

Aus:

ECKART LIEBAU, JÖRG ZIRFAS (HG.)

Dramen der Moderne

Kontingenz und Tragik im Zeitalter der Freiheit

Januar 2010, 232 Seiten, kart., zahlr. Abb., 25,80 €, ISBN 978-3-8376-1436-7

Kontingenz und Tragik sind in der Moderne eng miteinander verbunden. Alles scheint möglich, doch immer weniger ist auch wahrscheinlich. Mit der Potentialisierung des Realen und der Unbestimmbarkeit des Ungewissen rücken Endlichkeit und Vergänglichkeit, Verlust und Gewalt, Freiheit und Simulation verstärkt in den Blick. Die Suche nach neuen Bearbeitungsmustern für Unfälle, Katastrophen und Risikoszenarien wird verstärkt.

Wie die Beiträge des Bandes zeigen, bietet in dieser Situation die moderne Kunst ein ernstes Spiel der Erzeugung und Stilisierung der tragischen Kontingenz und der kontingenten Tragik.

Eckart Liebau (Prof. Dr. phil.) und **Jörg Zirfas** (Prof. Dr. phil.) lehren Pädagogik an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg.

Weitere Informationen und Bestellung unter:

www.transcript-verlag.de/ts1436/ts1436.php

Inhalt

Einleitung

<i>Jörg Zirfas</i>	
Kontingenz und Tragik.	
Eine moderne Figur und ihre ästhetischen Konsequenzen.....	9

Begriffliche Zugänge

<i>Peter Bernhard</i>	
Zufall als Unglück.....	33
<i>Peter Bubmann</i>	
Kontingenz und Tragik aus theologischer Perspektive.....	49
<i>Peter Ackermann</i>	
Spiel, Arbeit und Kontingenz in japanischer Perspektive.....	63

Künste des Zufalls

<i>Henri Schoenmakers</i>	
Geplanter Zufall – Kontingenz und theatrale Events.....	85
<i>Eckhard Roch</i>	
Logik und Zerfall.	
Kontingente Strukturen in Gustav Mahlers 3. Symphonie.....	103
<i>Konrad Klek</i>	
LiederTrost.....	129
<i>Jörg Zirfas</i>	
Zeit und Endlichkeit, Tragik und ästhetische Erfahrung.	
Kunst als Kontingenzbewältigungskontingenz.....	141

Einbruch der Kontingenz

Gert Schmidt

Technik-Kaputt. Ein Essay 163

Eckart Liebau

Erziehung und Freiheit 183

Michael von Engelhardt

Biographie und Trauma 201

Autorenverzeichnis 231

Einleitung

Kontingenz und Tragik

Eine moderne Figur und ihre ästhetischen Konsequenzen

„Wir haben das Land verlassen und sind zu Schiff gegangen!

Wir haben die Brücke hinter uns, – mehr noch,
wir haben das Land hinter uns abgebrochen!“

Friedrich Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft

„Die Schande der modernen Welt ist nicht die Fülle ihrer Tragödien,
darin unterscheidet sie sich kaum von früheren Welten,
sondern allein das unerhöhrte Moderieren,
das unmenschliche Abmäßigen der Tragödien in der Vermittlung.“

Botho Strauss, Anschwellender Bocksgesang

Kontingenz als moderne Erfahrung

Wann immer in jüngerer Zeit von der Moderne die Rede ist, fällt der Begriff Kontingenz. Kontingenz ist – neben Pluralität, Komplexität, Offenheit, Unvorhersehbarkeit und Flexibilität – einer der wichtigsten, wenn nicht *der* zentrale Schlüsselbegriff der Moderne. Das zunehmende Kontingenzbewusstsein, das mit der Ambivalenz von Orientierungslosigkeit, Unsicherheit und Risiko auf der einen und von Freiheit, Spiel und Ermöglichung auf der anderen Seite verbunden ist, ist ein Produkt der modernen Welt. In diesem Sinne ist etwa die Rede von der „Kontingenzgesellschaft“ (Grevin) mit ihren Ambivalenzen und Unsicherheiten, von der „Risikogesellschaft“ (Beck) mit ihren Freisetzungen und Unbestimmtheiten, von der „betreuten Gesellschaft“ (Brumlik) mit ihren Unsicherheiten und Hilflosigkeiten oder vom „konjunktivischen Existenzmodus“ (Gross) mit seinen Alternativen und Zufälligkeiten. Die moderne Gesellschaft ist grundsätzlich durch Reflexivitäten und Paradoxien gleichermaßen gekennzeichnet, denn mit den wachsenden Freiheitsspielräumen steigen auch die Orientierungsnotstände und mit der Disponibilität von Ordnungsfunktionen wächst auch der Zwang zur Dezision. So erscheint die moderne Situation nicht nur

