankt Petersburg.....	349
FRANCESCA MICHELINI	
Zufall und Teleologie. Von Darwin zu Spinoza und zurück	387
ANDREAS LOTZ	
<i>The (Re)turn to What?</i> Anmerkungen zur Kontingenz der Platon-Referenz in der Philosophie Alain Badiou	409
Personenregister.....	425
Sachregister.....	433

Contingentia. Transformationen des Zufalls Einleitung

HARTMUT BÖHME

1. Schwierigkeiten mit dem Zufall

Friedrich der Große schreibt nach der Schlacht von Kunersdorf, die am 12. August 1759 wenige Kilometer östlich von Frankfurt (Oder) geschlagen wurde, am 22. September 1759, – ein wenig erholt von der tiefen Depression nach der Niederlage, weil die österreichisch-russischen Armeen sich nicht zum Durchmarsch auf Berlin entschließen konnten – an Voltaire: »Ich bin in den Convulsionen der Kriegsbewegungen, und mache es wie unglückliche Spieler, welche gegen Fortuna trotzen. Ich habe dieselbe mehr als einmal gezwungen zu mir zurückzukommen, gleich einer flatterhaften Geliebten.« Und er fügt hinzu: »Was immer auch Seiner heiligen Majestät dem Zufall beliebt, ich werde mich nicht beirren lassen.«¹ Am 9. Oktober desselben Jahres schreibt er einigermaßen pessimistisch: »Je älter man wird, desto mehr überzeugt man sich davon, dass drei Viertel der Geschäfte in dieser miserablen Welt durch seine geheiligte Majestät dem Zufall besorgt werden.«²

Nicht nur für Feldherren (wie Clausewitz scharf erkannte), sondern auch für Historiker ist der Zufall eine Herausforderung, welche die Souveränität und Unabhängigkeit einerseits des strategischen Handelns, andererseits des geschichtlichen Wissens in Frage stellt und gelegentlich niederschlägt. So zitiert Reinhart Koselleck eingangs seiner Studie über den Zufall in der Geschichtsschreibung den Philosophen Raymond Aron, der über Clausewitz das große Werk »Penser la guerre, Clausewitz« (1976) geschrieben hatte: »Le fait historique est, par essence, irréductible à l'ordre: le hasard est le fondement de l'histoire.«³ Für Koselleck jedoch ist der Zufall eine reine Gegenwartskategorie,

1 Pleschinski (1992), 414.

2 »Plus on vieillit, et plus on se persuade que Sa sacrée Majesté le Hasard fait trois quarts de la besogne de ce misérable univers, et que ceux qui pensent être les plus sages sont le plus fols de l'espèce à deux jambes et sans plumes dont nous avons l'honneur d'être.«, so lautet es aus Breslau am 12. März 1759 an Voltaire. – Vgl. Demandt (2001), 38–39. Pessimistisch klingt es auch im Brief an Voltaire vom 2. Juli 1759 aus Reich-Hennersdorf (Voltaire [1832] 133–134).

3 Koselleck (1979), 158.

darum für den Historiker ein Grenzbegriff. Ist der Zufall gewesen, so wird er *post festum* vom Historiker beobachtet und ist insofern kein Zufall mehr, weil er kontextuell eingebunden wird. 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.⁴ Gerade am Beispiel des Historikers des siebenjährigen Krieges, Johann Wilhelm von Archenholz (1791)⁵, zeigt Koselleck, dass immer, wenn Archenholz von Zufall redet, es sich um etwas anderes handelt: (1) um Wahrnehmungen aus dritter Perspektive, z. B. des Gegners, der damit das überlegene Kalkül Friedrichs verkleinert; (2) um rhetorische Figuren (kein Sieger glaubt, nach Nietzsche⁶, an den Zufall); (3) um einen Platzhalter für noch unbekannte Ursachen oder bessere Deutungen. Koselleck hält es mit Montesquieu, für den der Zufall (*hasard*) ein Ereignis von partikularer Kausalität ist (*cause particulière*, die *causa accidens* des Aristoteles)⁷, wohingegen der Zufall sich auflöst, wenn man prinzipielle Ursachen zum Kontext für ein zufällig scheinendes Ereignis wählt.

So sei, nach Koselleck, auch den Worten Friedrichs II. nicht zu viel Gewicht beizulegen, wenn er nach der verlorenen Schlacht bei Kolin (18. Juni 1757) an Marschall von Keith schreibt: »Das Glück hat mir an diesem Tage den Rücken gekehrt. Ich hätte es vermuten sollen, es ist ein Frauenzimmer, und ich bin nicht galant. Es erklärt sich für die Frauen, die mit mir Krieg führen.« Die Frauen, das sind Zarin Elisabeth und Kaiserin Maria Theresia. Hier schreibt der Verlierer: Und Verlierer haben allen Grund, ihre Niederlage nicht etwa eigenen Fehlern, sondern dem Glück der Sieger oder dem Zufall zuzuschreiben. – Im Großen und Ganzen wird der Zufall aus dem Feld der Historiographie vertrieben. Man will, bei Strafe des Verlusts der eigenen Professionalität, die Geschichte nicht dem Zufall überlassen. Und so nimmt es nicht Wunder, wenn erst Arnd Hoffmann eine systematische Studie zur Rolle des Zufalls in der Geschichtsschreibung vorlegte.⁸

Ganz anders Georg Heinrich von Berenhorst (1733–1814), 1759 bis 1762 Adjutant Friedrichs II. und Autor der »Betrachtungen über die Kriegskunst« (1795/6). In einem Aphorismus schreibt er nicht ohne einige Ironie, dass die »Geschichtsschreiber« und die »Autoren vom Kriegshandwerke, fast nie ei-

4 Ebd. 159.

5 Archenholz (1866).

6 »Die Leugner des Zufalls. – Kein Sieger glaubt an den Zufall.« (Nietzsche [1988], Bd. III, 517)

7 »Et si le hasard d'un bataille, c'est-à-dire une cause particulière, a ruiné un État, il y avait une cause générale qui faisait que cet État devait périr par une seule bataille. En un mot, l'allure principale entraîne avec elle tous les accidents particuliers.« (Montesquieu, Charles de: Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence [1734], zit. bei Hoffmann [2005], 26.

8 Hoffmann (2005).

nen auch nur schwachen Begriff« von der quälenden Unübersichtlichkeit und Zufälligkeit des Krieges, vom »unaufhörlichen Tappen im Finstern« geben. Es gäbe keine »Lehrbücher« über die »Truggestalten« und Irrtümer oder die »Ausnahmen von den Regeln«. Darüber würden die Verlierer so wenig schreiben wie die Sieger über die Zufälligkeit ihres Obsiegens.⁹

Die Idee von Zufall und Glück im Krieg ist antik und findet sich beiläufig schon bei Herodot, Thukydides¹⁰ oder in Vegetius' *Epitoma rei militaris*, wenn er z. B. davon spricht, dass eine Feldschlacht oft mehr durch Fortuna als durch Virtus bestimmt sei.¹¹ Dass *Virtus* und *Fortuna* gegenübergestellt sind, ist römische Rhetorik-Tradition, die noch stark bei Machiavelli, aber auch bei Friedrich II. und Militärschriftstellern des 18. Jahrhunderts nachwirkt. Wenn Machiavelli auf die Fortuna des Krieges zu sprechen kommt, so weiß er, dass die Gelegenheit (*occasione*) unverhofft und unberechenbar erscheint und dass *Virtù* und *Fortuna* sich den Erfolg hälftig teilen. Doch zuletzt ist ihm Fortuna 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.«¹² Fortuna muss, sie will bezwungen werden.



Nicht nur für sog. Schlachtenlenker, die sich als Getriebene der Fortuna herausstellen, nicht nur für heroische Historiker, welche die Geschichte gern am Leitfaden lückenloser Erklärungen durch die Zeit führen wollen, sondern auch für den Sonderforschungsbereich »Transformationen der Antike« ist der Zufall ein ständiges Problem – und zwar für den gesamten Bogen von den mythischen Figurationen der Tyche und Fortuna über die philosophische Begrifflichkeit des ἐνδεχόμενον (*endechómemon*) bzw. der *contingentia* bis zu den modernen Fassungen des Zufalls und der Kontingenz in Philosophie, Sozial- und Naturwissenschaften, Versicherungsmathematik etc., aber auch in den Künsten und Medien. Tyche, Endechómenon, Fortuna, Contingentia, Zufall, hasard, coup de chance, vicissitudes d'une existence, stroke of luck, coincidence, chance oder

9 Berenhorst (1827/1978), 541.

10 Saïd (1980/1). – Saïd u. Trédé (1985), 65–85. – Cioffari (1935).

11 Vegetius, *Epitoma rei militaris*, lib. III, 26,4 (Regulae bellorum generales): Aut inopia aut superventibus aut terrore melius est hostem domare quam proelio, in quo amplius solet fortuna potestatis habere quam virtus. (Es ist besser, die Feinde durch Mangel, Attacken oder Angst zu bekämpfen als in einer Schlacht, in der die Fortuna eine größere Macht als die Virtus zu haben pflegt.) – Vgl. ebd. III, 26,6: Occasio in bello amplius solet iuvare quam virtus. (Im Krieg hilft Gelegenheit mehr denn Tapferkeit.) – Entgegensetzung von *virtus* und *felicitas*: Lib. III, Prologus 1–2. Vgl. ebd. III, 22,13; III, 25,5; III, 26,31; dagegen III, Prologus 8: qui secundos optat eventus, dimice artu, non casu. (Wer erfolgreiche Ausgänge wünscht, der kämpfe mit Kunst, nicht nach dem Zufall.)

12 Machiavelli (1990), 120. – Zur zitierten Stelle vgl. Münkler (1984), 309. – Lecker (1989), 407–432.

fate sind für das Transformations-Konzept des SFB eine starke Herausforderung.¹³ Denn die Wissenschaften mögen den Zufall, das bloß Beiher Spielende und womöglich Unberechenbare, nicht.

Die Frage, welche Rolle dem Zufall in Transformationen des Wissens, der literarischen und künstlerischen Entwürfe oder politischen Konzepte zukommt, ist eine für die Funktionsweise von Transformationsprozessen weiterführende Fragestellung, die deshalb in den Mittelpunkt der Jahrestagung 2012 des SFB gestellt wurde. Es sollte überprüft werden, ob Transformationen ausschließlich bewusste, subjektorientierte Entscheidungen und Aktionen darstellen oder aber auch – und in welchem Maße – vom Zufall gesteuert sind. Was also bedeutet es, wenn Transformationen als nicht unmöglich, aber auch nicht als notwendig anzusehen sind (»nec impossibile, nec necessarium«, wie die lateinische Formel für den aristotelischen Begriff des *endechómemon* lautet)? Das Transformations-Konzept wurde bisher überwiegend von den Akteuren und ihren Intentionen her gedacht, die als Ausgangspunkt historischen Sinns und möglicher Ordnungen des Wandels angesehen wurden. Demgegenüber wurden Zufälle lediglich als Symptome eines mangelnden Wissens verstanden, denen ein eigenständiges Wirkpotential (*agency*) aber nicht zukommt. Im Gegensatz dazu sollte die Tagung erkunden, ob und in welcher Weise Transformationen von Zufalls-Funden oder unableitbaren Ereignissen, unbeabsichtigten Nebenfolgen oder überraschenden Wendungen, unvorhersehbaren Widerständen oder Störungen, Indifferenzen oder Missverständnissen begleitet oder bestimmt sind.

Eine zweite Fragestellung betrifft die Transformationen der *contingentia* selbst, die in ihrer Verbildlichung (z. B. als Tyche, Fortuna etc.), aber auch ihrer historischen Semantik in Theologie und Philosophie seit der Antike bis in die jüngste Gegenwart bemerkenswerten Veränderungen unterlag.

