

Peter Vogt

Kontingenz und Zufall

Eine Ideen- und Begriffsgeschichte

Peter Vogt

Kontingenz und Zufall

Eine Ideen- und Begriffsgeschichte

Mit einem Vorwort von Hans Joas



Akademie Verlag

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Akademie Verlag GmbH, Berlin 2011
Ein Wissenschaftsverlag der Oldenbourg Gruppe

www.akademie-verlag.de

Das Werk einschließlich aller Abbildungen ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Bearbeitung in elektronischen Systemen.

Einbandgestaltung: hauser lacour
Satz: le-tex publishing services, Leipzig
Druck und Bindung: Beltz Bad Langensalza

Dieses Papier ist alterungsbeständig nach DIN/ISO 9706.

ISBN 978-3-05-005210-6
E-Book ISBN 978-3-05-005732-3

Für Stefanie und Maurus und Alma

Inhaltsverzeichnis

Hans Joas: Vorwort	11
Einleitung	17
Kommentiertes Inhaltsverzeichnis	21

Erster Teil: Begriffsgeschichtliche Präzisierungen

I. Kontingenz – Die Geschichte eines Begriffs von der Latinisierung der aristotelischen Möglichkeitsbegriffe bis zur Gleichsetzung von Kontingenz und Zufall in der zeitgenössischen Philosophie	43
(1) Die Vielfalt der aristotelischen Möglichkeitsbegriffe	44
(2) Kontingenz als Form des Möglichen: die spätantike Kommentierung und die fröhscholastische Interpretation der aristotelischen Möglichkeitsbegriffe	49
(3) Kontingenz als Kategorie des Wirklichen: das spätscholastische Verständnis des Kontingenzbegriffs	53
(4) Leibniz' Verwendung des Kontingenzbegriffs im Kontext seiner <i>Theodizee</i>	57
(5) Die Vermengung der Begriffe von Kontingenz und Zufall: Von Kants Modalitätenschema bis zur Gleichsetzung von Kontingenz und Zufall in der zeitgenössischen Philosophie	59
(6) Plädoyer für eine semantische Differenzierung der Begriffe von Kontingenz und Zufall	64
II. Tyche – Die griechischen Wurzeln des Zufallsbegriffs	67
(1) Der philosophiegeschichtliche Kontext der aristotelischen Zufallstheorie	73
(2) Der kulturgeschichtliche Kontext der aristotelischen Zufallstheorie	89
(a) Göttin Tyche?	90
(b) Tyche als Objekt religiöser und kultischer Verehrung	93
(c) Tyche als Gegenstand von Literatur und Geschichtsschreibung	96

(3) Die aristotelische Theorie des Zufalls	108
(a) Die Zufallsdiskussion der <i>Metaphysik</i>	109
(b) Die Zufallsdiskussion der <i>Physik</i>	116
(4) Prudentielle Tychebewältigungspraxis: Die praktische Dimension der aristotelischen Zufallstheorie	123
(5) Gegen Bubner: Die aristotelische Relation von Praxis und Zufall	136
(6) Gegen Windelband: Plädoyer für die aristotelische Zufallstheorie	144
(7) Tyche im Zeitalter des Hellenismus	160
III. Welt, Natur, Geschichte: Drei Sphären von Kontingenz und Zufall	184
(1) Contingentia mundi: Die Welt als Sphäre von Kontingenz in der Schöpfungstheologie	194
(2) Natur als Sphäre von Kontingenz und Zufall	214
(a) Die Perspektive der Naturwissenschaften (Darwin, Heisenberg, Monod, Gould)	217
(b) Die Perspektive der Philosophie (Boutroux, Peirce)	234
(c) Die Perspektive der Theologie (Pannenberg, James)	254
(3) Geschichte als Sphäre von Kontingenz und Zufall	279
(a) Die Perspektive der Geschichtswissenschaft (Meinecke, Schieder, Meyer, Wittram, Aron)	288
(b) Der Protest gegen die Idee historischer Notwendigkeit (Popper, Berlin)	293
(c) Die Unverfügbarkeit der Geschichte (Lübbe, Schapp, Musil)	304
IV. Kontingenz und Zufall in der Geschichte. Eine Auseinandersetzung mit Arnd Hoffmanns Studie <i>Zufall und Kontingenz in der Geschichtstheorie</i>	325

Zweiter Teil: Ideengeschichtliche Skizzen

V. Historismus und Romantik: Das Unverfügbare und das Verfügbare in der Geschichte	347
(1) Kontingenz und Zufall in der Geschichte: Eine Auseinandersetzung mit Reinhart Koselleck	349
(2) Der Historismus und das Unverfügbare in der Geschichte	367
(3) Die Romantik und das Verfügbare in der Geschichte	393
VI. Diskontinuität, Wandel und Kontingenz in der Geschichte: J. G. A. Pocock und die Zeitanschauungen der Frühen Neuzeit	448
(1) Pocock und die Suche nach Zeitanschauungen	455
(2) Pococks Typologie von Zeitanschauungen	459
(3) Kontingenz in der Frühen Neuzeit: historische versus fortunadominierte Zeitanschauung	473
(4) Die Geburt der historischen Zeitanschauung aus dem Geiste der europäischen Rechtsgeschichte	479
(5) Historismus <i>avant la lettre</i> : Wann, wo und wie entstand der Historismus?	495
(6) Historismus <i>avant la lettre</i> : Wer waren die Vorläufer Vicos?	499

VII. Virtù vince <i>fortuna</i> : Zur Ideengeschichte eines Topos	503
(1) <i>Fortuna</i> in der römischen Antike	509
(2) <i>Fortuna</i> in der Spätantike	541
(3) <i>Fortuna</i> in der italienischen Renaissance	568
(4) <i>Fortuna</i> bei Machiavelli und Guicciardini	578
(5) <i>Fortuna</i> in der Frühen Neuzeit: Der historische Kontext	594
(6) <i>Fortuna</i> im Neostoizismus (Lipsius, Du Vair)	607
(7) <i>Fortuna</i> im elisabethanischen Drama (Marlowe, Shakespeare)	621
(8) <i>Fortuna</i> in der spanischen Literatur des <i>siglo de oro</i> (Gracián, Quevedo)	631
(9) <i>Fortuna</i> in der Literatur des Barock (Lohenstein, Gryphius)	642

Dritter Teil: Philosophische Schlussfolgerungen

VIII. Ironie, Skepsis, Religion: Drei Formen von Kontingenzbewältigungspraxis und eine Erinnerung an William James	659
(1) Richard Rorty und die Ironie	663
(2) Odo Marquard und die Skepsis	676
(3) Hermann Lübbe und die Religion	683
(4) William James und die Selbsttranszendenz	687

Literaturverzeichnis	
(a) Primärliteratur	697
(b) Sekundärliteratur	703
Abbildungen	720
Personenregister	723

Hans Joas:

Vorwort

In den letzten Jahren ist das Thema „Kontingenz“ geradezu zu einem Modethema geworden. In der Philosophie hat Richard Rortys buchlanger Essay „Kontingenz, Ironie und Solidarität“ von 1989 dabei den wirksamsten Anstoß gegeben. In der Soziologie sind die Schriften von Niklas Luhmann einerseits, von Zygmunt Bauman andererseits sehr stark von der Kontingenzthematik bestimmt, allerdings in äußerst unterschiedlicher und wiederum auch von Rorty deutlich zu trennender Weise. In der Geschichtswissenschaft hatte insbesondere Reinhart Koselleck seit Langem auf der Relevanz von Zufall und Kontingenz insistiert.

Diese Modeerscheinung korrespondiert gewiss mit der Atmosphäre einer „Postmoderne“ im Sinne des Verlusts eines Glaubens an geschichtsübergreifende Meta-Erzählungen, seien diese teleologischer oder evolutionistischer Art. Aber man muss die spezifischen Prämissen der „Postmodernen“ nicht teilen, um eine Sicht auf Geschichte, Gesellschaft und das Selbst plausibel zu finden, die dem Möglichen gegenüber dem Wirklichen und der Nicht-Selbstverständlichkeit und Nicht-Notwendigkeit des Wirklichen größte Aufmerksamkeit widmet. Die Beschäftigung mit diesen Fragen ist ja auch nicht erst in der Postmoderne entstanden; sie reicht vielmehr historisch weit zurück. Schon 1910 legte Ernst Troeltsch einen bis zur Antike zurückreichenden genialen begriffsgeschichtlichen Aufsatz zum Thema vor. Insbesondere in der Theorie der Geschichte ist das Thema Kontingenz unvermeidlich. Es ist deshalb nicht überraschend, wenn es ein verstreutes, in seiner Fülle aber wiederum kaum überschaubares Schrifttum zum Thema gibt.

Dieses zusammenhängend in den Blick zu nehmen und in den oft verwirrenden begrifflichen Wildwuchs Übersicht und Ordnung zu bringen, haben schon verschiedene Autoren versucht. Noch niemand aber hat es mit solchem Ehrgeiz wie der Verfasser dieses umfangreichen Buches unternommen, „in einer so weit wie möglich vollständigen und um zeitliche und disziplinäre Grenzen so weit wie möglich unbekümmerten Weise darüber (zu) berichten, wie die Begriffe und Themen von Kontingenz und Zufall in der Begriffs- und Ideengeschichte verhandelt werden“ (S. 18). Er geht dabei zunächst begriffsgeschichtlich, dann ideengeschichtlich und schließlich systematisch vor.

Die Arbeit beginnt mit einer Geschichte des Kontingenz-Begriffs. Es ist seit Langem bekannt, dass sich dieser einer Latinisierung der Möglichkeitsbegriffe des Aristoteles in der Spätantike verdankt. Bemerkenswert ist hier die Sensibilität des Verfassers für die Tatsache, dass Aristoteles nicht eine, sondern mindestens zwei Auffassungen des Möglichen vertrat. Während Aristoteles einerseits die berühmt gewordene und immer wieder benutzte Definition des Möglichen („*endechomenon*“) verwendet, es handle sich dabei um das, was weder notwendig noch unmöglich ist, vertritt er in anderem Kontext eine Vorstellung des Möglichen, das dieses nur vom Unmöglichen unterscheidet und damit sogar das Notwendige als Form des Möglichen behandelt. Im 4. Jahrhundert n. Chr. wurde Aristoteles' „*endechomenon*“ wohl erstmals (von Marius Victorinus) als „*contingens*“ ins Lateinische übersetzt; vor allem durch die Aristoteles-Kommentare von Boethius wurde diese Übersetzung im Abendland wirkungsmächtig. Die Scholastik rezipierte diese Begrifflichkeit; es kommt aber in ihr etwas grundlegend Neues hinzu, insofern diese Begrifflichkeit durch die christlich-theologische Frage nach der Schöpfung der Welt eine ontologische Brisanz und Bedeutung gewann, die sie vorher so nicht hatte. Spätestens seit der Spätscholastik aber – hier folgt der Verfasser Heinrich Schepers – bildet sich eine semantische Verschiebung heraus, insofern nun „*contingens*“ und „*possibile*“ scharf getrennt werden und als kontingent nur noch das bezeichnet wird, was wirklich ist, aber nicht notwendig. Leibniz wird dies später auf die Formel bringen: „*contingens est quod potest non esse*“. Auch von diesem neuartigen Kontingenzbegriff wurde bis hin zu Leibniz schöpfungstheologisch Gebrauch gemacht. Eine unbeabsichtigte Folge der Verschiebung in der Kontingenzsemantik – von einer Form des Möglichen zu einer Art des Wirklichen – war nun die Annäherung des Kontingenzbegriffs an den des Zufalls. Gegen diese Verwischung plädiert der Verfasser am Ende dieses glänzenden Kapitels für eine klare Unterscheidung der beiden Begriffe „Kontingenz“ und „Zufall“. Wie auch immer man über seine genaue Fassung der beiden Begriffe denken mag, keine Frage ist es, dass dieses Kapitel für das Verständnis der Bedeutungsschichten des Kontingenzbegriffs äußerst hilfreich ist.

Es ist nur konsequent, dass sich der Begriffsgeschichte von „Kontingenz“ eine von „Zufall“ anschließt. Leitfigur auch in diesem Kapitel ist Aristoteles, dem ein bis heute unüberbotenes Verständnis des Zufallsbegriffs attestiert wird. Aus der Warte des Aristoteles werden sowohl deterministische Leugnungen des Zufalls, etwa in der Naturphilosophie des Demokrit, wie die Vergöttlichung des Zufalls als „*Tyche*“ (etwa bei Pindar) kritisiert. Eine andere Denkmöglichkeit wird mit der historiographischen Dekonstruktion des Zufallsbegriffs bei Thukydides eröffnet. Der Verfasser spricht von einer pragmatischen Tychebewältigungspraxis, die Aristoteles aufnimmt und modifiziert. Das Kapitel enthält zudem breite Auseinandersetzungen mit den Interpretationen der aristotelischen Zufallstheorie bei Wilhelm Windelband und Rüdiger Bubner sowie eine Darstellung der postaristotelischen Verwendung des Tyche-Begriffs. Eingeschoben in diese auf außerordentlicher Belesenheit gründenden Darlegungen findet sich ein längerer Exkurs zu einem der unter dem Gesichtspunkt von Kontingenz und Zufall wichtigsten Werke der Philosophie des 20. Jahrhunderts, John Deweys Buch „*The Quest for Certainty*“ („Die Suche nach Gewißheit“). Der Verfasser zeigt sehr schön, wie deutlich der Pragmatist Dewey zumindest in diesem Buch zwischen der praktischen Suche nach Sicherheit und der theoretischen Suche nach Gewissheit unterscheidet

und wie sehr er gegenüber dem Praktischen die philosophische und die religiöse Gewissheits-Suche abwertet.

Das dritte Kapitel wechselt von der im engeren Sinn begriffsgeschichtlichen Ebene zu der Frage nach den „Sphären“ von Kontingenz und Zufall: Welt, Natur, Geschichte. Es geht hier also nicht mehr um die Begriffe als Signifikanten, sondern um die Signifikate von Kontingenz und Zufall. Schon im ersten Kapitel war davon die Rede gewesen, dass die christliche Schöpfungslehre die Vorstellung einer „Totalkontingenz der Welt“ (Günter Renz) beinhaltet, insofern Gott als derjenige gedacht wird, der die Welt aus dem Nichts geschaffen hat, „obgleich er dies nicht hätte tun müssen“ (S. 185). Die Rede von der *contingentia mundi*, so der Verfasser, ist auf unhintergehbare Weise mit der Rede von einer göttlichen *creatio ex nihilo* verknüpft. Erst in der mittelalterlichen christlichen Philosophie werde daher aus dem *Begriff* der Kontingenz das *Problem* der Kontingenz. Gestützt auf Forschungsliteratur zeichnet der Verfasser hier die verschiedenen Lösungsversuche, etwa bei Thomas von Aquin, nach, die Idee von Gottes ungebundenem Willen mit der von Gottes Weisheit in ein Gleichgewicht zu bringen. Die Vorstellung von der Totalkontingenz der Welt lebt aber auch außerhalb des schöpfungstheologischen Entstehungskontexts weiter – sowohl in der Philosophie des deutschen Idealismus, in der ein absolutes Ich oder eine absolute Idee an die Stelle des Schöpfergotts treten, wie in der nachidealistischen Philosophie Schopenhauers und Nietzsches und ihrer Postulierung einer unüberwindlichen Grundlosigkeit der Welt.

Als zweite „Sphäre“ von Kontingenz und Zufall wird die Natur behandelt, insbesondere im Sinne der modernen Naturwissenschaften. Zwei Entwicklungen der Naturwissenschaft stehen hier – wie in der gesamten übrigen Literatur zum Thema – im Vordergrund: die Evolutionstheorie Darwins und Heisenbergs Unschärferelation bzw. die Quantentheorie allgemein. Nicht die naturwissenschaftlichen Probleme im engeren Sinn waren hier zu erörtern, sondern die philosophischen Konsequenzen, die von Naturwissenschaftlern selbst oder von Philosophen aus den naturwissenschaftlichen Innovationen gezogen wurden. Es ist deshalb nur konsequent, dass etwa die auch in einer breiteren Öffentlichkeit stark wahrgenommenen Werke von Jacques Monod und Stephen Jay Gould erörtert werden sowie aus dem 19. Jahrhundert das Werk von Emile Boutroux mit seiner These von der Kontingenz der Naturgesetze. Wie in den beiden vorhergehenden Kapiteln Aristoteles, so ist hier spürbar der Pragmatismus von Peirce und James zentraler Orientierungspunkt des Autors. Er hat in einem früheren Buch über „Pragmatismus und Faschismus“, dessen Untertitel „Kreativität und Kontingenz in der Moderne“ im Kontext einer ganz anders gelagerten historischen Studie bereits von einem Interesse des Verfassers an der Thematik dieses Buches zeugte, selbst in höchst origineller Weise zur Erforschung dieser Denktradition beigetragen.

Deutlich wird in diesem dritten Kapitel gezeigt, wie sehr etwa Peirce seine ganze Philosophie als Ontologisierung des Darwinismus verstanden hat, was bei ihm aber keine polemische Bekämpfung schöpfungstheologischer Vorstellungen beinhaltete, sondern ein Programm zur Versöhnung von Schöpfungstheologie und Evolutionstheorie in einer, wie der Verfasser formuliert, „zufallssensiblen Kosmologie der Evolution“. Die Möglichkeit einer Versöhnung sieht Peirce und mit ihm der Verfasser in einer Naturalisierung und Dynamisierung schöpfungstheologischer Vorstellungen im Sinne einer „*creatio continua*“. Mutig wendet er sich gegen die These einer gänzlichen Inkompatibilität oder

Indifferenz von Religion und Naturwissenschaft, die nur zu einem unfruchtbaren diskursiven Waffenstillstand führe, und ergänzt die an Peirce anschließenden Überlegungen mit einer Anknüpfung an den Versuch des evangelischen Theologen Wolfhart Pannenberg, mit Hilfe einer Reflexion des Kontingenzbegriffs dasselbe Ziel von der Theologie aus zu erreichen. Was schließlich die Gewichtung des Verhältnisses von Zufall und Vorsehung betrifft, welche die Autarkie des Zufalls wahrt, ohne dabei die Idee der Vorsehung preiszugeben, schließt sich der Verfasser in emphatischer Weise William James' Darlegungen zum Dilemma des Determinismus an.

Im nächsten Schritt, am Ende dieses dritten Kapitels ebenso wie später im vierten Kapitel, welches eine ausführliche Auseinandersetzung mit einer geschichtstheoretischen Studie jüngerer Datums zu den hier verhandelten Fragen enthält, wendet sich der Verfasser schließlich der Sphäre der Geschichte zu und damit dem für diese Arbeit insgesamt wichtigsten Gebiet. In Fortsetzung der „anti-*nezessarischen*“ Argumentation von Peirce und in Auseinandersetzung mit den berühmten und einflussreichen Arbeiten Karl Poppers und Isaiah Berlins prüft er zunächst, was grundsätzlich alles gegen die Vorstellung historischer Notwendigkeit spricht. Dann unterscheidet er bei denjenigen Kritikern historischer Notwendigkeit, die sich auf Kontingenz und Zufall berufen und nicht wie Popper wissenschaftstheoretisch oder Berlin sprachanalytisch argumentieren, zwei zur Verfügung stehende Optionen: eine Betonung der prinzipiellen Verfügbarkeit und eine der prinzipiellen Unverfügbarkeit von Geschichte. Die genauere Beschäftigung mit diesen beiden Optionen bleibt dem zweiten Hauptteil der Arbeit vorbehalten. Hier werden zunächst nur die kontingenztheoretischen Überlegungen Robert Musils und Hermann Lübbes erörtert, wobei wegen Lübbes starker Betonung des Zusammenhangs von Narrativität und Kontingenz auch das Werk Wilhelm Schappas hinzugezogen wird. Besonders ertragreich im Zusammenhang dieser Arbeit scheinen mir die Ausführungen zu Lübke zu sein, für den sich die Aufgabe historischen Erklärens und das Medium historischer Erzählung dort ergeben, wo Prozesse oder Strukturen oder Handlungen nicht ungestört ablaufen, sondern, wie es der Verfasser selbst formuliert, „etwas dazwischenkommt, sich etwas anderes ereignet, als wir uns dies zunächst gedacht haben, uns also etwas einen ‚Strich durch die Rechnung‘ (Charles Heide) macht“ (S. 313 f.). Damit nähert sich der Verfasser einem vertieften Verständnis des Historismus und plädiert für diesen in einer ganz ähnlichen Weise wie Hermann Lübke, der seine eigene Position einmal als eine „Apologie des Historismus in seiner unüberholten epistemologischen und kulturellen Substanz“ beschrieb.

Der zweite, ideengeschichtliche Hauptteil setzt sich kein geringeres Ziel als die Untersuchung der Frage, wie im Zeitraum zwischen Früher Neuzeit und der „Sattelzeit“ (Koselleck) Kontingenz und Zufall in ihrer Bedeutung für Geschichte und menschliches Leben überhaupt erörtert wurden. Um sich das riesige Thema handhabbar zu machen, wählt der Verfasser geschickt für jeden Teil einen bedeutenden Ideenhistoriker als Ausgangspunkt seiner eigenen Darstellungen: Reinhart Koselleck, J.G.A. Pocock und Quentin Skinner. Das fünfte Kapitel, welches Historismus und Romantik anhand der diesen beiden Denkrichtungen je eigenen Verständnisse von Kontingenz und Zufall kontrastiert, geht zunächst von einer Unklarheit oder Spannung in Kosellecks Schriften aus – zwischen seiner Insistenz auf der Unverfügbarkeit von Geschichte einerseits, die sich aus dem Historismus ableitet, und einer Kritik an der angeblichen Verdrängung

des Zufalls im Historismus andererseits – und sucht den Weg aus dieser Situation heraus durch die klare begriffliche Unterscheidung (im Anschluss an Odo Marquard) von Schicksalskontingenz versus Beliebigkeitskontingenz sowie durch eine deutliche Trennung von Historismus und Romantik, wobei er sich für diese unter anderem Ernst Troeltsch anschließt. Troeltsch hatte behauptet, dass die Restaurationsepoche am Anfang des 19. Jahrhunderts in ein Verständnis von Geschichte mündete, welches sich jedweden Glaubens an deren grenzenlose Verfügbarkeit enthielt. Auf der Grundlage der Erörterung einer großen Zahl romantischer Dichter, ja sogar Maler, und zeitgenössischer Denker wie Fichte und Jacobi sowie der Spiegelung ihres Werks in Deutungen des 20. Jahrhunderts führt uns der Verfasser zu seiner zentralen These in diesem Kapitel: Historismus und Romantik sind beide auf das Thema Kontingenz und Zufall hin zentriert, aber in unterschiedlicher Weise. Der Historismus betont die Grenzen der Verfügbarkeit der Geschichte, ohne dabei aber einen Mythos der historischen Notwendigkeit zu verteidigen; die Romantik dagegen verschränke ihre Vorstellung von Kontingenz und Zufall mit einem bestimmten Ethos kreativen Handelns und widerspreche damit jeder These von Unverfügbarkeit. Auch dem Historismus ist allerdings eine Fundierung in Vorstellungen über die Kreativität des menschlichen Handelns wohl nicht abzusprechen.

Die beiden folgenden Kapitel gehen von der Sattelzeit noch einmal geschichtlich zurück. Das sechste Kapitel fragt nach Vorläufern der historischen Sensibilität für das Unverfügbare oder des romantischen Interesses am Verfügbaren in der Ideengeschichte zwischen der Renaissance und dem 18. Jahrhundert. Es geht dem Verfasser dabei insbesondere um die Vor- und Frühgeschichte des Historismus. Die Untersuchung kommt, angeleitet von Pococks Werk, zu dem Ergebnis, dass zwar Kontingenz und historische Diskontinuität, nicht aber die Thematik von Verfügbarkeit und Unverfügbarkeit hier zentral waren. Breiten Raum nimmt in diesem Kapitel die Diskussion um die Entstehung einer vergleichend verfahrenen Rechtsgeschichte und damit eines Verständnisses für die Pluralität rechtlicher Traditionen ein, einer gesamteuropäischen Tendenz, wie der Verfasser mit Nipperdey betont.

In diesem sechsten Kapitel wird eine „fortunadominierte“ Zeitauffassung als zentral für die Frühe Neuzeit bezeichnet; im siebten Kapitel geht es um die historische Genese jenes fortunadominierten Geschichtsbildes und insbesondere um die Ideengeschichte des Topos vom Sieg der Tugend über die Fortuna: *virtù vince fortuna*. Der Verfasser erinnert am Beginn dieses Kapitels daran, dass so renommierte Renaissancehistoriker wie Eugenio Garin oder Paul Oskar Kristeller gerade in diesem Topos ein zentrales geistiges Moment von Renaissance und Humanismus entdeckten. Quentin Skinner hat sich in seinem klassischen Werk „*Foundations of Modern Political Thought*“ diesbezüglich später Garin und Kristeller angeschlossen. Der Verfasser baut für seine Untersuchungen und Studien in diesem Kapitel, etwa zu Petrarca, Machiavelli oder Guicciardini, auf den Thesen dieser drei Autoren auf, glaubt aber im Unterschied zu ihnen die Geschichte des genannten Topos über die Zeit der Renaissance hinaus verfolgen zu können, weshalb ihm in diesem Kapitel unterschiedliche Phänomene vor allem der europäischen Literatur- und Geistesgeschichte des 16. und 17. Jahrhunderts zum Gegenstand werden.

Der dritte, systematische Hauptteil der Arbeit gilt dann der zeitgenössischen Philosophie und der Frage, welche theoretischen und praktischen Möglichkeiten sie für die

Bewältigung von Kontingenz und Zufall bereithält. Die Soziologie mit ihren Fragen – wie der nach den oft paradoxen Effekten einer Steigerung individueller Handlungsoptionen, der nach einer nur lockeren Koppelung gesellschaftlicher Sphären oder der stärkeren Berücksichtigung der Kontingenz sozialen Wandels – bleibt dabei am Rande. Der Verfasser konzentriert sich vielmehr auf Richard Rortys Plädoyer für Ironie und Odo Marquards „Apologie des Zufälligen“ und Verteidigung der Skepsis, die er als gegenläufige Programme darstellt. Eine dritte Möglichkeit stellt der religiöse Glaube dar, der durch die Erörterung von Hermann Lübbe eingebracht wird. Der Verfasser verteidigt zwar Lübbe gegen eine verkürzende Deutung seiner Auffassungen von der Funktion der Religion als Kontingenzbewältigungspraxis. Er endet aber mit einer Kontrastierung des Religionsverständnisses bei William James und bei Lübbe und kommt zu dem Ergebnis, dass bei James nicht der Selbstbehauptungswille, sondern vielmehr dessen Überwindung im Sinne einer Bereitschaft zur Selbsttranszendenz im Zentrum steht. Die begriffs- und ideengeschichtlichen Forschungen führen damit zu einer normativen, man könnte auch sagen: existentiellen Schlußfolgerung.

Dieses Buch stellt ein Kompendium zur Kontingenzthematik dar. Man scheut sich, auf Lücken angesichts des gewaltigen Umfangs der Arbeit hinzuweisen. Selbstverständlich beruht nicht alles auf Primärforschung; niemand könnte dies leisten. In einer heute immer seltener werdenden und imponierenden Weise hat sich der Verfasser falschen Spezialisierungszwängen des Wissenschaftsbetriebs entzogen und einen äußerst anspruchsvollen, langen Atem erfordernden Argumentationsgang vorgelegt. Es ist zu wünschen, dass dieser in den betroffenen Fächern Geschichte, Philosophie und Soziologie die verdiente Aufmerksamkeit findet.

Einleitung

Die in dieser Arbeit versammelten begriffsgeschichtlichen Präzisierungen (I. Teil), ideengeschichtlichen Skizzen (II. Teil) und philosophischen Schlussfolgerungen (III. Teil) kreisen zwar alle um ein und dasselbe Thema, aber sie lassen sich nicht zu einer einzigen These, zu *einer* Antwort auf *eine* Frage bündeln. Zu disparat und heterogen sind hierfür die Fragestellungen der einzelnen Kapitel, welche mithin viele Antworten auf viele Fragen enthalten. Das ist im Übrigen auch der Grund, weshalb ich von dem Versuch absehe, in einem separaten Schlusswort die einzelnen Argumente und Ausführungen aller acht Kapitel gleichsam in einer Summa zu resümieren. Anstatt dessen stelle ich dieser Arbeit ein kommentiertes Inhaltsverzeichnis voran, welches den Leser über die Argumentationslinien der einzelnen Kapitel überblicksartig und vor Beginn der eigentlichen Lektüre informieren soll.

Immerhin lässt sich jeder der drei Teile dieser Arbeit als Versuch der Beantwortung von bestimmten und in diesem Sinne für jeden dieser drei Teile untersuchungsleitenden Fragen begreifen: Wie wurden, so fragen die begriffsgeschichtlichen Präzisierungen des ersten Teils dieser Arbeit, die Begriffe von Kontingenz und Zufall historisch nachweislich seit ihrem frühesten Auftreten verstanden? Welche Sphären wurden diesen Begriffen zugeteilt? Was kann es heißen, insbesondere in Bezug auf die Sphäre der menschlichen Geschichte von Kontingenz und Zufall zu sprechen?