„[...] als wünschenswerte Erweiterung des technischen und sozialen Handlungsbereichs, und damit nicht nur als Gewinn neuer Möglichkeiten menschlicher Freiheit, als Ermöglichungsnexus emphatischer Selbstverwirklichung erfahren, sondern von Anfang an auch als akute Orientierungslosigkeit und bodenlose Unsicherheit, weil der Bereich des Auch-anders-sein-Könnens, der Bereich der Kontingenz – so oder so –, prinzipiell keine definitive Grenze mehr hatte, sofern er mit jeder Wirklichkeit auch jede Ordnung, und damit jede Form sozialer Ordnung erfasste“ (Makropoulos 1998: 70).

Kontingenz ist, etymologisch betrachtet, die lateinische Übersetzung des griechischen Begriffs der *ἐνδεχόμενον*, das den Bedeutungsumfang von *endechomenai*, annehmen, hinnehmen, zulassen hat (vgl. Brugger/Hoering 1976). Analysiert man die Bedeutungsebenen von Kontingenz, so ergeben sich sehr vielfältige Perspektiven: Analytisch bezeichnet Kontingenz eine doppelte Verneinung als dasjenige, was weder notwendig, noch unmöglich ist (Aristoteles); zufallstheoretisch ist Kontingenz Widerfahrnis oder auch historische Innovation (Marquard); im Blickpunkt der Handlungstheorien steht die Spontaneität oder das Setzen von Wirklichkeit (Kant); aus anthropologischer Perspektive rückt die Vergänglichkeit und die Exzentrizität des Menschen in den Mittelpunkt (Plessner), kulturtheoretisch bezieht sie sich auf verschiedene kulturelle Definitionen und Deutungen (der Gegenwart) (Blumenberg); in der politischen Wissenschaft bezeichnet Kontingenz vor allem die Grundlage von Dezision (Schmitt); in der Organisationstheorie geht es entsprechend um kontingente Entscheidungsprozesse (Ortmann), in der Pädagogik um Risiko, Wagnis und Scheitern in der Erziehung (Bollnow), in der Theologie um die Konnektivitäten von Determination/Freiheit und Gütes/Böses sowie um die Kontingenz von Welt und Gott (Jüngel), in der Geschichtswissenschaft um die Gesetzmäßigkeiten von Natur und Handlung (Koselleck), in der Epistemologie um Fragen der Relativität und Ironie (Rorty) oder um das Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem (Adorno) und schließlich rücken in der Ästhetik Fragen der Kreativität und Pluralität in den Blick (Eco).¹

1 Aus der mittlerweile kaum mehr zu überblickenden Literatur zur Kontingenzthematik vgl. vor allem: Gamm 1994; Makropoulos 1997;

Es ist – nicht zufällig – Immanuel Kant, der vermutlich derjenige war, der Kontingenz mit Zufälligkeit übersetzt hat, der die Vorstellung eines absoluten Grundes einer kontingenten Welt in der Moderne wohl am nachhaltigsten erschüttert hat, indem er darauf hinweist, dass das Denken der Letztursache nicht mit ihrer Existenz einhergeht,

„dass kein Glied der Reihe von Bedingungen sei, davon man nicht immer die empirische Bedingung in einer möglichen Erfahrung erwarten, und, so weit man kann, suchen müsse, und *nichts* uns berechtige, irgend ein Dasein von einer Bedingung *außerhalb* der empirischen Reihe abzuleiten, oder auch es als Reihe selbst für schlechterdings unabhängig und selbstständig zu halten“ (Kant 1982: 508, B 589f., Herv. JZ).²

Doch während Kant einen kategorisch-regulativen Gebrauch der Vernunft, die angesichts dieses Befundes aufgefordert scheint, sich „einen intelligiblen Grund der Erscheinungen [...] und denselben befreit von der Zufälligkeit der letzteren (zu) denken“ (ebd.: 509, B 592) noch fixieren konnte, und damit einen absoluten Grund hatte, der wiederum als Bestimmungsgrund menschlichen Handelns verstanden werden muss, ging dieses Vertrauen in einen absoluten Grund spätestens mit der Romantik, namentlich mit Schopenhauer und Nietzsche, verloren (vgl. Safranski 2007).