Schließlich sollte drittens der je spezifische Umgang mit Kontingenz in sozialen und politischen Prozessen, Literatur und Kunst sowie anderen Medien untersucht werden. Von besonderem Interesse waren dabei einerseits die Unterscheidung von Risiko und Gefahr (N. Luhmann), andererseits die Frage, ob und inwieweit Kontingenz lediglich als Problem der dargestellten »histoire« oder nicht auch des »discours«, d. h. der sprachlichen und künstlerischen Form, in Erscheinung tritt. Neben den Zufällen der Transformation und den Transformationen des Zufalls sollte also auch die Frage berücksichtigt werden, welche Möglichkeiten der Kontingenzbewältigung in Antike, Mittelalter und Neuzeit entwickelt worden sind.

Über Zufall kann man nicht nur theoretisch, sondern man muss stets auch in Beispielen reden. Darum wird im Folgenden in einem großen Bogen teils theoretisch, teils exemplarisch in den Wandel, aber auch in die Konstanten im

13 Böhme u. a. (2011).

Denken des Zufalls eingeführt. Der Zufall gehört nicht einer einzigen Disziplin, er gehört überhaupt niemandem, und das war es vielleicht, was Friedrich II. von der Majestät des Zufalls sprechen ließ. Doch unterdessen sind alle wissenschaftlichen Disziplinen und auch unser Alltagswissen mit der Erfassung und Bewältigung des Zufalls beschäftigt. Von den Bewegungen und Reaktionen der Elementarteilchen bis zu Prozessen der Gesellschaft gibt es nichts, was, im klassischen Verständnis von Gesetzlichkeit, nur in strikter Determination abläuft. Der Zufall ist überall und er war schon immer; davon ist man heute überzeugt. Immer aber auch waren seine Gegenspieler, die Ordnungen – von Ordnungen der Materie bis zu denen der symbolischen Welten. Erst beides zusammen konstituiert, was wir nicht nur die geschichtliche Welt, sondern auch die Natur oder gar die Welt nennen.

2. Exempla docent: Goethes »Agathé Tyche«

Nehmen wir die erste abstrakte Skulptur der Kunstgeschichte, nämlich Goethes »Agathé Tyche«, Ἀγαθή Τύχη (Abb. 1). Diesen »Stein des Guten Glücks« ließ der 28jährige Goethe 1777 auf einem eigens geschaffenen Platz am Ende der Malvenallee auf dem Grundstück seines Gartenhauses im Ilm-Park errich-



Abb. 1. Goethe (inv.): Der »Stein des Guten Glücks« oder »Altar der Agathe Tyche«.



Abb. 2: Ehrenhain der Verfolgten des Naziregimes (VdN). 1948. Weimarer Hauptfriedhof

ten. Heute ist das Werk, zunächst ein Geschenk an Frau von Stein, näher dem Hause aufgestellt. Es wurde 1948 (Abb. 2) als Ideengeber für das Denkmal der Verfolgten des Naziregimes auf dem Weimarer Hauptfriedhof benutzt: Kubus und Sphaera Goethes und auf der Spitze das rote Dreieck der politischen KZ-Häftlinge. Schon dies ist eine Transformationskette, die hinsichtlich intentionaler Absichten und kontingenter historischer Umstände allzu offensichtlich ist.

Was hatte Goethe zu seiner Skulptur angeregt? Dies ist nicht genau zu eruieren, weil Goethe keinen Selbstkommentar abgegeben hat und auch das sog. geheime Tagebuch, in welchem die Agathé Tyche mehrfach erwähnt wird, keine Auskunft gibt (25.12.76; 15.1.77; 5.4.77). Im Allgemeinen glaubt man darin eine symbolische Darstellung der Beziehung von Goethe zu Frau von Stein zu erkennen:

Letztere repräsentiert jenes mäßigende und sedierende Moment, das der von Unruhe und widersprüchlichen Impulsen getriebene Dichter sich wünschte und nötig hatte. Gelegentlich wird Bezug genommen auf die vier Jahrzehnte spätere Stanze »TYXH« im Rahmen der »Urworte. Orphisch« (1817).

Näher kommt man der Skulptur, wenn man den Brief Goethes aus Schaffhausen vom 3. und 5. Dezember 1779 an Lavater heranzieht, während der Schweiz-Reise mit Herzog Carl August. Goethe wollte dem Herzog »ein Monument dieser glücklich vollbrachten Reise sezen«.¹⁴ Lavater soll den Maler Johann Heinrich Füssli bitten, dafür eine Entwurfszeichnung zu liefern. Doch Goethe entwickelt schon im Brief selbst genaue Vorstellungen dieses Erinnerungs-Denkmal, um dem »guten Glück einen Stein der Dankbarkeit zu widmen«. Diese Formel nimmt wörtlich auf die »Agathé Tyche« Bezug. Indes, der Goethesche Entwurf weicht markant von seiner zwei Jahre früheren Skulptur ab: Auf einem Quader soll die Fortuna als allegorische Figur posiert werden, mit ihren topischen Attributen »Steuerruder und Kranz« (Goethe meint den Mauerkranz auf dem Haupt), flankiert von zwei Attributfiguren, nämlich Genius und Terminus, der eine antreibend, vordringend, wegweisend,

¹⁴ Goethe (1982), Bd. 1, 287–290.

ausschreitend, der andere stillstehend, mäßigend, ratend, grenzsetzend: »zwey Söhne einer Mutter«, die komplementär sind und erst zusammen das »gute heilsame Glück« ausmachen. Auf den Sockelseiten sollten drei bedeutende Figuren sowie eine »Innschrift« stehen: »Fortunae / Duci reduci / natisque / Genio / et / Termino / Ex Voto.«¹⁵ Eine Fortuna, flankiert von Genius und dem Gott Terminus, hat es vor Goethe niemals gegeben. Deutlich ist, dass, anders als es Heckscher¹⁶ nahelegt, Terminus hier nicht im Sinne des von Erasmus zu seinem Motto gemachten Cicero-Wortes »Cedo (oder: concedo) nulli« (Abb. 3) gemeint ist: Der römische Terminus, der für die Unverrückbarkeit von Grenzsteinen einstand, wurde emblematisch für die unbeugsame *Virtus* des *vir quadratus* eingesetzt.



Abb. 3: Crispijn van de Passe (Stecher), *Concedo Nulli*

Doch erkennt man, dass Goethe sich in der sinnbildlichen Kunst gut auskannte und mit der Doppel-Funktion der römischen *dea bifrons* und ihrer Attribute vertraut war. Mit den die Fortuna flankierenden Figuren des Genius und des Terminus erfasste er jene gegenläufige Dynamik, welche in der Mythologie der Göttin und noch in der Dichtung »Urworte. Orphisch« von 1817 zentral ist. Dies einräumend, fällt um so mehr die wahrlich nackte Abstraktion der Skulptur von 1777 auf, die keine Inschrift trägt und radikal von jeder allegorischen Lesbarkeit gereinigt ist. Ist das geplante, aber nie realisierte Monument für Carl August konventionell, voller antiker und emblematischer Allusionen, so ist die »Agathé Tyche« geradezu revolutionär, indem sie auf eine Weise, die für einen Sprachkünstler umstürzend ist, jede Lesbarkeit und damit auch die Nähe der Sinnbilder zur Schrifthermeneutik negiert, um allein zwei Elementar-Körper, Kugel und Kubus, zu konfigurieren. Dennoch aber stellt die Skulptur eine Transformation der Antike dar und sie ist sprechend für Goethes Lebensauffassung für die Jahre um 1777.

Auf keinen Fall aber ist die Kugel der Agathé Tyche ein Erd-Globus (wie bei Otto Vaenius) und sie referiert auch nicht auf die Kugelgestalt des Seins bei Parmenides (wieso dann der Quader?) oder auf Platons Urkörper. Wir wissen auch nicht, ob Goethe das Emblem »Mobile fit fixum« aus Otto Vaenius' »Em-

15 »Der Fortuna / bei Ausreise und Heimkehr / und ihren Kindern / dem Genius / und / dem Terminus / dem Gelübde gemäß.« (Übers.: K. R. Mandelkow)

16 Heckscher (1962), 35–54. – Vgl. Schoell-Glass u. Sears (2008), 82–86.



Abb. 4: Otto Vaenius, *Mobile fit fixum*

blemata sive Symbola« (1624) kannte (Abb. 4).¹⁷ Diesen Holzschnitt, dessen Formensprache Goethes Skulptur sehr nahe kommt, hat Heckscher entdeckt und zum Ausgang seiner Rekonstruktion des emblematischen Sinns der Agathé Tyche gemacht, um zu zeigen, wie sehr Goethe »im Banne der Sinnbilder« stand. Wir wollen zeigen, dass Goethe diesen Bann in seiner Skulptur gerade durchkreuzt hat.

Wir nehmen bei unserer Spurensuche einen früheren Ausgang als Heckscher und werden zu einem anderen Ergebnis kommen. In der Tafel 48 des Bilderatlas »Mnemosyne« versammelt Aby Warburg 32 Figurationen der antiken und frühneuzeitlichen Fortuna. Nehmen wir eine der sprechendsten

und sehr frühen ikonographischen Darstellungen des Formgegensatzes von Quader und Kugel hinzu, nämlich das Frontispiz (Abb. 5) des *Liber de Sapiente* (1510) von Charles de Bovelles (Carolus Bovillus, 1479–1567). Dieses Werk nannte Ernst Cassirer die »vielleicht merkwürdigste und in mancher Hinsicht charakteristischste Schöpfung der Renaissance-Philosophie«¹⁸. Fortuna sitzt instabil auf einer Kugel (*sedes fortunae rotunda*), die auf einem schiefen Brett liegt, mit verbundenen Augen, in der Linken die *rota fortunae vel mundi*, 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 ist ihr gleichgültig, sie kennt keine *Misericordia*. Ihr gegenüber sitzt auf einem unverrückbaren Kubus (*sedes virtutis quadrata*) die *Sapientia*. Im *Speculum sapientie*, das nicht etwa der eitlen Selbstbespiegelung (der Venus) dient, erkennt sie sich selbst. Dieser Selbsterkenntnis entspricht die Welt-Erkenntnis: Auf dem Rahmen des

17 Es ist das allererste der 207 kleinformatigen Embleme des schmalen Büchleins von Vaenius. Der Cubus unter dem Erd-Globus wird im Text als jene Ruhe (*Quies*) charakterisiert, die von der guten Herrschaft in die dissoluten, vagen und instabilen Zustände hineinkommt (so die Erklärung von Vaenius). Meines Wissens erscheint dieses Emblem nur hier. Die politische Bedeutung könnte von Goethe allenfalls auf Carl August gemünzt sein. Für die Agathé Tyche gilt sie sicher nicht.

18 Cassirer (1977), 93. Die Herausgabe des *Liber de Sapiente* (ebd. 299–412) durch Raymond Klibansky innerhalb von Cassirers Werk trug dazu bei, dass die Schrift nicht vergessen wurde. Vgl. Gilbhard (2012), 54–64.



Abb. 5: Carolus Bovillus (= Charles de Bovelles), *Liber de Sapiente*. Paris 1509. Titelholzschnitt: *Fortuna et Sapientia*

Spiegels erscheinen Sonne, Mond und die Planeten. Mikro- und Makrokosmos bilden eine ausgewogene Ordnung und 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, und zwar aus der 10. Satire, die von der Vanitas der Wünsche handelt: »Wir sind es, die dich, o Fortuna, zur Göttin machen und dich in den Himmel erheben«, während du, wenn wir klug sind, keinerlei Macht hast.¹⁹ Dem Weisen ist wiederum ein Vers gewidmet aus der Nr. 76 der *Epigrammata ad Falconem* (zuerst 1477) des Karmeliter-Humanisten Battista Mantovano (1447–1516). Er dichtete auch ein kurzes Lehrgedicht »Carmen de Fortuna« (ca. 1510). Der hier zitierte Vers aus der Elegie »De pugna Virtutis et Fortunae« lautet: »Vertrau der Tugend: (denn) Fortuna ist flüchtiger als die Wellen.«²⁰ Wie sehr Fortuna mit dem Fluiden, dem Gestaltwandel des Wassers und der gefährvollen Unruhe des Meeres verbunden ist, werden wir noch sehen.