Wie und von welchem Autor und mit Hilfe welcher gedanklichen und terminologischen Konstruktionen wurden, so fragen die ideengeschichtlichen Skizzen des zweiten Teils dieser Arbeit vorrangig, die Themen und Ideen von Kontingenz und Zufall im Zeitraum zwischen Früher Neuzeit und „Sattelzeit“ (Koselleck) konkretisiert, interpretiert und bewertet? Welche Relevanz wurde diesen Themen und Ideen für die menschliche Geschichte und das menschliche Leben seinerzeit zugemessen? Diesen ideengeschichtlichen Fragen gehe ich in drei Skizzen oder Fallstudien nach, von denen ich vermute, dass sie die ideengeschichtlich bedeutsamsten Formen und Weisen einer theoretischen Sensibilität für Kontingenz und Zufall in dem genannten Zeitraum abhandeln.

Welche theoretischen und praktischen Möglichkeiten schließlich, so fragt der gleichsam systematisch angelegte und sich um philosophische Schlussfolgerungen bemühende

dritte Teil dieser Arbeit, offeriert die zeitgenössische Philosophie für die Bewältigung der mit den Themen, Ideen und Begriffen von Kontingenz und Zufall verbundenen und offensichtlich für das menschliche Leben zeitlos konstitutiven, weil noch jede historische Epoche zu entsprechenden theoretischen Reflexionen und praktischen Bewältigungsversuchen reizenden Herausforderungen?

Wenn ich im Rückblick die Ambition bezeichnen sollte, die ich mit dieser Arbeit verfolgte, als ich im Sommer 2005 mit der eigentlichen Niederschrift begann, dann würde ich so formulieren: Ich wollte in einer so weit wie möglich vollständigen und um zeitliche und disziplinäre Grenzen so weit wie möglich unbekümmerten Weise darüber berichten, wie die Begriffe, Ideen und Themen von Kontingenz und Zufall in der Begriffs- und Ideengeschichte verhandelt wurden. Wie in der Geschichte des menschlichen Denkens, also etwa in der Literatur, in der Theologie, in der Philosophie, in der Geschichtsschreibung, in der Beschäftigung mit der Natur, gleichsam von den Griechen bis in unsere Gegenwart hinein über die Begriffe, Ideen und Themen von Kontingenz und Zufall reflektiert wurde, dem wollte ich so gründlich wie möglich nachgehen.

Das Setzen von Schwerpunkten erwies sich dabei naturgemäß als unvermeidlich. Die Tatsache, dass ein sowohl der genannten Ambition als auch bestimmten Schwerpunkten verpflichteter Versuch zwangsläufig auch Lücken aufweist, liegt in der Natur der Sache. Diesbezüglich hoffe ich auf wohlwollende Nachsicht des Lesers. Mancher dieser Lücken bin ich mir schmerzhaft bewusst. Vielleicht ist es mir vergönnt, an einer anderen Stelle zu einer anderen Zeit noch einmal darauf zurückzukommen. So sehr es mich auch gereizt hätte, es war im Zuge meiner Gedankenführung nicht zwingend erforderlich, auf die gleichsam alttestamentliche Thematisierung von Kontingenz und Zufall, wie sie der Prediger Kohelet formuliert („Denn Zeit und Zufall treffen sie alle“; Koh 9,11), eigens einzugehen. Auch erschien es mir angesichts der Fragestellungen und Erkenntnisinteressen der in dieser Arbeit versammelten Argumentationen nicht notwendig, das wohl sprachmächtigste Zeugnis der Thematisierung von Kontingenz und Zufall in der deutschsprachigen Literatur des 19. Jahrhunderts, den Beginn von Adalbert Stifters Erzählung *Abdias*, in angemessener Weise zu würdigen und in den Kontext von Stifters Gesamtwerk und geistigen Kosmos einzubetten, obwohl ich mir die literarische Brillanz der ersten zwei, drei Seiten dieser Erzählung gar nicht oft genug verdeutlichen kann („Es gibt Menschen, deren Leben eine solche Kette von Ungemach ist, das aus wolkenlosem Himmel auf sie fällt, dass sie endlich betäubt werden, und dastehen, und den Hagel auf sich ergehen lassen: so wie es auch wieder Andere gibt, die ein unverschuldetes Glück mit so ausgesuchtem Eigensinne begünstigt, dass es scheint, als kehrten sich in einem gegebenen Falle die Naturgesetze um, damit es nur zu ihren Heile ausschlage.“). Auch der zumindest auf einen ersten Blick wohl nicht anders denn als sonderbar zu bezeichnende Versuch des österreichischen Biologen Paul Kammerer, das Wesen des Zufalls in einem „Gesetz der Serie“ aufgehen zu lassen, hätte eine ausführliche und eigenständige Diskussion verdient. Dass die kundigen Leser weitere Lücken in meiner Arbeit ausfindig machen werden, will und kann ich gar nicht ausschließen. Doch hoffe ich, dass ich mir keine Nachlässigkeiten zu Schulden haben kommen lassen, welche *eo ipso* dazu zwingen würden, die vorliegenden Interpretationen revidieren zu müssen.

Der akademisch-institutionelle Zusammenhang, dem diese Arbeit ihre Entstehung verdankt, war das von der Volkswagenstiftung 2003–2006 finanzierte Forschungsprojekt

„Kontingenz und Moderne“. Einzelne Kapitel dieser Arbeit oder Vorstufen zu solchen Kapiteln habe ich den Teilnehmern dieses Forschungsprojekts auf Tagungen in Erfurt (Januar 2005), Florenz (September 2005) und Paris (März 2007) vorgestellt. Für die sich daran anschließenden, stets Gewinn bringenden Gespräche und Diskussionen bedanke ich mich bei Jens Badura, Michael Makropoulos, Christoph Menke, Peter Wagner und Michael Werner. Unter dem Titel „Kontingenz und Zufall. Begriffsgeschichtliche Präzisierungen, ideengeschichtliche Skizzen, philosophische Schlussfolgerungen“ wurde die Arbeit im Herbst 2008 als Habilitationsschrift am Max-Weber-Kolleg für kultur- und sozialwissenschaftliche Studien der Universität Erfurt eingereicht. Das sich daran anschließende Habilitationsverfahren wurde im Februar 2010 erfolgreich abgeschlossen. An dieser Stelle will ich mich ausdrücklich bei allen Mitgliedern der Habilitationskommission ebenso wie bei den beiden Gutachtern Friedrich Jaeger (Essen) und Martin Mulrow (Gotha) bedanken. Heiko Hartmann und Mischka Dammaschke gebührt mein Dank dafür, die Arbeit in das Programm des Akademie Verlags aufgenommen zu haben. Tobias Winstel danke ich für die Vermittlung des entsprechenden Kontakts. Vor allem aber ist es mir an dieser Stelle ein tief empfundenes Bedürfnis, meinem langjährigen Lehrer Hans Joas einen Dank auszusprechen. Ohne unsere intensiven, fachlichen und persönlichen Gespräche während all der letzten Jahre wäre diese Arbeit zu keinem Abschluss gekommen. Darüber hinaus trug er maßgeblich dazu bei, dass diese Arbeit für die akademischen Zwecke eines Habilitationsverfahrens verwendet werden konnte. Schließlich erklärte er sich bereit, dieser Publikation ein Vorwort voran zu stellen, welches in überaus einfühlsamer Weise die wesentlichen Absichten und Argumente der Arbeit auf den Begriff bringt, ja dies in ebenjener prägnanten Weise tut, welche ich in all den Jahren unseres intellektuellen Austauschs immer nur bewundern konnte. Freilich durfte ich während der Entstehung dieser Arbeit immer wieder auch den Eindruck gewinnen, dass in der vorliegenden Arbeit Themen bearbeitet werden, die uns gleichermaßen am Herzen liegen.

Der biographische Zusammenhang, dem diese Arbeit ihre Existenz verdankt, ist freilich ein ganz anderer, und diese Tatsache bedarf zuletzt ebenfalls einer ausdrücklichen Erwähnung: Die vorliegenden Seiten sind Konsequenz einer Geschichte, die meiner Frau und mir vor einigen Jahren widerfahren ist, und sie sind Ausdruck des Versuchs, eine zugleich hilfreiche und intellektuell redliche Antwort auf diese Geschichte zu finden. Meiner Frau Stefanie sowie meinen Kindern Maurus und Alma ist diese Arbeit daher aus guten Gründen gewidmet.

Kommentiertes Inhaltsverzeichnis

Erster Teil: Begriffsgeschichtliche Präzisierungen

I. Kontingenzt – Die Geschichte eines Begriffs von der Latinisierung der aristotelischen Möglichkeitsbegriffe bis zur Gleichsetzung von Kontingenzt und Zufall in der zeitgenössischen Philosophie

In diesem ersten Kapitel zeige ich, dass der Begriff der Kontingenzt sich ursprünglich einer Latinisierung der aristotelischen Auffassungen und Begriffe der Möglichkeit verdankt. Ich beschäftige mich daher zunächst mit den komplizierten und vielfältigen Varianten des aristotelischen Möglichkeitsbegriffs (1). Im Zuge zunächst der spätantiken Übersetzung, später der Kommentierung vor allem der aristotelischen *Hermeneutik*, bürgerte sich der Terminus „contingens“ für eine bestimmte Variante des aristotelischen Möglichkeitsbegriffs ein. Der spätantike Kontingenztbegriff meinte insofern stets ein – wie auch immer genau zu verstehendes – Mögliches, und in diesem Sinne wirkte er auch noch bis in die schöpfungstheologischen Diskussionen der Hochscholastik fort (2). Spätestens mit der Spätscholastik bildete sich aber auch eine Tradition, welche die Begriffe von *contingens* und *possibile* bewusst kontrastiert und als kontingent nicht ein Mögliches, sondern ein Wirkliches, wenn auch ein nicht notwendiges Wirkliches bezeichnet (3). Mit Beginn der Frühen Neuzeit ist der begriffsgeschichtliche Siegeszug dieses neuartigen Verständnisses von Kontingenzt, welches den Kontingenztbegriff seiner möglichkeitstheoretischen Einbettung beraubt, abgeschlossen. In Leibniz' Verwendung des dem Bloßmöglichen kontrastierten Kontingenztbegriffs für die Zwecke seiner *Theodizee* ist diese Vorrangstellung in besonders prominenter Weise bezeugt (4). Diese begriffsgeschichtlich zu registrierende Bedeutungsverschiebung vermag sodann auch die sukzessive Unaufmerksamkeit für die theoretischen und semantischen Grenzen zwischen den Begriffen von Kontingenzt und Zufall in der Philosophie zu erklären. Hatte Leibniz zum Zwecke seiner *Theodizee* das nicht notwendige Seiende noch als kontingent bezeichnet, so reserviert Kant schließlich in der Modalitätentafel seiner *Kritik der reinen Vernunft* justament den Begriff des Zufalls für jenes nicht notwendige

Seiende. Kontingenz für Leibniz und Zufälligkeit für Kant, sie sollen nun gleichermaßen das nicht notwendige Wirkliche oder Seiende bezeichnen, welches seinerseits von einem Begriff der Möglichkeit klar abgegrenzt wird. Die theoretischen Spätfolgen dieser theoretischen und semantischen Unaufmerksamkeit für die jeweilige *differentia specifica* der Begriffe von Kontingenz und Zufall zeigen sich schließlich noch in der in der zeitgenössischen Philosophie durchaus verbreiteten, nunmehr ganz expliziten begrifflichen Gleichsetzung der Begriffe von Kontingenz und Zufall (5). In bewusstem Gegensatz zu dieser *façon de parler* der zeitgenössischen Philosophie formuliere ich in diesem ersten Kapitel abschließend ein Plädoyer für eine semantische und intrinsische Differenzierung der Begriffe von Kontingenz und Zufall (6).

II. Tyche – Die griechischen Wurzeln des Zufallsbegriffs

Nachdem die begriffsgeschichtliche Genese des Kontingenzbegriffs im vorangegangenen Kapitel geklärt wurde, spüre ich der begriffsgeschichtlichen Genese des Zufallsbegriffs nach, indem ich zunächst die Verwendung des griechischen Terminus *tyche* sowohl in der griechischen Philosophie als auch in der griechischen Kultur vor der Zeit des Aristoteles genauer in den Blick nehme. Was den philosophiegeschichtlichen Kontext betrifft, wendet sich Aristoteles explizit vor allem gegen eine deterministische Leugnung des Zufalls, wie sie ihm vor allem durch die naturphilosophischen Ansichten eines Demokrit vertraut gewesen sein dürfte. Auch Platons theologische Funktionalisierung und metaphysische Harmonisierung der *tyche* in den *Nomoi* dürfte Aristoteles zumindest implizit zu seiner nüchternen Ambition einer intellektuell seriösen Diskussion philosophischer Begrifflichkeiten veranlasst haben, wiewohl diese Vermutung durch Aristoteles' Schriften selbst nicht belegt werden kann (1). Zu der Zeit, da Aristoteles den Zufall in seinen Schriften behandelt, reüssiert der Begriff *tyche* aber ohnehin weniger als *terminus technicus* einer philosophischen Fachdiskussion. Kulturelle und geistige Präsenz erlangt seinerzeit weniger ein philosophischer Begriff, sondern vor allem das göttliche Wesen *Tyche*. In paradigmatischer Weise formuliert dabei Pindars zwölfte olympische Ode sowohl die der *Tyche* seinerzeit zugeschriebenen Merkmale und charakterlichen Eigenschaften als auch die damalige Auffassung des Verhältnisses von göttlicher *Tyche* zu Kompetenzen und Fähigkeiten des handelnden und denkenden Menschen, eine Auffassung, die Aristoteles als Inbegriff jener kosmologischen Nobilitierung und irrationalen Mythisierung der *Tyche* gegolten haben dürfte, gegen die sich seine eigene Version der Zufallsthematisierung immer auch richtete. Während Pindar dabei sowohl eine theoretische Unzugänglichkeit wie eine praktische Unverfügbarkeit der *Tyche* suggeriert, geht Thukydides in einer für seine Zeit einzigartigen Weise und im Zuge einer historiographischen Dekonstruktion des Zufallsbegriffs davon aus, dass sich alle unerwarteten Widerfahrnisse stets auflösen lassen in eine pragmatische Bewältigung des historischen und historiographischen Residualphänomens *tyche*, in eine pragmatische Tychebewältigungspraxis, eine Überzeugung, die Aristoteles schließlich in der Begrifflichkeit seiner praktischen Philosophie reformulieren, aber eben auch modifizieren wird (2). So sind der engere philosophiehistorische und der weitere kultur- und geistesgeschichtliche Kontext skizziert, innerhalb dessen Aristoteles in unterschiedlichen Werken und mit Hilfe unterschiedlicher Termini jene Zufallstheorie formuliert, die ich sodann systematisch anhand von Aristoteles'

Diskussion des Begriffs *symbebekos* in der *Metaphysik* und der Begriffe von *tyche* und *automaton* in der *Physik* rekonstruieren will. Die Pointe dieser äußerst komplexen Diskussion besteht – stark vereinfacht formuliert – darin, die unterschiedlichen Typen des Zufalls, ist die Minimalbedingung des *nec necessarium* erfüllt, als spezifische Relationen von Handlungen oder von Handlungen und handlungsunabhängigen Begebenheiten zu charakterisieren und dabei allen Zufall doch stets als Element der Wirklichkeit, nicht aber als eine Möglichkeit oder als ein lediglich begrifflich Akzidentielles zu betrachten und daher auch nicht als ein subjektives Phänomen einer verzerrten Wahrnehmung oder Erkenntnis zu disqualifizieren (3). Im Anschluss an diese Präzisierung von Aristoteles' Zufallsdefinition verweise ich auf Aristoteles' Plädoyer für eine gleichsam prudentielle Form von Tychebewältigungspraxis und widme mich in einem längeren Exkurs John Deweys pragmatistischem, in der Schrift *Die Suche nach Gewißheit* formulierten Plädoyer für praktische Intelligenz und Sicherheit im Umgang mit den Unsicherheiten, Ungewissheiten und Zufällen des Lebens (4). Ich präzisiere zudem den systematischen Gehalt der aristotelischen Zufallstheorie, indem ich gegen Rüdiger Bubners Interpretation der aristotelischen Zufallstheorie noch einmal Aristoteles' Differenzierung von *tyche* und *automaton* stark mache und Bubners These von einer „unauflösbaren Verkettung von Praxis und Zufall“ nur in einem eingeschränkten oder jedenfalls nur in einem präzisierten Sinne gelten lassen möchte, vielmehr die aristotelische Relation von Praxis und Zufall als weder unauflöslich noch als antipodisch beschreibe (5). Schließlich verteidige ich den systematischen Gehalt der aristotelischen Zufallstheorie, indem ich mich mit den von Wilhelm Windelband in *Die Lehren vom Zufall* geäußerten Zweifeln an der theoretischen Plausibilität eines als „Realprinzip“ konzipierten Zufallsbegriffs auseinandersetze. Die Tatsache, dass Windelband gerade gegen die Art und Weise, wie Aristoteles den Begriff des Zufalls verstanden wissen wollte, keine überzeugenden Argumente vorbringen kann, deute ich zwar nicht im Umkehrschluss als einen gleichsam ontologischen und gottesbeweisanalogen Beweis für die Existenz des Zufalls, wohl aber als Indiz dafür, dass wir von einer Existenz des Zufalls justament in der von Aristoteles vorgeschlagenen Weise sprechen können (6). Im letzten Abschnitt des Kapitels gehe ich schließlich der post-aristotelischen Verwendung des Begriffs *tyche* wie der Göttin *Tyche* nach, wiederhole also das Verfahren der ersten beiden Abschnitte nun am Ende dieses Kapitels für Philosophie, Kultur und Denken im Zeitalter des Hellenismus, wobei ich vor allem auf die *Tyche* der Komödien Menanders genauer eingehe und Kontinuität wie Diskontinuität, welche der hellenistischen *Tyche*-Auffassung im Vergleich mit der *Tyche* der klassischen Zeit eignet, diskutiere. Insbesondere verweise ich auf die Spannung zwischen einer hellenistischen und wie auch immer modifizierten Reformulierung des aristotelisch oder thukydidisch beeinflussten Plädoyers für eine praktische Bewältigung der Göttin *Tyche* zu dem weiterhin formulierten Glauben an die theoretische Unzugänglichkeit und praktische Unverfügbarkeit der Göttin *Tyche* (7).

III. Welt, Natur, Geschichte: Drei Sphären von Kontingenz und Zufall

Nachdem in den ersten beiden Kapiteln nach der begriffsgeschichtlichen Genese der Begriffe von Kontingenz und Zufall im Sinne der Präzisierung dessen, was es einstmals heißen konnte und heute heißen kann, wenn etwas als kontingent und zufällig

bezeichnet wird, gefragt wurde, interessiert mich in diesem Kapitel, was sich als Sphären von Kontingenz und Zufall bezeichnen ließe: Die Vorstellung einer *contingentia mundi* wird erstmals im Rahmen schöpfungstheologischer Diskussionen und auf der Grundlage eines ganz bestimmten Möglichkeitsbegriffs, nämlich auf der Grundlage des *possibile logicum* – des für Gott Denkmöglichen – im Unterschied sowohl zum *possibile reale* im Sinne einer aristotelischen Realpotenz als auch zum Begriff der logisch widerspruchsfreien Disjunktion erarbeitet und verleiht dem Kontingenzbegriff eine unerhörte, theoretisch unüberbietbare ontologische Relevanz. Die Vorstellung von einer „Totalkontingenz der Welt“ (Renz), welche sich auf die Faktizität der Welt schlechthin, nicht auf ein partikulares Faktisches bezieht, überdauert aber ihren schöpfungstheologischen Entstehungskontext und lebt sowohl im deutschen Idealismus und seinem Versuch, auf das „Rätsel des Daß“ eine „vernunftphilosophische“ (Wetz) Antwort zu formulieren, als auch post-idealistisch in der nihilistischen Diagnose einer absoluten Grundlosigkeit der Faktizität der Welt fort (1). Im zweiten Abschnitt des Kapitels beschäftige ich mich mit der Natur als Sphäre von Kontingenz und Natur (2). Dabei gehe ich zunächst auf die Vorstellung einer Kontingenz und eines Zufalls *der* Natur und *in* der Natur ein, wie sie seit Mitte des 19. Jahrhunderts von den Naturwissenschaften selbst formuliert wurde. Bezüglich der Physik gehe ich dabei auf Heisenbergs Unschärferelation und ihre philosophischen Konsequenzen, bezüglich der Biologie auf Darwins Evolutionstheorie und auf Jacques Monods und Stephen Jay Goulds an Darwins Evolutionstheorie anschließende Deutungen von Kontingenz und Zufall der Natur und in der Natur ein (a). Bezüglich der Philosophie verweise ich zunächst knapp auf die Schriften von Émile Boutroux. Vor allem aber befasse ich mich hinsichtlich der philosophischen Thematisierung einer *contingentia naturae* mit Charles Sanders Peirces zufallssensibler Kosmologie der Evolution, wie ich sie bezeichnen möchte, die – zumindest implizit – Schöpfungstheologie und Evolutionstheorie zu versöhnen trachtet und – zumindest implizit – eine Naturalisierung und Dynamisierung schöpfungstheologischer Überzeugungen nahelegt (b). Ich schließe den zweiten Abschnitt dieses Kapitels ab mit grundsätzlichen Betrachtungen über das Verhältnis von evolutionstheoretischem und schöpfungstheologischem Kontingenz- und Zufallsbewusstsein und formuliere diesbezüglich eine Position, für die mir Peirces zufallssensible Kosmologie der Evolution ebenso als Ausgangspunkt dient wie Wolfhart Pannenberg's kontingenzsensible Theologie der Natur, welche nunmehr im Medium einer theologischen Reflexion des Kontingenzbegriffs auch in ganz expliziter Weise sowohl für eine theoretische Versöhnung von *contingentia mundi* und von *contingentia naturae* als auch für eine Dynamisierung und Naturalisierung schöpfungstheologischer Überzeugungen plädiert. Einer solchen Position wiederum ist die providenztheologische Konsequenz einer bestimmten Gewichtung des Kräfteverhältnisses von Zufall und Vorsehung unter strikter Wahrung der Autarkie des Zufalls eigen, welche mir die abschließenden Passagen von William James' Aufsatz „Das Dilemma des Determinismus“ in einer bis heute unübertroffenen Weise auf den Begriff zu bringen scheinen (c). Im dritten Abschnitt dieses Kapitels wende ich mich schließlich endgültig jener Sphäre von Kontingenz und Zufall zu, welche uns für den Rest dieses Kapitels und für den Rest dieser gesamten Arbeit vorrangig beschäftigen wird, der Geschichte, und also dem Zufall und der Kontingenz in der Geschichte (3). Nach einer ersten Annäherung an dieses Thema durch die Diskussion einzelner Stimmen der zünftigen

Geschichtswissenschaft (a), verweise ich in einem systematischen Sinne zunächst auf das gleichsam zwingende anti-nezessaristische Fundament, die gegen jede Präsumtion historischer Notwendigkeit gerichteten theoretischen Grundlagen, auf welchen jeder Versuch einer geschichtstheoretischen Rehabilitierung von Kontingenz und Zufall beruhen muss, gleichviel er sich sodann im weiteren Fortgang seiner Argumentation auf historische Kontingenz oder historischen Zufall oder beides beruft und wie auch immer er dann diese Begriffe implizit oder explizit genauer verstanden wissen möchte. Ich diskutiere diesbezüglich Isaiah Berlins und Karl Poppers Protest gegen die Idee historischer Notwendigkeit, insofern diese beiden prominenten Autoren ihren geschichtstheoretischen Anti-Nezessarismus doch in einer besonders raffinierten Weise zu begründen versuchen und in einer besonders wirkungsmächtigen Weise formulieren (b). Zwar stellt ein Protest gegen die Präsumtion historischer Notwendigkeit das unhintergehbare theoretische Fundament für jede auf die Sphäre der Geschichte bezogene Rede von Kontingenz und Zufall dar. Freilich, wer gegen die Idee historischer Notwendigkeit protestiert, muss sich nicht zwingend auf historische Kontingenz und historischen Zufall berufen – gerade dies lässt sich der Diskussion von Poppers und Berlins Geschichtstheorie entnehmen –, kann dies aber sehr wohl tun. Wer dies wiederum nun tut, sich also für die Begründung einer gegen die Idee der historischen Notwendigkeit gerichteten Geschichtstheorie auf historischen Zufall und historische Kontingenz bezieht, für den gibt es zwei grundsätzliche theoretische Optionen: *Einerseits* kann sich der Protest gegen die Präsumtion historischer Notwendigkeit im Namen einer geschichtstheoretischen Rehabilitierung von Kontingenz und Zufall auf die unbeschränkte Verfügbarkeit von Geschichte berufen. Die Geschichte wäre kontingent und zufällig, eben weil man diese Geschichte aufgrund ihrer prinzipiellen Verfügbarkeit stets anders machen kann, insofern auch stets hätte anders machen können oder anders machen können wird. Nicht Notwendigkeit bestimmte demnach die menschliche Geschichte, sondern Kontingenz und Zufall, insofern diese menschliche Geschichte prinzipiell unbeschränkt verfügbar ist. In diesem Fall artikuliert also die Semantik von historischer Kontingenz und historischem Zufall – unabhängig von den semantischen Binnendifferenzen zwischen einem verfügbaren Möglichen und einem verfügbaren Wirklichen – justament jene prinzipiell unbeschränkte Verfügbarkeit von Geschichte. *Andererseits* kann sich der Protest gegen die Präsumtion historischer Notwendigkeit im Namen einer geschichtstheoretischen Rehabilitierung von Kontingenz und Zufall auf die, wenn auch nicht ausschließliche, so doch immer auch unhintergehbare Unverfügbarkeit von Geschichte berufen. Geschichte wäre demnach kontingent und zufällig, eben weil man sie aufgrund ihrer zwar nicht ausschließlichen, wohl aber unhintergehbaren Unverfügbarkeit gerade nicht stets so machen kann, wie dies beliebt. Geschichte wäre demnach kontingent und zufällig, insofern sie – wenn nicht restlos, so doch unhintergehbare immer auch – unverfügbar ist. Nicht Notwendigkeit bestimmte demnach die menschliche Geschichte, sondern Kontingenz und Zufall, insofern diese menschliche Geschichte unverfügbar ist. In diesem Fall artikuliert die Semantik von historischer Kontingenz und historischem Zufall – unabhängig von den semantischen Binnendifferenzen zwischen einem unverfügbaren Möglichen und einem unverfügbaren Wirklichen – justament jene unhintergehbare Unverfügbarkeit von Geschichte. Aus argumentationsdramaturgischen Gründen, die mit dem Gesamtaufbau dieser Arbeit zu tun haben, insbesondere mit der Tatsache, dass ich im ersten Kapitel des zweiten Teils

dieser Arbeit auf die Romantik als paradigmatische Artikulation der Auffassung von einer prinzipiell unbeschränkten Verfügbarkeit menschlicher Geschichte und auf den Historismus als paradigmatische Artikulation der Auffassung von einer zwar nicht ausschließlichen, wohl aber unhintergehbaren Unverfügbarkeit menschlicher Geschichte im Kontext einer ideengeschichtlichen Skizzierung der Sensibilität für Kontingenz und Zufall in der historischen Periode der „Sattelzeit“ (Koselleck), also im späten 18. und im frühen 19. Jahrhundert, eingehe, werde ich am Schluss dieses dritten Abschnitts dieses Kapitels ausschließlich auf Autoren des 20. Jahrhunderts und zwar ausschließlich auf ein im 20. Jahrhundert formuliertes Plädoyer für die Akzeptanz der Unverfügbarkeit von Geschichte zu sprechen kommen. In diesem Zusammenhang diskutiere ich die diesbezüglich relevanten Äußerungen von zwei Philosophen, Hermann Lübbe und Wilhelm Schapp, aus der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, und von einem Schriftsteller, Robert Musil, aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Musil wie Lübbe wie Schapp, so wird sich zeigen, sprechen, wenn auch in unterschiedlich expliziter Weise, von Zufall und von Kontingenz in der Geschichte und freilich auch in Geschichten. Unabhängig von ihrem Wortgebrauch eint diese drei Autoren, dass sie auf der Unverfügbarkeit sowohl von Geschichte als auch von Geschichten theoretisch beharren und diesen Befund wiederum sowohl als Indiz für die Grenzen historischer Notwendigkeit bewerten als auch als Argument für die Widerlegung der Idee einer vollständigen Verfügbarkeit von Geschichte und Geschichten nutzbar machen (c).