Für die Antike und das Mittelalter lässt sich Kontingenz – etwa einer Handlung in einer Situation – durch den ethisch und kosmologisch feststehenden Kontext kompensieren; doch wird dieser ontologische Ordnungsrahmen in der Moderne selbst kontingent. Es zeigt sich also ein geringeres Maß an Kontingenz in historischen Situationen, in denen die politischen, sozialen, kulturellen und religiösen Rahmenbedingungen für die Menschen nur ein begrenztes Maß an stabilen Handlungsmöglichkeiten bereitgestellt haben, weil die bedeutsamen metaphysischen Sachverhalte als konstant betrachtet wurden. So bleibt bis weit in die Neuzeit hinein der religiöse und politische Kosmos ein Ort absoluter Not-

v. Graeventz u.a. 1998; Holzinger 2007; Neue Hefte für Philosophie 1985; Schäfer/Wimmer 2004.

2 Kant unterscheidet empirische Zufälligkeit (die Änderung von bestimmten Ursachen) von intelligibler Zufälligkeit (keine Widersprüchlichkeit der Nichtexistenz) und logischer Zufälligkeit (Trennung von Existenz und Begriff).

wendigkeit, in der die Kontingenz nur einen geringen Spielraum Raum hatte. Kurz: Wer metaphysisch denkt, beseitigt die Kontingenz, wer nachmetaphysisch denkt, erzeugt sie.

Wenn es in der Moderne, „einen guten Grund nur als kontingen-
tienten gibt“ (Deleuze/Guattari 1996: 107), so verändert sich der
Charakter des Kontingen-ten, insofern sich diese nicht mehr wie
ehedem auf die Akzidenz des Substantiellen, sondern auf die Sub-
stantialität selbst bezieht. In der Moderne werden Zufall und Kon-
tingenz nicht mehr aus dem Wesen abgeleitet; vielmehr entstehen
– spätestens mit der Evolutionstheorie – die Formen und Substan-
zen aus dem Kontingen-ten. Dass der Ursprung selbst kontingent
wird, heißt, ihn zu einem nomadischen und rhizomatischen Ort
zu machen: Kontingenzen der stratifizierten und funktional diffe-
renzierten Ordnung, Fluktuationen, Verkettungen, Wucherungen,
heterogene Serien etc. im ontologischen Spiel zuzulassen. Von An-
fang wird mit dieser Begründungslosigkeit in der Moderne vor al-
lem eine Orientierungs- und Perspektivlosigkeit sowie eine bo-
denlose Unsicherheit akut, weil der Bereich des Auch-anders-sein-
Könnens, der Bereich der Kontingenz, mit jeder Wirklichkeit auch
jede Ordnung, und damit jede Form sozialen und individuellen
Lebens erfasst.

Doch entbehrt auch der Begriff der Kontingenz in der Moder-
ne nicht den Bezug zu seinem anderen: So kann zum einen nur
etwas vor dem Hintergrund einer Objektivität, einer Regel, einer
Ordnung oder eines Notwendigen kontingent sein. Zum andern
lässt sich der vom Handelnden angetroffene Zustand zwar als his-
torisch kontingent begreifen, für den Handelnden selbst aber nur
als nicht-kontingent verstehen. Drittens hängt zwar der Gegens-
tand der Kontingenz von den menschlichen Möglichkeiten der
Wahrnehmung von Kontingenz ab, und insofern kommt ihm
selbst ein kontingentes Moment zu, doch bezeichnet Kontingenz
im radikalen Sinne dasjenige, was nicht konstruierbar ist, was sich
außerhalb der Verfügungsmacht des Subjekts befindet, das als das
Mögliche und Neue, bedrohlich und glückhaft, in das Dasein ein-
bricht, es zerstört oder bereichert. Und schließlich: Die Kontingenz
etabliert wiederum eine Regel, eine Tradition, eine Ordnung – al-
lerdings eine andere, neue. In allen genannten Zusammenhängen
ist Kontingenz immer auf Nicht-Kontingenz bezogen. Kontingenz
und Zufall sind Relationsphänomene, Über- und Grenzgänge
zwischen Bestimmtheit und Unbestimmtheit.