In jedem Fall hat Goethe seine Agathé Tyche nicht mit der seit dem 5. vorchristlichen Jahrhundert vor allem in Kleinasien verehrten Schutzgöttin der Stadt mit dem Mauerkranz auf dem Haupt verbunden, sondern eher mit der römischen Fortuna. Auch die zu den »Urworte. Orphisch« gehörigen Verse »TYXH. Das Zufällige« (1817) nehmen keinen Bezug auf die griechische Agathé Tyche, wohl aber auf das positiv gesehene Fluide, Wechselhafte, Wandelnde – gegenüber dem Determinierten und Schicksalhaften des Daimon ($\Delta\text{AIM}\Omega\text{N}$). Aber auch jede figurative Allusion auf die römische Fortuna wird gelöscht. Es handelt sich bei der Skulptur Goethes vielmehr um eine Transformation, ja Neuschöpfung eines Mythos, der seine emblemgeschichtlichen Voraussetzungen tilgt. Der Clou der Skulptur ist, dass Agathé Tyche keinerlei eindeutigen emblematischen Sinn trägt: Das ist, im Gegensatz zum Entwurf des Steins des guten Glücks für Carl August, die Funktion dieser einzigartigen Abstraktion. Zwar ist die Skulptur auch eine versteckte Anspielung auf die charakterologisch verteilten Temperamente von Frau von Stein und ihm selbst, von Frau und Mann. Diese private Codierung wird jedoch durch die radikale Abstraktion des Werks überstiegen, um eine Allgemeinheit beanspruchende polare Grundhaltung zum Leben und zur Lebensführung vor Augen zu stellen,

19 Iuvenal: Satira X, 365/6: nullum numen habes, si sit prudentia: nos te, / nos facimus, Fortuna, deam caeloque locamus.

20 Mantovano (1496), Nr. 76, 107–8: Fidite Virtuti, Fortuna fugacior undis / Non manet, et certam nescit habere domum. (Hinweis von Matthias Riedl, CEU Budapest).

eine Haltung, die nicht als Gegensatz, sondern als Einheit der polaren Gegensätze angesehen wird.

Goethe notiert am 5. April 1777 ins Tagebuch:

Αγαθή Τύχη gegründet!

= da μῦθος erfunden wird, werden die bilder durch die Sachen gros,
wenns Mythologie wird werden die Sachen durch die Bilder gros.²¹

Hierin drückt sich das Bewusstsein Goethes für den Bruch mit der emblematischen Tradition aus. Seine Skulptur ist nicht »Mythologie«: D. h., es gehen ihr nicht die Bilder voraus, wodurch die »Sachen« (*res* in Bedeutung von »Sinn«, »Idee«) erst groß werden. Sondern bei seiner Mythos-Schöpfung werden die minimalistischen »Bilder« durch die gedachte Bedeutung groß: Doch was er gedacht hat, teilt Goethe nicht mit. Zeit seines Lebens war er ein Virtuose im Spiel von exoterischer und esoterischer Adressierung seiner Werke. Die sichtbare (exoterische) Seite der Skulptur hat ihre eigene formale Evidenz, die indes hinsichtlich der gedachten Bedeutung, also im ikonologischen Sinn, esoterisch oder enigmatisch bleibt.

So hatte Goethe seinen Zeichenlehrer Adam Friedrich Oeser, Akademiedirektor in Leipzig, um einen Entwurf gebeten, doch war er mit dessen emblematischer Ausstattung der beiden Grundformen unzufrieden! Die Goethesche Abstraktion wiederum tut Oeser im Brief vom 16. Januar 1777 als die bloß »strengen mathematischen Wahrheiten« ab.²² Diese nicht-figurative und ornamentlose Abstraktion macht die »Gründung« und »Erfindung« eines neuen Mythos in der Geschichte der Transformation der Tyche / Fortuna zu einer Diskontinuität; Selbmann spricht sogar von »epochengeschichtlicher Wende«²³. Gleichwohl stellt das Werk, als eine Art dialektischer Negation, die Synthese der emblematischen Tradition dar, die bis in die Antike zurückreicht. Doch sicher ist: An der »Erfindung« dieser Agathé Tyche ist selbst nichts Zufälliges, sondern alles ist planerisches Kalkül, bewusste Intention und hochreflektierte, wenn auch enigmatische Semiotisierung des Steins.

Zugleich vollzieht Goethe mit der bildlosen Fortuna den Übergang zum modernen Zufall. Mit klarem Bewusstsein tritt Goethe als Subjekt aus einer prätendierten Position der Souveränität zurück und fügt sich darein, dass das eigene Leben immer auch widerfährt, gelenkt von einem Zufall, über den unser »Witz und Wollen« nicht herrschen. Dies formuliert Goethe auf der Schweizer Reise, anlässlich des Entwurfs des Fortuna-Monuments für Carl August:

Den ganzen Weg den wir machen begleitet von einem guten Geiste der überall die Fackel vorträgt hierin lockt dorthin treibt dass wenn ich zurücksehe wir, zu so

21 Goethe WA, III. Abt. Bd. 1, 37 (gr. Schrift im Original); vgl. ebd. 29, 30. Goethe diskutiert die Skulptur nicht nur mit Oeser, sondern auch mit Knebel und dem Herzog.

22 Der vollständige Brief Oesers an Goethe ist abgedruckt in: Selbmann (2008), 149.

23 Ebd. 151.



Abb. 6: Crispijn van de Passe (Stecher),
In Virtute et Fortuna



Abb. 7: Crispijn van de Passe (Stecher),
Sapientia Constans

manchem das unsre reise ganz macht nicht durch unsern Witz und Wollen geleitet worden sind.²⁴

Bis auf die Ebene des praktischen Lebens hinunter, das wir gern mit ›Lebensführung‹ verwechseln, die freilich längst mit dem Zufall geteilt wird, hat Goethe in der Agathé Tyche die Transformation der antiken Fortuna zur Kontingenz vollzogen, und zwar gerade durch die radikale Abstraktion der Form und die ebenso radikale Bezogenheit auf die eigene Lebenspraxis. Goethes Agathé Tyche ist trotz der Referenz auf den Formgegensatz von Cubus und Sphaera weder auf die Imprese »In Virtute et Fortuna« im Emblem 89 (Abb. 6) noch auf die Formel »Sapientia Constans« des Emblem 2 (Abb. 7) in Gabriel Rollenhagens »Nucleus emblematum selectissimorum« (1611), gestochen von Crispijn van de Passe, zurückzuführen.²⁵ Der abstrakte Konstruktivismus der beiden Grundformen, die nur noch von fern an die Allegorien von Sapientia und Fortuna erinnern, beendet die Wirkmacht der antiken Göttin und überstellt das Unverfügbare des Zufalls an die wie immer auch irrtumsanfällige Navigation des Subjekts. Es nimmt nicht Wunder, dass nach dem Candide-Roman von Voltaire und

nach Laurence Sterne's »Tristram Shandy« Goethes »Wilhelm Meisters Lehrjahre« zum ersten großen modernen Roman der Kontingenz wird.

Man muss sich also hüten, wie Heckscher mit noch so gelehrtem Aufwand an emblematischer Tradition einen eindeutigen Sinn für eine Skulptur zu erweisen, für welche Goethe mit Entschiedenheit eine nicht-figurative Formlösung gewählt hat. Zwar sind die emblematischen Vorgaben der Jahrhunderte vorzusetzen. Doch werden sie zugleich durch die ästhetische Gewalt der Abstraktion gleichsam zurückgestaut: Dadurch wird das Problem der Bedeutungszuschreibung als solches erst hervortrieben. In einem viel weiteren als dem bloß biographischen Sinn ist die Skulptur selbstreflexiv. Goethe hat die Ikonologie, noch bevor sie erfunden wurde, an ihre Grenze geführt. In dieser Durchkreuzung der Ikonologie liegt die Modernität der Skulptur, die auch die

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

25 Vgl. zu dieser Imprese: Cascione (2007), 93–114. – Gilbhard (1012), 58 f.

Wende zu einem Zufalls-Konzept ist, das nicht mehr in der Regie der Göttin und ihrer Ausleger in den Emblem-Büchern liegt.

3. Navigare necesse est: die neuzeitliche Wendung aufs Meer des Zufalls

Der Formgegensatz von *sedes quadrata* und *sedes rotunda* geht wenig nach Charles de Bovelles in eines der ersten Emblembücher ein, ins »Emblematum libellus« (1531) des Andreas Alciati (Abb. 8): Auf dem Kubus sitzt – unter dem Titel *ARS NATURAM ADIUVAT* – Hermes, der die Künste repräsentiert, während Fortuna mit einem Fuß im Wasser, mit dem anderen auf der Kugel steht. Der Wind umbraust sie, Tuch und Haare bauschend. Sie ist den instabilen Elementen Wasser und Luft zugeordnet; im Hintergrund erleidet ein besegelttes Schiff gerade Schiffbruch. In der Subscriptio heißt es:

Ut sphaerae fortuna, cubo sic insidet Hermes:
Artibus hic variis, casibus illa praeest.
Adversum [=Adversus] vim Fortunae est ars facta: sed artis
Cum Fortuna mala est, saepe requirit opem.
Disce bonas artes igitur studiosa iuventus,
Quae certae secum commoda sortis habent.

Aby Warburg erinnert daran, dass Fortuna im Italienischen »nicht nur ›Zufall‹ und ›Vermögen‹, sondern auch ›Sturmwind‹ bedeutet, »ein unheimlicher Winddämon«, wie Francesco Sassetti formuliert.²⁶ Das Meer ist das Risiko-Element überhaupt, aber auch das Medium der Raumexpansion, des Handels und der Nachrichten. Darum ist Fortuna mit der Nautik so verbunden, mal als Mast die Segel für erfolgreiche Fahrt haltend, mal das Steuerruder haltend, mal den Schiffbruch auslösend, mal das Füllhorn mit sich führend. Sie ist grausam und spendend zugleich. Gerade ihr antik-dämonischer Charakter – Warburg spricht sie an »als antikisierendes Energiesymbol der persönlichen Gedankenwelt« von Zeitgenossen wie Sassetti oder Rucellai²⁷ – wird in der Renaissance wiedergeboren und passt gut zu der ozeanischen Dimension, in die Europa im Geburtsjahr von Alciati 1492 eingetreten war. Risikofreude ist die neue Tugend. Verlust und Gewinn auf dem Meer werden zu Gegenständen kalkulierender Abwägung, der erstmalig gegründeten Versicherungen sowie der Risikodiversifikation (man denke an Antonio im *Merchant of Venice* von Shakespeare).²⁸ Nicht umsonst entsprechen sich die Flüchtigkeit der Fortuna,

²⁶ Warburg (1907/1992), 148.

²⁷ Ebd. 147.