IV. Kontingenz und Zufall in der Geschichte. Eine Auseinandersetzung mit Arnd Hoffmanns Studie *Zufall und Kontingenz in der Geschichtstheorie*

Wie lassen sich Kontingenz und Zufall bezogen auf die Sphäre der menschlichen Geschichte denken, was soll, was kann es heißen, von einer kontingenten und zufälligen Geschichte oder von historischer Kontingenz und historischem Zufall zu sprechen? Welcher Autor, welches Denken formulierte wann und in welcher Weise auch immer und mit Hilfe welcher Begrifflichkeit auch immer eine theoretische Sensibilität für Kontingenz und Zufall in der Geschichte? Sowohl jene begriffsgeschichtliche wie auch diese ideengeschichtliche Frage sind, und das ist bemerkenswert, von der Geschichtswissenschaft oder Geschichtsschreibung kaum behandelt worden. Seit Reinhart Koselleck vor vierzig Jahren seinen Aufsatz „Der Zufall als Motivationsrest in der Geschichtsschreibung“ verfasste, ist die Frage nach Zufall und Kontingenz auch und gerade in der Geschichte von der zünftigen Historie kaum noch oder allenfalls in anekdotischer Weise in einer nennenswerten Weise verhandelt worden. Es ist dieser Befund einer geschichtstheoretischen Vernachlässigung der Themen und Begriffe von Kontingenz und Zufall durch die Geschichtswissenschaft einerseits, das Bewusstsein für die Sonderstellung von Kosellecks genanntem Aufsatz andererseits, welche am Beginn von Arnd Hoffmanns auf einer Dissertation beruhenden Studie *Zufall und Kontingenz in der Geschichtstheorie. Mit zwei Studien zu Theorie und Praxis der Sozialgeschichte* stehen. Die im dritten Abschnitt des vorangegangenen Kapitels im Zentrum der Betrachtung stehenden Vorstellungen von Kontingenz und Zufall bezüglich der Sphäre der Geschichte will ich in diesem Kapitel, welches den ersten Teil der Arbeit beschließt, schärfen, indem ich nun die jüngere der beiden soeben genannten

Stimmen aus den Geschichtswissenschaften selbst zu Worte kommen und dabei auch noch einmal einige Aspekte und Facetten des bislang geleisteten begriffsgeschichtlichen Präzisierungsunternehmens Revue passieren lasse, während die Auseinandersetzung mit Kosellecks Thematisierung von Zufall und Verfügbarkeit in der Geschichte für das erste Kapitel des zweiten Teils dieser Arbeit von fundamentaler Bedeutung sein wird.

Zweiter Teil: Ideengeschichtliche Skizzen

Im ersten Teil dieser Arbeit war es mir vorrangig um begriffsgeschichtliche Präzisierungen zu tun: Zunächst darum, was es – begriffsgeschichtlich nachweisbar – hieß und was es daher plausibel heißen kann, wenn etwas als kontingent oder zufällig bezeichnet wurde (Kapitel 1 und 2). Sodann richtete sich mein Augenmerk auf die Frage, was es denn – begriffsgeschichtlich nachweisbar – sein konnte und was es daher plausibel sein kann, von dem gesagt wurde oder gesagt wird, dass es kontingent und zufällig ist, war also an den Sphären von Kontingenz und Zufall interessiert (Kapitel 3). In diesem dritten Kapitel stießen wir nun ausdrücklich auf die menschliche Geschichte als eine mögliche Sphäre von Kontingenz und Zufall, eine Vorstellung, die, so erläuterten wir im Rückgriff auf Odo Marquards Unterscheidung von „Schicksalskontingenz“ und „Beliebigkeitskontingenz“ oder „Schicksalszufälliges“ und „Beliebigkeitszufälliges“, sowohl das Verfügbare wie das Unverfügbare in der Geschichte meinen kann. Einer theoretischen Sensibilität für das unhintergehbare Unverfügbare in der Geschichte gingen wir am Ende des dritten Kapitels im Werk eines Romanciers und zweier Philosophen nach. Und die Frage nach der theoretischen Sensibilität für Kontingenz und Zufall in der Geschichte in den Geschichtswissenschaften selbst verwies uns am Ende des ersten Teils dieser Arbeit schließlich noch auf die Studie eines Historikers (Kapitel 4). Indes, weder der theoretischen Substanz noch ideengeschichtlich nachweisbaren Formen eines Plädoyers für eine unbeschränkte Verfügbarkeit von Geschichte widmeten wir uns in den bisherigen Ausführungen. Und auch das Plädoyer für eine unhintergehbare Unverfügbarkeit von Geschichte geriet im dritten Kapitel dieser Arbeit allein insofern in den eingeschränkten Blickwinkel einer ausschließlich systematischen Betrachtung, als wir anhand dreier Autoren des 20. Jahrhunderts die theoretische Substanz der These und der Rede von einer unverfügbaren Geschichte genauer zu klären suchten, nicht aber oder nur am Rande der ideengeschichtlichen Frage nachgingen, wer denn wann und in welcher Form und mit Hilfe welcher Begrifflichkeit jene These einer unhintergehbaren Unverfügbarkeit von Geschichte vertreten hatte. Diese ideengeschichtliche Fragestellung nach Formen einer Thematisierung des Verfügbaren und des Unverfügbaren in der Geschichte steht nun aber im Zentrum des zweiten Teils dieser Arbeit: Wie und von wem und mit Hilfe welcher gedanklichen und terminologischen Konstruktionen wurden, so fragen die ideengeschichtlichen Skizzen dieses zweiten Teils vorrangig, die Themen und Ideen von Kontingenz und Zufall im Zeitraum zwischen Früher Neuzeit und „Sattelzeit“ konkretisiert, interpretiert und bewertet? Welche Relevanz wurde diesen Themen und Ideen für die menschliche Geschichte und das menschliche Leben zugeteilt? Derartigen ideengeschichtlichen Fragen will ich in der Form dreier Skizzen nachgehen, in der Form gleichsam von Fallstudien, die vorrangig

und wesentlich den Zeitraum zwischen Renaissance und Beginn der Frühen Neuzeit und der von Reinhart Koselleck als „Sattelzeit“ bezeichneten historischen Periode, die sich etwa zwischen 1750 und 1850 erstreckt, gewidmet sind und von denen ich vermute, dass sie die inhaltlich und ideengeschichtlich bedeutsamsten Formen und Weisen einer theoretischen Sensibilität für Kontingenz und Zufall in der Geschichte wie im menschlichen Leben schlechthin in der Zeit zwischen Renaissance und Sattelzeit behandeln. Für jede dieser drei Skizzen ist mir dabei die Arbeit eines Begriffs- oder Ideenhistorikers ursprünglicher Ausgangspunkt, Leitfaden und Orientierungshilfe: Ausgehend von Reinhart Kosellecks Aufsätzen „Der Zufall als Motivationsrest in der Geschichtsschreibung“ und „Über die Verfügbarkeit der Geschichte“ beschäftige mich zunächst mit Historismus und Romantik als zwei Formen eines Bewusstseins für Kontingenz und Zufall in der menschlichen Geschichte, mit einem historistischem Bewusstsein für das unhintergebar Unverfügbare auch und vor allem in der menschlichen Geschichte und einem romantischem Bewusstsein für das unbeschränkt Verfügbare in der menschlichen Geschichte und den vielen Geschichten des Lebens (Kapitel 5). Wurden nun das historistische Bewusstsein für das unhintergebar Unverfügbare und das romantische Bewusstsein für das unbeschränkt Verfügbare erstmals in der Sattelzeit formuliert oder lassen sich entsprechende theoretische Artikulationen schon früher ausmachen? Ausgehend von J. G. A. Pococks frühen Schriften beschäftige ich mich im Zuge des Versuchs einer Historisierung der im vorangegangenen Kapitel gewonnenen Erkenntnisse zunächst mit der Früh- oder Vorgeschichte des Historismus und der historistischen Sensibilität für Kontingenz auch und vor allem in der menschlichen Geschichte, mithin mit der Genese des historistischen Denkens, mit jenem Historismus *avant la lettre*, wie ich ihn bezeichnen möchte, der bereits in der Frühen Neuzeit, also lange vor jener Epoche des 19. Jahrhunderts, die gemeinhin als Kulminationspunkt des Historismus bezeichnet wird, wesentliche Charakteristika einer historistischen Auffassung menschlicher Geschichte formulierte. Dabei wird sich indes zeigen, dass die Kategorien von Verfügbarkeit und Unverfügbarkeit für das frühhistoristische Geschichtsbewusstsein irrelevant sind, während sowohl die Frage gleichsam nach den Quellen historischer Entwicklung und historischer Kontingenz als auch die Frage nach Kontinuität oder Diskontinuität von Geschichte und historischer Kontingenz in den Mittelpunkt des Erkenntnisinteresses des Historismus *avant la lettre* rücken. Historische Kontingenz betrachtete der frühneuzeitliche Historismus als konstitutives Charakteristikum eines historischen Prozesses oder einer historischen Entwicklung, welche ihrerseits eine grundsätzliche Diskontinuität von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verbürgten. Und insofern wurde historische Kontingenz auch als genuin geschichtliches Phänomen, nicht als Folge des Wirkens einer außergeschichtlichen Instanz aufgefasst (Kapitel 6). Ursprünglich motiviert von einigen von Quentin Skinner in beiden Bänden seiner *Foundations of Modern Political Thought* kursorisch und *en passant* eingestreuten Bemerkungen und Andeutungen über die Thematisierung der *Fortuna* in Antike, Christentum, Renaissance und frühneuzeitlichem Neostoizismus und ausgehend von Bemerkungen bezüglich des Verhältnisses oder der Dichotomie von *virtus* und *Fortuna* im Denken der Renaissance, wie sie einem bei Eugenio Garin und Paul Oskar Kristeller begegnen, widme ich mich am Ende dieses zweiten Teils und im insgesamt umfangreichsten Kapitel dieser Arbeit schließlich den unterschiedlichen

Formen der Thematisierung der *Fortuna* unter besonderer Berücksichtigung des Kontextes, des Inhalts und des Fortlebens des erstmals in der Renaissance formulierten Topos *virtù vince fortuna*. Im Zuge einer Fortunathematisierung, welche sich freilich keinesfalls ausschließlich in der Renaissance auffinden lässt, die vielmehr ihren Ausgang in der Antike nimmt und sodann in der Spätantike und im Mittelalter in einem christlichen Kontext thematisiert wird, um schließlich dann in der Frühen Neuzeit bis in die Epoche des Barock hinein eine letzte begriffliche Karriere zu erfahren, im Zuge dieser Fortunathematisierung der Renaissance werden historische Kontingenz und historischer Zufall durch die Figur und Semantik einer *Fortuna* auf den Begriff gebracht, welche vom Standpunkt einer außergeschichtlichen Instanz alles diesseitige Geschehen regierend vermeintlich alle geschichtlichen Perioden und Zeiten, also Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gleichermaßen, dominiert, wobei insbesondere die seinerzeit intensiv und ausführlich geführten Diskussionen darüber, inwiefern sich eine derart geschichtsbestimmende Macht durch menschliches Handeln bestimmen, immerhin domestizieren oder gar nicht beeinflussen lässt, einen breiten Raum in diesem vorletzten Kapitel einnehmen werden (Kapitel 7). Im Ergebnis wird sich im Zuge dieser drei ideengeschichtlichen Skizzen des zweiten Teils dieser Arbeit Folgendes zeigen: Erstens: Das sattelzeitliche Bewusstsein für Kontingenz und Zufall in der Geschichte wie in Geschichten wird repräsentiert durch Romantik und Historismus und lässt sich anhand der Kategorien von Verfügbarkeit und Unverfügbarkeit in plausibler Weise strukturell differenzieren. Zweitens: Noch vor dem sattelzeitlichen Historismus prägt das Bewusstsein für Diskontinuität, Wandel und eine geschichtsimmanent verstandene Kontingenz geschichtlicher Entwicklung bereits einen frühneuzeitlichen Historismus *avant la lettre*. Drittens: Noch vor der sattelzeitlichen Romantik lässt sich das Bewusstsein für ein unbeschränkt verfügbares Moment in der Geschichte wie in den Geschichten des menschlichen Lebens in dem Renaissance-Topos *virtù vince fortuna* ausmachen. So liegt die theoretische Folgerung nahe, dass sich die unterschiedlichen, auf dem Umweg über die drei ideengeschichtlichen Skizzen im zweiten Teil dieser Arbeit nachweisbaren Formen einer theoretischen Sensibilität für Kontingenz und Zufall, welche sich für den Zeitraum zwischen Früher Neuzeit und Sattelzeit insgesamt nachweisen lassen, in einem dreiachsigen Koordinatensystem darstellen ließen, dessen Achsen zum einen den Grad der Sensibilität für die Verfügbarkeit oder Unverfügbarkeit in Geschichten oder in Geschichte, zum anderen ein Bewusstsein entweder der Kontinuität oder der Diskontinuität von Geschichte repräsentieren und schließlich auch angeben, inwiefern die Quelle von Kontingenz und Zufall in Geschichten wie in Geschichte als der Geschichte immanent oder als eine außergeschichtliche aufgefasst wird.

V. Historismus und Romantik – Das Unverfügbare und das Verfügbare in der menschlichen Geschichte

Im ersten Abschnitt dieses fünften Kapitels beschäftige ich mich zunächst mit der in Reinhart Kosellecks Werk explizit oder implizit enthaltenen Antwort auf die Frage nach einem Bewusstsein für Kontingenz und Zufall in der menschlichen Geschichte in der historischen Periode der Sattelzeit. Im Zuge des Bemühens, eine Ambivalenz zwischen Kosellecks Deutung von Aufklärung und Historismus in dem Aufsatz „Der Zufall

als Motivationsrest der Geschichtsschreibung“ und Kosellecks eigener Argumentation gegen den Gedanken einer vollständigen Verfügbarkeit von Geschichte in dem Aufsatz „Über die Verfügbarkeit der Geschichte“ aufzulösen, verweise ich ausführlich, so wie ich dies auch schon im dritten Kapitel getan habe, auf Odo Marquards Begriffe des „Schicksalszufälligen“ oder der „Schicksalskontingenz“ und des „Beliebigkeitszufälligen“ oder der „Beliebigkeitskontingenz“. Wenn Koselleck einerseits in „Der Zufall als Motivationsrest der Geschichtsschreibung“ die Verdrängung des Zufalls in der Geschichte als Wesensmerkmal des Historismus ausgibt, er andererseits in „Über die Verfügbarkeit der Geschichte“ für die Grenzen der Verfügbarkeit von Geschichte in einer Weise argumentiert, die ganz deutlich von ebenjenen Einsichten zehrt, die in „Der Zufall als Motivationsrest der Geschichtsschreibung“ als konstitutive Merkmale des angeblich doch den Zufall verdrängenden Historismus charakterisiert werden, dann reserviert er den Begriff des Zufalls in der Geschichte offensichtlich für das Beliebigkeitszufällige oder Verfügbare in der Geschichte und spricht dem Historismus Sensibilität für selbiges gerade ab, während er die Einsicht in das Schicksalszufällige oder Unverfügbare von Geschichte nicht als eine bestimmte Form von Kontingenz- und Zufallssensibilität ausgeben und bezeichnen will, wie Marquard dies tut, wenn er vom Schicksalszufälligen oder vom Schicksalskontingenten spricht (1). Die Frage, inwiefern sich nun der Einspruch gegen die grenzenlose Verfügbarkeit von Geschichte oder die theoretische Sensibilität für das unhintergebar Unverfügbare in der menschlichen Geschichte tatsächlich als konstitutiv für den Historismus nachweisen lassen können, beschäftigt mich im zweiten Abschnitt dieses Kapitels. Ich verweise diesbezüglich zunächst auf die Deutungen des Historismus und des historistischen Entwicklungsbegriffs, wie sie Friedrich Meinecke und Ernst Troeltsch vorgelegt haben. Ebenfalls verweise ich auf Hermann Lübbes und Rüdiger Bubners Reflexionen über das Verhältnis von Handlungen und Geschichte und ihre Interpretationen der historistischen Sichtweise dieses Verhältnisses. So schält sich ein Verständnis des Historismus heraus, wonach dieser auf der theoretischen Grundlage eines bestimmten Begriffs historischer Entwicklung gegen die Präsumtion historischer Notwendigkeit ebenso wie gegen die Annahme einer prinzipiell verfügbaren Geschichte an die unhintergebare Unverfügbarkeit in der menschlichen Geschichte erinnert. Ich illustriere die sich im Denken des Historismus artikulierende Sensibilität für das unhintergebar Unverfügbare auch und vor allem in der menschlichen Geschichte anhand einiger Vertreter des Historismus und im Zuge von Bemerkungen, die den engen Rahmen eines lediglich als historische Methode verstandenen Historismus bewusst sprengen. In der Geschichtsphilosophie (Herder), in der historischen Rechtsschule (Savigny), in der Theologie (Schleiermacher), aber auch in der Malerei des „entzweiten Jahrhunderts“ (Hofmann) will die ideengeschichtliche Skizze des zweiten Abschnitts dieses Kapitels einen Sinn für das unhintergebar Unverfügbare vor allem in der menschlichen Geschichte, aber auch im menschlichen Leben schlechthin nachweisen (2). Kann die im zweiten Abschnitt dieses Kapitels entwickelte These als Versuch gelten, eine in Kosellecks Schriften latent enthaltene Antwort auf die Frage nach der historistischen Sensibilität für Kontingenz und Zufall auch und vor allem in der menschlichen Geschichte aufzudecken und zu klären, so geht es im dritten Abschnitt des Kapitels nicht mehr lediglich um eine Inanspruchnahme von Kosellecks Deutung der Sattelzeit und der sattelzeitlichen Auffassungen von

Geschichte für meine Fragestellung, sondern um eine Ergänzung dieser Deutung durch Aufmerksamkeit für eine geistige Strömung, die mit dem Historismus nicht vorschnell in eins gesetzt werden darf. Meine Deutung der romantischen Sensibilität für Kontingenz und Zufall nimmt ihren Ausgang von den Interpretationen der Romantik, wie sie Carl Schmitt und Isaiah Berlin vornehmen. Im Anschluss an die Deutungen von Schmitt wie Berlin erweist sich das theoretische Plädoyer für das unbeschränkt Verfügbare in der Geschichte als ein konstitutives Merkmal der Romantik. So wie dabei im Historismus eine Sensibilität für das unhintergebar Unverfügbare des menschlichen Lebens schlechthin mitunter an die Stelle einer Sensibilität für das unhintergebar Unverfügbare in dem Bereiche ausschließlich der menschlichen Geschichte treten kann, so changieren auch in der Romantik ein Bewusstsein für das unbeschränkt Verfügbare in der Geschichte und ein Bewusstsein für das unbeschränkt Verfügbare in den Geschichten des menschlichen Lebens schlechthin auf mitunter schwer zu trennende Weise. So sind für die Romantik Geschichten wie Geschichte als kontingent und zufällig im Sinne eines Verfügbaren zu bezeichnen, gerade weil die Kreativität des Menschen prinzipiell und uneingeschränkt alles stets in anderer Weise gestalten und machen könnte. Illustrieren will ich diese im Anschluss an die Arbeiten von Berlin und Schmitt gewonnene These anhand bestimmter Texte des Sturm und Drang, anhand literarischer Protagonisten der Romantik, wie Tieck, Hoffmann, Schlegel und Novalis, sowie schließlich im Zuge einer Auseinandersetzung mit der Philosophie Fichtes. Abschließend werde ich am Ende dieses Kapitels noch auf zwei Vertreter der „Hochromantik“ (Hermann August Korff) eingehen, nämlich Heinrich von Kleist und Joseph von Eichendorff, und demonstrieren, wie sich bei ihnen und also in der späten Romantik das Pathos einer prinzipiell unbeschränkten Verfügbarkeit in der menschlichen Geschichte oder in den vielen Geschichten des menschlichen Lebens schlechthin zunehmend verbraucht (3). Historismus wie Romantik insistieren, so lässt sich am Ende dieses Kapitels resümieren, auf Kontingenz und Zufall auch und vor allem in der menschlichen Geschichte. Aber sie tun dies in unterschiedlicher Weise: der Historismus, indem er im Namen eines unhintergebar Unverfügbaren auch und vor allem in der menschlichen Geschichte sowohl an die Grenzen der Verfügbarkeit erinnert als auch der Präsumtion historischer Notwendigkeit widerspricht; die Romantik, indem sie ihre Vorstellung von Kontingenz und Zufall mit einem bestimmten Ethos kreativen Handelns verschränkt und insofern im Namen eines unbeschränkt Verfügbaren in der Geschichte und in den vielen Geschichten eines menschlichen Lebens sowohl der Präsumtion historischer Notwendigkeit als auch der Präsumtion einer unhintergebaren Unverfügbarkeit von Geschichte und von Geschichten widerspricht.

VI. Diskontinuität, Wandel und Kontingenz in der Geschichte: J. G. A. Pocock und die Zeitanschauungen der Frühen Neuzeit

Die im vorangegangenen Kapitel entwickelte und formulierte These, dass sich im Historismus eine sattelzeitliche Sensibilität für das Unverfügbare auch und vor allem in der menschlichen Geschichte und in der Romantik eine sattelzeitliche Sensibilität für das Verfügbare in der einen Geschichte und den vielen Geschichten nachweisen und belegen lässt, lädt zu einer Historisierung ein. Diese Historisierung kann naturgemäß in zwei

Richtungen blicken. Sie kann gewissermaßen vor- wie zurückschreiten. Blickt sie nicht in die Zeit nach der Sattelzeit, kümmert sich also nicht um Fortsetzungen und Spätformen historistischer und romantischer Sensibilität für Kontingenz und Zufall, sondern blickt in die Zeit vor der Sattelzeit, und genau das wollen wir in den beiden folgenden Kapiteln dieser Arbeit auch tun, hat sie sich einem gemeinhin als Frühe Neuzeit bezeichneten historischen Zeitraum zu widmen und die Frage nach der theoretischen Sensibilität für Kontingenz und Zufall oder nach den unterschiedlichen Versionen einer solchen Sensibilität für die gleichsam vorsattelzeitliche Periode zu stellen. Gab es in der Frühen Neuzeit, so dürfte dann unter anderem zu fragen sein, Frühformen oder Vorgänger der historistischen Sensibilität für das Unverfügbare auch und vor allem in der menschlichen Geschichte? Gab es Frühformen oder Vorgänger der romantischen Sensibilität für das Verfügbare in der menschlichen Geschichte wie im menschlichen Leben schlechthin? Gibt es schließlich noch andere heuristische Kriterien, kraft deren sich die frühneuzeitliche Thematisierung von Kontingenz und Zufall strukturell differenzieren lässt? Welche zusätzlichen besonderen Merkmale – jenseits der Kategorien von Verfügbarkeit und Unverfügbarkeit – zeichnen also die frühneuzeitliche Sensibilität für Kontingenz oder auch für Zufall aus? Allgemeiner und abstrakter formuliert, lautet die zentrale Frage dieses und des folgenden Kapitels also: In welcher Weise, mit welchen Begriffen und mit Hilfe welcher theoretischen Vorstellungen wurde in der Frühen Neuzeit Geschichte, genauer: der Verlauf der Geschichte gedacht, und inwiefern lässt sich dabei, wenn vielleicht auch kein ausformulierter und systematischer theoretischer Entwurf, so doch immerhin eine implizite Ahnung dessen registrieren, dass Geschichte immer auch, wenn nicht allein und ausschließlich, durch Momente von Kontingenz charakterisiert ist? Die Idee, Kosellecks Sattelzeitthese und die in ihr implizit oder explizit enthaltene Antwort auf die Frage nach dem Bewusstsein historischer Kontingenz und historischen Zufalls in dieser Sattelzeit retrospektiv zu historisieren, um so die genannte zentrale Frage anzugehen und zu beantworten, verdanke ich dem Werk von J. G. A. Pocock. In einem ersten Schritt versuche ich in diesem Kapitel daher zu zeigen, dass sich die *idée directrice* von Pococks gesamten *Œuvre* tatsächlich als eine, wie ich formulieren möchte, Suche nach den Zeitanschauungen des politischen, historischen und juristischen Denkens der Frühen Neuzeit verstehen lässt (1). Im zweiten Abschnitt des Kapitels folgt ein bewusst schematischer, um historische Konkretisierung und Illustration nur gering bemühter oder allenfalls illustrativen Zwecken dienender Überblick über jene einzelnen zeitanschaulichen Bestandteile oder Modelle, welche im Ganzen das Ensemble der in Pococks Zeitanschauungstypologie enthaltenen Typen bilden. Auf jene Typen und diese Typologie in ihrer Gänze zumindest einzugehen, ist deshalb unverzichtbar, weil erst so die spezifischen Konturen und charakteristischen Umrisse jenes frühneuzeitlichen Historismus oder jenes Historismus *avant la lettre* sichtbar werden, welche in der Frühen Neuzeit zum ersten Mal die Bühne des Geschichtsdenkens betreten und die Pocock durch ihr Bewusstsein historischer Diskontinuität, ihr Verständnis von immanenter historischer Entwicklung und ihr Bewusstsein der steten Wandelbarkeit dieser immanenten historischen Entwicklung und insofern durch ihre Einsicht in die geschichtsimmanente Kontingenz historischer Entwicklung deutlich von allen anderen in dieser Typologie enthaltenen Varianten, Geschichte und geschichtliche Zeit zu denken, abgrenzen zu können glaubt. So schließt denn auch der zweite Abschnitt dieses

Kapitels mit einer ausschließlich systematischen und abstrakten Beschreibung der konstitutiven Merkmale und Charakteristika einer solchen, in der Frühen Neuzeit erstmals formulierten historischen Zeitanschauung (2). Pococks Suche nach den Zeitanschauungen der Frühen Neuzeit zeichnet sich aber nicht nur durch die Sensibilität für die frühneuzeitliche Geburt und Existenz einer historischen Zeitanschauung aus, die sich durch ihr Bewusstsein historischer Diskontinuität, ihre Sensibilität für immanente historische Entwicklung und den Wandel und die geschichtsimmanente Kontingenz dieser Entwicklung deutlich von allen gleichsam unhistorischen Typen von Pococks Zeitanschauungstypologie abgrenzen lässt, sondern auch durch das Bewusstsein für die zwar nicht frühneuzeitlich entstandene, wohl aber frühneuzeitlich deutlich zu registrierende Konjunktur einer Zeitanschauung, die ich – *venia verbo sit* – als fortunadominiert bezeichnen möchte. Fortunadominierte Zeitanschauung und historische Zeitanschauung präsentieren sich so im Ausgang einer Rekonstruktion von Pococks *Œuvre* am Ende dieses dritten Abschnitts des Kapitels als die beiden, freilich höchst unterschiedlichen zeitanschaulichen Optionen, die in der Frühen Neuzeit ergriffen werden können, wenn der Befund von Kontingenz oder Zufall in der Geschichte wie im Leben schlechthin nicht mehr zu bestreiten ist. Während eine historische Zeitanschauung Kontingenz in der Geschichte als ein der Geschichte immanentes Charakteristikum begreift, erblickt eine fortunadominierte Zeitanschauung in der *Fortuna* eine außergeschichtliche Quelle von Kontingenz und Zufall. Während zudem eine historische Zeitanschauung die Vorstellung historischer Kontingenz mit dem Bewusstsein historischer Diskontinuität liiert, bestimmt der fortunadominierten Zeitanschauung zufolge *Fortuna* die Geschichte immer und überall (3). Die verbleibenden Ausführungen dieses sechsten Kapitels befassen sich nun allein mit der in der Frühen Neuzeit zu beobachtenden historischen Zeitanschauung: Wer formulierte in der Wahrnehmung Pococks wann, wo und in welcher Weise eine solche historische Zeitanschauung, so wird zunächst im vierten Abschnitt des Kapitels zu fragen sein? Inwiefern kommen dabei Vorstellungen von historischer Kontingenz zur Sprache, und welche Begriffe werden dabei verwendet? Pococks Schriften verweisen im Kontext dieser Frage auf insgesamt drei ideengeschichtliche Phänomene, die freilich sowohl hinsichtlich ihrer historischen Datierung als auch hinsichtlich gleichsam ihrer geographischen Abkunft äußerst heterogen sind: auf die geschichtstheoretischen Elemente von James Harringtons Republikanismus; auf eine im Laufe des 17. Jahrhunderts in England von mehreren Autoren und Rechtsgelehrten formulierte, historiographische Beschäftigung mit den feudalrechtlichen Relikten und Elementen und insofern den kontinentaleuropäischen Ursprüngen des englischen „common law“; und schließlich auf einen am Ende des 16. Jahrhunderts vor allem in Frankreich formulierten „legal humanism“, dessen theoretische Substanz Pocock anhand einer Beschäftigung mit mehreren Autoren rekonstruiert. Pococks drei konkreten Hinweisen und Belegen für die frühneuzeitliche Geburt und Existenz einer historischen Zeitanschauung lässt sich entnehmen, dass sich die Formulierung einer historischen Zeitanschauung in der Frühen Neuzeit wesentlich dem Geist einer theoretischen Sensibilität für die Pluralität rechtlicher Traditionen und einer daraus resultierenden komparatistisch verfahrenen Rechtsgeschichte verdankt. So geben sich nun aber ein Bewusstsein historischer Diskontinuität, immanenter historischer Entwicklung und immanenten historischen Wandels und schließlich der geschichtsimmanenten Kontingenz in der Geschichte durchaus schon

vor der Sattelzeit, nicht erst in dieser zu erkennen (4). Pococks These bezüglich der frühneuzeitlichen Genese und Herkunft einer historischen Zeitanschauung zwingt zudem zu einer veränderten Bestimmung des Geburtsortes, der Geburtszeit und der Geburtsumstände dessen, was als genuin historisches Bewusstsein bezeichnet werden kann, und fördert vielmehr, wie ich es formulieren möchte, einen frühneuzeitlichen gesamteuropäischen Historismus *avant la lettre* zutage, welcher sich wesentlich dem Geist einer komparatistisch verfahrenen Rechtsgeschichte verdankt (5). Abschließen möchte ich dieses Kapitel mit dem Hinweis, dass Isaiah Berlin im Zusammenhang seiner Frage nach den theoretischen Vorläufern und geistigen Wurzeln von Vicos Geschichtsdenken ebenfalls auf jenes Phänomen einer genuin historisch verfahrenen Rechtsgeschichte im Kontext des französischen „legal humanism“ stößt, welches auch in Pococks Suche nach den Zeitanschauungen der Frühen Neuzeit so breiten Raum einnimmt, und so eine interessante theoretische Schnittmenge zwischen diesem „legal humanism“ und Vicos Geschichtsdenken zu Tage fördert (6).