Bezogen auf den Alltag der Menschen erscheint daher allemal das Denken einer *relativen* Kontingenz als eine solche, die nichts über den Gegenstand an sich aussagt, sondern die betreffenden Sachverhalte unter spezifischen Perspektiven als kontingent vorstellt, sinnvoll zu sein: eine „je nach Lebenssphäre, sozialer Lage und persönlicher Situation variable Mischung aus Gewissheit und Möglichkeit, Festgelegtem und Aufhebbarem, Geplantem und Zufälligem, Geschlossenem und Offenem“ (Hondrich 1985: 60). Denn noch die verlässlichste Regel, die stabilste Tradition, die erfolgreichste Strategie muss revidierbar, d.h. kontingent bleiben, denn nimmt man dem Menschen die Kontingenz, so nimmt man ihm auch die Möglichkeiten der Verfehlung und Korrektur, des Scheiterns, der Alternativen und Möglichkeiten, der glücklichen Fügung – und des tragischen Schicksals.

Tragik als moderne Erfahrung

Während der Begriff der Kontingenz zum Grundbegriff der Moderne zu avancieren scheint, ist es um den Begriff der Tragik eher still geworden (vgl. Menke 2005). Dabei ist die Tragik bzw. das Tragische lange Zeit nicht nur als ästhetischer Grundbegriff, sondern auch als eine anthropologische Bestimmung gehandhabt worden, die einen unausweichlichen Konflikt zwischen Werten oder Gewalten betraf, in dem die beteiligten Personen sich notwendigerweise mit Leiden, Schuld und Vernichtung konfrontiert sahen – ohne dass in der Konfrontation der Konflikt selbst gelöst worden wäre. Die Tragik kennzeichnet den vergeblichen, in gewisser Weise sinnlosen Kampf gegen das Verhängnis und die Verhältnisse. Denn der tragische Konflikt ist der schicksalsbedingte, unausweichliche und unlösbare Kampf zwischen zwei gleichberechtigten Repräsentanten, der nichtsdestotrotz mit dem Untergang des Helden enden muss. Doch umgekehrt gilt auch, dass die Tragik notwendig, ja sinnvoll ist, denn die Konfrontation mit der Unerbittlichkeit des Geschehens entspringt nicht kontingenten Ursachen, sondern religiösen, kosmologischen, ethischen, anthropologischen etc. Notwendigkeiten. Auch gingen die Alten davon aus, dass nicht jeder Mensch Tragik erfahren kann, bildeten doch spezifische Haltung und Charakter des Betroffenen die Voraussetzungen für einen tragischen Konflikt.

In einem Zeitalter der Kontingenz aber lässt sich Tragik auf den ersten Blick kaum wahrnehmen. Woraus sollte die tragische Verstrickung bestehen, wenn es weder absolute objektive und subjektive Notwendigkeiten, noch objektive und subjektive Unmöglichkeiten zu geben scheint? Wo der „Abschied vom Prinzipiellen“ (Marquard 1981) vollzogen wurde, scheint sich auch die Tragik verabschiedet zu haben, die gerade in der Konfrontation des Prinzipiellen bestand. Oder besteht die Meta-Tragik der Moderne darin, selbst keine solchen Prinzipien mehr zu kennen? Lässt sich die Tragik der Moderne somit darin sehen, dass es keine trennscharfen Differenzen zwischen dem Notwendigen, Unmöglichen und Kontingenzen mehr gibt und damit zwischen Sinn und Sinnlosigkeit, Glück und Unglück, Fortschritt und Zerstörung etc. kaum zureichend differenziert werden kann?