²⁸ Vgl. dazu: Wolf (2013). – Ferner: Reichert (1985). – Sloterdijk (2005). – Siegert (2006).

das liquide Element des Meeres und die Mobilität des Kapitals.²⁹ Dem erhöhten Risiko von Schiffsuntergängen wird gekontert mit exponentiell wachsender Rendite bei glücklicher Heimkehr. Fortuna, die als *Occasio* (oder als *Καίρως*) beim Schopfe gepackt werden muss³⁰, ist die Göttin des modern auf dem Weltplan agierenden Entrepreneurs. (Abb. 9)³¹ Das Vertrauen auf das Steinern-Stabile der *sedes quadrata*, die von den Künsten des Hermes kompakt gemacht wird, ist nicht nur ein Palliativ gegen Zufall und *instabilitas*, ein Faktor also der *securitas*.³² *Sedes quadrata* ist im Baconschen Zeitalter auch die Formel des Konservativen, ja Pfahlbürgerlichen. Wenn Hermes eine Unterstützung der Natur sein soll, wie schon Nikolaus von Kues diese rhetorische Lehrformel benutzte (Comp. III 7, 14 [H. 7])³³, so entspricht es der Fortuna-Seite, dass Künste und Wissen die Säulen des Herkules hinter sich lassen, also selbst risikoreich werden.

Diese Säulen waren seit Pindar³⁴ Symbole einer verbotenen Welt. Mit der Errichtung der *Herakleioi stelai* an der Enge von Gibraltar hatte Herkules, indem er den Atlantik mental verschloss, den antiken Kulturkreis bestimmt. Lange hatten die *Herakleioi stelai* als Schranke einer *infelix transmigratio* (Hildebert von Lavardin³⁵), als »Tabu der Abschreckung«³⁶ vor fremden Räumen gegolten. Dann aber hatte Dante im »Inferno« (Canto XXVI, 88–142) im achten Höllenkreis einen Odysseus platziert, der den Schlund des Herkuleischen Säulenpaars (*dov'Ercule segnò li suoi riguardi*) überschritten hatte und nach fünfmonatiger Schiffsfahrt an einem mysteriösen Berg scheitert. Gattenliebe und Vaterzärtlichkeit »tilgten in mir nicht die Ungeduld / Die Welt zu sehen und alles zu erkunden«. Es braucht über Dante hinaus noch mehr als 170 Jahre, bis man die Meere jenseits der Herkuleischen Säulen zu navigieren gelernt hatte.³⁷ Dann aber wurde das unruhige, unstete, Angst und Neugier erweckende Meer, welches das Meer der Sünde und des metaphysischen Schiff-

29 Siehe den Beitrag von Achatz v. Mueller in diesem Band.

30 Cordie (2001), bes. der Abschnitt: Schiffe verschwinden und ein Buch erscheint: Ökonomische Lebenspraxis und allegorische Zeichenpraxis, 177–207.

31 Aby Warburg zeigt die Abbildung auch auf der Tafel 48 seines Bilderatlas.

32 Vgl. Agnoletto (2012).

33 Nikolaus von Cues: »Compendium«, (1989), Bd. II, 690/1: »Ita (= ars) adiuvat naturam.« Vgl. auch Flasch (1965), 265–306.

34 Pindar: 3. Nemeische Ode: »Auch hat ja der Held und Gott / den Schiffen zum Grenzziel gesetzt / die erhabenen Zeichen. / Schrecklich Gezücht der See / traf er mit Tod, / Und die Gewässer durchforscht er selbst, wo's am seichtesten fließt. / Zum Letzten kam er; es drängt ihn zur Heimkehr. Der Erdkreis ward / von ihm durchmessen. / ... Nach draußen sich wenden, dient / dem Menschen nur wenig. Daheim suche / und du findest köstliche Schätze für lieblichen Sang.«

35 Nach Ohly, Friedrich (1976), 512.

36 Bloch (1982), 887.

37 Vgl. Blumenberg (1973). – Zur Vorgeschichte der *curiositas* als Laster und Sünde ebd. 103 ff. Ferner Müller (1984), 252–271.



Abb. 9: Bottega di Mantegna oder Schule, *Occasio e Paenitentia*

bruchs symbolisiert hatte, zum Raum menschlicher Fertigkeiten, die halfen, die unberechenbare Fortuna durch kalkuliertes Risikohandeln 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.³⁸ (Abb. 10) Eine Kogge kehrt von ozeanischer Fahrt zurück und läuft durch die Säulen des Herkules ein wie in einen Hafen. Dies war der Beginn einer neuen Ära: *transgressio* mit Rückkehrgarantie und Wohlstandswie Wissenssteigerung. Das *Plus Ultra* wird zum Emblem der Geopolitik von Karl V. von Spanien, z. B. im Relief am Reales Alcázares de Sevilla, und wird schließlich zum Motto auf dem Wappen Spaniens, bis heute.³⁹ Den Wahlspruch *Plus Ultra* nutzte aber auch Vincenzo Maria (Marco) Coronelli (1650–1718)

38 »Viele werden sie [= die Grenze] überschreiten und das Wissen wird dabei wachsen [befruchtet / verherrlicht werden].« Wörtlich heißt es in der Vulgata, *Daniel* 12,4: »Plurimi pertransibunt, et multiplex erit scientia.«

39 Rosenthal (1971), 204–228.



Abb. 10: Titelpuffer zu: Francis Bacon, *Novum organum scientiarum Instauratio Magna*

für das Emblem der von ihm 1684 gegründeten *Accademia cosmografica degli argonauti*. *Plus Ultra* ist die moderne Losung der Fortuna, die Dynamik der Raumexpansion, des Wissens, der Macht, und natürlich: 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 Risikospieleur.⁴⁰

Im Zuge dieser neuen technischen, kolonialen und ökonomischen Dynamik ändert sich der Charakter der Fortuna wie der des Zufalls, wie Warburg schon klar erkannte:

Aus der Fortuna, die sich nur im glücklichen Augenblick ergreifen lässt, wird im Zeitalter der wachsenden Seebeherrschung die durch Gesetz berechenbare Windfortuna, mit der ein Ausgleich möglich ist. An der Bedeutung des Wortes Fortuna als Sturmwind lässt sich diese Wandlung beobachten: Rucellais Fortunabeobachtung (seiner Beschreibung des Wirbelsturms [...]) steht der Entdeckung des Winddrehungsgesetzes durch Filippo Sassetti gegenüber [...]. Als die Eröffnung einer Möglichkeit, dem Sturmwind auszuweichen und auf diese Weise einen Ausgleich mit der ›Fortuna‹ zu finden, mögen auch seine Beobachtungen über die Eigenschaften der Magnetonadel [...] in diesem Zusammenhang erwähnt werden. Der Kaufmann-aventurier wird zum kaufmännischen Entdecker.⁴¹

Darum findet seit der Neuzeit die lateinische Pathosformel »Navigare necesse est, vivere non est necesse« (Schiffahrt ist notwendig, Leben aber nicht) wieder so weite Verbreitung. Sie geht auf die gleichlautende griechische Formel »Πλεῖν ἀνάγκη, ζῆν οὐκ ἀνάγκη« zurück. Nach Plutarch (*Vitae parallelae, Pompeius* 50,1) nahm 56 v. Chr. Pompeius, in Sorge um die Getreideversorgung Roms, mit diesen Worten den Schiffern ihre lähmende Angst vor einem aufziehenden Sturm und ging selbst als erster an Bord. Darin drückt sich ein heroisches Bewusstsein aus, das jene archaische Angst überwindet, die das eigene Leben höher schätzt als den – wie immer auch ideologischen – zivilisatorischen Imperativ, der gleichgültig ist gegenüber dem Zoll, der mit dem eigenen Leben bezahlt wird. Schiffahrt ist eo ipso heroisch, weil sie stets mit Lebensgefahr assoziiert ist. Schiffahrt und Schiffbruch sind deswegen aufs engste verbunden: Darum ist das Meer die charakteristische Region der neuzeitlichen Fortuna. Keine der alten Techniken ist so unmittelbar mit dem Tode konfrontiert wie die Fahrt über das unberechenbare, abgründige, fürchterliche Meer. Und darum ist das Schiff, das den Menschen zum stolzen Herren der Meere zu befördern verspricht, mit dem Untergang verbunden. Die Not auf dem offenen Wasser ist schon ein antikes und biblisches Motiv. So gibt es, seit Holland in seinem Goldenen Jahrhundert eine große marine Malerei hervorgebracht hatte, immer diese beiden Haupttypen von Schiffen zur See: das stolze,

40 Schmitt (1981). – Mollat du Jourdin (1993). – Für die Nähe, die Fortuna zu Geld, Handel und Kapital erhält vgl.: Bachorski (1983). – Müller (1994), 216–239.

41 Warburg (2011), 364–65. (Anhang zum Sassetti-Aufsatz).



Abb. 11: Albrecht Dürer, *Nemesis oder Das Große Glück*

integre Schiff, ein Wunderwerk menschlicher Erfindung (es symbolisiert Hermes auf der *sedes quadrata*) – und das in Sturm und Wellengewalt zerschlagene Schiff, das seine Besatzung in einen nassen Tod reißt: *fortuna mala*.

Bei Andreas Alciatus dagegen heißt es in den letzten beiden Versen der Subscriptio: »Lerne daher, du junger Studierender, die guten Künste, die ein Auskommen mit sich führen, ohne dem Zufall unterworfen zu sein.« Man bemerkt das moralische Bestreben, sich von der schicksalhaften Unterworfenheit unter Fortuna durch Künste und Wissen unabhängig zu machen (Abb. 8). Noch Goethes Agathé Tyche sucht in diesem Sinn geradezu therapeutisch den Ausgleich: unten die Sicherheit spendende *sedes quadrata*, oben die labile Fortuna-Dynamik, die moderne Unruhe, die Getriebenheit und das Gefühl der Entwurzelung. Doch es zeichnet sich bereits ab, dass die alten Wissensformen, erst recht nicht die Religion und die Standhaftigkeit des *vir quadratus* (*foursquare man*), die moderne Unruhe und Kontingenzerfahrung nicht mehr zu sedieren vermögen. Goethe wusste bereits, dass das Wissen selbst kontingent wurde.

4. Nec verbo, nec facto

Durchaus konventioneller, wenn aber auch ambivalent schildert Dürer seine Fortuna, die hier mit Nemesis identifiziert wird (Abb. 11). Dies könnte er aus dem Lehrgedicht *Nutricia* (1491) des Florentiner Humanisten Angelo Poliziano übernommen haben.⁴² Die vitruvianisch konstruierte Fortuna steht unsicher balancierend auf der Kugel, *aber* sie wird gleichzeitig von ihren Flügeln getragen: *Instabilitas* und *Securitas*. Der Pokal in der Rechten entspricht dem antiken *cornu copiae* als habituelles Attribut der Fortuna. Es enthält das Versprechen für die guten Taten, während das Zaumzeug das Symbol für die moralische Selbstzügung darstellt.⁴³

Dass Fortuna nicht nur die vielversprechende Göttin der risikoreichen Chance, nicht nur ambivalent in ihren Gaben, sondern auch trügerisch sein kann, sehen wir (Abb. 12) bei Georges de La Tour auf seinem Gemälde »Die Wahrsagerin« (1632–35): Der junge, naive Elegant, der sich von der Zigeunerin, einer *vetula*, seine *bonne chance* aus der Hand lesen lassen soll, ist zweifach ein Opfer des Betrugs: Nicht nur, dass er über die Unvorhersehbarkeit der Fortuna getäuscht wird, sondern dass er gleichzeitig von den drei jungen Frauen beraubt wird, während die Alte ihn ablenkt, zeigt, wie so viele Genre-Bilder, dass der Augenblick, indem man sich des Glücks versichern möchte, just der Moment ist, wo das Glück trügt, also ein (Selbst-)Betrug eintritt.

⁴² Poliziano (2004).

⁴³ Im »Emblematum liber« von Andreas Alciatus, Augsburg 1531, Nr. 14, balanciert, unter dem Motto »Nec verbo, nec facto quenquam lædendum«, eine geflügelte Nemesis auf der *rota fortunæ*, mit Zaumzeug in der Hand. Durch Selbstbeherrschung beherrscht man auch Fortuna.