VII. *Virtù vince fortuna*: Zur Ideengeschichte eines Topos

Bei der fortunadominierten Zeitanschauung und der historischen Zeitanschauung, wie wir sie im vorangegangenen Kapitel systematisch erörtert haben, handelt es sich um die beiden zentralen, freilich höchst unterschiedlichen zeitanschaulichen Optionen, die in der Frühen Neuzeit ergriffen werden können, wenn der Befund von Kontingenz oder auch Zufall in der Geschichte wie im Leben schlechthin nicht mehr zu bestreiten ist. Im Zentrum dieses abschließenden Kapitels dieser Arbeit steht nun die fortunadominierte Auffassung von Geschichte und historischer Zeit. Ich verweise dabei zunächst darauf, dass sowohl Eugenio Garin wie Paul Oskar Kristeller die Dichotomie von *virtù* und *Fortuna* als grundlegend und konstitutiv für die Geschichtsanschauung des Humanismus und der Renaissance ausweisen, wobei es ein Spezifikum der auf dieser Dichotomie basierenden Sichtweise sein soll, dass der *virtù*, wie beide Autoren betonen, ein „Sieg“ über die Unbilden der *Fortuna* stets zugetraut wird. Und so erblickt Garin in dem sich im Topos *virtù vince fortuna* artikulierenden Gedanken, in dem Gedanken also, dass jene noch näher zu bestimmenden Merkmale oder Fertigkeiten des Menschen, die im Begriff der *virtù* gefasst werden, das Treiben der *Fortuna* besiegen oder, wofern nicht endgültig besiegen, so doch zumindest im eigenen Sinne direkt beeinflussen, das entscheidende theoretische Fundament für die in der Renaissance formulierte Auffassung der menschlichen Geschichte und des menschlichen Lebens schlechthin. Wie freilich genau seinerzeit dieser Topos verstanden wird, darüber lässt sich erst im Zuge jener ideengeschichtlichen Kontxtualisierung dieses Topos weiterer Aufschluss gewinnen, welche der zentrale Gegenstand dieses Kapitels ist: Infolgedessen wende ich mich in diesem Kapitel in einem ersten Abschnitt zunächst der römischen Auffassung der *Fortuna* zu, der Auffassung der *Fortuna* als einer Göttin, welche in einer ganz bestimmten Weise charakterisiert wird und deren Beeinflussung durch die menschliche *virtus* prinzipiell für möglich gehalten wird. Aber nicht nur die entscheidenden Merkmale und Wesenseigenschaften der römischen *Fortuna* möchte ich in diesem ersten Abschnitt des Kapitels präsentieren und beschreiben, sondern auch zwei Varianten einer, wie man in Abwandlung eines Terminus von Lübke sagen

könnte, römischen Fortunabewältigungspraxis, die ciceronische Strategie gleichsam einer direkten Fortunabeeinflussung qua *fortitudo* und die stoische Strategie der Fortunavermeidung qua *prudencia* (1). Sodann blicke ich im zweiten Abschnitt des Kapitels auf eine spätantike *annihilatio fortunae* im Denken des Augustinus ebenso wie auf eine stoische und christliche Motive kombinierende und sich über Jahrhunderte hinweg bis in die Frühe Neuzeit hinein als äußerst wirkungsmächtig erweisende Versöhnung von *Fortuna* und göttlicher Vorsehung, von *Fortuna* und Providenz, im Denken des Boethius, deren immense kultur- und ideengeschichtliche Bedeutung auch jenseits der Spätantike durch die Tatsache des Fortwirkens boethianischer Motive in der scholastischen Theologie sowie bei Dante und Petrarca hinreichend deutlich wird (2). Vor diesem in den ersten beiden Abschnitten des Kapitels ausgemessenen ideen- und kulturgeschichtlichen Horizont erweist sich die Formulierung des Topos *virtù vince fortuna* sowie die omnipräsente Bezugnahme auf *virtus* oder *virtù* und *Fortuna* im Denken des *quattrocento*, also in der Zeit der kulturellen, geistigen und politischen Blüte der Renaissance, eben gerade nicht als eine unerwartete Absonderlichkeit oder verblüffende ideengeschichtliche Schöpfung aus dem Nichts. Vor allem Quentin Skinner hat in seinen Schriften immer wieder energisch unterstrichen, dass der Topos *virtù vince fortuna*, wie ihn der Humanismus und ganz allgemein das Denken in der Zeit der Renaissance formulieren, einerseits sowohl als Protest gegen eine augustinische *annihilatio fortunae* wie auch als Abwehr jener christlichen Inanspruchnahme der *Fortuna* als *ancilla dei*, wie sie in der Spätantike exemplarisch von Boethius formuliert wurde, verstanden werden muss. Andererseits lässt sich Skinner zufolge die Auffassung des Verhältnisses von *virtù* und *Fortuna* im Denken der italienischen Renaissance auch als Versuch begreifen, an das klassisch-römische, insofern vorchristliche Verständnis dieses Verhältnisses wieder anzuschließen. Ciceronische und stoische Variante der Fortunabewältigungspraxis können somit durchaus als Vorläufer und geistige Wegbereiter des Renaissancetopos *virtù vince fortuna* angesehen werden. Den unterschiedlichen Varianten und Nuancierungen der Auffassung dieses Topos im *quattrocento* spüre ich gegen Ende des dritten Abschnitts schließlich in einer ganzen Reihe von Stellungnahmen nach (3). Die in diesem Kapitel beabsichtigte ideengeschichtliche Kontextualisierung des Topos *virtù vince fortuna* hat sodann dafür aufmerksam zu sein, dass sich im frühen 16. Jahrhundert bei Niccolò Machiavelli und Francesco Guicciardini eine deutlich vorsichtigere oder defensivere Einschätzung des Kräfteverhältnisses zwischen menschlicher *virtù* und *Fortuna* bemerkbar macht, die der menschlichen *virtù* weder einen endgültigen Sieg über die *Fortuna* noch eine direkte Beeinflussung der *Fortuna* mehr zutraut. Während Machiavelli zumindest die Möglichkeit einer Zähmung und Domestizierung der *Fortuna* noch aufrecht erhält, gerät mit dem in Guicciardinis späten Werken formulierten Pessimismus bezüglich der menschlichen Möglichkeiten, überhaupt auf die *Fortuna* einzuwirken, mit der Behauptung einer Omnipotenz der *Fortuna*, welche doch dabei stets in säkularer Weise als autarke Instanz gedacht bleibt, die Geschichte des Topos *virtù vince fortuna* wohl nicht, wie sich im weiteren Verlauf des Kapitels bestätigen wird, an ihr Ende, wohl aber in eine nachhaltige Krise (4). Dieser Befund darf nun aber nicht zu dem gänzlichen Missverständnis verführen, dass die *Fortuna* zugleich und sofort mit dem Ende der Renaissance ihrer ideen- und begriffsgeschichtlichen Existenzgrundlage und Wirkungsmächtigkeit beraubt worden

wäre. Vielmehr überlebt die *Fortuna* die Renaissance und prägt die Ideengeschichte der Frühen Neuzeit in erheblichem Maße. Grundsätzlich möchte ich die Fortunathematisierung der Post-Renaissance und der Frühen Neuzeit, wie sie in facettenreicher und nicht eben leicht zu systematisierender Weise zwischen dem Vertrauen in eine wie auch immer zu bewerkstelligende Beeinflussbarkeit der *Fortuna* durch menschliches Handeln einerseits, Zweifel und Skepsis gegenüber dieser Möglichkeit und Einbettung der *Fortuna* in eine göttliche Providenz in einem boethianischen Sinne andererseits changiert, im weiteren Verlauf dieses Kapitels anhand von vier ideengeschichtlichen Phänomenen verdeutlichen: Nachdem ich einige grundsätzliche Überlegungen zur politischen und religiösen Lage, vor allem aber auch zur kultur- und mentalitätsgeschichtlichen Situation Europas im späten 16. und frühen 17. Jahrhundert entwickelt habe (5), die für die Frage nach den geistigen und kulturellen Voraussetzungen für die Tatsache der späten und ambivalenten Konjunktur der Fortunathematisierung im „Herbst der Renaissance“ (Bouwsma) und in der Frühen Neuzeit unbedingt zu berücksichtigen sind, wende ich mich zunächst dem holländischen und französischen Neostoizismus in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts zu, indem ich auf die diesbezüglich relevanten Schriften von Justus Lipsius und Guillaume du Vair blicke. Beide Autoren, Du Vair wie Lipsius, betten zwar nicht im Sinne des Boethius die *Fortuna* in die *providentia* ein und begreifen folglich auch nicht *Fortuna* als *ancilla Dei*, betten aber sehr wohl und dies durchaus im Sinne des Boethius das *fatum* in die *providentia* ein und gelangen dadurch zu einer Leugnung der Existenz der *Fortuna* schlechthin. Das argumentative Modell der boethianischen Lösung des Fortunaproblems wird also *mutatis mutandis* zumindest formal beibehalten; innerhalb dieses Modells kommt es aber zu einer folgenreichen funktionalen Umbesetzung, welche die *Fortuna* arbeitslos werden lässt und als menschliche Chimäre zu entlarven trachtet. Die neostoizistische Form der Fortunathematisierung lässt sich daher als Fortunadiskurs *à contrecœur* bezeichnen (6). Im elisabethanischen Theater, vor allem bei Marlowe und Shakespeare, erscheint die *Fortuna* stets als autarke und unberechenbare Instanz. Was den menschlichen Umgang mit dieser autarken *Fortuna* angeht, changieren die seinerzeit in England formulierten Positionen von einer paganen Variante des neostoizistischen Plädoyers für *constantia* und dem verhaltenen Plädoyer für eine stets fragile und provisorische Form der Fortunabeeinflussung, beide Positionen lassen sich bestimmten Interpretationen zufolge bei Shakespeare nachweisen, bis zu der hypertrophen These einer schrankenlosen praktischen Verfügbarkeit der *Fortuna*, wie sie in Marlowes *Tamburlaine* in besonders drastischer Weise formuliert wird (7). Nicht nur ist die Fortunathematisierung der Frühen Neuzeit schlechthin von einer ausgesprochenen Ambivalenz gekennzeichnet, sondern diese Ambivalenz charakterisiert mitunter auch die Schriften einzelner, für diese frühneuzeitliche Fortunathematisierung maßgeblicher Autoren. So bleiben etwa, um nur diesen Vertreter der Literatur des *siglo de oro* zu nennen, so bleiben etwa Baltasar Graciáns Auffassung der *Fortuna* ebenso wie die von ihm anempfohlene Fortunabewältigungspraxis hinsichtlich ihrer Einschätzung des Kräfteverhältnisses zwischen menschlichem Vermögen einerseits und *Fortuna* andererseits schwankend, auch wenn die Maximen seiner Aphorismensammlung zur *arte de prudencia* wohl doch wesentlich auf der der illusionslos-nüchternen und zugleich doch zuversichtlichen Kalkulation beruhen, derzufolge die menschliche Klugheit die Unbilden der *Fortuna*, wofern nicht

endgültig bezwingen, so doch immerhin beeinflussen kann (8). In der Literatur des deutschen Barock schließlich wird die *Fortuna* entweder als autarke Instanz aufgefasst oder als in die göttliche Vorsehung eingebettet gedacht. Mithin artikuliert sich in der barocken Thematisierung der *Fortuna* exakt jene Ambivalenz der *Fortuna* in der Frühen Neuzeit, auf die wir bereits in den vorangegangenen Abschnitten dieses Kapitels stets gestoßen sind. Gegenüber einer als autark konzipierten Instanz kann nun wiederum einerseits im Sinne des stoischen Ideals der *constantia* eine Fortunavermeidung, ein Rückzug in die uneinnehmbare Festung der subjektiven Innerlichkeit, oder andererseits auch eine Beeinflussung der *Fortuna* durch nüchterne und antizipierende Kalkulation und Klugheit als angemessene Form des Umgangs mit der *Fortuna* anempfohlen werden. Eine im Auftrage Gottes handelnde *Fortuna* wiederum wird im Barock – und das ist ein auffallender Unterschied zu dem doch ebenfalls dem Gedanken einer umfassenden göttlichen Providenz verpflichteten Neostoizismus und seinem Ideal einer das elende Diesseits erduldenen *constantia* – als Stimulus für die Hinwendung zu einer das fortunadurchränkte Diesseits transzendierenden Sphäre verstanden. Die für die barocke Fortunathematisierung konstitutive Dichotomie – sowohl hinsichtlich der theoretischen Auffassung der *Fortuna* als auch bezüglich der anempfohlenen Fortunabewältigungspraxis – lässt sich beispielhaft illustrieren anhand des Gegensatzes von Daniel Casper von Lohensteins und Andreas Gryphius' Zeit- und Geschichtsauffassung. Während Lohensteins Form der Fortunabewältigungspraxis die autarke *Fortuna* durch nüchtern antizipierende und rational abwägende Kalkulation meistern und beeinflussen will, ist Gryphius die *Fortuna* göttlich gelenktes Werkzeug, welches nun aber nicht in neostoizistischem Sinne zu dem Erwerb jener *constantia* aufruft, welche sich auf das Diesseits konzentriert und als Resultat eigenen Leistungsvermögens verstanden werden kann, sondern auffordert zu einer geistigen Hinwendung auf das transzendente Ewige und in diesem Sinne *Fortuna* durch Fortunatranszendierung bewältigt, ohne doch dabei einer augustinischen *annihilatio fortunae* anheim zu fallen oder in einen neostoizistischen Fortunadiskurs *à contrecoeur* zu münden (9).

Dritter Teil: Philosophische Schlussfolgerungen

Wie wurden, so fragten die begriffsgeschichtlichen Präzisierungen des ersten Teils dieser Arbeit, die Begriffe von Kontingenz und Zufall historisch nachweislich seit ihrem frühesten Auftreten verstanden? Welche Sphären wurden diesen Begriffen zugeteilt? Was kann es heißen, insbesondere in Bezug auf die Sphäre der menschlichen Geschichte von Kontingenz und Zufall zu sprechen? Wie und von wem und mit Hilfe welcher gedanklichen und terminologischen Konstruktionen wurden, so fragten die ideengeschichtlichen Skizzen des zweiten Teils dieser Arbeit vorrangig, die Themen und Ideen von Kontingenz und Zufall im Zeitraum zwischen Früher Neuzeit und „Sattelzeit“ konkretisiert, interpretiert und bewertet? Welche Relevanz wurde diesen Themen und Ideen für die menschliche Geschichte und das menschliche Leben seinerzeit zugeteilt? Welche theoretischen und praktischen Möglichkeiten schließlich, so fragt nun dieser dritte, gleichsam systematisch angelegte und sich um philosophische Schlussfolgerungen bemühende dritte Teil dieser Arbeit, welche theoretischen und praktischen Möglichkeiten offeriert die

zeitgenössische Philosophie für die Bewältigung der mit den Themen, Ideen und Begriffen von Kontingenz und Zufall verbundenen und offensichtlich für das menschliche Leben zeitlos konstitutiven, weil noch jede historische Epoche zu theoretischen Reflexionen und praktischen Bewältigungsversuchen reizenden Herausforderungen?

VIII. Ironie, Skepsis, Religion: Drei Formen von Kontingenzbewältigungspraxis und eine Erinnerung an William James

Während sich die Geschichtswissenschaften bis heute nur am Rande für die Begriffe, Ideen und Themen von Kontingenz und Zufall auch und gerade in der menschlichen Geschichte interessieren, lässt sich in der zeitgenössischen Philosophie ein weit verbreitetes Interesse registrieren, sich der Themen, Ideen und Begriffe von Kontingenz und Zufall aus einer philosophischen Perspektive anzunehmen. Ich möchte am Ende dieser Arbeit, auch wenn deren inhaltlicher und quantitativer Schwerpunkt ganz eindeutig in den beiden Unternehmungen begriffsgeschichtlicher Präzisierung und ideengeschichtlicher Skizzen liegt, doch nicht auf den Versuch verzichten, aus den bisherigen begriffs- und ideengeschichtlichen Bemühungen philosophische Schlussfolgerungen zu ziehen. Zu diesem Zwecke entnehme ich dem Ensemble der in der zeitgenössischen Philosophie formulierten Plädoyers für eine bestimmte Form der Bewältigung von Kontingenz und Zufall die drei aus meiner Sicht entscheidenden theoretischen Ansätze und Autoren. In diesem Sinne porträtiere ich zunächst Richard Rortys Plädoyer für eine, wie man sagen könnte, ironische Kontingenzbewältigungspraxis, welche auf einer bestimmten sprachphilosophischen Überzeugung und einer Auffassung der Kontingenz und der Zufälligkeit unserer sprachlichen Werkzeuge und unserer Vokabulare beruht (1). Ich verweise sodann auf Odo Marquards „Apologie des Zufälligen“, der sich meines Erachtens sowohl überzeugende Argumente gegen Rortys Verständnis von Kontingenz und Zufall im Sinne stets zu ersetzender und neu zu erschaffender Vokabulare als auch gegen Rortys Vorschlag, Selbsterschaffung durch ironische Selbsterkenntnis und durch Erschaffung des eigenen idiosynkratischen Vokabulars als das sowohl funktional angemessene als auch normativ gebotene Mittel des menschlichen Umgangs mit Kontingenz und Zufall zu begreifen, entnehmen lassen. Marquards „Apologie des Zufälligen“ ihrerseits unterscheidet zwischen zwei Typen von Kontingenz oder Zufall, unterscheidet zwischen dem „Schicksalskontingenten“ und dem „Beliebigkeitskontingenten“ oder dem „Schicksalszufälligen“ und dem „Beliebigkeitszufälligen“ und offeriert wiederum für jeden dieser beiden Typen von Kontingenz und Zufall ein spezifisches Rezept des praktischen Umgangs. Das von Marquard als Bewältigung des Schicksalszufälligen oder Schicksalskontingenten vorgeschlagene Rezept der Skepsis – Skepsis verstanden als Einwilligung in dieses Schicksalszufällige oder Schicksalskontingente – lässt sich, wenn auch nicht explizit, so doch immerhin implizit als das genaue Gegenprogramm zu Rortys ironischer Kontingenzbewältigungspraxis verstehen – sowohl in funktionaler wie in normativer Hinsicht: Statt dem Programm einer Kontingenzbewältigung durch ein ironisches Selbstverhältnis und die Selbsterschaffung von Vokabularen, welches überaus deutlich einem ganz bestimmten Ideal menschlicher Autonomie verpflichtet ist, empfiehlt Marquard das Programm einer Kontingenzbewältigung durch Skepsis im Sinne einer Einwilligung in das Unverfügbare und im Namen menschlicher

Endlichkeit, welches um die funktionalen und normativen Grenzen menschlicher Autonomiebemühungen weiß. Marquards Philosophie ist dabei aber offensichtlich nicht religiöser Natur, wobei Marquard die Religion durchaus als eine mögliche – anders etwa als Ernst Tugendhats Kontrastierung von Mystik und Religion und Diskreditierung der Religion als „intellektuell unredliche“ Form von Kontingenzbewältigungspraxis – Form der Bewältigung eines unverfügbaren Kontingenten und Zufälligen gelten lässt, wenngleich er sie eben auch nicht als die einzig mögliche Form der Bewältigung eines schlechthin Unverfügbaren verstanden wissen möchte (2). Dies unterscheidet Marquards Plädoyer für eine skeptische Bewältigung von Kontingenz und Zufall durch Einwilligung in das Unverfügbare wiederum von Hermann Lübbes Auffassung von Religion als einer bestimmten Form von Kontingenzbewältigungspraxis. Lübke unterscheidet in seiner Religionstheorie zwei Formen von Kontingenzbewältigung, nämlich den pragmatischen Umgang mit verfügbarer Kontingenz und die nicht-pragmatische Anerkennung unverfügbarer Kontingenz. Für Lübke ist es aber nun – anders als für Marquard, der auf eine Vielfalt möglicher Formen der Bewältigung einer unverfügbaren Kontingenz verweist – allein die Religion, welche sich zu dieser nicht-pragmatischen Anerkennung unverfügbarer Kontingenz befähigt zeigt (3). An Lübbes Religionstheorie und religiöse Philosophie der Kontingenz wiederum lassen sich meines Erachtens vor allem zwei kritische Rückfragen richten. Erstens: Ist es tatsächlich so, wie Lübke meint, dass die Religion die einzig plausible und wirksame Weise einer nicht-pragmatisch verfahrenen Anerkennung unverfügbarer Kontingenz ist? Oder gibt es auch nicht-religiöse Formen nicht-pragmatisch verfahrenender Anerkennung unverfügbarer Kontingenz? Wäre Lübbes Beschreibung von Religion als Bewältigung von Kontingenz durch Anerkennung unverfügbarer Kontingenz mithin zu unspezifisch für die Kennzeichnung von Religion? Zweitens: Beschreibt Lübbes Auffassung von Religion als nicht-pragmatische Anerkennung eines Unverfügbaren das Wesen religiöser Erfahrung wirklich zutreffend und umfassend? Oder wäre Lübbes Beschreibung von Religion als Bewältigung von Kontingenz durch Anerkennung unverfügbarer Kontingenz nicht nur zu unspezifisch, sondern auch zu einseitig? Ich werde die erste Frage im vierten Abschnitt dieses Kapitels nur am Rande thematisieren, mir dabei lediglich sowohl unter Berufung auf Marquard als auch im Rekurs auf die im dritten Kapitel dargestellte, von Lübke formulierte Theorie von Geschichte und Geschichten gegen Lübbes Religionstheorie den Hinweis erlauben, dass nicht-religiöse Formen der nicht-pragmatischen Anerkennung unverfügbarer Formen von Kontingenz durchaus denkbar und gar nicht auszuschließen sind, werde also sowohl Marquard gegen Lübke als auch Lübke gegen Lübke theoretisch stark aussehen lassen. Für interessanter halte ich jedoch die zweite Frage: Was diese Frage angeht, so möchte ich die These begründen, dass selbst die Funktion einer religiösen Bewältigung von Kontingenz und Zufall *pace* Lübke nicht oder jedenfalls niemals ausschließlich in der lediglich formalen und inhaltlich gar nicht weiter bestimmten Anerkennung eines schlechthin Unverfügbaren besteht. Sondern, so will ich ausführen, die Anerkennung eines Unverfügbaren erfolgt, wenn sie religiös erfolgt, immer schon in einer ganz bestimmten Weise, in einer Weise nämlich, welche ganz bestimmte, eben religiöse Verhaltensweisen oder Einstellungen enthält, wie etwa eine im Angesicht eines unverfügbar leidvollen Kontingenzgeschehens auf Gott blickende und sich in die Zukunft richtende Hoffnung oder ein auf die Gegenwart

bezogenes Vertrauen – in diesem Fall wären die Zeitmodi der Gegenwart und Zukunft betroffen – oder auch eine im Angesicht eines unverfügbar glückhaften Kontingenzgeschehens an Gott sich richtende Dankbarkeit bezüglich etwas bereits Geschehenem – in diesem Fall wäre der Zeitmodus der Vergangenheit berührt. Die religiösen Einstellungen von Vertrauen, Hoffnung und Dankbarkeit kultivieren und erinnern in exemplarischer Weise zwar durchaus eine unverfügbare Abhängigkeit, aber sie versuchen doch auch diesem unverfügbaren Geschehen ein Sinnresiduum in wie fragiler Weise auch immer abzutrotzen. Ebendieses Ringen, man möchte sagen gar nicht freiwillige, sondern aufgegebene Ringen um einen dem unverfügbaren Geschehen abzutrotzenden Sinn, der freilich weder ein pragmatischer noch ein moralischer, wohl aber ein religiöser Sinn sein kann, ebendieses Ringen diskreditiert Lübbes Polemik gegen jede Sinnfrage schlechthin und seine Charakterisierung der Religion als jeglicher Frage nach dem Sinn eines kontingenten Geschehens abgeneigt. Wenn aber religiöse Bewältigung von Kontingenz sich auch durch ein dem kontingenten Geschehen abgetrotztes religiöses Sinnresiduum auszeichnet und jedenfalls, wenn dies der Fall ist, darin ihre *differentia specifica* gegenüber anderen Formen der Anerkennung unverfügbarer Kontingenz besteht, welche sich zudem exemplarisch dem Vorhandensein einer oder mehrerer der drei genannten Einstellungen oder praktischen Verhaltensweisen entnehmen lässt, dann wäre Lübbes Auffassung, wonach die Funktion von Religion lediglich in der Anerkennung der schlechthinnigen Abhängigkeit von einem Unverfügbaren besteht, gewiss zu einseitig. Der Versuch, Lübbes Religionstheorie in der angedeuteten Weise zu kritisieren, wird mir am Ende dieses vierten Abschnitts des Kapitels und insofern am Ende dieser Arbeit zudem zum Anlass, auf William James' Religionstheorie hinzuweisen. Gegen eine unspezifische Formalisierung von Religion und gegen eine einseitige Reduzierung religiöser Kontingenzbewältigung auf die Gewinnung stoischer *ataraxia* oder einer *tranquillitas animi* oder auf ein resignierendes Zähne-Zusammenbeißen, wie sie durch Lübbes Religionstheorie immerhin nahegelegt zu sein scheinen, hat James meines Erachtens zurecht auf dem alle Sorge und „Egozentrizität“ (Tugendhat) transzendierenden Moment religiöser Erfahrung beharrt. Religiöse Bewältigung von Kontingenz besteht demnach niemals ausschließlich und allein in dem Versuch, die eigene Egozentrizität vor den unvermeidlichen Anfechtungen des Lebens durch die Installierung eines emotionalen und intellektuellen Schutzwalls zu behüten. Religiöse Bewältigung von Kontingenz stellt keine disziplinierte Gefühlsathletik im stoischen Sinne dar, kein Versteifen auf die Unverletzlichkeit der eigenen Subjektivität, so macht James' Religionstheorie deutlich, sondern eine Einstellung der Selbsttranszendenz, in welcher „an die Stelle unseres Selbstbestätigungs- und Selbstbehauptungswillens die Bereitschaft tritt, zu verstummen und zu einem Nichts zu werden in den Fluten und Orkanen Gottes.“ Religion anerkennt das Unverfügbare nicht, um unseren „Selbstbestätigungs- und Selbstbehauptungswillen“ vor den Widerfahrnissen dieser Welt zu schützen. Vielmehr vollzieht sich im Medium religiöser Erfahrung eine Selbsttranszendenz gerade im Sinne einer Überwindung dieses „Selbstbestätigungs- und Selbstbehauptungswillens“ (4).

Erster Teil: Begriffsgeschichtliche Präzisierungen

I Kontingenzt – Die Geschichte eines Begriffs von der Latinisierung der aristotelischen M3glichkeitsbegriffe bis zur Gleichsetzung von Kontingenzt und Zufall in der zeitgen3ssischen Philosophie

„[...] die Wirklichkeit kennen wir ja nun, [...] aber das M3gliche kennen wir kaum. Begreiflich. Das M3gliche ist beinahe unendlich, das Wirkliche streng begrenzt, weil doch nur eine von allen M3glichkeiten zur Wirklichkeit werden kann. Das Wirkliche ist nur ein Sonderfall des M3glichen und deshalb auch anders denkbar. Daraus folgt, dass wir das Wirkliche umzudenken haben, um ins M3gliche vorzusto3en.“

Friedrich D3rrenmatt, *Justiz*

Die begriffsgeschichtliche These, welche diesem gesamten Werk sowie insbesondere diesem Kapitel zugrunde liegt und diese strukturiert, sei sogleich vorweg benannt: Der Begriff der Kontingenzt entspringt, so soll im Folgenden gezeigt werden, der Latinisierung jener Auffassung und Begrifflichkeit der M3glichkeit, wie sie Aristoteles an mehreren Stellen seines Werkes einf3hrt und entwickelt. F3r jeden auf einer derartigen These beruhenden Versuch, die Bedeutung des Begriffs der Kontingenzt historisch nachzuzeichnen, vor allem auch den Wandel der Bedeutung dieses Begriffs zu erkunden, ist es folglich erste Pflicht, sich zun3chst einmal Klarheit 3ber Aristoteles' Verst3ndnis und Begriffe des M3glichen zu verschaffen. Dieses Anliegen ist alles andere als trivial, im Gegenteil, es ist 3u3erst komplex, und das liegt daran, dass Aristoteles nicht einen, sondern mindestens zwei Auffassungen des M3glichen vertritt.¹

¹ Vergleiche in diesem Sinne auch die 3u3erung von Heinrich Barth: „Es ist eine bekannte und vielverhandelte Sache, dass uns bei Aristoteles nicht eine einfache und eindeutige Lehre von der Modalit3t begegnet.“

Heinrich Barth, *Philosophie der Erscheinung: eine Problemgeschichte. Band 1*, Basel 1947, S. 328 f.