Sollte dieser Befund zutreffen, so würde die „alte“ Funktion der Tragik, über die letzten Daseinsfragen der Menschheit Aufschluss zu vermitteln, noch einmal neu akzentuiert. Zwar lässt sich mit dem Anspruch auf universelle Plausibilität oder Begründbarkeit kaum mehr sagen, wie Charakter und Schicksal zusammenhängen oder wie Freiheit und Notwendigkeit miteinander verkettet sind, doch bleibt auch in der Moderne die Funktion der Tragik, Möglichkeiten von Grenzbestimmungen des Menschlichen auszuloten, erhalten. Allerdings „demokratisiert“ sich sozusagen die Tragik, da sie aus dem Bereich des Heroischen ins profane Fach des Alltags wechselt. Daher ist auch aus der Moderne die Tragik nicht wegzudenken, wenn sie auch ihren Ort gewechselt hat, ist sie doch buchstäblich überall anzutreffen – in den Katastrophen, die die Menschen durch Naturgewalten und Unfälle erfahren, in den Schicksalsschlägen, die Krankheiten und Familien heimsuchen und in den Traumata, die die Menschen durch die Nichtbewältigung des Ödipuskomplexes und durch Gewalterfahrungen erleiden. Weil die Kontingenz die Ontologie des Alltags erfasst hat, erscheint jedes Handeln nicht nur potentiell kontingent, sondern auch potentiell tragisch zu sein, kann es doch als Grenzverletzung verstanden werden. Kierkegaard wusste das: „Der Augenblick der Entscheidung ist ein Wahnsinn“ (Kierkegaard z.n. Derrida 1976: 53).³

3 Für Kierkegaard bildet die ästhetische Sphäre die genuin tragische Welt, da sie die Mitte zwischen absoluter Substantialität und absolu-

Vor diesem Hintergrund wird verständlich, warum die modernen Menschen zunehmend die biographischen Kontrollen verlieren, ihr Dasein als flüchtig und contingent erleben und immer weniger dazu in der Lage sind, ihre Lebensgeschichte in eine – wie auch immer geartete – kohärente Erzählung zu bringen.⁴ Die Bedingungen der neuen kapitalistischen Kultur erzeugen Bindungsverluste, Orientierungsdefizite, Verhaltensunsicherheiten und -zwänge sowie Standorterosionen. Der flexible Mensch ist ein „Driver“, der das Vertrauen in die Institutionen und in sich selbst eingebüßt hat. „Gibt es Grenzen, wieweit Menschen verbogen werden dürfen? Kann der Staat den Menschen etwas wie Dehnfestigkeit eines Baumes geben, so dass wir unter dem Druck der Verhältnisse nicht zerbrechen“ (Sennett 1998: 66)? Was bedeutet es für die Menschen, keine definitiven Ziele mehr zu haben und ständig neu beginnen zu müssen? Welche Auswirkungen haben die Entwertung der Erfahrungen, das immer neue *life long learning*, die nicht mehr eliminierbare Angst vor dem Versagen? Führt die moderne Erfahrung von Kontingenzen ob ihrer Unübersichtlichkeiten nicht auch zu Depressionen – zu einer „*fatigue de soi*“, einer Trägheit und Müdigkeit des Selbst, das die Kontingenzen nicht als Chancen, sondern als Risiken von biographischen Stilisierungsoptionen begreift (vgl. Ehrenberg 2000)? Wie kann man mit dem individuellen Scheitern umgehen, wenn dieses nur ein Zufall ist? Führen diese Entwicklungen schlussendlich zu dem Gefühl, der Mensch sei selbst nur ein contingentes Etwas, ein *homo aleator*? Ist es die Tragik der Moderne, keine ontologische, sondern nur noch eine *kontingente* Tragik zu kennen? Hat das klassische Schicksal ausgedient?

Noch Goethe behauptete zu Beginn des 19. Jahrhunderts,

„dass der Zufall wohl pathetische, niemals aber tragische Situationen hervorbringen dürfe; das Schicksal hingegen müsse immer fürchterlich

ter Subjektivität, zwischen Schuldlosigkeit und Schuld betrifft (vgl. Schepers 1998: 1340).

4 Den wohl eindeutigsten Beleg für diese These liefert die „Autobiographie“ von Fernando Pessoa aus dem beginnenden 20. Jahrhundert: „Vermittels dieser Eindrücke ohne Zusammenhang und ohne Wunsch nach Zusammenhang erzähle ich gleichmäßig meine Autobiographie ohne Fakten, meine Geschichte ohne Leben. Es sind meine Bekenntnisse, und wenn ich in ihnen nichts aussage, so weil ich nichts zu sagen habe“ (Pessoa 2008: 25).

EINLEITUNG

sein und werde im höchsten Maße tragisch, wenn es Schuldige und Unschuldige, voneinander unabhängige Taten in eine unglückliche Verbindung bringt“ (Goethe 1961: 419).