Abb. 12: George de La Tour, *Fortune Teller (Die Wahrsagerin)*

Wie ein Motto ist über all diese indirekten Fortuna-Darstellungen der Satz zu schreiben, den Sebastian Brant im »Narrenschiff« 1494 und Sebastian Franck in den »Paradoxa Ducenta Octoginta« (CCXXXVIII, 1542) für lange Zeit populär gemacht hatten: *Mundus vult decipi, ergo decipiatur*. So benutzt Robert Burton in »The Anatomy of Melancholy« diese Formel schon wie eine stehende Redewendung hinsichtlich des von Augustin angeprangerten Betrugs in den paganen Religionen (De civ. dei IV, 27).⁴⁴

5. Transformationen der Tyche und der Fortuna

Tyché meint bei den Philosophen⁴⁵ keineswegs Glück; sondern dieses heißt εὐδαιμονία: »einen guten Daimon haben« führt zur Windstille der Seele. Schon

⁴⁴ Burton (1628/1977), 328.

⁴⁵ Zum folgenden die gründliche begriffsgeschichtliche Studie von Vogt (2011). Ferner: Joos (1955) – Täubler (1926/1979). – Zimmermann (1966). – Koster (1996), 13–36. – Doren (1924), 71–144. – Haug/Wachinger (1995). – Meyer-Landrut (1997).

Demokrit polemisiert gegen die Tyché: sie sei ein *eidolon* (DK B 119); und so werden noch die Kirchenväter die Fortuna als Paradigma der Idolatrie bezeichnen.

Aristoteles sagt, dass die εὐδαιμονία sich darstellt »als ein Vollendetes und in sich selbst Genügendes, da sie das Endziel allen Handelns ist« (Nik. Eth. 1097b20). 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 Tyché also. Das höchste Gut – das Agathon, das identisch mit Glück ist – soll für Menschen aus eigener Kraft erreichbar, also gerade nicht unverfügbar sein. Man kann sagen, dass dies, bei allen Differenzen in der Begründung der Ethik, die durchgehende Überzeugung der Philosophen ist. Gleichwohl treten im praktischen Leben Zufälle und Wechselfälle ein, die nicht vom Handelnden verantwortet werden, und das ist Tyche: als bloße Fügung (*luck*); als blinder Zufall (*chance*), als verhängtes Schicksal (*fate*; Nemesis, Moiren, Heimarmene).

Tyche changiert also zwischen schicksalhafter Determination und beiher-spielender Zufälligkeit. Es versteht sich, dass auf diesem ungewissen Feld kein Raum für eine Verdienst-Ethik ist. Von der Fortuna heißt es 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)⁴⁶ Das Ambige der Fortuna erfasst alles so stark, dass die einzige Konstanz des Lebens just seine Inkonstanz ist: Hierauf anders als stoisch zu reagieren, ist fast aussichtslos. Doch ist es gerade diese Auffassung Ovids, an die der Zufalls-Begriff der Moderne anknüpfen kann.

Aristoteles vermeidet also mit gutem Grund, nämlich um den Spielraum selbstbestimmten Lebens zu sichern, den Ausdruck Tyché und verwendet statt dessen: ἐνδεχόμενον, was die Lateiner mit *contingentia* übersetzen.⁴⁷ Dieser Begriff hat sich von der mythischen Figuration emanzipiert: Er bezeichnet dasjenige, das sich so oder auch anders verhalten kann, d. h. möglich, aber nicht notwendig ist. Das ἐνδεχόμενον hat δύναμις, das Vermögen, wirklich werden zu können. Hierbei führt Aristoteles eine symmetrische Möglichkeit ein: symmetrisch nach zwei Seiten hin, 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 bereits die kategoriale Fassung der Tyché. Doch liegt hier auch schon die poetische Möglichkeit beschlossen, dass in der Tragödie und Komödie, im spätantiken Roman und später in der Alexander- und Artus-Epik, doch erst recht im neuzeitlichen

46 »Passibus ambiguis Fortuna volubilis errat / et manet in nullo certa tenaxque loco, / sed modo laeta venit, vultus modo sumit acerbos, / et tantum constans in levitate sua est.«

47 Zum folgenden vgl. Brugger (1976), Sp. 1027–1034.

und modernen Roman der Zufall freigegeben wird als Agent der poetischen Wahrscheinlichkeit. Biographien werden bei Rabelais, Cervantes, Sterne und Goethe aus Zufällen gewebt. Das Poetische ist das Mögliche, aber nicht Notwendige, das Wahrscheinliche, aber nicht Wirkliche.

In der Philosophie zugelassen ist Fortuna jedoch nur als ἐνδεχόμενον, als das Nicht-Notwendige, das Nicht-Substantielle – eine Seinsform ohne οὐσία (Wesen, *substantia*) und ohne eigentliches Sein (τὸ ὄν). Dieses bloß Mitspielende und Akzidentielle nennt Aristoteles auch συμβεβηκός, *accidens*; und was es bedingt, ist die *causa per accidens*.

Dabei ist für die Tyché auffällig, dass sie kaum eine eigene Mythologie aufweist.⁴⁸ Homer kennt Tyché nicht. Bei Hesiod ist sie die Tochter von Okeanos und Thetys / Themis (das Meer ist schon hier ihr Element). Dass Tyché eine archaische, vorolympische Gottheit aus dem Stamm der Titanen ist, begünstigt nicht ihre Karriere. Unter Zeus hat sie kein eigenes Kompartiment, aber sie wird, etwa von Pindar, als dessen Tochter angerufen – und das erlaubt ihre Verbreitung.

Ihr Aufstieg beginnt erst eigentlich im Hellenismus. In der Folge der gewachsenen Interkulturalität durch die Alexander-Züge verschmilzt Tyché mit der vorderorientalischen Isis / Ischthar, der Großen Mutter. Kultische Verehrung findet sie in Kleinasien, wo sie doppelt codiert wird, für die griechischen wie für die kleinasiatischen Stadtbewohner. Oft ist sie eine stadtbehütende Göttin (*tyche pherépolis*; z. B. in Antiochia, Alexandria, Smyrna), eine Göttin auch des Reichtums, der Fülle und Fruchtbarkeit, also Agathé Tyché, wie sie noch Goethe nennen wird. Im Zuge dieser Transformationen verschmilzt Tyché auch mit älteren griechischen Überlieferungen, so mit der Nemesis, den Moiren, der Heimarmene, so dass sie auch Momente eines düsteren und dunklen Schicksalsdämons aufweist.

Ihre Verbreitung über das römische Reich erfährt Tyché durch die Verschmelzung mit der Fortuna, die im italischen Mutterland seit dem 6. Jh. verehrt wird, angeblich eingeführt durch Servius Tullius. Tyché und Fortuna sind kaum mehr unterscheidbar, weder in der Figuration noch in Kult und Semantik. Tempus und Occasio sind spätrömisch ihre Attributfiguren. Sie dirigiert auch die *fata scribenda*, um die Lebensläufe der Menschen ins ehernen Archiv zu übernehmen. Im 4. Jahrhundert wird Fortuna zum Staatskult (Fortuna Publica Populi Romani), die aber auch das private Leben administriert. Ihre Attribute bleiben bis ins 17. Jahrhundert konstant: *Rota Fortunae (rota mundi)*, Kugel, Steuerruder, Schiff, Sturm und Meer, Füllhorn, Blindheit / Augenbinde.

Als *Fortuna bona et mala* gehört sie in die Entdeckungsgeschichte der Ambivalenz. Sogar der christliche Philosoph Boethius kennt noch und prolongiert

48 Zum folgenden: Roscher (1897–1909) Sp. 1503–1558. – Reallexikon (1991) Bd. VIII, Sp. 185–193. – Der Neue Pauly Bd. 4 (1998), Sp. 598–602. – Herzog-Hauser (1948), 156–163. – Kirchner (1970). – Meyer-Landrut (1997). – Haug (1994), 1–22. – Reichlin (2010), 11–49.

die *Fortuna bifrons* ins Mittelalter. Es ist eine alte Erfahrung, die schon früh formuliert wird, dass das Hin und Her, das Auf und Ab des Lebens und vor allem die Zukunft weder gewusst noch beherrscht werden kann. Darum wird bei Pindar in der 12. Olympischen Ode das Glück als *Tyche Soteira* angefleht, auf dass sie, als die selbst unlenkbare Tochter des Weltenordners Zeus, das Dunkel und die Unberechenbarkeit des Zukünftigen zum guten Ende lenken möge, auf dem Meer, im Krieg, in der Ratsversammlung, im Wettkampf...

In diesem Sinn findet Plinius d. Ä. zu klassischen Formulierungen, in welchen er dem Zufall ebenso Rechnung trägt wie den selbst 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 es [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.« (Nat. hist. II, 5) Und Cicero pflichtet bei: »Nichts ist nämlich der Vernunft und der Beständigkeit so entgegengesetzt wie Fortuna.« (*De Divinatione*, II.18: *nil est tam contrarium rationi et constantiae quam fortuna*). 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 (Platoniker, Aristoteliker, Stoiker) gegen Fortuna besser.⁴⁹ Als Göttin des nicht-teleologischen Wandels, der Unordnung und Inversionen, des Occasionellen und Inkommensurablen widerspricht sie diametral dem Ordo-Denken der Philosophie, für die der Kosmos die Epiphanie der ewigen Gegenwart und darin das Vorbild allen Handelns und aller Erkenntnis ist. Gegenüber der unvollständigen Ordnung der sublunaren Welt muss man die Ataraxie (das Ausbleiben der Unruhe), die Apathie (die Nichtinvolviertheit der Affekte bei Lebensführung, Entscheidung und Reflexion), also die Ratio, die Ethik und die Klugheit (*prudencia*) aufbieten, um sich gegen die Wechselfälle des Lebens zu wappnen. *Virtus, fortitudo, ratio, sapientia, prudentia, diligentia* sind bei Seneca und Cicero die *Pharmaka / Remedia* gegen Fortuna und Fatum – und das bleibt so bis in den Stoizismus des 17. Jahrhunderts.

Dies wird maßgeblich auch für die *interpretatio christiana* des Zufalls seit Augustin und Boethius (480–524 n. Chr.). Letzterer integriert die Anschauungen der alten Fortuna so, dass sie dem Vorherwissen und der Vorherbestim-

49 Zum folgenden vgl. Kranz (2004), Sp. 1408–1424.

mung Gottes sowie der menschlichen Willensfreiheit unterstellt wird (Consolationes Philosophiae, lib. II). Die göttliche Providenz heilt die Unterworfenheit unter Fortuna; und in den christlichen Tugenden fand man die Heilmittel gegen Verlockungen und Bedrohungen des zwiegesichtigen Glücks. Boethius stellt auch eine aufschlussreiche Verbindung zwischen *rota fortunae* und *rota mundi* her: Letztere dominiert das Rad der Fortuna, das in paganer Deutung auch Weltherrschaft symbolisieren konnte. 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.

In der Scholastik gewinnt der Zufall, auf aristotelischer Grundlage, auch eine epistemologische Funktion, auf die man in der Frühneuzeit aufbauen konnte. Der Zufall (also dasjenige, das sein Dasein der *causa per accidens* verdankt) ist eine Form des Nicht-Wissens, der Unberechenbarkeit, des Anscheins der blinden Erzeugung sowie der aleatorischen Wahrscheinlichkeit. Ferner bezeichnet der Zufall die Klasse der seltenen Ereignisse (Singularitäten, Mirabilia) oder die Klasse der Ereignisse, an deren Stelle auch das Gegenteil treten könnte; schließlich solche Ereignisse, die von außen her gesehen als Zufälle erscheinen, aber aus freier Willensentscheidung hervorgehen, sowie solche Situationen, in denen eine passive Indifferenz zwischen äquivalenten Möglichkeiten eine bloß zufällige Selektion erlaubt.