Dass und inwiefern die Philosophie des Aristoteles, die sich f3r das M3gliche offen zeigt, eine Ausnahme darstellt im historischen Kontext eines griechischen Denkens, welches nicht nur eine ontologische Notwendigkeit des Kosmos schlechthin, sondern auch eine durchg3ngige Notwendigkeit in diesem Kosmos unterstellt, ist an dieser Stelle nicht weiter zu diskutieren. Vergleiche dazu die Bemerkungen auf S. 86–87 im zweiten Kapitel dieser Arbeit.

Vergleiche hierzu auch Franz Josef Wetz, *Das nackte Da3. Die Frage nach der Faktizit3t*, Pfullingen 1990, S. 23–43.

(1) Unstrittig ist dabei zunächst, dass sich Aristoteles mit seinen Überlegungen zum Begriff des Möglichen von einer anderen Auffassung des Möglichen, wie er sie in seiner Zeit vorfand, absetzen wollte, nämlich von dem megarischen Möglichkeitsbegriff. In diesem Sinne lässt sich das dritte Kapitel im neunten Buch von Aristoteles' *Metaphysik* verstehen als eine einzige Auseinandersetzung mit den Megarikern und dem von ihnen formulierten Möglichkeitsbegriff. Aristoteles macht dabei deutlich, dass es insbesondere die megarische Reduktion des Möglichen auf das Wirkliche ist, von der er sich distanziert wissen will:

„[...] so sind offenbar Vermögen und wirkliche Tätigkeit verschieden; jene Lehren [die der Megariker; P. V.] aber machen Vermögen und wirkliche Tätigkeit zu einem und demselben und suchen also etwas gar nicht Kleines aufzuheben. Also kann etwas zwar vermögend sein zu sein und doch nicht sein oder vermögend nicht zu sein und doch sein“².

Bevor sich also ein ausführlicheres Verständnis von Aristoteles' Möglichkeitsbegriff und seiner Begründung für die eben zitierte Unterscheidung von Vermögen (*dynamis*) und wirklicher Tätigkeit (*energeia*) gewinnen sowie auch seine Kritik der megarischen Philosophie verstehen und beurteilen lässt, sind daher zunächst die theoretische Grundlage und Quintessenz des megarischen Möglichkeitsbegriffs nachzuvollziehen. Euklides, welcher der megarischen Schule zugerechnet wird, stellte in der Tat jene von Aristoteles kritisierte These auf: Nur das Wirkliche ist möglich. Wenn aber nur das Wirkliche möglich ist, dann gibt es auch keine Möglichkeit außerhalb des Wirklichen. Insofern ist dann auch das Unwirkliche gerade nicht möglich. Anders formuliert: Dass das Wirkliche nicht wirklich ist, ist nicht möglich, und insofern ist allein das Wirkliche möglich und zugleich notwendig. Diodoros Kronos, ebenfalls ein Vertreter der megarischen Schule, wiederholt des Euklides These, freilich etwas vorsichtiger, indem er einen temporalen Vorbehalt geltend macht: Möglich ist nur das Wirkliche oder immerhin das, was wirklich wird. Aber auch er gelangt im Zuge dieser Bestimmung konsequenterweise dazu, das Wirkliche und das Mögliche gleichermaßen als notwendig zu begreifen. Das Wirkliche kann nicht nicht eintreten, und insofern ist das Wirkliche oder das, was wirklich wird, notwendig. „Wenn zutrifft, dass nicht geschehen kann, was nicht geschehen wird, dann ereignet sich das, was als künftig bevorsteht, mit Notwendigkeit.“³ Auch Diodoros Kronos behauptet damit so wie Euklides ein zwingendes und unhintergehbare Bedingungsverhältnis von Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit: Weil das Mögliche wirklich ist oder zumindest wirklich werden wird, weil es daher keine Möglichkeit außerhalb des Wirklichen gibt, weil das Unwirkliche daher gerade nicht möglich ist und das Mögliche auch niemals unwirklich ist, weil so schließlich das Wirkliche und das Mögliche notwendig sind, eben deshalb lassen sich dem megarischen Möglichkeitsbegriff keinerlei Anzeichen dafür entnehmen, dass es in der Welt Mögliches gibt, das nicht wirklich ist, und daher Wirkliches und Unwirkliches, die nicht notwendigerweise sind bzw. nicht sind. Eine untrennbare „Kette des Seins“ (Lovejoy) verknüpft für die Mega-

² *Met. Θ 3: 1047 a 20–24*. Ich zitiere im folgenden nach Aristoteles, *Metaphysik, Bücher VII (Z)–XIV (N)*, herausgegeben von Horst Seidl, Hamburg 1991, S. 109.

³ Franz Josef Wetz, *Das nackte Daß. Die Frage nach der Faktizität*, a.a.O., S. 30 f.

riker Möglichsein, Wirklichsein und Notwendigsein. Alles, was möglich ist, ist wirklich und zwar notwendigerweise. Alles, was nicht wirklich ist, ist nicht möglich und zwar notwendigerweise.⁴

Ebendieser megarische Möglichkeitsbegriff ist es nun, von dem sich Aristoteles distanziert, wenn er in dem erwähnten Abschnitt seiner *Metaphysik* gerade leugnet, dass nur das möglich ist, was wirklich ist oder wird:

⁴ Im 20. Jahrhundert hat Nicolai Hartmann den Versuch unternommen, den megarischen Möglichkeitsbegriff theoretisch zu rehabilitieren. Das Mögliche und das Wirkliche sind ihm weder identisch noch Gegensätze, sie kommen aber Hartmann zufolge nicht „ohne einander“ (S. 50) vor, und genau so sei auch die These des megarischen Möglichkeitsbegriffes zu verstehen. Insofern gilt für Hartmann und auch für die Megariker gemäß der Interpretation Hartmanns, „dass in der realen Welt das, was möglich ist, auch wirklich sein muss – genau so wie das, was wirklich ist, doch zum mindesten auch möglich sein muss.“ (S. 50) Möglich im Sinne einer „Realmöglichkeit“, also unabhängig von dem rein logischen Begriff des disjunktiven Möglichen, wonach gilt: etwas ist oder ist nicht, möglich im Sinne einer „Realmöglichkeit“ ist insofern für Hartmann so wie für die Megariker nur das, was wirklich ist oder wirklich werden wird. Deshalb fühlt sich Hartmann auch zu der These berechtigt, dass es das „bloß Mögliche“ in der realen Welt gar nicht gebe. „Dafür mag Spielraum sein in der Abstraktion, im Begriff, im logischen Verhältnis – und wenn schon im Seienden, so höchstens in einem idealen Reich zeitloser Wesensformen nach Art des Platonischen –, aber nicht in der Welt, in der wir leben.“ (S. 53) Möglich im Sinne der Realmöglichkeit meint demnach etwas anderes als das bloße Sein-Können oder Nicht-Sein-Können der logischen Disjunktion, nämlich gerade nicht „so oder auch anders sein können, sondern gerade: so und nicht anders sein können. [...] Es mag etwas noch so sehr denkmöglich oder logisch möglich sein, was durchaus unwirklich ist; realmöglich ist es doch erst, wenn es wirklich ist oder im Begriffe wirklich zu werden. Ein ‚bloß Mögliches‘ gibt es in der Realwelt nicht. Das wird durch die ungenaue Redeweise des Alltags verdeckt, obgleich wir es im Grunde sehr wohl wissen. Wir sagen von einem Stein, der dicht am Abhange ruht, er ‚könne‘ hinunterrollen und dabei etwa die und die Zerstörungen anrichten; wir wissen aber dabei, dass er in Wahrheit keineswegs rollen ‚kann‘, bevor irgendein Anstoß ihn aus dem Gleichgewicht bringt. Es fehlt noch ein letztes Glied in der Reihe der Bedingungen; setzt diese ein und wird die Reihe vollständig, so ‚muss‘ er auch schon rollen. Er rollt also ‚wirklich‘, sobald sein Rollen realmöglich wird.“ (S. 55 bzw. 57) Insofern wiederholt Hartmann auch ausdrücklich jenen Anspruch der megarischen Möglichkeitstheorie, wonach eben der Begriff der Möglichkeit im Sinne des Realmöglichen strikte Notwendigkeit impliziert. Franz Josef Wetz reformuliert diesen Anspruch von Hartmanns Modalontologie so: „Der Gesamtprozeß des Weltgeschehens ist ein Prozeß lückenloser Determination, die Realsphäre eine Sphäre durchgängiger Abhängigkeit. Nur dasjenige, dessen Bedingungen allesamt beisammen sind, ist bzw. wird wirklich. Fehlt auch nur eine Bedingung, so kann es nicht wirklich werden und ist mithin unmöglich.“ Denn was für den zitierten Stein gilt, das gilt Hartmanns Modalontologie zufolge für alles in der Welt. „Wie mit dem Felsen am Abhang verhält es sich nach Hartmann mit allem in der Welt, die somit als geschlossener Bedingungs-zusammenhang vorgestellt wird.“ Vergleiche zu den Zitaten in dieser Anmerkung:

Nicolai Hartmann, „Der Megarische und der Aristotelische Möglichkeitsbegriff. Ein Beitrag zur Geschichte des ontologischen Modalitätsproblems“, in: *Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1937*, Berlin 1937, S. 44–58.

Franz Josef Wetz, *Das nackte Daß. Die Frage nach der Faktizität*, a.a.O., S. 159.

Franz Josef Wetz, „Die Begriffe ‚Zufall‘ und ‚Kontingenz‘“, in: Gerhart von Graevenitz und Odo Marquard (Hg.), *Kontingenz*, München 1998, S. 33.

„Es gibt einige wie die Megariker, welche behaupten, ein Dinge habe nur dann ein Vermögen, wenn es wirklich tätig sei, wenn jenes aber nicht wirklich tätig sei, habe es auch das Vermögen nicht; z. B. derjenige, der eben nicht baut, vermöge auch nicht zu bauen, sondern nur der Bauende, während er baut, und in gleicher Weise in den anderen Fällen. In welche unstatthaften Folgen diese [die Megariker; P. V.] geraten, ist nicht schwer zu sehen. Denn offenbar könnte hiernach niemand Baumeister sein, wofern er nicht eben baut.“⁵

Ebenjenem Möglichkeitsbegriff, der als das Mögliche oder Vermögende nur das zur Wirklichkeit bestimmte Mögliche oder Vermögende begreift, stellt Aristoteles seinen eigenen Begriff des Möglichen als eine vom Wirklichen strikt zu unterscheidende begriffliche Kategorie – sei's als Modalkategorie der Logik, sei's als Realpotenz im Sinne von *dynamis*⁶ – gegenüber. Damit ist freilich noch nicht geklärt, wie denn nun Aristoteles zufolge das Mögliche in einem näheren und positiven Sinne verstanden werden soll, wenn es eben gerade nicht mit dem Wirklichen identifiziert werden darf. Die Schwierigkeit der Beantwortung dieser Frage besteht, so wurde bereits angedeutet, darin, dass Aristoteles nicht einen, sondern mindestens zwei Begriffe des Möglichen vertritt: In seiner *Ersten Analytik* bezeichnet er das Mögliche als das, welches weder notwendig noch unmöglich ist, wobei er an dieser Stelle für den Begriff des Möglichen allein den griechischen Terminus *endechomenon* verwendet: „Mit ‚kann sein, dass...‘ und ‚möglicherweise‘ meine ich: Was zwar nicht notwendig sein muß, woraus aber, wenn man es als vorliegend setzt, deswegen nichts Unmögliches folgen muß“.⁷ Im gleichen Kapitel in einer anderen Passage kontrastiert Aristoteles diesen Begriff des Sein-Könnens oder des Möglichen noch schärfer dem Notwendigen: „Es wird also, was sein kann, nicht notwendig sein, und was nicht notwendig ist, ist möglich.“⁸

Dieses Verständnis des Möglichen als das, welches weder notwendig noch unmöglich ist, steht freilich nun bei Aristoteles selbst in einem deutlichem Kontrast zu einer Auffassung des Möglichen als das, welches allein nicht unmöglich ist, wie sie Aristoteles im dreizehnten Kapitel seiner *Hermeneutik* formuliert. Möglich wäre demnach – wobei Aristoteles nun in genau identischem Sinne von „möglich sein, dass“ und „sein können, dass“ spricht und dafür die beiden griechischen Begriffe *dynaton* und *endechomenon* verwendet – nicht nur das Nicht-Notwendige, sondern eben auch das Notwendige. Wie gelangt Aristoteles zu dieser zunächst erstaunlich anmutenden These?⁹ – Das Notwendi-

⁵ *Met. Θ* 3: 1046 b 32–34, S. 107.

⁶ Das Changieren der aristotelischen Möglichkeitstheorie und ihrer unterschiedlichen Begriffe zwischen Logik und Ontologie wird uns noch am Beginn des dritten Kapitels dieser Arbeit ausführlich beschäftigen, wenn wir erläutern, inwiefern ein Begriff des *possible logicum* im Sinne des Denkmöglichen die Schöpfungstheologie der Scholastik fundiert, hat uns aber in diesem Kapitel für die angestrebte semantische Klärung dessen, was Aristoteles meint, wenn er etwas als möglich bezeichnet, nicht näher zu interessieren.

⁷ *Analyt. priora* 13: 32 a 18–20. Ich zitiere im folgenden nach Aristoteles, *Organon. Band 3/4. Erste Analytik; Zweite Analytik*, herausgegeben von Hans Günter Zekl, Hamburg 1998, S. 53 f.

⁸ *Analyt. priora* 13: 32 a 27–30, S. 55.

⁹ Vergleiche hierzu insgesamt *De int.* 13: 22 a 14–23a 26 in: Aristoteles, *Organon. Band 2. Kategorien u. a.*, herausgegeben von Hans Günter Zekl, Hamburg 1998, S. 135–143. Ich zitiere im folgenden nach dieser Ausgabe.

ge könne nicht nicht sein, so argumentiert Aristoteles, insofern sei es dem Unmöglichen gegenüber zu stellen, was ja wiederum grundsätzlich auch für das Mögliche gilt. Dieses theoretische Argument, welches zu einem Möglichkeitsbegriff führt, der das Notwendige gerade inkludiert, hat Wolfhart Pannenberg präzise rekonstruiert: Im dreizehnten Kapitel seiner *Hermeneutik* stelle sich Aristoteles die Frage, so Pannenberg,

„ob nicht doch das Notwendige auch seinerseits möglich sein müsse. Das Gegenteil des Möglichen nämlich sei das Unmögliche, und es sei doch ungereimt, das Notwendige dem Unmöglichen zuzuordnen. So gelangte Aristoteles dazu, das Mögliche nicht dem Notwendigen, sondern dem, was notwendig *nicht* ist, entgegenzusetzen; denn zu dem Möglichen in diesem Sinne gehöre auch das Notwendige.“¹⁰

Aristoteles' Argumentation an dieser Stelle besagt also wohlgemerkt nicht, dass das Mögliche und das Notwendige identisch sind, wohl aber dass das Notwendige als eine Form des Möglichen zu verstehen ist. Laut Aristoteles' *Hermeneutik* lassen sich das Mögliche und das Sein-Können in zweierlei Sinne verstehen, einmal „als in tatsächlicher Wirkung vorhanden“, insofern nun „in tatsächlicher Wirkung das ist, was da als ‚möglich‘ ausgesagt ist“¹¹; in einem anderen Sinn ist möglich das, was noch nicht in tatsächlicher Wirkung vorhanden ist, wohl aber vorhanden sein könnte. Das Mögliche im zweitgenannten Sinne „ist von einem Notwendigen ohne Zusatz nicht wahrheitsgemäß auszusprechen, das andere aber wohl.“¹² Das Notwendige kann somit, so folgert Aristoteles in seiner *Hermeneutik*, zumindest als eine Form des Möglichen gelten. Hingegen schloss der Möglichkeitsbegriff der *Ersten Analytik*, wie wir oben sahen, eine Auffassung des Notwendigen als eben eine solche Form des Möglichen zwingend aus.

Noch komplexer wird die aristotelische Möglichkeitstheorie dadurch, dass Aristoteles im neunten Kapitel seiner *Hermeneutik* seinen Begriff des Möglichen, welchen genau auch immer er dabei im Sinn haben mag¹³, noch um eine zeitliche Komponente erweitert, gleichsam temporalisiert, indem er die Gültigkeit des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten für auf einzelne Gegenstände bezogene Zukunftsaussagen bestreitet.¹⁴ Gälte nämlich die Gültigkeit des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten auch für auf einzelne Gegenstände bezogene Zukunftsaussagen, ließe sich also behaupten, dass, wenn etwas sein wird, es notwendigerweise nicht nicht sein wird, „nichts hinderte dann noch die Annahme“, so bemerkt Aristoteles spöttisch, „dass einer aufs zehntausendste Jahr das

¹⁰ Wolfhart Pannenberg, „Die Kontingenz der geschöpflichen Wirklichkeit“, in: Günter Eifler, Manfred Moser und Andreas Thimm (Hg.), *Zufall. Mainzer Universitätsgespräche, Sommersemester 1994 und Wintersemester 1994/95*, Mainz 1995, S. 175 f.

¹¹ Vergleiche hierzu *De int. 13: 23 a 6–11*, S. 141.

¹² Vergleiche hierzu *De int. 13: 23a 15–16*, S. 143.

¹³ Wetz behauptet, dass Aristoteles in *De int. 9* allein den Begriff des Möglichen als das weder Notwendige noch Unmögliche temporalisiert.

Vergleiche hierzu Franz Josef Wetz, „Die Begriffe ‚Zufall‘ und ‚Kontingenz‘“, in: Gerhart von Graevenitz und Odo Marquard (Hg.), *Kontingenz*, a.a.O., S. 28.

¹⁴ Vergleiche dazu insgesamt Dorothea Frede, *Aristoteles und die Seeschlacht. Das Problem der Contingentia Futura in De Interpretatione 9*, Göttingen 1970.

zukünftige Eintreten von etwas behauptete.“¹⁵ Was Aristoteles mit dieser temporalen Präzisierung seines Möglichkeitsbegriffs im Sinn hat, lässt sich an folgendem Beispiel verdeutlichen: Etwas ist oder ist nicht. Das gilt zweifellos für Aussagen, die sich auf die Gegenwart oder die Vergangenheit beziehen: Heute regnet es. Es ist also falsch zu behaupten, dass es nicht regnet. Ein Drittes ist nicht möglich. Oder: Gestern regnete es. Es ist also falsch zu behaupten, dass es gestern nicht regnete. Für beide Aussagen gilt offensichtlich der Satz vom ausgeschlossenen Dritten. Aber hinsichtlich der Zukunft kann nun gerade gelten: Es ist möglich, dass es morgen regnet oder nicht regnet. Und erst wenn wir uns übermorgen rückblickend sicher sein können, ob es am Tag zuvor regnete oder nicht regnete, können wir mit Gewissheit sagen, welche Aussage zu treffen vorgestern richtig oder falsch war. Wetz reformuliert die aristotelische Temporalisierung des Möglichkeitsbegriffs, wie sie sich im neunten Kapitel der *Hermeneutik* findet, so:

„Das hinsichtlich Sein und Nichtsein indifferente Mögliche ist das Zukünftige. [...] Nur von zukünftigen Ereignissen kann gelten, dass sie sein und nicht sein können: A und non-A sind möglich. Allerdings kann nach dem Satz des zu vermeidenden Widerspruchs nur A oder non-A wirklich werden. Es ist sowohl möglich, dass es regnet, als auch auch möglich, dass es nicht regnet. Aber entweder regnet es oder es regnet nicht. Das gegenwärtig Wirkliche und das Vergangene stehen fest und können nicht mehr nicht sein. Ihnen eignet faktische Notwendigkeit, aber keine absolute Notwendigkeit. Etwas darf also nur dann kontingent genannt werden, wenn vor Eintritt seines Wirklichwerdens eine gewisse Unbestimmtheit hinsichtlich seines Wirklichwerdens bestand.“¹⁶

Es ist, wie Aristoteles nun wiederum selbst formuliert, „nicht dasselbe (zu sagen): Alles, was ist, ist notwendig zu der Zeit, da es eben ist, und einfach so vom ‚Sein aus Notwendigkeit‘ zu sprechen.“¹⁷ Die schiere Faktizität des Vorhandenen legitimiert keine Weltanschauung, die auch die Zukunft in das Gehäuse eines alle Ambivalenzen und Möglichkeiten ausschließenden Determinismus zwänge. Aristoteles selbst wählt für die Verdeutlichung seiner These im neunten Kapitel seiner *Hermeneutik* eine ungleich weniger triviale Illustration als den alltäglichen Regen, nämlich das berühmte Beispiel einer Seeschlacht: „Ich sage beispielsweise: ‚Notwendig gilt: Morgen wird eine Seeschlacht stattfinden, oder es wird keine stattfinden.‘ Nicht allerdings gilt: ‚Notwendig findet morgen eine Seeschlacht statt‘, auch nicht: ‚Notwendig findet keine statt‘.“¹⁸ Und im Anschluss an dieses Beispiel der Seeschlacht fasst Aristoteles am Ende des neunten Kapitels der *Hermeneutik* seine These bezüglich der nicht zu attestierenden Geltung des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten für zukünftige Sachverhalte so zusammen:

„So ist denn klar: Nicht notwendig ist bei jeder Behauptung und Verneinung von je Entgegengesetztem die eine wahr, die andere falsch; denn nicht so wie

¹⁵ *De int.* 9: 18 b 32–35, S. 115.

¹⁶ Franz Josef Wetz, *Das nackte Daß. Die Frage nach der Faktizität*, a.a.O., S. 33.

¹⁷ *De int.* 9: 19 a 25–27, S. 117.

¹⁸ *De int.* 9: 19 a 29–32, S. 117.

bei ‚ist‘-Aussagen verhält es sich auch hier, bei Aussagen über Sachverhalte, die zwar nicht sind, aber doch (dermaleinst) sein oder nicht sein können“¹⁹.

So lässt sich mit Recht behaupten, dass Aristoteles in seiner *Hermeneutik* das Zukünftige gleichsam als den „Aufenthaltort“²⁰ des wie auch immer zu verstehenden Möglichen beschreibt: „Nur hinsichtlich des Zukünftigen kann gesagt werden, dass es sowohl sein als auch nicht sein kann. Vorgerückt in die Gegenwart, ist es entweder oder es ist nicht.“²¹ Bereits der Versuch, Aristoteles' unterschiedliche Begriffe und Definitionen des Möglichen zu präzisieren, gibt somit zu erkennen, dass das Mögliche, wie auch immer dieses genau zu verstehen sein mag, in einem privilegierten Verhältnis zu der zukünftigen Geschichte als Raum zukünftiger Möglichkeiten steht. Wenn die am Beginn dieses Kapitels formulierte begriffsgeschichtliche These zutrifft, dass der Begriff der Kontingenz der Latinisierung der aristotelischen Auffassungen und Begriffe des Möglichen entspringt, dann steht mithin zu erwarten, dass auch der Begriff der Kontingenz und das mit diesem Begriff Bezeichnete sich in besonderer Weise auf die zukünftige Geschichte zu beziehen und also wohl als ein konstitutives Merkmal jeder historischen Situation zu gelten haben. Indes, ist die eingangs erwähnte und soeben noch einmal wiederholte These, dass sich nämlich der Begriff der Kontingenz im Zuge einer Latinisierung des aristotelischen Möglichkeitsbegriffs entwickelt, überhaupt zutreffend? Und wäre nicht unbedingt genauer nachzufragen, von welchem der skizzierten aristotelischen Begriffe von Möglichkeit die Rede ist, wenn sie für zutreffend gehalten wird?

(2) Naturgemäß konnte Aristoteles den Begriff der Kontingenz, einen Begriff lateinischen Ursprungs, nicht verwenden. Was nützt demnach überhaupt, so mag man die bisherigen Ausführungen zu kommentieren geneigt sein, die Berücksichtigung der Raffinessen des aristotelischen Möglichkeitsbegriffs für das Verständnis und die Präzisierung eines Begriffs lateinischen Ursprungs? Diesem Einwand lässt sich zunächst die Tatsache entgegenhalten, dass das aristotelische Verständnis des Möglichen im Zuge der Kommentierung und Interpretation der Schriften des Aristoteles und vor allem der aristotelischen *Hermeneutik* ab dem 4. Jahrhundert nach Christus zu neuer Prominenz gelangte. Marius Victorinus verwendete dabei wohl als erster bei seiner Übersetzung der aristotelischen *Hermeneutik* für den Begriff des *endechomenon* das lateinische „contingens“.²² Insofern hat es mit der von Georg Picht getroffenen und von Pannenberg überlieferten Bemerkung, dass der von Marius Victorinus verwendete Begriff der Kontingenz „nichts weiter als eine Übersetzung des aristotelischen Begriffs der Möglichkeit

¹⁹ *De int.* 9: 19 b 2–4, S. 117 f.

²⁰ Franz Josef Wetz, „Die Begriffe ‚Zufall‘ und ‚Kontingenz‘“, in: Gerhart von Graevenitz und Odo Marquard (Hg.), *Kontingenz*, a.a.O., S. 28.

²¹ Ebd., S. 28.

²² Vergleiche dazu im Detail die akribische Studie von Albrecht Becker-Freyseng, *Die Vorgeschichte des philosophischen Terminus ‚contingens‘. Die Bedeutung von ‚contingere‘ bei Boethius und ihr Verhältnis zu den Aristotelischen Möglichkeitsbegriffen*, Heidelberg 1938.

darstellt“²³, durchaus ihre Richtigkeit. Diese Übersetzungsleistung wiederum ist, darauf macht Albrecht Becker-Freyseng aufmerksam, zunächst einmal verwunderlich und auch in folgenschwerer Weise uneindeutig. Denn in „seiner geläufigen Bedeutung ist das impersonal gebrauchte ‚contingere‘ ja nur auf tatsächliche Ereignisse anwendbar“²⁴, meint das lateinische „contingit“ also gerade nicht ein Mögliches, sondern stets ein Tatsächliches, nämlich das, was sich eben so und nicht anders ereignet oder ereignete, was eben so und nicht anders zutrifft oder zutraf. Doch wie dem auch sei: der Gebrauch von „contingens“ für das wie genau auch immer zu verstehende Mögliche des Aristoteles war seit der Übersetzung der aristotelischen *Hermeneutik* durch Marius Victorinus fest in der lateinischen Sprache etabliert. So hat auch Boethius den durch Marius Victorinus’ Übersetzung etablierten Begriff des „contingens“ für das Mögliche in seine beiden Kommentare zur aristotelischen *Hermeneutik* aufgenommen und weiter präzisiert. Mit „contingens“ meint Boethius, darauf verweist Albrecht Becker-Freyseng ebenfalls, eben nicht nur das durch den üblichen lateinischen Sprachgebrauch angezeigte Ereignishafte des „contingit“ im Sinne des „evenit“ oder „accidit“, auch nicht nur im Anschluss an Marius Victorinus’ Übersetzung des aristotelischen *endechomenon* ein weiter nicht präzisiertes Mögliches, ein unbestimmtes Nicht-Unmögliches. Vor allem verweist Boethius mit „contingens“ in seiner Kommentierung von Aristoteles’ *Hermeneutik* auf jenes Mögliche, welches Aristoteles in seiner *Ersten Analytik* – wie wir oben sahen – dadurch spezifiziert hatte, dass er es als das weder Unmögliches noch Notwendige beschrieb, das Notwendige in dieser Definition dem Möglichen also gerade nicht subsumierte, sondern entzog. Somit finden sich in den spätantiken *Hermeneutik*-Kommentaren des Boethius insgesamt drei unterschiedliche Bedeutungen des Begriffs „contingens“ formuliert. Es waren demnach zwei semantische Schleusen, durch welche der Begriff „contingens“ Eintritt in die nachantike und mittelalterliche Welt, vor allem in die theologischen Diskussionen dieser Zeit fand: zunächst die Übersetzungsleistung des Marius Victorinus und später Boethius’ Kommentierung der aristotelischen *Hermeneutik*. Im Hinblick auf die entscheidende Rolle, die Boethius mithin für die Latinisierung der aristotelischen Begriffe und Theoreme des Möglichen zukommt, formuliert daher Becker-Freyseng durchaus zurecht die These: „Somit gehört der Terminus ‚contingens‘ zu den zahlreichen Spuren des tiefen Einflusses, den ‚der letzte Römer‘ auf die Bildungswelt des Mittelalters ausgeübt hat.“²⁵

Eine Zwischenbilanz unserer bisherigen historischen Exkursion zum Behufe der angestrebten begriffsgeschichtlichen Präzisierung des Kontingenzbegriffs ist erreicht, der nun aber in einem systematischen Sinne erhebliche Konsequenzen eignen, insofern damit ja gesagt ist, dass der Begriff der Kontingenz seit der Zeit der Spätantike und prägend wirksam vor allem für die frühen Diskussionen der scholastischen Theologie in jedem Falle

²³ Auf die Bemerkung von Georg Picht verweist Pannenberg. Vergleiche dazu Wolfhart Pannenberg, „Kontingenz und Naturgesetz“, in: Wolfhart Pannenberg und A. M. K. Müller, *Erwägungen zu einer Theologie der Natur*, Gütersloh 1970, S. 74.

²⁴ Albrecht Becker-Freyseng, *Die Vorgeschichte des philosophischen Terminus ‚contingens‘. Die Bedeutung von ‚contingere‘ bei Boethius und ihr Verhältnis zu den Aristotelischen Möglichkeitsbegriffen*, a.a.O., S. 8.

²⁵ Ebd., S. 9.

zunächst stets ein Mögliches bezeichnete und meinte, sei's dass dabei das Notwendige als Bestandteil eines solchen Möglichen galt, Aristoteles' Verständnis des Möglichen gemäß dem dreizehnten Kapitel der *Hermeneutik* entsprechend, sei's dass dabei das Notwendige im Sinne von Aristoteles' Verständnis des Möglichen gemäß den zitierten Passagen der *Ersten Analytik* als Bestandteil des Möglichen explizit ausgeschlossen wurde. Diese enge theoretische Liaison von Möglichkeits- und Kontingenzbegriff sollte sich, so wird im folgenden zu zeigen sein, sowohl für die weitere begriffsgeschichtliche Entwicklung des Kontingenzbegriffs als auch grundsätzlich für die schöpfungstheologischen Diskussionen der Scholastik zumindest anfänglich als außerordentlich wirkungsmächtig erweisen.

Schon von Petrus Abaelard wird in der Frühscholastik, im frühen 12. Jahrhundert also, der Bezug des von ihm verwendeten Kontingenzbegriffs auf das Mögliche eindeutig ausgesprochen: „Contingens vero idem penitus est quod possibile.“²⁶ In den Schriften des Albertus Magnus, im 13. Jahrhundert, findet sich der Begriff der Kontingenz ebenfalls und erlangt Prominenz vor allem in der Formel des „contingens ad utrumlibet“²⁷, bezeichnet also all dieses, welches möglich ist oder nicht möglich ist, all das, welches sein kann oder auch nicht sein kann, insofern es weder unmöglich ist noch notwendigerweise wirklich werden muss – ganz im Sinne ebenjener begrifflichen Definition und Auffassung des Möglichen, wie sie sich in der *Ersten Analytik* des Aristoteles findet. Und schließlich deutet auch Thomas von Aquin in seiner *Summa* Begriff und Idee der Kontingenz als das, welches sein kann oder auch nicht sein kann, als das weder Unmögliche noch Notwendige, wenn er in seiner Antwort auf *quaestio LXXXVI*, auf die Frage mithin, ob die menschliche Vernunft „cognoscitivus contingentium“ sei, seine für alle weiteren schöpfungstheologischen Diskussion der Zeit prägende Auffassung des Kontingenzbegriffs formuliert: „contingens est quod potest esse et non esse“²⁸. Während freilich Thomas' Formulierung „quod potest esse“ deutlich die geistige Nähe von Kontingenz- und Möglichkeitsbegriff benennt, insofern sie offenkundig auf ein Mögliches, ein noch nicht Seiendes, zielt, dessen Wirklichkeit aber eben auch nicht ausgeschlossen ist, lässt die Formulierung „quod potest [...] non esse“ allein und für sich genommen noch offen, ob dieses Nicht-Sein-Könnende, von dem hier die Rede ist, ein Mögliches und insofern noch gar nicht in die Wirklichkeit getretenes Seiendes meint, das nicht notwendig wirklich ist oder werden muß, wodurch der Begriff der Kontingenz in der Formulierung des Aquinaten genau jenem aristotelischen Möglichen der *Ersten Analytik* entspräche, welches als weder notwendig noch als unmöglich definiert wurde, oder ob vielmehr im Gegenteil dieses Nicht-Sein-Könnende ein nicht notwendiges, aber

²⁶ Petrus Abaelard, *Philosophische Schriften. I. Die Logica ‚Ingredientibus‘. 3. Die Glossen zu ΠΕΡΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ*, herausgegeben von Bernhard Geyer, Münster 1927, S. 494.

²⁷ Albertus Magnus, *Liber II Perihermenias, Tract. II*, in: *Opera Omnia*, herausgegeben von Auguste Borgnet, Paris 1890, S. 452 b.

Vergleiche zur Kennzeichnung des „contingens“ als das „utrumlibet“ auch die Formulierung des Petrus Abaelard: „Quae inde contingentia, id est utrumlibet, dicuntur, quod aequaliter ad fieri et ad non fieri se habent“.

Petrus Abaelard, *Philosophische Schriften. I. Die Logica ‚Ingredientibus‘. 3. Die Glossen zu ΠΕΡΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ*, a.a.O., S. 424.

²⁸ Thomas von Aquin, *Opera Omnia, Band 5. Pars prima summae theologiae*, Rom 1889, S. 351.

eben doch ein bereits in die Wirklichkeit getretenes Seiendes bezeichnet und insofern gerade kein Mögliches meint. Unmissverständlicher ist in dieser Hinsicht Wilhelm von Ockhams Bestimmung des Kontingenzbegriffs: „[...] dicitur ‚contingens‘, quod potest esse vel non esse, et ita repugnat tam necessario quam impossibili“.²⁹ Zwar legt auch diese Formulierung zunächst nicht eindeutig fest, ob sich das „potest [...] non esse“, von dem bei Ockham ebenso wie bei Thomas die Rede ist, auf ein wie auch immer bestimmtes Mögliches oder auf ein wie auch immer bestimmtes Wirkliches bezieht. Aber Ockhams explizite Kontrastierung des Kontingenten mit dem Unmöglichen, wie sie die zitierte Formulierung schließlich enthält, ist sinnvoll offenkundig nur, wenn von einem Möglichem, in diesem Falle eben einem kontingenten Möglichem die Rede ist. Eine kontingente Wirklichkeit hingegen wäre doch wohl allein der Notwendigkeit sinnvoll zu kontrastieren. Ein nicht notwendiges Wirkliches lässt sich denken. Dass es hingegen keinen Sinn ergibt, etwas Wirkliches dem Unmöglichen zu kontrastieren und so mit dem Möglichem zu identifizieren, gerade dies hatte Aristoteles ja gegen den megarischen Möglichkeitsbegriff geltend gemacht. Eine kontingente Möglichkeit hingegen lässt sich durchaus plausibel sowohl der Notwendigkeit als auch der Unmöglichkeit kontrastieren, sodass also davon auszugehen ist, dass noch in Ockhams Formulierung, das Kontingente widerspreche ebenso sehr dem Notwendigen wie dem Unmöglichen, jener gedankliche Zusammenhang von Kontingenz- und Möglichkeitsbegriff, wie er sich seit dem spätantiken Anschluss an Aristoteles’ Möglichkeitstheorie eingebürgert hatte, gewahrt bleibt.

Freilich lässt sich in der scholastischen Theologie mehr als lediglich eine Rezeption und Fortentwicklung der in der Spätantike inaugurierten Latinisierung des aristotelischen Möglichkeitsbegriffs beobachten. Begriff und Thema des latinisierten Möglichen, Begriff und Thema der Kontingenz, gewinnen nämlich im Rahmen der theologischen Frage nach der Schöpfung der Welt eine ontologische Brisanz und Bedeutung, deren sie im Kontext der aristotelischen Diskussion des Möglichen oder auch im Zuge der spätantiken Kommentierung der aristotelischen Schriften gerade entbehrt hatten. Die logischen Raffinessen der aristotelischen Möglichkeitslehre emigrieren nun gleichsam aus dem Gebiete der Logik und wandern in schöpfungstheologische Fragestellungen ein. So gewinnt der Begriff der Kontingenz für die scholastische Theologie im Zusammenhang der Frage nach dem Grund der Existenz der Welt eine ganz neuartige Relevanz. Bevor wir jedoch die schöpfungstheologische Inanspruchnahme des Kontingenzbegriffs im dritten Kapitel dieser Arbeit noch genauer in den Blick nehmen werden³⁰, wollen wir in diesem Kapitel noch ein wenig bei dem Begriff der Kontingenz und den mehr begriffstechnischen Details seiner komplizierten geschichtlichen Entwicklung verweilen und diesbezüglich vor allem der Frage nachgehen, inwiefern jene enge theoretische Verknüpfung des Kontingenzbegriffs mit dem Begriff des Möglichen, welche der Sammlung der bisherigen Belegstellen als inhaltlicher Leitfaden diente, sich in diesem schöpfungs-

²⁹ Wilhelm von Ockham, *Expositio In Librum Perihermenias Aristotelis*, herausgegeben von Angelus Gambatese und Stephanus Brown, in: *Opera Philosophica et Theologica. Volumen II*, New York 1978, S. 491.

³⁰ Vergleiche hierzu den ersten Abschnitt des dritten Kapitels dieser Arbeit, S. 194–209.

theologischen Kontext bewahren konnte oder vielmehr im Gegenteil an Bedeutung verlor.

Lassen wir zu diesem Zweck zunächst noch einmal den bisherigen Gedankengang Revue passieren: Seit Marius Victorinus' Übersetzung des aristotelischen *endechemon* und Boethius' Kommentierung der aristotelischen *Hermeneutik* bezeichnete der Begriff der Kontingenz stets ein Mögliches. Diese Auffassung von Kontingenz konnte, gänzlich unabhängig von der Frage nach dem Gegenstandsbereich oder der, wenn man so will, Sphäre dieser Kontingenz, stets zweierlei meinen und bildete insofern die skizzierte Ambiguität des aristotelischen Möglichkeitsbegriffs getreulich ab. Entweder konnte Kontingenz – im Anschluss an Aristoteles' Bestimmung des Möglichen im dreizehnten Kapitel der *Hermeneutik* – das meinen, was möglich ist, insofern es nicht unmöglich ist, gleichviel, ob dabei das Notwendige oder das Nicht-Notwendige als Form eines solchermaßen definierten Möglichen bezeichnet ist: *contingens est, quod non est impossibile*. Oder Kontingenz konnte – im Anschluss an Aristoteles' Bestimmung des Möglichen in seiner *Ersten Analytik* – das meinen, was möglich ist, insofern es weder unmöglich noch notwendig ist: *contingens est, quod est nec impossibile nec necessarium*. Wie auch immer sowohl die Frage der Rangordnung zwischen diesen beiden Möglichkeitsbegriffen in der aristotelischen Philosophie selbst als auch die Frage nach den Folgen und dem Verhältnis ihrer jeweiligen Wirkungsgeschichte für die Bestimmung des Kontingenzbegriffs seit der spätantiken Kommentierung der aristotelischen *Hermeneutik* zu beantworten sein mögen, beiden Begriffen gemein ist, dass das Kontingente stets das Mögliche, also ein *possibile* bezeichnet. Es war folglich der Begriff der Kontingenz als ein Mögliches, entweder im Sinne eines *nec impossibile* oder im Sinne eines *nec impossibile nec necessarium*, welcher einem Urteil Heinrich Schepers zufolge „die Terminologie der Scholastik“³¹ und das „Gros der Schultradition“³² bis in das 13. Jahrhundert hinein bestimmte. Und eine solche im Kontext der scholastischen Schöpfungstheologie formulierte wie implizierte Auffassung von Kontingenz als ein wie auch immer zu verstehendes Mögliches hatten die soeben zitierten Verweise auf Abaelard, Albertus Magnus, Thomas und Wilhelm von Ockham ja auch allesamt nahegelegt.

(3) Allerdings lässt sich nun, auch darauf macht Schepers aufmerksam, abseits dieser „Schultradition“ und zwar beginnend schon mit dem 12. Jahrhundert, eine für unser heutiges Verständnis von Kontingenz folgenschwere semantische Verschiebung des Begriffs diagnostizieren, welche sich dann vor allem in den nachfolgenden Jahrhunderten auswirken wird: Nunmehr nämlich wird erstmals eine Auffassung von Kontingenz formuliert, die mit dem Begriff der Kontingenz niemals das Mögliche und auch nicht eine bestimmte Form des Möglichen bezeichnet wissen will, sondern Möglichkeit und Kontingenz auch und gerade in terminologischer Hinsicht strikt unterscheidet, indem nun entweder von *contingens* oder von *possibile* die Rede ist, niemals aber diese Begriffe

³¹ Heinrich Schepers, „Zum Problem der Kontingenz bei Leibniz. Die beste der möglichen Welten“, in: *Collegium Philosophicum. Studien Joachim Ritter zum 60. Geburtstag*, herausgegeben von Ernst-Wolfgang Bockenförde u. a., Basel/Stuttgart 1965, S. 331.

³² Heinrich Schepers, „Möglichkeit und Kontingenz. Zur Geschichte der philosophischen Terminologie vor Leibniz“, in: *Filosofia* 14 (1963), S. 902.

als Synonyma verwendet werden. Sowohl zeitgleich zu der skizzierten und illustrierten scholastischen Entwicklung eines Verständnisses von Kontingenz als ein wie auch immer zu definierendes Mögliches als auch im Anschluss an die explizite Formulierung eines solchen Verständnisses machen sich also ein Verständnis und ein Begriff von Kontingenz bemerkbar, welche das Kontingente als ein auf eine spezifische Weise zu charakterisierendes Wirkliches, nämlich als das nicht notwendige Seiende oder Wirkliche definieren und mit dieser Bestimmung alles weitere Nachdenken über Begriff und Thema der Kontingenz nachhaltig beeinflussen; *contingens est, quod potest non esse*, so wird es noch bei Leibniz in einem Sinne heißen³³, welcher nur auf den ersten Blick noch den konstitutiven Möglichkeitsbezug etwa von Thomas' zitierter Formel wahr, vielmehr das *contingens* weder dem *impossibile* allein noch dem *impossibile* und zugleich dem *necessarium* kontrastiert, sondern allein dem *necessarium* als dem notwendigen Seienden oder Wirklichen. So wird das *contingens* nun geradezu als das Gegenteil des *possibile* betrachtet, nämlich als das, was durchaus ist, aber eben nicht notwendig ist, während für das Mögliche nun der Terminus des *possibile* reserviert ist.

Bei Leibniz, auf den wir soeben verwiesen, handelt es sich indes um einen gleichsam post-scholastischen Protagonisten dieser neuen Auffassung von Kontingenz. Aber die begriffsgeschichtlichen Anfänge der erwähnten semantischen Innovation datiert Schepers, wie bereits angedeutet, eben auf das 12. und 13. Jahrhundert. So verweist er auf Johannes von Salisbury und dessen 1159 verfasste Schrift *Metalogicon* als die entscheidende Inaugurationsurkunde dieses neuartigen Kontingenzverständnisses. In dieser Schrift werde der Begriff „contingens“, so Schepers, erstmalig ausschließlich als das definiert, was nicht notwendigerweise wirklich ist, also als das nicht notwendige Wirkliche begriffen. Eine terminologische oder semantische Versöhnung oder gar Identifizierung ebendieses Kontingenzbegriffs mit den beiden skizzierten aristotelischen Vorstellungen des Möglichen wird hingegen von Johannes von Salisbury ausdrücklich abgelehnt. Schepers geht nun für ebenjenen Zeitraum, der sich von der Inauguration dieser Kontrastierung des Kontingenzbegriffs allein mit dem notwendigen Wirklichen durch Johannes von Salisbury im 12. Jahrhundert bis zu der post-scholastischen Reformulierung und Rezeption eben eines solchen Verständnisses von Kontingenz durch Leibniz erstreckt, der facettenreichen und widersprüchlichen Geschichte des Begriffs und der Auffassung von Kontingenz im Sinne des nicht notwendigen Wirklichen nach, und er weist diese Auffassung stützende Belege und Passagen auch für das 13. Jahrhundert, für Roger Bacon, Thomas von Aquin und Albertus Magnus nach, also sonderbarerweise auch für Autoren, bei denen sich in offenkundig widersprüchlicher Weise ebenfalls, ja sogar vorrangig ein Verständnis von Kontingenz als ein wie auch immer zu definierendes Mögliches formuliert findet.³⁴ Ja, die eigentliche Pointe von Schepers begriffs- und ideengeschichtlichen Studien zu Genese und Entwicklung des Kontingenzbegriffs besteht geradezu darin, die historische Wirkungsmächtigkeit eines

³³ Vergleiche hierzu Heinrich Schepers, „Zum Problem der Kontingenz bei Leibniz. Die beste der möglichen Welten“, in: *Collegium Philosophicum. Studien Joachim Ritter zum 60. Geburtstag*, herausgegeben von Ernst-Wolfgang Bockenförde u. a., a.a.O., S. 331 bzw. 337.

³⁴ Siehe hierzu meine obigen Bemerkungen S. 51–52 in diesem Kapitel.

neuartigen, den schöpfungstheologischen Diskussionen der Scholastik zwar entsprungenen, in seiner begrifflichen Explosivität und revolutionierenden Semantik seinerzeit aber noch gar voll zu Bewusstsein gekommenen Verständnisses von Kontingenz zu rekonstruieren und unter Beweis zu stellen, um so auf den begriffsgeschichtlichen Siegeszug und die schließlich mit Beginn der Frühen Neuzeit sich zunehmend deutlicher abzeichnende intellektuelle Dominanz eines Verständnisses von Kontingenz aufmerksam zu machen, welches eine auf Aristoteles' Möglichkeitstheorie beruhende und in der Spätantike inaugurierte Auffassung von Kontingenz als wie auch immer zu verstehendes Mögliches verdrängt und vielmehr das nicht notwendige Wirkliche als kontingent bezeichnet und begreift.

Diesem neuen Verständnis getreu mussten fortan auch terminologisch *possibile* und *contingens* strikt getrennt werden: Für die wie auch immer zu verstehenden Begriffe und Formen des Möglichen wurde nunmehr der Ausdruck *possibile* reserviert. Dieses *possibile* allein bezeichnete nun jenes Mögliche, welches noch nicht ist, aber wirklich werden kann, wenn auch nicht wirklich werden muss, während als *contingens* nun ausschließlich das etikettiert wurde, welches ist, aber eben nicht notwendigerweise ist. Diese kategorische Trennung von Möglichkeit und Kontingenz, von *possibile* und *contingens*, nicht nur in inhaltlicher, sondern eben auch in terminologischer Hinsicht, etablierte zwangsläufig neue Denk- und Sprachgewohnheiten. So galt es gemäß der neuen Auffassung und Verwendung des Begriffs der Kontingenz zwar als begrifflich zulässig zu behaupten: Es ist möglich, dass Schwäne schwarz sind. Es wäre dieser Auffassung gemäß aber sinnlos zu sagen: Es ist kontingent, dass die Schwäne schwarz sind, insofern und weil wir unterstellen dürfen, dass alle uns bekannten Schwäne tatsächlich und stets weiß sind. Da es *ex hypothesi* keine schwarzen Schwäne gibt, das Merkmal der Kontingenz aber nur für Wirkliches zutreffend sein kann, ist der Satz also sinnlos. Andererseits sind auch identische Formulierungen denkbar, in welchen sowohl das *possibile* als auch das *contingens* gleichermaßen Verwendung finden können, ohne doch sinnlos zu sein. Aber der semantische Gehalt des Ausdrucks variiert dann erheblich. Hat nämlich der Satz *te esse episcopum est possibile* die Bedeutung, dass der so Angeredete durchaus Bischof werden kann, insofern und weil er dieses gerade noch nicht ist, so drückt der Satz *te esse episcopum est contingens* gerade keine Möglichkeit aus. Vielmehr meint der zuletzt erwähnte Satz, dass der so Angeredete bereits Bischof ist, was ja – anders als die *ex hypothesi* ausgeschlossene Existenz von schwarzen Schwänen – durchaus zutreffend sein kann, er dies aber nicht notwendigerweise ist, es also einstmals durchaus möglich war, dass er nicht Bischof werden würde.

Im Rahmen jenes begriffsgeschichtlichen Geflechts eines sukzessiven und dabei doch niemals einheitlich und widerspruchsfrei verlaufenden Prozesses der Transformation des Begriffs und der Auffassung der Kontingenz, den Schepers so meisterhaft beschrieben hat, hat Wolfhart Pannenberg in offenkundiger Übereinstimmung mit Schepers' These einer historisch rekonstruierbaren, zunehmenden semantischen Divergenz von Möglichkeit und Kontingenz, von *possibile* und *contingens*, vor allem auf die entscheidende Rolle des Duns Scotus verwiesen. Bezüglich einer quellengestützten Bestätigung von Schepers' Diagnose setzt Pannenberg damit hinsichtlich der Datierung leicht andere Schwerpunkte und hinsichtlich der wesentlichen Gewährsleute auf ganz andere Autoren. Aber der systematische Kern von Schepers' inhaltlicher These wird von Pannenberg er-

härtet. Mit der Theologie des Duns Scotus sei, so schreibt Pannenberg in dem bereits weiter oben zitierten Aufsatz,

„der Begriff der Kontingenz nun klar vom Möglichkeitsbegriff unterschieden [...] Darum heißt es bei Duns Scotus, nicht alles, was nicht notwendig und ewig ist, nenne er kontingent, sondern nur dasjenige, das ist, obwohl dessen Gegenteil der Fall sein könnte.“³⁵

Pannenberg kommentiert die damit vollzogene, endgültige Emanzipation des Kontingenzbegriffs aus seiner möglichkeitstheoretischen Einbettung mit folgenden Worten:

„Das Kontingente unterscheidet sich also vom bloß Möglichen durch seine Faktizität. Kontingent ist, was faktisch ist, obwohl es auch anders oder nicht sein könnte. Das aber gilt von allem kreatürlichen Dasein. Daher ist alle geschöpfliche Wirklichkeit kontingent und verdankt ihr Dasein letztlich dem schöpferischen Willen Gottes.“³⁶

Duns Scotus' Verständnis von Kontingenz als dasjenige, was ist, aber auch nicht sein könnte, fungiert insofern als begriffliche Grundlage einer Schöpfungstheologie, die in besonders radikaler Weise den Willen Gottes zu dieser Schöpfung betont. Die vor Kurzem mustergültig edierte und kommentierte *Lectura I 39* ist innerhalb des Werkes des Scotisten wohl eine der eindrucklichsten Belegstellen für jene Kombination einer theologischen Affirmation der Kontingenz des Wirklichen mit einem radikalen schöpfungstheologischen Voluntarismus. So formuliert Duns Scotus dort: „Sic igitur apparet primum, quomodo est contingentia in rebus, quia a Deo, – et quid est in Deo quod est causa huius contingentiae, quia voluntas eius.“³⁷

Unabhängig nun von all diesen begriffsgeschichtlichen Details, etwa der Frage nach der genauen Datierung des semantischen Wandels von einem dem Erbe des aristotelischen Möglichkeitsbegriffs und seinen Varianten verpflichteten Kontingenzbegriff hin zu einem, wann und von wem auch immer inaugurierten und durchgesetzten Begriff von Kontingenz als Subkategorie des Wirklichen für die Zeit zwischen später Scholastik und Früher Neuzeit, ließ sich allen Ausführungen der letzten Seiten doch stets sehr deutlich entnehmen, dass auch, ja gerade von diesem neuartigen Kontingenzbegriff stets

³⁵ Wolfhart Pannenberg, „Die Kontingenz der geschöpflichen Wirklichkeit“, in: Günter Eifler, Manfred Moser und Andreas Thimm (Hg.), *Zufall. Mainzer Universitätsgespräche, Sommersemester 1994 und Wintersemester 1994/95*, a.a.O., S. 166.

Bei Duns Scotus heißt es genau in diesem Sinne: „[...] dico quod non voco hic contingens quodcumque non-necessarium vel non-semitemum, sed cuius oppositum posset fieri quando illud fit.“ Johannes Duns Scotus, *Opera Omnia, Band II. Ordinatio. Liber primus. Distinctio prima et secunda*, Rom 1950, S. 178.

Vergleiche dazu auch die Ausführungen in: Wilhelm Alfred Müller, *Die Wiederkehr des Zufalls*, Gütersloh 1977, S. 50.

³⁶ Wolfhart Pannenberg, „Die Kontingenz der geschöpflichen Wirklichkeit“, in: Günter Eifler, Manfred Moser und Andreas Thimm (Hg.), *Zufall. Mainzer Universitätsgespräche Sommersemester 1994 und Wintersemester 1994/95*, a.a.O., S. 166.

³⁷ Zitiert nach John Duns Scotus, *Contingency and Freedom. Lectura I 39*, herausgegeben und kommentiert von A. Vos Jaczn, u. a., Dordrecht u. a. 1994, S. 140.

noch ein schöpfungstheologischer Gebrauch gemacht wurde. Selbstredend ließ diese gleichsam schöpfungstheologische Inanspruchnahme eines Begriffs von Kontingenz im Sinne des nicht notwendigen Wirklichen seinerzeit auch die mehr begriffstechnischen oder semantischen Aspekte dieser Diskussion, wie sie uns bislang vor allem interessierten, zunehmend in den Hintergrund treten. So war, wie wir bereits angedeutet hatten, eben spätestens für Leibniz die Frage, ob und inwiefern der Kontingenzbegriff sich seiner ursprünglichen und eben zumindest zeit- und teilweise auch von der scholastischen Tradition noch formulierten und fortgeführten möglichkeitstheoretischen Einbettung zu entledigen hat, entschieden. Für das vorrangige Erkenntnisinteresse dieses Kapitels, nämlich eine überblicksartige Darstellung der Genese und Entwicklung des Kontingenzbegriffs zu liefern, um so dem begriffsgeschichtlich nachweisbaren Gebrauch des Terminus jene systematische Nüchternheit und Präzision angedeihen zu lassen, welche der in emphatischer Weise existentiellen Dimension³⁸ der mit diesem Begriff verknüpften Fragestellungen nicht widerstreiten muss, vielmehr unhintergehbare Voraussetzung für eine rationale, aber eben nicht rationalistische Behandlung dieser Fragestellungen ist, bildet Leibniz daher so etwas wie einen ersten Schlusspunkt. Und dies nicht allein deshalb, weil sich in seinem Werk eine bestimmte Semantik gegen eine andere endgültig durchgesetzt hätte, sondern auch deshalb, weil er überhaupt zur Beantwortung jenes philosophischen Problems, für das er sich auf ebenjene Semantik und eben nicht auf diese beziehen zu müssen meinte, den Kontingenzbegriff wieder in das Zentrum des philosophischen Diskurses der Zeit rückte.

(4) Leibniz verwendete die skizzierte, inhaltliche wie begriffliche Unterscheidung von *possibile* und *contingens*, klärte die semantische Bestimmung des *contingens* weiter im Kontext der Begründung seiner *Theodizee* auf und verhalf so dem Begriff der Kontingenz zu einer neuen ideen- und philosophiegeschichtlichen Prominenz. Das Bloßmögliche bezeichnet für Leibniz all das, was zwar möglich ist, aber nicht zur Existenz gelangt. Als kontingent hingegen lässt sich all das bezeichnen, was Gott tatsächlich geschaffen hat, obgleich er es natürlich nicht hätte schaffen müssen. „Die bloße Möglichkeit bildet gleichsam die Folie, von der die Kontingenz, als das zur Existenz gelangende Möglich-

³⁸ Heinrich Barth, der Bruder von Karl Barth, hat in seiner brillanten Studie über den Kontingenzbegriff in antiker und mittelalterlicher Philosophie zurecht auf die „kaum zu ermessende existenzielle Tragweite der Möglichkeitsproblematik“ verwiesen, indem er unter anderem ein längeres Zitat aus Alfarabis *Philosophischen Abhandlungen* anführt. Bei Alfarabi heißt es: „Gäbe es in der Welt keine zufälligen Dinge, d.h. solche, die keine erkennbaren Ursachen haben, so würde die Furcht und Hoffnung aufhören. Geschehe aber dies, so würde in den menschlichen Dingen durchaus keine Ordnung stattfinden, weder in der Religionslehre noch in der Verwaltung. Denn gäbe es weder Furcht noch Hoffnung, so würde keiner etwas für morgen erwerben; auch würde der Untergebene dem Befehlshaber nimmer gehorchen [...] Man würde weder Gott gehorchen, noch das Gute vorziehen, da der, welcher weiß, dass das Morgende zweifelsohne sein und seinen Lauf nehmen werde, ein Tor und Narr wäre, da er ja sich abmühen würde, das zu tun, wovon er weiß, dass es keinen Nutzen bringt.“

Beide Passagen zitiert nach Heinrich Barth, *Philosophie der Erscheinung: eine Problemgeschichte*, Band 1, a.a.O., S. 348.

sein, abzuheben ist.“³⁹ So muss alsdann für Leibniz zwangsläufig die Frage virulent werden, wie sich der Übergang vom Bloßmöglichen zum kontingenten Wirklichen erklären lässt. Die bekannte Antwort, welche die Leibnizsche *Theodizee* auf diese Frage liefert, reformuliert Schepers mit folgenden Worten:

„Gott wählt seiner höchsten Weisheit und Güte gemäß das Beste. Einzig das allgemeine und erste Dekret des göttlichen Willens, das Beste zu wählen, ist als das Prinzip der Kontingenz und damit als der hinreichende außerlogische Grund für die Existenz alles Wirklichen anzusehen.“⁴⁰

Die Nicht-Notwendigkeit des Kontingenten, wie sie Leibniz versteht, ist demnach vor einem nahe liegenden Missverständnis zu bewahren. Leibniz' Satz vom zureichenden Grunde – *nihil fit sine ratione* – und seine Auffassung von Kontingenz widerstreiten sich nicht. Auch für das Kontingente lässt sich schließlich ein Grund angeben: Gott hat die Existenz ebenjenes Kontingenten als Bestandteil der bestmöglichen aller Welten vorgesehen, andernfalls es gar nicht existierte. Das Kontingente ist also keinesfalls indifferent, zufällig oder irrational, wiewohl auch nicht notwendig in dem Sinne, dass es unabhängig von Gottes Schöpfungswillen und Vorsehung existieren könnte. In diesem Sinne steht Kontingenz bei Leibniz „zwar der metaphysischen Notwendigkeit gegenüber, darf aber auf keinen Fall die Bedeutung von Ursachlosigkeit, Willkür oder Grundlosigkeit, selbst nicht die von Zufälligkeit erhalten, wenn in letzterem Begriff einer der drei vorigen mitgedacht wird.“⁴¹

Mit Hilfe der Arbeiten vor allem von Schepers lässt sich also zeigen, dass sich in der Begriffsgeschichte spätestens ab dem 13. Jahrhundert und dann durchgehend auch in nachfolgenden Jahrhunderten neben den beiden bislang unterschiedenen Auffassungen aristotelischer Provenienz, den Auffassungen von Kontingenz im Sinne je einer bestimmten Form des Möglichen und ihren jeweiligen intellektuellen Wurzeln in je ei-

³⁹ Heinrich Schepers, „Zum Problem der Kontingenz bei Leibniz. Die beste der möglichen Welten“, in: *Collegium Philosophicum. Studien Joachim Ritter zum 60. Geburtstag*, herausgegeben von Ernst-Wolfgang Bockenförde u. a., a.a.O., S. 336.