Diese verbreitete kognitive wie affektive 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. Dies gelingt im 17. Jahrhundert dann auch denjenigen Philosophen, welche mit dem Wahrscheinlichkeitskalkül beginnen, sich auf das Potentielle, Serielle und Zufällige einzulassen: Erst dann kann der moderne Begriff von Kontingenz, von Risiko und »Möglichkeitssinn« (Robert Musil) langsam entstehen.

6. Kontingenz und Risiko in Modernisierungsprozessen

Die Verschiebung von der metaphysischen Kontingenz hin zu einer weltimmanenten Zufälligkeit spielt in der Wissenschaftsgeschichte, in den Künsten, aber auch in der Politik und Ökonomie eine bedeutende Rolle.

In der *Wissenschaftsgeschichte* ist der Zufall ein wichtiger Motor der Innovation. Kontingenz tritt dabei in mehrfacher Form auf. Zum einen lenkt die Zufälligkeit, mit der bestimmte Gegenstände der materiellen Kultur wie die Waage oder das Pendel in das Blickfeld der Wissenschaft geraten, deren Ent-

wicklung in einer nicht hintergehbaren Weise. Ferner bestimmt die Zufälligkeit, mit der Wissen unter bestimmten kulturellen Voraussetzungen aufgezeichnet, überliefert und angeeignet wird, einschließlich der dabei auftretenden Verluste und Transformationsprozesse, auch die kognitiven Strukturen von Wissen. Darüber hinaus spielen die Zufälligkeiten, mit der bestimmte Einsichten aus komplexen Wissenskonstellationen hervorgehen oder ins Zentrum kollektiver Aufmerksamkeit geraten, ebenfalls eine Schlüsselrolle für die langfristige und daher von Kontingenz geprägte Entwicklung der Wissenschaft. Ferner gab es übergreifende Wissensbilder, die dazu führten, heterogene Wissensbestände wie z. B. die aristotelische und die archimedische Theorie der Mechanik entweder miteinander zu versöhnen oder gegeneinander auszuspielen und sie als überwindbar anzusehen. Die Kontingenz des Zusammentreffens verschiedener Wissensbestände trug so zu ihrer Entkanonisierung bei. – Schließlich wird Kontingenz unvermeidlich selbst zum Gegenstand wissenschaftlicher Aufmerksamkeit, sei es als ein unvermeidlicher Störfaktor, sei es als herausfordernder Gegenstand, der dazu einlädt, ihn in die Betrachtung einzubeziehen oder auch deren Perspektive zu verändern.

Auch in der *Geschichte der Künste* spielen Zufälle eine zunehmend wichtige Rolle. Welche antiken Werke konnte ein Künstler überhaupt kennen – und welche ein anderer, so dass in Abhängigkeit von Zufällen unterschiedliche ästhetische Optionen realisiert wurden? Durch welche Medien, Reisen, Sammlungspraktiken, Lektüren wurden antike Werke zum Anlass eigener Produktion, in Aneignung oder Überwindung antiker Vorgaben? Welche Überlieferungs-Zufälle disponierten die Karriere bestimmter Kunst- oder Textgattungen, Sujets oder Darstellungstechniken? – Über solche produktionsästhetischen Fragen hinaus wurde der Zufall selbst zum Thema von literarischen Werken. Neue Formen der Selbstreflexion trieben die Prozesse der Kanonisierung und Entkanonisierung der Antike voran und führten schließlich dazu, dass nicht nur das Gefüge der Künste, sondern auch die Ordnungen der Gesellschaft als kontingent erfahren werden.

Ferner werden in *Gesellschaft, Politik und Ökonomie* Konzepte der Wahrscheinlichkeit und der Possibilität sowie das Verhältnis von Sicherheit und Risiko immer wichtiger. Wie reagieren politische Akteure und Politiktheoretiker, Kriegsherren und Kriegsautoren, Merchant Adventurers und Ökonomietheoretiker auf das instabile Verhältnis von Sicherheit und Zufälligkeit? Spielen antike Vorbilder noch eine Rolle für Kontingenzbewältigung? Wird dem Verfall metaphysischer Gewissheiten durch politische Sicherheitsstrategien begegnet? Welche Folgen hat der Verlust biographischer und intergenerationeller Gefüge auf die Planbarkeit von individuierten Lebensläufen? Gibt es heterodoxe Antikeüberlieferungen (z. B. Nietzsche), die, in Abwehr moderner Anomien, gegen Kontingenz aufgeboten werden? Formieren *tempus* und *occasio* das Handeln der Akteure? Werden kognitive und politische Ordnungskräfte mobilisiert als

Palliative gegen die wachsende Ungewissheit von Biographien, von gesellschaftlichen und ökonomischen Entwicklungen?

Alle diese Fragen verschärfen sich auf dem Weg in die Moderne. Im Christentum muss die Schöpfung nicht sein, weil sie von Gott gewollt wurde, doch nicht gewollt sein *musste*. D. h. gerade die absolute Kontingenz der Welt führt innerweltlich zu absoluter oder wenigstens relativer Providenz bzw. Determiniertheit. Dieses Denken macht die Faktizität der Welt indes rätselhaft und unergründlich. Die Zufälligkeit der Welt weckt erst die Frage, warum es überhaupt etwas gibt und nicht vielmehr nichts. Dies radikalisiert sich in der Moderne, die nach dem Tod Gottes mit dem metaphysischen Rest zu kämpfen hat: Und dies ist die Grundlosigkeit der Welt, von der z. B. d'Holbach spricht. 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 de la Terre«).⁵⁰ Hier liegen auch die 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. Die Absage an metaphysische oder religiöse Erklärungen einigt seit dem 19. Jahrhundert die vielen Versuche, historische Evolution als konsistent und sinnbezogen zu denken und gesellschaftliche Prozesse gegen den Zufall abzudichten.

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 biologischen Individualitäten zuständig sein lässt (»Vom universellen System der Natur oder Essay über die organischen Körper«, 1751). So wird der Zufall als Produktionsmechanismus der Natur entdeckt und dann bei Charles Darwin und Jacques Monod geradezu zur Basis der Evolution: Der Zufall ist Grundlage des Differenzierungswunders der organischen Entwicklung. Das freilich gilt für die Natur, nicht automatisch auch für die Gesellschaft, die auf Anschluss-Kommunikationen beruht (Traditionsbildung, soziales Gedächtnis, Entscheidungsverfahren) sowie auf autopoietischer Ausdifferenzierung von Systemen, die sich gegen Umwelten durchsetzen müssen.

Bei Niklas Luhmann entwickeln 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 (also nicht im Netzwerk der eigenen Autopoiesis) produziert und koordiniert werden können. So gesehen sind Zufälle Gefahren, Chancen, Gelegenheiten.«⁵¹ Kein System kann, was es selbst als Zufall wahrnimmt, vermeiden. Aber Gesellschaften können lernen, den Zufall zu benutzen, das heißt,

50 La Mettrie (1921), 105.

51 Luhmann (1997), 450. – Zur Kontingenz s. ferner: Rorty (1989). – Graevenitz/Marquard (1998). – Makropoulos (1998), 55–79. – Makropoulos (1997). – Greiner/Moog-Grünwald (2000). – Baecker/Kettner/Rustemeyer (2008).

»ihm mit Mitteln systemeigener Operationen strukturierende Effekte abzugewinnen«, wobei diese Effekte sowohl konstruktiv wie destruktiv sein können. Dadurch kann der Zufall zum Initial für Ausdifferenzierungen und Erweiterungen der Informationsverarbeitungskapazität werden.⁵² Der Zufall wird dabei weder darauf reduziert, dass Unkenntnis irgendein Ereignis oder Phänomen als zufällig *erscheinen* lässt, noch wird er überhaupt auf einen Zustand der Welt bezogen, wo in einem objektiven Sinn etwas indeterminiert, mithin zufällig *sein* mag. Sondern Zufall ist ein »differenztheoretischer Grenzbegriff«, der jenen besonderen Zusammenhang von System und Umwelt (also etwa eines technischen Systems mit Wetter) meint, bei dem deren Synchronisation durch Kontrolle oder Semantisierung entzogen ist. Die Gesellschaft ist dann »unkontrolliert umweltempfindlich«⁵³ – und gerade das, Unfälle oder Akzidentielles, kann dazu führen, Strukturänderungen kommunikativ plausibel zu machen. Nichtnegierbare Perturbationen sind Chancen auf Innovation.

Das geschieht ständig (von außen), und zum Teil sogar absichtlich (von innen). So wenn etwa der Maler Alexander Cozens aus zufälligen *blots* ganze Landschaften entstehen lässt (Abb. 13) oder der Erzähler in E. A. Poes »Ms. found in a Bottle« (1833) mit einem Teerquast unbewusst auf einem zusammengefalteten Segeltuch herumtupft: Als das Segel gesetzt wird, will es der »gesetzlose Zufall«, dass aus den »gedankenlosen Pinselstrichen« das Wort »Discovery« auf dem Segel steht. Unwillkürlich hingetupfte *blots* ergeben *by pure chance* das Wort, das für Wissenschaft *und* Künste strukturbildend sein wird: Entdeckung. In dieser Weise nutzt und reflektiert die moderne Kunst, experimentierend, den Zufall und erweitert dadurch ihre Verfahren, Mittel, Darstellungsformen, Medien, Sujets: Und das kennzeichnet sie als autopoietisches System, das Ereignissen und Zufällen strukturierende Effekte abgewinnt.

Ähnlich geht es in Gesellschaften zu. Die kognitiven Ordnungen und governmentalen Regimes, welche die Transformation traditionaler in funktional ausdifferenzierte Gesellschaften antrieben, erhöhten nicht nur den Standard inner- und zwischenstaatlicher Sicherungssysteme, sondern gleichzeitig die Kontingenz. Diese Kontingenz wurde erst langsam als unhintergehbare 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, wie die Religion, gerahmt sind. Diese Rahmenlosigkeit und Enttraditionalisierung, bei gleichzeitigem Innovationsdruck, nannte Georg Lukács »transzendente Obdachlosigkeit« oder Karl Polanyi und Anthony Giddens »Entbettung / *disembedding*«. ⁵⁴

⁵² Luhmann (1997), 450.

⁵³ Ebd. 502.

⁵⁴ Lukács (1916/1984), 35. – Giddens (1990), 17–27.



Abb. 13: Alexander Cozens, *A New Method of Assisting the Invention in Drawing Original Compositions of Landscape*, Plates 40 & 41

Im Ergebnis führte dies für Staat und Gesellschaft, aber auch für die Individuen zu Überlastungen. Trotz gewachsener regierungstechnologischer Potentiale waren strukturelle Paradoxien und unsteuerbare Zyklen von Aufschwung und Depression die Folge. Doch zugleich damit wurde den Instanzen, die diesen Prozess vorantrieben, die Erwartung aufgebürdet, die drohende Sinnleere, die Unsicherheit und Zukunftsungewissheit, den Stress in einer Wettbewerbs-Gesellschaft nicht nur zu beruhigen, sondern in planbare Lebensläufe und in wohlfahrtsstaatliche Garantien zu transformieren. Heute aber sind weder Lebensläufe planbar noch ist auf staatliche Fürsorgemaßnahmen Verlass. Erwartungsüberlastung auf der einen, Erwartungsenttäuschung auf der anderen Seite erzeugen eine Art Lähmung des für die Moderne unerlässlichen Möglichkeitssinns. Der Effekt ist: Die risikoaffine Dynamik der Moderne ist eigentümlich mit risikoaversen Mentalitäten verkoppelt. Darum kann das Risikomaß, das einen Vorsprung im Wettbewerb verspricht, nicht beliebig erhöht werden, wenn es keinen Gehalt in Stabilitätsmechanismen auf individueller wie gesellschaftlicher Ebene 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.⁵⁵ Kontingenz und Kontingenzbewältigung sind zu erstrangigen Herausforderungen der modernen Gesellschaft geworden.

Kontingenz heißt bei Luhmann das Zur-Verfügung-Stellen einer Vielzahl von Möglichkeiten, aus denen durch die jeweiligen Systeme spezifisch nach ihren Codes selektiert wird. Dadurch entsteht einerseits Reduktion von Komplexität, andererseits die Dynamik und Kreativität von Systemen, die ohne Kontingenzherausforderungen sklerotisieren würden. Kontingenz ist das, was auch anders möglich ist. Kontingenz-Formeln kontrollieren den Zugang zu den noch unbestimmten Möglichkeiten durch Setzungen, von denen diese Möglichkeiten abhängig sind: In der Politik ist diese Kontingenzformel die Legitimität, in der Wirtschaft die Knappheit der Güter, in der Pädagogik die Bildung, im Recht die Strafbarkeit, in der Kunst die Schönheit etc. Systeme sind auf Kontingenzbewältigung angewiesen.

Darin steckt ein postmetaphysischer Realismus, demzufolge alle Sozialformen ohne Substanz, also geschichtlich und möglich, aber nicht notwendig, mithin kontingent sind. Alles was in Gesellschaften beobachtet werden kann, verdankt sich, weil es weder notwendig noch unmöglich ist, systemspezifischen Selektionen. Erst nach der Transformation stratifikatorischer in funktional differenzierte Gesellschaften besteht wirklich Kontingenz, die nichts mehr mit Tyché und Fortuna zu tun hat. Kontingenz und systemspezifische Selektion treten an die Stelle des mythischen, metaphysischen und schöp-

55 Vgl. dazu Münkler/Bohlender/Meurer (2009a). – Dies. (2009b).

fungstheologischen Zufalls. 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. Die Epoche Fortunas ist vorbei.

7. Selbstreflexion: Zufälle in Transformationsprozessen

Fortuna ist tot – doch um so stärker ziehen Zufälle und Kontingenzen in die Wissenschaften ein. Das gilt auch für das Forschungsprogramm des SFB 644. Denn bei Transformationsprozessen ist das Diktum Gaston Bachelards zu berücksichtigen, dass »keine Präzisierung deutlich definiert ist ohne die Geschichte der ursprünglichen Unpräzision ... Keine Behauptung einer Reinheit [kann] von der Geschichte der Reinigungstechnik losgelöst werden.«⁵⁶ Gerade wenn man die bedingenden und motivierenden Faktoren einer Transformation möglichst umfassend ausdifferenziert, stellt sich regelmäßig die Beobachtung ein, dass lokale, soziale, institutionelle, technische, instrumentelle, mediale, ästhetische und epistemische Momente innerhalb eines Transformationsprozesses nicht linear, nicht in geordneten Schrittfolgen, nicht in geplanten Stufen auf ein von vornherein bekanntes Ziel zulaufen. Vielmehr hat die neuere Wissenschaftsforschung festgestellt, dass selbst hochelaborierte Experimentalsysteme, wie Hans-Jörg Rheinberger sagt, ein »kontaminiertes ›Machen‹« darstellen. Wenn Rheinberger schon für naturwissenschaftliche Erkenntnisbildung eine »Flickwerk-Produktion des Wissenserwerbs im Forschungsprozess«, einen »Modus des Bastelns«, einen »mäandernden Verlauf« ausmacht⁵⁷, dann gilt dies erst recht für die kulturhistorische des SFB. Transformationsprozesse sind noch weniger als naturwissenschaftliche Experimentalpraktiken methodisch organisiert. Sie stellen komplexe Vorgänge dar, in denen (auch) das Zufällige und produktiv Missverstandene, die Störungen und Kontaminationen, das Falsche und das Gefälschte, »das Unbestimmte und Unbekannte, das die Welt bewegt«⁵⁸, wirksam werden. Gerade darin kann das Kreative von Transformationen liegen, in denen sich Neues und historisch Unerwartetes bildet. Wie in anderen wissenschaftlichen Zusammenhängen so wird auch in den im SFB untersuchten Transformationen »unreines« Material bewegt, von dem nicht anzunehmen ist, dass es sich einer wissenschaftstheoretisch strikten Begrifflichkeit fügt.

56 Bachelard (1940/1978), 88.

57 Rheinberger (2001).

58 Bernard (1954), 26. – Rheinberger (2003), 42.

Viele Transformationen sind schwer oder gar nicht abzuleiten, sondern sie scheinen zufällig einzutreten. In der Regel wird bei der Analyse von Transformationsprozessen davon ausgegangen, dass diese eine ›innere Ordnung‹ aufweisen, die durch Intentionalität, Kontinuität (wenn nicht sogar Teleologie), Konsistenz, Konsekutivität oder Ausdifferenzierung gekennzeichnet ist. In der historischen Arbeit stellen sich indes dazu gegenläufige Beobachtungen ein: Viele Transformationen, besonders solche, die sich über eine Vielzahl von beteiligten Akteuren und Institutionen vollziehen, lassen sich nicht durch Rekurs auf Intentionen ableiten. Das Ergebnis von Transformationen ist häufig nicht aus deren Ausgangsbedingungen zu erklären, so dass hilfswise, aber selten hinreichende Erklärungen einspringen. Es gilt mithin die *Semantik von Bezeichnungen und Erklärungen* zu berücksichtigen, die auf Situationen zugeschnitten sind, in denen sich etwas ereignet, das weder notwendig noch unmöglich ist, in denen ›etwas auftaucht‹ und ›zum Vorschein‹ kommt, das nicht (vorher)gesehen werden konnte, oder in denen miteinander in Streit liegende Alternativen zu einer ›Entscheidung‹ oder ›Wende‹ drängen, einer Krisis, so dass ein ›Umbruch‹, mithin eine diskontinuierliche Transformation eintritt.

Die Stabilität von Transformationen erscheint nur im historischen Rückblick als selbstverständlich. Es war stets prekär, gegen den Verfall, das Vergessen oder die Zerstörung sichere Bollwerke der Traditionsbildung zu errichten. Dies wird wesentlich durch Transformationen geleistet, die darin ihre konservierende Seite zeigen. Kanonisierung, Autorisierung und Idealisierung sind dabei zentrale Effekte. Sie werden durch solche Transformationen konterkariert, die gerade das Gegenteil darstellen, also Fälle episodischer oder obliquer Transformation, des Vergessens und Vergehens, der Zerstörung oder der Zensur, verfrühter oder verspäteter Leistungen, zufälliger Funde und umstürzender Entdeckungen. Es gilt mithin das »krumme Holz« (Kant) von Transformationen zu berücksichtigen, wo etwas auftaucht, das nicht vorhergesehen werden konnte, oder wo es zu einer Entscheidung oder Wende drängt, so dass historische Diskontinuitäten entstehen. Ein Ziel des SFB ist es, für solche Fälle nicht-geplanter Transformationen eine höhere Aufmerksamkeit zu entwickeln. Dabei können Zufälle der Transformation sich auch als auflösbar erweisen: Kontexterweiterung oder Quellenpluralisierung, die mehr Faktoren oder Ebenen berücksichtigt, können Transformationen, die bislang unreduzierbar scheinen, rekonstruierbar machen. Durchaus können Zufälle auch Effekte begrenzter Beobachtungshorizonte und nicht Eigenschaften der Transformationen selbst sein. – In diesem Sinn sind, jenseits der Fortuna, die Zufälle und ihre Bewältigung nicht nur zu einem drängenden Problem der Gesellschaft und Kultur, sondern auch der Wissenschaften geworden.

Abbildungsverzeichnis

1. Goethe (inv.): Der »Stein des Guten Glücks« oder »Altar der Agathe Tyche«. 1777. Sandstein. Gartenhaus an der Ilm, Weimar.
2. Ehrenhain der Verfolgten des Naziregimes (VdN). 1948. Weimarer Hauptfriedhof. Text: »Unsterbliche Opfer Ihr sanket dahin.« (= Trauerhymne auf die Opfer der russischen Revolution von 1905) Darunter: Den unbekanntem antifaschistischen Kämpfern aller Nationen zum Gedenken.
3. Crispijn van de Passe (Stecher), *Concedo Nulli*, in: Gabriel Rollenhagen, *Nucleus emblematum selectissimorum: quae Itali vulgo impresas vocant: priuata industria, studio singulari, vndiq[ue] conquistus, non paucis venustis inuentionibus auctus, additis carminib[us] illustratus*, Köln 1611, Emblem Nr. 27.
4. Otto Vaenius (= van Veen), *Mobile fit fixum*, in: *Emblemata, sive, Symbola a principibus, viris ecclesiasticis [sic] ac militaribus aliisque vsurpanda*, Bruxellae 1624, S. 2, Emblem Nr. 1.
5. Carolus Bovillus (= Charles de Bovelles), *Liber de Sapiente*, Paris 1509. Titelholzschnitt: *Fortuna et Sapientia*.
6. Crispijn van de Passe (Stecher), *In Virtute et Fortuna*, in: Gabriel Rollenhagen, *Nucleus emblematum selectissimorum...*, Köln 1611, Emblem Nr. 89.
7. Crispijn van de Passe (Stecher), *Sapientia Constans*, in: Gabriel Rollenhagen, *Nucleus emblematum selectissimorum...*, Köln 1611, Emblem Nr. 2.
8. *ARS NATURAM ADIUVAT*, in: Andreas Alciatus, *Emblematum liber*, Najera 1615 (zuerst 1531), Emblem Nr. 97.
9. Bottega di Mantegna oder Schule, *Occasio e Paenitentia*. Abgenommenes Fresco. 1500–1505. Mantova, Palazzo Ducale.
10. Titelpuffer zu: Francis Bacon, *Novum organum scientiarum Instauratio Magna*, 1620 (hier Ausgabe 1645). (Motto: »Multi pertransibunt & augebitur scientia« / Viele werden sie [= die Grenze] überschreiten und die Wissenschaft wird dabei wachsen / befruchtet / verherrlicht werden [= Zitat Daniel 12,4: *Plurimi pertransibunt, et multiplex erit scientia*].)
11. Albrecht Dürer, *Nemesis oder Das Große Glück*. Um 1501–1502, Kupferstich, 32,9 × 22,4 cm. Kupferstichkabinett, Berlin.
12. George de La Tour, *Fortune Teller (Die Wahrsagerin)*. 1632–35. Öl auf Leinwand, 102 × 123,5 cm. Metropolitan Museum of Art, New York.
13. Alexander Cozens, *A New Method of Assisting the Invention in Drawing Original Compositions of Landscapae*. London 1785, Plate 40 [Blot], Aquatinta, 24 × 31,5 cm, Plate 41: A print, representing a drawing done with a brush, from the preceding blot. Tate Gallery, London.

Literaturverzeichnis

- Agnoletto, Sara, *Hermes versus Fortuna. Un percorso interpretativo sul tema della fortuna nel Rinascimento*, 2012.
 (= http://www.egramma.it/eOS2/index.php?id_articolo=1111)
- Alciatus, Andreas, *Emblematum Liber*, Augsburg 1531.