Ingolf Dalferth hat Leibniz' Kontingenzverständnis in folgender Weise reformuliert. Für Leibniz gelte: „Kontingentes [...] ist im Unterschied zu Möglichem *wirklich*, im Unterschied zu Notwendigem dagegen *so* wirklich, dass *an seiner Stelle unter identischen Bedingungen auch etwas anderes* wirklich sein könnte.“ Im Anschluss an Leibniz' kleine Schrift *De contingentia* verdeutlicht Dalferth, dass Leibniz davon ausging, mit den Modalitäten von Notwendigkeit, Möglichkeit und Kontingenz ein erschöpfendes Modalitätenschema formuliert zu haben.

Vergleiche dazu Ingolf Dalferth, „Übel als Schatten der Kontingenz. Vom Umgang der Vernunft mit Widervernünftigem und Übervernünftigem“, in: Ingolf Dalferth und Philipp Stoellger (Hrsg.), *Vernunft, Kontingenz und Gott. Konstellationen eines offenen Problems*, Tübingen 2000, S. 127.

Gottfried Wilhelm Leibniz, „De Contingentia“, in: Gottfried Wilhelm Leibniz, *Philosophische Schriften. Band I: Kleine Schriften zur Metaphysik*, herausgegeben von Hans Heinz Holz, Frankfurt a. M. 1996, 178–186.

⁴⁰ Heinrich Schepers, „Zum Problem der Kontingenz bei Leibniz. Die beste der möglichen Welten“, in: *Collegium Philosophicum. Studien Joachim Ritter zum 60. Geburtstag*, herausgegeben von Ernst-Wolfgang Bockenförde u. a., a.a.O., S. 337.

⁴¹ Johannes Seifen, *Der Zufall – eine Chimäre? Untersuchungen zum Zufallsbegriff in der philosophischen Tradition und bei Gottfried Wilhelm Leibniz*, Sankt Augustin 1992, S. 124.

nem aristotelischen Begriff der Möglichkeit, noch eine weitere, gleichsam eine „dritte“ Auffassung von Kontingenz formuliert findet: an die Seite jener Auffassung, wonach kontingent ist, was möglich ist, insofern es weder notwendig noch unmöglich sei (*contingens est, quod est nec impossibile nec necessarium*), und an die Seite jener Auffassung, wonach kontingent ist, was möglich ist, insofern es nicht unmöglich ist (*contingens est, quod non est impossibile*), an die Seite jener beiden möglichkeitstheoretisch eingebetteten Auffassungen von Kontingenz, welche das Kontingente als das Mögliche begreifen, sei's dass dabei das Notwendige als Form des Möglichen zugelassen wird, sei's dass dabei das Notwendige ausgeschlossen wird, an die Seite jener beiden Auffassungen tritt seit Mitte des 12. Jahrhunderts beginnend mit der erwähnten Schrift des Johannes von Salisbury und sich sodann über Jahrhunderte hinweg perpetuierend eine Semantik, welche das Kontingente geradezu als Gegenbegriff zum Möglichen, also als Subkategorie des Wirklichen begreift: als das, was wirklich ist, aber eben nicht notwendigerweise wirklich ist, eine Semantik, der spätestens Leibniz zur begriffsgeschichtlichen Vorrangstellung verholfen hatte; „*contingens est, quod potest non esse*“, so glaubt Leibniz sein Kontingenzverständnis auf den Begriff bringen zu können oder – wie man auch und präziser formulieren könnte – *contingens est, quod non est necessarium*. Kontingent in diesem dritten Sinne ist demnach, was wirklich, aber nicht notwendig wirklich ist, während nun das, was möglich, weil nicht unmöglich ist, allein mit dem Terminus *possibile* belegt zu werden pflegt. Einem solchen nicht notwendigen, aber eben in die Wirklichkeit getretenem Seienden lässt sich einzig das *necessarium* noch sinnvoll kontrastieren, während es gänzlich unklar bliebe, was es heißen soll, ein derart definiertes *contingens* einem *impossibile* zu kontrastieren.⁴² Diese gleichsam „dritte“ Auffassung des *contingens* ist also strikt von allen Varianten, Rezeptionen und Fortentwicklungen des aristotelischen Möglichkeitsbegriffs zu unterscheiden.⁴³ Zumal für Leibniz gilt: „Kontingentes ist Verwirklichtes, schon Seiendes, das freilich auch anders hätte verwirklicht werden oder sein können. Das *endechomenon* ist jedoch ein verschiedener Möglichkeiten Fähiges, somit Noch-nicht-Verwirklichtes.“⁴⁴

(5) Die begriffliche Kontrastierung von Möglichkeit und Kontingenz, von *possibile* und *contingens*, deren begriffsgeschichtliche Inauguration lange vor Leibniz und deren spätere schöpfungstheologische wie theodizeetheoretische Inanspruchnahme Schepers so meisterhaft und gründlich erforscht hat, sie hat, wie die bisherigen Ausführungen zu Leibniz bereits versteckt deutlich werden ließen, Auswirkungen auf das theoretische Verhältnis des Kontingenzbegriffs zu jenem zweiten für unsere Untersuchung insgesamt zentralen Begriff, dem Begriff des Zufalls. Und diese Auswirkungen an dieser Stelle zu

⁴² Vergleiche hierzu meine weiter oben auf S. 52 in diesem Kapitel geäußerte Skepsis bezüglich der Eindeutigkeit von Thomas' Formulierung „*quod potest [...] non esse*“.

⁴³ Was im Umkehrschluss nahelegt, dass eine explizite Kontrastierung von Kontingenzbegriff und Kategorie der Unmöglichkeit heißt, dass der Autor den Kontingenzbegriff sehr wohl noch möglichkeitstheoretisch eingebettet wissen will. Vergleiche hierzu meine Interpretation von Ockhams im Vergleich zu Thomas eindeutigerem Verständnis von Kontingenz auf S. 51–52 in diesem Kapitel.

⁴⁴ Johannes Seifen, *Der Zufall – eine Chimäre? Untersuchungen zum Zufallsbegriff in der philosophischen Tradition und bei Gottfried Wilhelm Leibniz*, a.a.O., S. 133.

konstatieren ist notwendig, wiewohl die Genese und Geschichte des Zufallsbegriffs sich keinesfalls der erwähnten Kontrastierung von Möglichkeit und Kontingenz allein verdankt, sondern weitaus früher einsetzt. Wir wollen auf die Ideen- und Begriffsgeschichte des Zufalls – und zwar von ihren frühesten Anfängen an – sogleich im nächsten Kapitel dieser Arbeit eingehen. Und wir werden dabei für die begriffs- und ideengeschichtliche Präzisierung des Zufalls in diesem nächsten Kapitel analog zu dem Verfahren dieses Kapitels uns ebenfalls stark an Aristoteles orientieren, insofern dieser nicht nur eine Theorie der Möglichkeit oder auch mehrere Möglichkeitstheorien mit Hilfe der Begriffe von *dynaton* und *endechomenon* präsentiert, sondern auch eine bis heute unübertroffene Klärung der Theorie und des Begriffs des Zufalls formuliert, wofür seiner Philosophie wiederum die Begriffe von *tyche*, *automaton* und *symbebekos* entscheidend werden. Immerhin aber ist die Geschichte des Zufallsbegriffs sinnvoll in eine Geschichte des Kontingenzbegriffs zu integrieren, ja sie muss – während dies umgekehrt gerade nicht der Fall ist – in eine solche integriert werden, weil nur so die jeweilige *differentia specifica* dieser beiden Begriffe verständlich wird.

Warum ist dies so? Die beschriebene Kontrastierung von Kontingenz und Möglichkeit und die damit verbundene semantische und inhaltliche Annäherung des Kontingenzbegriffs an ein nicht notwendiges Wirkliches oder Seiendes, sie machen eine begriffliche und theoretische Annäherung des Kontingenzbegriffs an die Idee des Zufälligen oder des Zufalls doch insofern immer wahrscheinlicher, als diese letztere zwar mit ganz unterschiedlichen Termini etikettiert werden kann, aber dabei doch wohl immer ebendieses nicht notwendige Wirkliche charakterisieren soll. Zwar hatten wir soeben für Leibniz noch bemerkt, dass seine theodizeetheoretische Inanspruchnahme des Kontingenzbegriffs bei gleichzeitiger Beibehaltung des Satzes vom zureichenden Grunde ihn zu einer strikten Ablehnung jedes Gedankens an einen grund- und ursachelosen Zufall in dieser Welt zwingt. Aber auch Leibniz konnte nicht verhindern, dass die theoretische und semantische Grenze zwischen einer Auffassung von Kontingenz als nicht notwendig in die Wirklichkeit getretenes Seiendes und dem Begriff und der Idee des Zufalls, welche justament in dieser Weise verstanden wurden, insofern als zufällig eben für gewöhnlich genau dies bezeichnet wird, was geschieht oder geschehen ist, aber eben – wie auch immer dies zu definieren ist – zufällig geschieht oder geschehen ist, nicht aber das, was noch nicht geschehen ist, möglicherweise aber geschehen könnte, dass diese theoretische und semantische Grenze zwischen den Begriffen von Kontingenz und Zufall zunehmend in einer auch terminologisch folgenreichen Weise übersehen wurde, die zunächst darin gipfelte, dass Kant justament dies als Zufälligkeit bezeichnete, was bei Leibniz als das Kontingente benannt wurde, bis diese theoretische und semantische Grenze schließlich in der zeitgenössischen Philosophie gänzlich fallen gelassen oder sogar explizit abgelehnt werden sollte.

Zu einem besonders auffälligen Fall der angedeuteten Unaufmerksamkeit für die wie auch immer zu bestimmende *differentia specifica* der Begriffe von Kontingenz und Zufall, deren terminologische Pointe schließlich darin besteht, an Stelle des Kontingenzbegriffs, wie ihn Leibniz gebraucht, eben den Begriff der Zufälligkeit zu setzen, kommt es also bei Kant. Und mit der Schilderung, wie sich diese Unaufmerksamkeit bei Kant ergibt und welche terminologischen Konsequenzen sie zeitigt, gelangt unser begriffsgeschichtliches Präzisierungsunternehmen, welches sich der Geschichte und der Genese

des Kontingenzbegriffs zunächst unabhängig von der Geschichte und der Genese von Idee und Begriff des Zufalls widmete, an sein natürliches Ende und leitet schließlich zu der Beschäftigung mit dem Zufall im nächsten Kapitel über.

Kant stellt in seiner *Kritik der reinen Vernunft* folgendes Modalitätenschema auf:⁴⁵

Möglichkeit – Unmöglichkeit

Dasein – Nichtsein

Notwendigkeit – Zufälligkeit

Um die theoretische Pointe von Kants Modalitätenschema zu verstehen, ist die von Walter Bröcker gelieferte Interpretation hilfreich.⁴⁶ Der „Gegenstände überhaupt (problematisch genommen, und unausgemacht, ob er etwas oder nicht sei)“⁴⁷ wird von Kant dem angedeuteten Schema gemäß zunächst in zweierlei Modalitäten aufgeteilt: das Mögliche und das Unmögliche. Das Mögliche wird sodann von Kant in das wirklich Dasein Erlangende und das nur potenziell Seiende, also das Nichtsein, eingeteilt. Allein für das wirklich Daseiende, nicht für das Potenzielle, also das Nichtseiende, unterscheidet Kant sodann zwischen notwendigem Dasein und nicht notwendigem Dasein. Und eben für dieses letztere, dieses nicht notwendige Dasein, verwendet Kant nun den Begriff des Zufälligen.

Kant reserviert somit in der Modalitätentafel seiner *Kritik der reinen Vernunft* den Begriff des Zufälligen für jenes *nec necessarium*, für jenes nicht notwendige Seiende oder Wirkliche, welches noch Leibniz zum Zwecke seiner *Theodizee* allein mit dem Begriff der Kontingenz bezeichnete. In Kants Modalitätenschema wird mit dem Begriff des Zufälligen mithin justament jene theoretische Stelle benannt, die bei Leibniz für den Begriff der Kontingenz reserviert war. Einigkeit hingegen besteht zwischen Kants Modalitätentafel in der *Kritik der reinen Vernunft* und Leibniz' theodizeetheoretischer Inanspruchnahme des Kontingenzbegriffs hinsichtlich der grundsätzlichen Auffassung von Kontingenz bzw. Zufall im Sinne einer Subkategorie des Seienden einerseits und der grundsätzlichen Abgrenzung eines so verstandenen Zufalls oder einer so verstandenen Kontingenz von dem Begriff der Möglichkeit im Sinne des nicht unmöglichen, aber noch nicht Seienden andererseits.⁴⁸ Kontingenz für Leibniz und Zufälligkeit für Kant, sie bezeichnen nun gleichermaßen das nicht notwendige Wirkliche oder Seiende. Für die Möglichkeit oder das Mögliche hingegen im Sinne dessen, was noch nicht ist, aber gleichwohl nicht unmöglich ist, wird weder der Begriff der Kontingenz von Leibniz noch derjenige des Zufalls von Kant in Anspruch genommen.

Im Zuge dieser begriffsgeschichtlichen Entwicklung einer zunehmenden theoretischen Unaufmerksamkeit für die inhaltlichen und semantischen Grenzen zwischen den Be-

⁴⁵ *Kritik der reinen Vernunft*, B 107, A 81. Hier zitiert nach Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft 1. Werkausgabe. Band III*, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main 1974, S. 119.

⁴⁶ Vergleiche dazu Walter Bröcker, „Das Modalitätenproblem“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 1 (1946), S. 37.

⁴⁷ *Kritik der reinen Vernunft*, B 346, A 290. Hier zitiert nach Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft 1. Werkausgabe. Band III*, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, a.a.O., S. 306.

⁴⁸ Vergleiche dazu ebenfalls Walter Bröcker, „Das Modalitätenproblem“, in: a.a.O., S. 41 f.

griffen von Kontingenz und Zufall, die schließlich darin gipfelt, den Kontingenzbegriff im Sinne einer Subkategorie des Wirklichen, nämlich im Sinne jenes *nec necessarium* Wirklichen, durch den Begriff des Zufalls schlechterdings zu ersetzen, ist schließlich auch die Entwicklung zu einer ganz expliziten Gleichsetzung der Begriffe von Kontingenz und Zufall nicht mehr zu bannen, wie sie der zeitgenössischen Philosophie zu entnehmen ist. Ausführliche Belegstellen für eine nunmehr ganz explizite begriffliche Amalgamierung und Gleichsetzung von Kontingenz und Zufall sind an dieser Stelle nicht zu sammeln. Aber immerhin erwähnt werden soll, dass Odo Marquard, Hermann Lübbe, Rüdiger Bubner und Richard Rorty, mithin vier Autoren, die ganz sicherlich im Zentrum jeder zeitgenössischen philosophischen Reflexion über die Themen, Ideen und Begriffe von Kontingenz und Zufall stehen müssen⁴⁹, zwischen den Begriffen von Kontingenz und Zufall keinesfalls differenzieren, sie vielmehr – teilweise ganz bewusst und offensiv, teilweise wohl eher unabsichtlich – als bedeutungsgleiche verwenden. Entweder, so scheinen Lübbe, Marquard, Bubner und Rorty in den diesbezüglich relevanten Passagen zu suggerieren, ist die theoretische und semantische Differenz zwischen den Begriffen von Kontingenz und Zufall derart evident, dass sie nicht eigens thematisiert werden müsste, oder sie muss nicht thematisiert werden, weil sie ohnehin nicht sinnvoll ist. Beides aber ist, wie wir zu insistieren nicht müde werden und am Ende dieses Kapitels noch einmal abschließend begründen wollen, unzutreffend.

Wohl am konsequentesten aus dem Quartett der genannten Autoren verfährt Hermann Lübbe, wenn er in *Religion nach der Aufklärung* schreibt: „Es soll äquivalent mit Kontingenz auch von Zufall die Rede sein dürfen.“⁵⁰ Im Grunde nicht weniger eindeutig verfährt Odo Marquard. In dem „Vorwort“ zu dem von ihm mit herausgegebenen Tagungsband *Kontingenz* wiederholt Marquard 1998 seine 1984 erstmals vorgetragene Differenzierung von „Schicksalszufälligen“ und „Beliebigkeitszufälligen“ und spricht nun in genau bedeutungsidentischem Sinne von „Schicksalskontingenz“ und „Beliebigkeitskontingenz“.⁵¹ Dabei soll unsere Aufmerksamkeit an dieser Stelle weniger Marquards Differenzierung zwischen diesen beiden Typen von Kontingenz oder Zufall gelten, welche freilich im weiteren Verlauf dieses Buches noch von zentraler Bedeutung sein wird⁵², als vielmehr der Tatsache, dass Marquard die Begriffe von Kontingenz und Zufall offensichtlich als identische gebrauchen zu können meint. Als Belegstelle schließlich für Richard Rortys mangelhafte Differenzierung der Begriffe von Kontingenz und Zufall, ja in diesem Falle wohl eher unabsichtliche Gleichsetzung dieser beiden Begriffe, sei eine Passage aus *Kontingenz, Ironie und Solidarität* angeführt. Im Rahmen seiner Diskussion und Interpretation von Orwells *1984* schreibt Rorty zunächst:

⁴⁹ Vergleiche dazu das gesamte letzte Kapitel dieser Arbeit *Ironie, Skepsis, Religion: Drei Formen von Kontingenzbewältigungspraxis und eine Erinnerung an William James*.

⁵⁰ Hermann Lübbe, *Religion nach der Aufklärung*, München 2004 (1986), S. 152.

⁵¹ Vergleiche hierzu Odo Marquard, „Vorwort“, in: Gerhart von Graevenitz und Odo Marquard (Hg.), *Kontingenz*, a.a.O., S. xiv.

Odo Marquard, „Apologie des Zufälligen. Philosophische Überlegungen zum Menschen“, in: *Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien*, Stuttgart 1986, S. 117–139.

⁵² Vergleiche hierzu etwa den Beginn des fünften Kapitels dieser Arbeit und den dritten Abschnitt des dritten Kapitels, S. 279–324.

„Orwell hilft uns zu sehen, dass die Herrschaft in Europa nur *zufällig* in die Hände derer kam, die Mitleid mit den Gedemütigten hatten und von der Gleichheit der Menschen träumten, dass aber wieder ein *Zufall* wollen kann, dass die Welt am Ende von Menschen regiert wird, die solche Gefühle und Ideen nicht haben.“⁵³

Einige Sätze später führt Rorty diese These in unmittelbar aufeinander folgenden Sätzen und ganz offensichtlich ohne eine erkennbare inhaltliche oder semantische Differenzierung der Begriffe von Kontingenz und Zufall in folgender Weise näher aus:

„Dass man eines Tages glauben könne, es sei grundverkehrt, als unterhaltsames Schauspiel zu betrachten, wie Menschen von Tieren in Stücke gerissen werden, das war vor Zeiten eine unwahrscheinliche historische Kontingenz. Orwell öffnet uns die Augen dafür, dass es sich vielleicht nur *zufällig ergeben* hat, dass Europa anfang, das Gefühl des Wohlwollens und die Vorstellung einer allen gemeinsamen Menschlichkeit hochzuschätzen, und dass es sich möglicherweise ebenso *ergeben kann*, dass die Welt eines Tages von Menschen regiert wird, denen dieses Gefühl und diese Moralvorstellungen abgehen.“⁵⁴

Rüdiger Bubners Terminologie in *Geschichtsprozesse und Handlungsnormen* schließlich ist weitaus komplexer und auch uneindeutiger als die der genannten drei Autoren, aber deshalb doch ebenfalls nicht von einem Gefühl für die jeweilige *differentia specifica* der Begriffe von Kontingenz und Zufall grundiert. Bubner unterscheidet zwischen dem Zufall und dem Bereich des Anders-Sein-Könnens, in dem sich dieser Zufall ereignet. Dieses Anders-Sein-Können eröffnet laut Bubner dem Handeln einen Spielraum von Möglichkeiten, und in diesem Spielraum kann sich etwas ereignen, was Bubner eben dann in identischem Sinne, wenn auch wahlweise und in unsystematischer Weise changierend, als Zufall oder Kontingenz bezeichnet:

„Zufälle liegen im Bereich dessen, was *auch anders sein kann* (ενδέχεται ἄλλως εἶναι). Was nicht anders sein kann, folgt nämlich einer Regel oder ist gar schlechthin notwendig. Beides ließe sich vorhersehen und somit machte der Zufall dem theoretischen Nachweis Platz. Die Rede vom Kontingenten verwechselt häufig die Bereichsangabe mit dem Zufall selbst. Kontingent ist streng genommen nicht das, was sich so oder anders verhalten kann, ohne schon eingetreten zu sein, sondern das grundlose Eintreten einer der beliebigen Alternativen. Die Differenz ist deshalb von Bedeutung, weil der Bereich des Anders-Sein-Könnens eben derselbe Bereich ist, in dem das Handeln sich bewegt. Handeln und Zufall sind aber nicht dasselbe, sondern haben nur den Bereich gemeinsam, in dem sie sich realisieren.“⁵⁵

⁵³ Richard Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt am Main 1992 (1989), S. 299.

⁵⁴ Ebd., S. 299 f.

⁵⁵ Rüdiger Bubner, *Geschichtsprozesse und Handlungsnormen. Untersuchungen zur praktischen Philosophie*, Frankfurt am Main 1984, S. 38.

Johannes Seifen hat in der bereits zitierten Untersuchung grundsätzliche Sympathie für Bubners Versuch einer Präzisierung der Begriffe von Kontingenz und Zufall geäußert. Seifens eigene ter-

(6) Dass sich die inhaltliche und semantische Differenz der Begriffe von Kontingenz und Zufall nicht von selbst versteht, zeigt die begriffliche und theoretische Gleichsetzung – ob bewusst oder unabsichtlich formuliert – der Begriffe von Kontingenz und Zufall, wie sie die *façon de parler* der zeitgenössischen Philosophie unzweifelhaft prägt. Gegen eine zunehmende theoretische wie terminologische Unaufmerksamkeit für die jeweilige *differentia specifica* der Begriffe von Kontingenz und Zufall, die schließlich in eine solche explizite Gleichsetzung der Begriffe von Kontingenz und Zufall mündet, ist im Sinne der erstrebten begriffsgeschichtlichen Präzisierungsabsicht dieses Kapitels jedoch abschließend Folgendes festzuhalten: Die Rekonstruktion der Geschichte des Kontingenzbegriffs von den komplizierten Varianten der aristotelischen Möglichkeitstheorie und deren spätantiken Kommentierung und Latinisierung über die schöpfungstheologische Rede von Kontingenz in der Scholastik bis hin zur theodizeethoretischen Inanspruchnahme des Kontingenzbegriffs in der Frühen Neuzeit hatte im Verlaufe dieses Kapitels jene theoretische Weggabelung benannt, an der sich drei unterschiedliche Bedeutungen von Kontingenz präzise bestimmen ließen.⁵⁶ So lässt sich der Begriff der Kontingenz – wie dies etwa Leibniz tat – dem Begriff des Möglichen kontrastieren und allein im Hinblick auf die Negation der Notwendigkeit bestimmen. Kontingenz wäre demnach allein das, was tatsächlich oder wirklich ist, aber nicht notwendigerweise tatsächlich oder wirklich zu sein bräuchte, also allein das auf ein Wirkliches oder ein die Wirklichkeit getretenes Seiendes bezogene *nec necessarium*. Diese Aufkündigung der traditionellen möglichkeitstheoretischen Einbettung des Kontingenzbegriffs führt aber nun zu zwei erheblichen theoretischen Folgekosten: Wird der Begriff der Kontingenz nämlich in dieser Weise verwendet, wird zum einen unklar, inwiefern sich dann für Begriff des Zufalls noch eine semantisch unhintergehbare *differentia specifica* angeben lässt, welche durch den Begriff der Kontingenz nicht abgedeckt wäre. Denn auch der Zufallsbegriff bezieht sich doch wohl stets auf ein wie auch immer zu verstehendes *nec necessarium*. Zum anderen hätte eine Emanzipation des Kontingenzbegriffs aus seiner anfänglichen möglichkeitstheoretischen Einbettung zu begründen, weshalb die ehemals durch den Begriff der Kontingenz benannte Dimension des Möglichen durch ebendiesen Begriff begriff-

minologische Empfehlung wiederum variiert Bubners Terminologie dergestalt, dass er anders als Bubner den Terminus Zufall allein für das zufällige Ereignis reservieren will, die Rede von Kontingenz wiederum in „doppelter Bedeutung“ nicht nur – wie offensichtlich auch Bubner – auf die „Verfasstheit eines Sachverhaltes“ beziehen, sondern eben auch auf die „Bereichskategorie“, auf das, was bei Bubner als das Anders-sein-können bezeichnet wird, beziehen will. Auch in diesem Vorschlag kann ich jedoch keine grundsätzliche Lösung für die Präzisierung der Begriffe von Kontingenz und Zufall im Sinne einer intrinsischen Differenzierung erkennen.

Für Seifens Kritik an Bubners mangelhafter terminologischer Präzision und seinen eigenen begrifflichen Vorschlag vergleiche Johannes Seifen, *Der Zufall – eine Chimäre? Untersuchungen zum Zufallsbegriff in der philosophischen Tradition und bei Gottfried Wilhelm Leibniz*, a.a.O., S. 14 bzw. S. 9.

Für meine Skepsis gegenüber Seifens wie Bubners Versuchen zur Präzisierung der Begriffe von Kontingenz und Zufall im Sinne der Unterscheidung von Bereichsangabe und Ereignis vergleiche auch meine ausführliche Auseinandersetzung mit Arnd Hoffmanns ebenfalls im deutlichen Anschluss an Bubner formulierten Differenzierungsversuch der Begriffe von historischer Kontingenz und historischem Zufall im vierten Kapitel dieser Arbeit, S. 335–337.

⁵⁶ Vergleiche hierzu oben S. 58–59 in diesem Kapitel.

lich nicht mehr angemessen gefasst werden können soll. Soll in Abwehr dieser beiden theoretischen Folgelasten einer theoretischen und semantischen Unaufmerksamkeit für die jeweilige *differentia specifica* der Begriffe von Kontingenz und Zufall jedoch erstens die begriffsgeschichtlich naheliegende, weil lange Zeit akzeptierte Intuition gewahrt bleiben, dass die Begriffe von Kontingenz und Zufall unterschiedliches bezeichnen und deswegen zumindest prinzipiell, wenn auch in einer noch genauer zu klärenden Weise, in unterschiedlicher Weise verwendet werden sollten, und kann zweitens die ebenfalls auf eine reiche begriffsgeschichtliche Tradition sich stützen könnende Intuition als plausibel gelten, dass dem Begriff der Kontingenz die Dimension eines noch nicht Wirklichen, aber eben doch Möglichen eignet, dann empfiehlt sich nun im Sinne einer systematischen Grenzziehung zwischen den Begriffen von Kontingenz und Zufall und im Sinne einer intrinsischen Differenzierung die Beschränkung des Zufallsbegriffs auf ebendieses nicht notwendige Wirkliche, auf das *nec necessarium* einerseits – und dass auch diese grundsätzliche Bestimmung noch gänzlich heterogene Begriffsverwendungen offen lässt und ihr insofern noch keinerlei wortgebrauchsprinzipiell klärende Kraft innewohnt, dies werden wir sogleich im nächsten Kapitel dieser Arbeit ausführlich belegen –, die Reservierung des Kontingenzbegriffs für ein spezifisches Mögliches, das eben nicht faktisch ist, andererseits. Diese Differenzierung erscheint mir die die gebotene semantische Konsequenz aus einem begriffsgeschichtlichen Befund zu sein, den Ingolf Dalferth und Philipp Stoellger in zustimmungsfähiger Weise so resümiert haben: „Die Rede von *Kontingenz* und die von *Zufall* gehören zu verschiedenen Sprachspielen, auch wenn diese in der Geschichte europäischen Denkens mannigfach verschränkt und kombiniert wurden.“⁵⁷ Selbst unter Wahrung dieser grundsätzlichen Empfehlung kann indes der Begriff der Kontingenz, daran gemahnten die Ausführungen dieses Kapitels immer wieder, noch in zweierlei Weise verstanden werden: nämlich erstens so, dass das Kontingente als das Mögliche das Notwendige umgreift, oder zweitens so, dass das Kontingente das Notwendige ausschließt. Kontingenz wäre also erstens entweder als das Nicht-Unmögliche, das *nec impossibile*, oder zweitens als das nicht notwendige Nicht-Unmögliche, das *nec impossibile nec necessarium*, zu bestimmen. Mir erscheint es nun plausibel, die zuletzt genannte Variante eines möglichkeitstheoretisch fundierten Kontingenzbegriffs für die theoretisch überlegene zu halten. Denn es ist wohl nur schwer einsichtig zu machen, was mit einer notwendigen Möglichkeit gemeint sein kann.⁵⁸

Wie aber steht es nun um die Präzisierung des Zufallsbegriffs, die Klärung seiner semantischen Vielfalt? Wie stellt sich dessen begriffs- und ideengeschichtliche Genese und Geschichte dar? Die theoretische Konsequenz aus dem soeben vorgetragenen Plädoyer für eine semantische Grenzziehung und intrinsische Differenzierung der Begriffe von Kontingenz und Zufall, welche letzteren auf ein nicht notwendiges Seiendes oder Wirkliches beschränkt, beantwortet derartige Fragen noch keineswegs. Sind also diesbezüglich

⁵⁷ Ingolf Dalferth und Philipp Stoellger, „Einleitung: Religion als Kontingenzkultur und die Kontingenz Gottes“, in: Ingolf Dalferth und Philipp Stoellger (Hrsg.), *Vernunft, Kontingenz und Gott. Konstellationen eines offenen Problems*, a.a.O., S. 5.

⁵⁸ Vergleiche zu meinen diesbezüglichen Argumenten, die letztlich auf Aristoteles' Einwände gegen die Megariker rekurren, in diesem Kapitel die Passagen auf S. 51 f., die Thomas' und Ockhams Kontingenzbegriff erörtern.

weitere begriffsgeschichtlich verfahrenende Präzisierungen vorzunehmen? Derartigen Fragen soll im nächsten, im zweiten Kapitel dieser Arbeit nachgegangen werden, bevor dann im übernächsten Kapitel mögliche Sphären der nunmehr ausreichend begriffsgeschichtlich rekonstruierten Begriffe von Kontingenz und Zufall in den Mittelpunkt der Betrachtung rücken.

II Tyche – Die griechischen Wurzeln des Zufallsbegriffs

„Zufällig kam jemand nach Ägina, wenn er nicht deshalb hinkam, weil er wollte,
sondern vom Sturme verschlagen oder von Räubern verschleppt.“
Aristoteles, *Metaphysik*

Kontingenz bei Leibniz und das Zufällige bei Kant, sie werden, so sahen wir im vorangegangenen Kapitel, als Antithesis des *necessarium*, als das nicht notwendige Seiende und Wirkliche begriffen. Das Mögliche als Bedeutungsdimension des Kontingenzbegriffs scheidet bei Leibniz, das Mögliche als Bedeutungsdimension des Zufallsbegriffs scheidet bei Kant aus. Aber welche Art von Notwendigkeit kann eigentlich sinnvoll präsupponiert werden, durch deren Ermangelung sich die Begriffe von Zufall und Kontingenz, wenn wir sie denn so verstehen dürfen, wie Kant und Leibniz dies vorschlugen, nämlich als das nicht notwendige Wirkliche, auszeichnen sollen? Welche Arten von Notwendigkeit wurden tatsächlich ideen- und begriffsgeschichtlich nachweislich präsupponiert, wenn die Begriffe des Zufalls oder der Kontingenz als Privation ebendieser Notwendigkeit, als *nec necessarium* bestimmt wurden? Eine systematisch ambitionierte, wenngleich begriffsgeschichtlich verfahrenende Klärung der Frage, was denn genau mit dem Begriff des Zufalls angesichts seiner Opposition zum Begriff der Notwendigkeit und wiederum dessen Bedeutungsvielfalt gemeint sein kann, hätte an ebendieser Stelle einzusetzen. Welcher Mangel von Notwendigkeit ist es, den wir unterstellen, wenn wir von Zufall sprechen und zurecht sprechen zu können meinen? Wie ist das *nec necessarium* des Zufallsbegriffs genauer zu bestimmen? Oder ist dieser Sprachgebrauch ohnehin unzulässig, wie etwa Fritz Mauthner paradigmatisch formulierte, als er in seinem *Wörterbuch der Philosophie* den Gebrauch der Zufallsterminologie gar im Sinne eines Lackmustestes für philosophische Seriosität verwendet wissen wollte? Wer philosophisch denkt, der, so Mauthner, spricht nicht vom Zufall, und wer vom Zufall spricht, ist kein Philosoph: „Alle klaren Denker haben seit Jahrtausenden ausgesprochen, dass es einen Zufall in der Wirklichkeit nicht gebe, dass der Zufall ein relativer, ein menschlicher Begriff sei, gebildet, unsere Unwissenheit zu verschleiern.“¹

¹ Fritz Mauthner, „Artikel: Zufall“, in: *Wörterbuch der Philosophie. Neue Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, 2. Band, München/Leipzig 1910, S. 634.

Mauthner bewegt sich damit am Beginn des 20. Jahrhunderts im *juste milieu* der philosophiehistorisch spätestens seit Hegels Diktum, die philosophische Vernunft habe „keine andere Absicht, als das Zufällige zu entfernen“², sanktionierten Mehrheitsmeinung. Ganz ähnlich wie Mauthner und Hegel hatten es vor Mauthner und nach Hegel im 19. Jahrhundert, um nur diese zwei Namen der Philosophiegeschichte zu nennen, Schopenhauer und Windelband gesehen: Arthur Schopenhauer schreibt in seiner dem ersten Band von *Die Welt als Wille und Vorstellung* beigegebenen „Kritik der Kantischen Philosophie“, „dass die Zufälligkeit eine bloß subjektive Erscheinung ist, entstehend aus der Begränzung des Horizonts unseres Verstandes, und so subjektiv, wie der optische Horizont, in welchem der Himmel die Erde berührt.“³ Wilhelm Windelband gelangt in seiner Dissertation *Die Lehren vom Zufall* zu der maliziösen Formulierung, alle philosophische Behandlung von Begriff und Idee des Zufalls sei als „testimonium paupertatis“⁴ zu disqualifizieren. Diese Disqualifikation des Zufalls als „testimonium paupertatis“ reüssierte freilich seinerzeit auch außerhalb der Philosophie, so etwa in der im Laufe des 19. Jahrhunderts immer mehr an Bedeutung und Reputation gewinnenden mathematischen Disziplin der Wahrscheinlichkeitsrechnung. Der Mathematiker Moritz Cantor, einer ihrer frühen Protagonisten, gelangt zu genau demselben Ergebnis wie seine philosophischen Kollegen und formuliert im äußerst selbstbewussten Gestus der Berufung auf eine umstürzende theoretische Innovation:

„Zufall wurde es Jahrhunderte lang genannt, wenn der Wind von Süd nach Südwest, von Nord nach Nordost umzuschlagen pflegte, und nicht etwa die entgegengesetzte Veränderung eintrat. Da veröffentlichte Dove das nach ihm benannte Winddrehungsgesetz und von Zufall redet niemand mehr, der von Witterungskunde auch nur den entferntesten Begriff hat.“⁵

Demnach wird bei Mauthner, Hegel, Schopenhauer, Windelband, Cantor *e tutti quanti* der Zufall weniger – wie dies traditionell üblich war – als Gotteslästerung diskreditiert⁶, sondern vielmehr als Erkenntnisdefizit, als „defectus nostrae cognitionis“ beschrieben und so gleichsam die bereits in Spinozas *Ethik* formulierte epistemische Diskreditierung des Kontingenzbegriffs nun auch auf den Zufallsbegriff übertragen.⁷

² G. W. F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburg 1955 (1822), S. 29.

³ Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung. Gesamtausgabe*, München 1998 (1859), S. 596.

⁴ Wilhelm Windelband, *Die Lehren vom Zufall*, Berlin 1870, S. 21.

⁵ Moritz Cantor, *Das Gesetz im Zufall*, Berlin 1877, S. 5.

⁶ Vergleiche diesbezüglich exemplarisch Augustinus' Auseinandersetzung mit der *Fortuna*, wie ich sie im siebten Kapitel dieser Arbeit rekonstruiere, S. 542–546. Für die neuzeitliche Wirkungsmächtigkeit einer religiös motivierten Diskreditierung des Zufalls als Gotteslästerung vergleiche die folgende Passage in Lessings *Emilia Galotti*, in welcher die Gräfin Orsina mit folgenden Worten den Kammerherrn des Prinzen Hettore Gonzaga zurechtweist: „Ein Zufall? – Glauben Sie mir, Marinelli: das Wort Zufall ist Gotteslästerung. Nichts unter der Sonne ist Zufall – am wenigsten das, wovon die Absicht so klar in die Augen leuchtet.“

Gotthold Ephraim Lessing, *Emilia Galotti*, Stuttgart 2001 (1772), S. 62.

⁷ Dass es in der Natur keine Kontingenz gibt, dessen ist sich Spinoza so sicher, dass er in seiner *Ethik* kategorisch formuliert: „In rerum natura nullum datur contingens, sed omnia ex necessitate

Die intellektuellen Protagonisten dieser eben gerade nicht religiös motivierten, sondern epistemischen Geringschätzung des Zufalls, unter ihnen die soeben vorgestellten Autoren, sie argumentieren dabei stets und gänzlich unabhängig von ihren unterschiedlichen philosophischen Standpunkten von einer ganz bestimmten Prämisse ausgehend, von der theoretischen Voraussetzung nämlich, wie William James 1884 in seinem Aufsatz „Das Dilemma des Determinismus“ schreibt,

„die Vorstellung des Zufalls könne kein gesunder Verstand auch nur einen Augenblick lang in der Welt dulden. Was ist das denn anderes, so fragen sie, als die offene, tolle Unvernunft, die Verneinung der Verständlichkeit und der Gesetzmäßigkeit? Und wenn irgendwo das kleinste Teilchen davon existiert, was soll dann verhindern, dass der ganze Bau in sich zusammenstürzt, die Sterne aus der Bahn weichen und das Chaos seine Herrschaft des Drunter und Drüber wieder antritt? Man kann nichts finden, das so schnell jeder Diskussion ein Ende bereitet wie Bemerkungen dieser Art über den Zufall.“⁸

Nun, wir wollen in diesem zweiten Kapitel keinesfalls die „tolle Unvernunft“ obwalten lassen, vielmehr uns im weiteren Verlaufe dieses Kapitels auch den systematischen Fragen nach der philosophischen Legitimität des Zufallsbegriffs mit Hilfe eines „gesunden Verstandes“ zuwenden und dabei vor allem mit Aristoteles und gegen Mauthner, Hegel, Schopenhauer, Windelband, Cantor und all die anderen den Zufallsbegriff theoretisch rehabilitieren.

Zunächst soll in diesem Kapitel jedoch noch einmal ebenjenes Verfahren begriffsgeschichtlicher Präzisierung Anwendung finden, welches sich bereits in dem vorangegangenen Kapitel über den Kontingenzbegriff bewährt hatte. Sich zunächst mit der Geschichte des Zufallsbegriffs zu befassen, um erst im Anschluss daran die systematische Frage zu verhandeln, inwiefern es philosophisch legitim ist, von Zufall zu sprechen, ein derart behutsames Vorgehen beruht auf der grundsätzlichen Überzeugung, dass auch die systematische Reflexion theoretischer oder philosophischer Fragestellungen von historischer Inkompetenz nicht begünstigt wird. Im Gegenteil, unabhängig von dem Nachweis der theoretischen Zulässigkeit und der praktischen Unvermeidbarkeit, das „Rätsel“ des Zufalls zu thematisieren, bedarf alle geistige Beschäftigung mit diesem Rätsel zunächst einer strengen theoretischen und begrifflichen Nüchternheit, die nur scheinbar dieses Rätsel seiner existentiellen Dimensionen beraubt, vielmehr die Grundlage für eine intellektuell redliche Behandlung dieser Dimensionen ist, andernfalls sich Kants spöttisches Verdikt über das „quid iuris“ der Begriffe von Glück

divinae naturae determinata ad certo modo existendum et operandum.“ (S. 70) Folglich kann Spinoza in der Verwendung des Kontingenzbegriffs nichts anderes als ein Zeichen für menschliche Erkenntnisschwäche erblicken. Von Kontingenz nur zu sprechen, gilt ihm als ein Armutszeugnis des Intellekts: „Res aliqua nulla alia de causa contingens dicitur, nisi respectu defectus nostrae cognitionis.“ (S. 74) Die Diskreditierung des Zufalls im Sinne eines Wunders als „asylum ignorantiae“ entstammt ebenfalls Spinozas *Ethik*.

Baruch de Spinoza, „Ethica ordine geometrico demonstrata“ (1677), in: *Opera. Band 2*, herausgegeben von Carl Gebhardt, Heidelberg 1925, S. 41–308.

⁸ William James, „Das Dilemma des Determinismus“ (1884), in: *Essays über Glaube und Ethik*, Gütersloh 1948, S. 150. James verwendet hier im Original für den Zufall den Begriff „chance“.

und Schicksal zurecht auch auf die Begriffe des Zufalls oder auch der Kontingenzt beziehen ließe. Über „Glück“ und „Schicksal“ heißt es in der *Kritik der reinen Vernunft*:

„Es gibt indessen auch usurpierte Begriffe, wie etwa *Glück*, *Schicksal*, die zwar mit fast allgemeiner Nachsicht herumlaufen, aber doch bisweilen durch die Frage: quid juris? in Anspruch genommen werden, da man alsdenn wegen der Deduktion derselben in nicht geringe Verlegenheit gerät, indem man keinen deutlichen Rechtsgrund weder aus der Erfahrung, noch der Vernunft anführen kann, dadurch die Befugnis ihres Gebrauchs deutlich würde.“⁹

Freilich erhebt sich gegen ein Verfahren, welches ohne begriffsgeschichtliche Präzisierungsversuche keine systematisch bedeutsamen Erkenntnisse zu ermitteln prätendiert, sogleich die berechnigte Frage, an welchem Terminus denn eigentlich sich die geplante begriffsgeschichtliche Rekonstruktion des Zufallsbegriffs zu orientieren habe. Diese Frage stellte sich im vorangegangenen Kapitel naturgemäß nicht. Stets ging es um den lateinischen Terminus „contingens“, seine Geschichte und semantische Vielfalt. Aber wie steht es um den „Zufall“? – Wie auch immer es um die historische Genese des deutschen Terminus „Zufall“, der wohl zuerst bei den deutschen Mystikern ab dem 14. Jahrhundert in der Form des Lehnswortes „zuo-val“ auftauchte¹⁰, bestellt sein mag, der deutsche „Zufall“ ist eben nur ein Terminus einer Sprache für die Bezeichnung eines freilich in vielen Sprachen mit einer vielfältigen Terminologie bezeichneten Sachverhalts. Die *linguae francae* der Alten Welt verweisen auf diese immense terminologische Vielfalt besonders deutlich. Die lateinischen Substantive „casus“, „sors“, „acidens“, „fors“ und „fortuna“¹¹, die in der einen oder anderen Weise auch für den Zufall standen, seien genannt. Auch im Griechischen finden sich, wie wir in diesem Kapitel noch ausführlich sehen werden, eine Fülle von Wendungen und Begriffen, die gebraucht wurden, sollte ein nicht notwendiges Geschehen oder ein nicht notwendiger Sachverhalt als zufällig bezeichnet werden. Noch ratloser lässt uns die Frage werden, an welche Termini sich eine Begriffsgeschichte des Zufalls zu wenden hätte, wenn wir die Mannigfaltigkeit allein der gängigen italienischen, englischen und französischen Begriffe berücksichtigen, die allesamt, wenn auch mit unterschiedlichen Konnotationen, den Zufall bezeichnen und dabei ja – man denke an die englischen und französischen Termini „accident“ und „chance“ – ihre lateinischen Ursprünge gar nicht verhehlen können, während wiederum für „hasard“ bzw. „hazard“ eine Herkunft aus dem Arabischen geltend gemacht wurde.¹² Es ist also ganz offenkundig unmöglich, die Geschichte des Begriffs und der Idee des Zufalls anhand der Geschichte nur eines Terminus ebenso umfassend zu re-

⁹ *Kritik der reinen Vernunft*, B 117 f., A 84. Hier zitiert nach Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft I. Werkausgabe. Band III*, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main 1974, S. 125.

¹⁰ Vergleiche hierzu Hans Bayer, „Mystische Ethik und empraktische Denkform. Zur Begriffswelt Meister Eckharts“, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 50 (1976), S. 377–405.

¹¹ Vergleiche zu dem letztgenannten Begriff ausführlich auch das siebte Kapitel dieser Arbeit *Virtù vince fortuna. Zur Ideengeschichte eines Topos*.

¹² Vergleiche dazu Fritz Mauthner, „Artikel: Zufall“, in: *Wörterbuch der Philosophie. Neue Beiträge zu einer Kritik der Sprache, Band 2*, a.a.O., S. 631.

konstruieren, wie die Idee und der Begriff der Kontingenz anhand der Entstehung und der Geschichte des lateinischen Terminus „contingens“ zu verfolgen waren. Pointiert formuliert: Es gibt *eine* Begriffsgeschichte von Kontingenz, aber es gibt nicht *eine* Begriffsgeschichte des Zufalls, sondern deren *viele*. Nichtsdestotrotz ist es legitim, sich aus begriffsgeschichtlicher Perspektive mit einem oder einigen dieser Termini zu befassen, jenen eben, welche hinsichtlich einer systematischen Aufklärung der bereits angedeuteten theoretischen Fragestellungen besonders vielversprechend erscheinen. Ein Anspruch auf begriffsgeschichtliche Vollständigkeit lässt sich bei einem solchen Verfahren natürlich niemals erheben. Im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* wird daher im Eintrag zum „Zufall“ zurecht bemerkt:

„Je nachdem, in welchem Sinne von Zufall gesprochen wird, ob von Tyche oder Fortuna, von Kontingenz, Glück oder hasard, sind ganz unterschiedliche philosophische Probleme berührt. Kaum ein Begriffswort dürfte wegen der Parallelführungen seiner Bedeutungen und der Vermischungen distinkter Termini so wenig ‚Geschichte‘ – im Sinne einer nachvollziehbaren Abfolge von Begriffsprädikaten, -erweiterungen, -modifikationen und -umdeutungen – aufzuweisen haben wie ‚Zufall‘. Der Versuch, hier *eine* Begriffsgeschichte als Bedeutungsentwicklung der Termini durchführen zu wollen, muß genauso scheitern wie eine vom deutschen Wort ‚Zufall‘ ausgehende oder dort endende Geschichte der Wortverwendung. [...] Eine begriffsgeschichtliche Darstellung jedoch kann die synchronen und diachronen Differenzierungen festhalten und systematische Verwendungen des Zufallsbegriffs an einzelnen historischen Stellen bis heute aufzeigen.“¹³

So ist am Beginn dieses Kapitels zuallererst die Auswahl und Bestimmung jener Terminologie geboten, von der die intendierte begriffsgeschichtliche Präzisierung des Zufallsbegriffs ihren Ausgang nehmen soll, ja ausgehen muss, um schließlich auch die angedeuteten systematischen Fragen einschließlich ihrer existentiell bedeutsamen Dimensionen einer Klärung zuführen zu können.

Wie lässt sich nun die Entscheidung, in diesem zweiten Kapitel die griechische Terminologie und vor allem den griechischen Terminus *tyche* eingehender zu betrachten, begründen? Wer sich dem griechischen Begriff *tyche*, den unterschiedlichen Weisen seiner Verwendung und den sich darin artikulierenden Auffassungen sowie schließlich dem Wandel dieser Auffassungen zuwendet, der wird unweigerlich auf die Schriften des Aristoteles stoßen und insbesondere auf die Tatsache, dass Aristoteles eben nicht nur, wie wir im ersten Kapitel dieser Arbeit sahen, unterschiedliche Begriffe des Möglichen formuliert und insofern die Geschichte des Kontingenzbegriffs inauguriert, sondern der aristotelischen Philosophie darüber hinaus und jenseits ihrer Diskussion der Möglichkeitsbegriffe auch Idee und Begriff des Zufalls anhand wiederum einer Reihe von Termini, als deren wichtigster aber zweifellos *tyche* zu gelten hat, zum Gegenstand äußerst raffinierter theoretischer Diskussionen werden. Diese aristotelische Diskussion des Zufalls bleibt bis heute für jede systematische Diskussion des Zufalls, auch und

¹³ M. Kranz, „Artikel ‚Zufall‘“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 12*, herausgegeben von Joachim Ritter, Karlfried Gründer und Gottfried Gabriel, Basel 2004, Sp. 1409 f.

besonders für die Frage, inwiefern von einem Zufall zu reden intellektuell überhaupt seriös ist, maßgeblich und unverzichtbar. Eine systematisch ambitionierte Aufklärung des Zufallsbegriffs und der Versuch einer begriffsgeschichtlichen Präzisierung des Zufallsbegriffs, sie müssen von Aristoteles' begrifflichen und theoretischen Analysen und Distinktionen ebenso ihren Ausgang nehmen, wie dies für unsere Diskussion des Kontingenzbegriffs geboten war.

Nun findet sich der Terminus *tyche* freilich bei Aristoteles ausschließlich im thematisch begrenzten und logisch strengen Rahmen einer philosophischen Diskussion. Eine alleinige Konzentration auf die Verwendung des Terminus *tyche* in der Philosophie des Aristoteles oder ergänzend auch in der vorsokratischen Naturphilosophie würde indes übersehen, dass die Griechen von der *tyche* nicht nur in der Philosophie handelten. Dem Terminus *tyche* als Bestandteil des philosophischen Diskurses mindestens ebenbürtig ist seinerzeit das in Religion und Kult verehrte Wesen *Tyche*, ein Wesen, wie wir zunächst ganz unspezifisch sagen, welches noch genauer zu bestimmen sein wird, das aber jedenfalls in der griechischen Literatur, aber auch in der griechischen Rhetorik und Geschichtsschreibung, vor, während und nach der Zeit des Aristoteles stets Erwähnung findet und auf eine bestimmte Weise begriffen wird. So erfordert die Notwendigkeit, die erstrebte begriffsgeschichtliche Präzisierung des Zufallsbegriffs aus besagten Gründen mit Aristoteles' Diskussion des Zufalls und seiner Verwendung des Terminus *tyche* beginnen zu lassen, offenkundig die Verschränkung einer engen philosophiegeschichtlichen mit einer weiter gefassten geistes- und kulturgeschichtlichen Perspektive. Um dabei die Gefahr eines schlichten und säuberlich getrennten Nebeneinander, zugleich aber auch eines unfruchtbaren wechselseitigen Desinteresses von systematisch orientierter Fragestellung und begriffsgeschichtlicher Perspektive zu bannen, werde ich in diesem Kapitel folgendermaßen vorgehen: Bevor ich mich ausführlich mit der aristotelischen Theorie und Diskussion des Zufalls auseinandersetze, insofern als ich diese sowohl ausführlich und systematisch rekonstruiere (3) als auch ihre praktischen Konsequenzen und daraus resultierenden Empfehlungen für den menschlichen Umgang mit dem Zufall erörtere (4), um sodann jene Interpretation dieser aristotelischen Zufallstheorie als irreführend oder doch zumindest klärungsbedürftig zu charakterisieren, wie sie Rüdiger Bubner in seinem Buch *Geschichtsprozesse und Handlungsnormen* formuliert hat, insofern ich die aristotelische Relation von Praxis und Zufall als weder unauflöslich noch als antipodisch beschreiben möchte (5), und schließlich ein solchermaßen präziertes Verständnis von Aristoteles' Begrifflichkeit und Verständnis des Zufalls gegen die bereits erwähnte und systematisch bis zum heutigen Tage avancierteste Kritik des Zufallsbegriffs als „testimonium paupertatis“ des philosophischen Denkens, wie sie Wilhelm Windelband in seiner Schrift *Die Lehren vom Zufall* formulierte, zu verteidigen (6), bevor ich all diesen vergleichsweise systematisch orientierten Fragestellungen nachgehe, möchte ich zunächst sowohl den im engeren Sinne philosophischen (1) als auch den im weiteren Sinne geistigen und kulturellen Kontext (2) der aristotelischen Zufallsdiskussion klären, mithin die Frage stellen, wie Denken und Kultur der Griechen vor und während der Zeit, da Aristoteles' Schriften von der *tyche* handeln, den Terminus *tyche* verwendeten. Im Anschluss wiederum an die systematische Darstellung, Präzisierung und theoretische Rehabilitierung von Aristoteles' Zufallstheorie (3-6) ebenso wie an deren umfassende Kontextualisierung (1-2) werde ich schließlich am Ende dieses

Kapitels noch einige begriffsgeschichtlich relevante Episoden der gleichsam post-aristotelischen und vor allem, heißt dies, der hellenistischen Verwendung des Begriffs *tyche* verfolgen und zwar ungefähr bis zu dem Zeitpunkt, da schließlich theoretische Diskussionen über den Zufall zunehmend in lateinischer Sprache verfasst werden und deshalb die römische *Fortuna* oder auch andere lateinische Begriffe für jede weitere systematisch orientierte wie begriffsgeschichtliche Auseinandersetzung mit Begriff und Thema des Zufalls von vorrangiger Bedeutung werden (7).¹⁴

(1) Die am Beginn des ersten Kapitels dieser Arbeit erläuterte Tatsache, dass sich für die vielfältigen, von Aristoteles in seinen Schriften verwendeten Theorien und Begriffe des Möglichen nachweisen lässt, dass und inwiefern sich diese zunächst gegen die megarische Eskamotierung des Möglichen durch eine Gleichsetzung des Möglichen mit dem Wirklichen wenden und nur unter Berücksichtigung dieses philosophiegeschichtlichen Kontexts angemessen verstanden werden können, legt die Frage nahe, ob sich für die aristotelische Diskussion des Zufalls ebenfalls ein für ein Verständnis ihrer theoretischen Substanz unverzichtbarer philosophiehistorischer Kontext benennen lässt. War vor der Zeit oder auch zu der Zeit, da Aristoteles lebte, dachte und schrieb, der Zufall bereits Gegenstand von Diskussionen in der griechischen Philosophie? Wenn dies der Fall war, wurde dabei der Terminus *tyche* verwendet? Wie wurde dieser Terminus, wenn dies der Fall war, verstanden?

Um einer Beantwortung derartiger Fragen näher zu rücken, ist es empfehlenswert, sich zunächst einmal an die von Aristoteles in seiner Diskussion des Zufalls in der *Physik* getroffenen Bemerkungen zu orientieren. Denn in diesen Passagen formuliert Aristoteles selbst eine äußerst differenzierte und hinsichtlich der soeben formulierten Fragen für sein Werk einzigartige Kritik jener Arten und Weisen, in welcher seine philosophischen Vorgänger oder intellektuellen Zeitgenossen den Zufall bislang thematisiert hätten. Zu Beginn seiner Diskussion von *tyche* und *automaton* im zweiten Buch der *Physik* formuliert Aristoteles zunächst einmal und *erstens* den Vorwurf, dass

„keiner der alten Weisen, wenn er über die Ursachen von Werden und Vergehen Aussagen machte, über *tyche* auch nur ein einziges klärendes Wort verloren hat, vielmehr, wie es scheint, waren auch jene der Meinung, dass nichts aufgrund von *tyche* geschehe.“¹⁵

Beispielsweise gebe es Philosophen, so führt Aristoteles ebendiesen an die Adresse der „alten Weisen“ gerichteten Vorwurf weiter aus, „die sagen, es geschehe ja gar nichts infolge von *tyche*, sondern von allem gebe es eine genau bestimmte Ursache, wovon

¹⁴ Vergleiche zu der römischen *Fortuna* das siebte Kapitel dieser Arbeit *Virtù vince fortuna: Zur Ideengeschichte eines Topos*.

¹⁵ *Phys. B 4: 196 a 8–11*. Ich zitiere im folgenden nach Aristoteles, *Physik. Vorlesungen über Natur, Bücher I (A) bis IV (Δ)*, herausgegeben von Hans Günter Zekl, Hamburg 1987. S. 71. Ich werde in allen die aristotelische *Physik* betreffenden Passagen die Übersetzung der genannten Fassung verändern, insofern ich die Begriffe *tyche* und *automaton* durchgängig im Original belasse. Die diesbezügliche Begrifflichkeit der deutschen Übersetzung erscheint mir oft wenig hilfreich.