- Archenholz, Johann Wilhelm, *Geschichte des siebenjährigen Krieges in Deutschland*, Leipzig ¹1866.
- Bachelard, Gaston, *Die Philosophie des Nein*, Wiesbaden 1978 (zuerst 1940).
- Bachorski, Hans-Jürgen, *Geld und soziale Identität im »Fortunatus«. Studien zur literarischen Bewältigung frühbürgerlicher Widersprüche*, Göttingen 1983.
- Baecker, Dirk/Matthias Kettner/Dirk Rustemeyer (Hg.), *Zwischen Identität und Kontingenz. Theorie und Praxis der Kulturreflexion*, Bielefeld 2008.
- von Berenhorst, Georg Heinrich, *Betrachtungen über die Kriegskunst*. Mit einer Einführung von Eckhard Opitz. ND der 3. Aufl. v. 1827, Osnabrück 1978.
- Bernard, Claude, *Philosophie*. Manuscrit inédit. Hg. v. Jacques Chevalier, Paris 1954.
- Bloch, Ernst, *Das Prinzip Hoffnung (1938–47)*, Frankfurt am Main 1982.
- Böhme, Hartmut/Lutz Bergemann/Martin Dönike/Albert Schirrmeister/Georg Toepfer/Marco Walter/Julia Weitbrecht (Hg.), *Transformation. Ein Konzept zur Erforschung kulturellen Wandels*, München 2011.
- Brugger, W., »Kontingenz«, in: Joachim Ritter (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 4, Basel/Stuttgart 1976, Sp. 1027–1034.
- Burton, Robert, *The Anatomy of Melancholy. What it is, with all the Kinds, Causes, Symptoms, Prognostickes & several Cures of it*, Oxford 1628. ND New York 1977.
- Cascione, Giuseppe, »Filosofia e comunicazione politica nell'Europa di Carlo V: Erasmo, Alciato, l'emblematica«, in: Donato Mansueto (Hg.): *The Italian Emblem. A Collection of Essays*, Glasgow 2007, 93–114.
- Ernst Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Darmstadt ⁵1977 (zuerst 1927).
- Cioffari, Vincenzo, *Fortune and Fate from Democritus to St. Thomas Aquinas*, New York 1935.
- Cordie, Ansgar M., *Raum und Zeit des Vaganten: Formen der Weltaneignung im deutschen Schelmenroman des 17. Jahrhunderts*, Berlin/New York 2001.
- Alexander Demandt, *Ungeschehene Geschichte. Ein Traktat über die Frage: Was wäre geschehen, wenn...*, Göttingen ⁴2001.
- Doren, Alfred Jakob, *Fortuna im Mittelalter und in der Renaissance*, Leipzig/Berlin 1924, 71–144.
- Flasch, Kurt, »Ars imitatur naturam. Platonischer Naturbegriff und mittelalterliche Philosophie der Kunst«, in: ders. (Hg.): *Parusia. Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus. Festgabe für Johannes Hirschberger*, Frankfurt am Main 1965, 265–306.
- Giddens, Anthony, *The Consequences of Modernity*, Cambridge 1990.
- Gilbhard, Thómas, *Vicos Denkbild. Studien zur Dipintura der Scienza Nova und der Lehre vom Ingenium*, Berlin 2012.
- von Goethe, Johann Wolfgang, *Briefe und Briefe an Goethe*. 6 Bde. hg. von Karl Robert Mandelkow, München ²1982.
- von Goethe, Johann Wolfgang, *Weimarer Ausgabe*, hrsg. im Auftr. der Großherzogin Sophie von Sachsen. 146 Bde., Weimar 1887–1919.
- von Graevenitz, Gerhart/Odo Marquard (Hg.), *Kontingenz*, München 1998.
- Greiner, Bernhard/Maria Moog-Grünwald (Hg.), *Kontingenz und Ordo*, Heidelberg 2000.
- Haug, Walter/Burghart Wachinger (Hg.), *Fortuna*, Tübingen 1995.
- Heckscher, William S., »Goethe im Banne der Sinnbilder. Ein Beitrag zur Emblematik«, in: *Jahrbuch der Hamburger Kunstsammlungen* 7 (1962), 35–54.
- Herzog-Hauser, G., »Tyche und Fortuna«, in: *Wiener Studien* 63 (1948), 156–163.

- Hoffmann, Arnd, *Zufall und Kontingenz in der Geschichtstheorie. Mit zwei Studien zur Theorie und Praxis der Sozialgeschichte*, Frankfurt am Main 2005.
- Joos, Paul, *Tyche, physis, techne. Studien zur Thematik frühgriechischer Lebensbetrachtung*, Winterthur 1955.
- Kirchner, Gottfried, *Fortuna in Dichtung und Emblematik des Barock. Tradition und Bedeutungswandel eines Motivs*, Stuttgart 1970.
- Koselleck, Reinhart, »Der Zufall als Motivationsrest in der Geschichtsschreibung«, in: ders.: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main 1979, 258–175.
- Koster, Severin, »Vom Zufall in der Antike«, in: Henning Kößler (Hg.), *Über den Zufall*, Erlangen 1996, 13–36.
- Kranz, Margarita, »Zufall«, in: Joachim Ritter (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 12, Basel/Stuttgart 2004, Sp. 1408–1424.
- de La Mettrie, Julien Offray, *L'homme machine*. Einl. v. Maurice Solovine, Paris 1921.
- Leeker, Joachim, »Fortuna bei Machiavelli. Ein Erbe der Tradition?«, in: *Romanische Forschungen*, hg. v. Wido Hempel, Bd. 101 (1989), 407–432.
- Lukács, Georg, *Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik*, Darmstadt/Neuwied 91984 (zuerst 1916).
- Luhmann, Niklas, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. 2 Bde., Frankfurt am Main 1997.
- Machiavelli, Niccolò, *Politische Schriften*, hg. v. Herfried Münkler, Frankfurt am Main 1990.
- Makropoulos, Michael, »Modernität als Kontingenzkultur. Konturen eines Konzepts«, in: Gerhart von Graevenitz/Odo Marquard (Hg.), *Kontingenz*, München 1998, 55–79.
- Makropoulos, Michael, *Modernität und Kontingenz*, München 1997.
- Mantovano, Battista, *In Robertum Severinatem panegyricum carmen. Somnium Romanum. Epigrammata ad Falconem*, Deventer 1496.
- Meyer-Landrut, Ehrengard, *Fortuna. Die Göttin des Glücks im Wandel der Zeiten*, München/Berlin 1997.
- Mollat du Jourdin, Michel, *Europa und das Meer*, München 1993.
- Müller, Jan-Dirk, »»Curiositas« und »erfahrung« der Welt im frühen deutschen Prosaroman«, in: Ludger Grenzmann/Karl Stackmann (Hg.), *Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit*, Stuttgart 1984, 252–271.
- Müller, Jan-Dirk, »Die Fortuna des Fortunatus. Zur Auflösung mittelalterlicher Sinndeutung des Sinnlosen«, in: Walter Haug/Burghart Wachinger (Hg.), *Fortuna*, Tübingen 1994, 216–239.
- Münkler, Herfried, *Machiavelli. Die Begründung des politischen Denkens der Neuzeit aus der Krise der Republik Florenz*, Frankfurt am Main 1984.
- Münkler, Herfried/Matthias Bohlender/Sabine Meurer (Hg.), *Sicherheit und Risiko. Über den Umgang mit Gefahr im 21. Jahrhundert*, Bielefeld 2009a.
- Münkler, Herfried/Matthias Bohlender/Sabine Meurer (Hg.), *Handeln unter Risiko. Gestaltungsansätze zwischen Wagnis und Vorsorge*, Bielefeld 2009b.
- Nietzsche, Friedrich, *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe, 15 Bde. hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, München/Berlin/New York 1988.
- Nikolaus von Cues, *Die philosophisch-theologischen Schriften*, lat. u. dt. hg. u. übers. v. Leo Gabriel/Dietlind Dupré/Wilhelm Dupré, Wien 1989.
- Ohly, Friedrich, »Desperatio und Praesumptio: Zur theologischen Verzweigung und Vermessenheit«, in: *Festgabe Otto Höfler*, hg. v. Helmut Birkhan, Wien/Stuttgart 1976, 499–557.

- Pleschinski, Hans (Hg.), *Aus dem Briefwechsel Voltaire – Friedrich der Große*, Zürich 1992.
- Polizano, Angelo, *Silvae*, hg. u. übers. v. Charles Fantazzi, Harvard 2004.
- »Fortuna«, in: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. VIII, Stuttgart 1991, Sp. 185–193.
- Reichert, Klaus, *Fortuna oder die Beständigkeit des Wechsels*, Frankfurt am Main 1985.
- Reichlin, Susanne, »Kontingenzkonzeptionen in der mittelalterlichen Literatur: Methodische Vorüberlegungen«, in: *Kein Zufall. Konzeptionen von Kontingenz in der mittelalterlichen Literatur*, hg. v. Cornelia Herberichs/Susanne Reichlin, Göttingen 2010, 11–49.
- Rheinberger, Hans-Jörg, *Experimentalsysteme und epistemische Dinge*, Göttingen 2001.
- Rheinberger, Hans-Jörg, »Historische Beispiele experimenteller Kreativität in den Wissenschaften«, in: Walter Berka/Emil Brix/Christian Smekal (Hg.), *Woher kommt das Neue? Kreativität in Wissenschaft und Kunst*, Wien et al. 2003, 28–49.
- Rorty, Richard, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt am Main 1989.
- Roscher, Wilhelm Heinrich (Hg.), *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Leipzig 1897–1909, Sp. 1503–1558 (»Fortuna. Fortunata«).
- Rosenthal, Earl E., »Plus Ultra, Non Plus Ultra and the columnar device of the emperor Charles V.«, in: *Journal of the Warburg Institute* 34 (1971), 204–228.
- Said, Suzanne, »Guerre, Intelligence et courage dans les Histoires d’Hérodote«, in: *Ancient Society*, Jg. 11/12 (1980/1), 83–117.
- Said, Suzanne/Monique Trédé, »Art de la guerre et experience chez Thucydide«, in: *Classica et Mediaevalia*, Jg. 34 (1985), 65–85.
- Schmitt, Carl, *Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung*, Köln 1981.
- Schoell-Glass, Charlotte/Elizabeth Sears, *Verzetteln als Methode. Der humanistische Ikonologe William S. Heckscher (1904–1999)*, Berlin 2008.
- Selbmann, Rolf, »Von Oeser zu Füßli. Goethes Brief an Lavater vom November 1779 im Kontext der zeitgenössischen Denkmalsdiskussion«, in: Matthias Luserke (Hg.), *Lenz-Jahrbuch. Sturm und Drang Studien, Bd. 13/14 (2004–2007)*, St. Ingbert 2008, 143–158.
- Siegert, Bernhard, *Passagagiere und Papier. Schreibakte auf der Schwelle zwischen Spanien und Amerika*, München 2006.
- Sloterdijk, Peter, *Im Weltinnenraum des Kapitals. Für eine philosophische Theorie der Globalisierung*, Frankfurt am Main 2005.
- Täubler, Eugen (Hg.), *Tyche: Historische Studien*, Leipzig/Berlin 1926 (ND Hildesheim 1979).
- Vegetius Renuat, Flavius, *Epitoma rei militaris*, ed. by M. D. Reeve, Oxford et al. 2004.
- Vogt, Peter, *Kontingenz und Zufall. Eine Ideen- und Begriffsgeschichte*, Berlin 2011.
- Voltaire, *Oeuvres*, avec Prefaces, Avertissements, etc. par M. Beuchot, Tome 58, Paris 1832.
- Warburg, Aby, »Francesco Sassettis letztwillige Verfügung« (1907), in: ders.: *Ausgewählte Schriften und Würdigungen*, hg. v. Dieter Wuttke, Baden-Baden 1992.
- Warburg, Aby, *Die Erneuerung der heidnischen Antike. Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Geschichte der Europäischen Renaissance*, Hamburg 2011.
- Wolf, Burkhardt, *Fortuna di mare. Literatur und Seefahrt*, Zürich/Berlin 2013.
- Zimmermann, Arnd, *Tyche bei Platon*, Bonn 1966.