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts hat sich diese Einschätzung radical geändert. So schreibt Gottfried Benn 1930:

„Es gibt kein Schicksal mehr, die Parzen sind als Direktricen bei einer Lebensversicherung untergekommen, im Acheron legt man eine Aalzucht an, die antike Vorstellung von dem Furchtbaren des Menschen wird bei der Hygieneausstellung stehend unter allgemeiner Teilnahme, während die deutschen Ströme in verschiedenfarbigen Gewändern vorüberziehen, in großer Ergriffenheit auf ihren Normalgehalt zurückgeführt“ (Benn z.n. Safranski 2007: 341).

Ist hier die Desillusionierung schon theoretisch greifbar, so wird sie in den Erfahrungen des Nationalsozialismus gleichsam politisch und anthropologisch ausbuchstabiert. Nicht zu vergessen ist in diesem Kontext auch Aldous Huxley, der uns 1953 in der „Brave new World“ darüber belehrt, dass die moderne Tragik darin besteht, keine Tragik mehr zu kennen, und dessen „Held“ deshalb ein Recht auf Unglück und Schicksal einfordert (Huxley 1977).

Wie schwierig eine Bestimmung und Bewertung des Schicksals in der Moderne erscheint, lässt sich vermutlich am ehesten an jenen Ereignissen verdeutlichen, die mit großen politischen und kulturellen Umbrüchen einhergehen – wie etwa die Wende von 1989 oder auch die nationalsozialistische Diktatur von 1933-1945. So lässt Imre Kertész (2005) im „Roman eines Schicksalslosen“ seinen jugendlichen „Helden“ nach den Erfahrungen von Auschwitz und Buchenwald zu folgender Erkenntnis kommen:

„Auch ich habe ein gegebenes Schicksal durchlebt. Es war nicht mein Schicksal, aber ich habe es durchlebt – und ich begriff nicht, warum es ihnen nicht in den Kopf ging, dass ich nun eben etwas damit anfangen, es irgendwo festmachen, irgendwo anfügen musste, dass es jetzt nicht mehr genügen konnte, mir zu sagen, dass es ein Irrtum war, ein Unfall, so eine Art Ausrutscher, oder dass es eventuell gar nicht stattgefunden hat, womöglich. [...] Wenn es ein Schicksal gibt, dann ist Freiheit nicht möglich: wenn es aber [...] die Freiheit gibt, dann gibt es kein Schicksal, das heißt also [...], wir selbst sind das Schicksal – dahinter war ich plötz-

lich gekommen, und zwar in diesem Augenblick mit einer solchen Klarheit wie bisher noch nie“ (Kertész 2005: 283f.).

Wenn schicksalhaft jene Sachverhalte genannt werden können, die auch anders sein könnten, aber gerade nicht durch den Menschen veränderbar sind⁵, so hatte der jugendliche Held ein Schicksal, war nicht „schicksalslos“. Bindet man die Schicksalsfähigkeit aber an die Freiheit der Veränderbarkeit, so trifft die Schicksalslosigkeit des Helden zu. KZ-Häftlinge können in diesem Sinne kein Schicksal haben, weil zwischen ihrem Handeln und ihrem Leiden ein fundamentaler Riss klafft – sie haben ihr eigenes Unheil nicht subjektiv hervorgebracht.⁶

Während allerdings das Schicksal in der Antike die Sehenden wie Blinde führt – bzw. auch zu Blinden macht, siehe den „Ödipus“ von Sophokles – und oftmals nur die Blinden selbst diejenigen sind, die das Schicksal richtig sehen, weil sie es verstehen, sind in der Moderne die sehenden Blinden selbst zu Subjekten des Schicksals geworden – allerdings oftmals ohne es zu verstehen. Denn das Schicksal in der Moderne kommt nicht bloß zum Menschen, sondern auch von ihm. Auch wenn die Menschen in der Moderne oftmals in gebührender Selbstüberschätzung davon ausgehen, dass Kontingenz nicht in der Natur oder der Welt, sondern nur in ihrer Konstruktion und Zuschreibung zu finden ist, wird die Sache nicht einfacher, erscheinen die Individuen doch gleichermaßen als Subjekte und Objekte der Kontingenz.

Indem das Subjekt der Neuzeit Gott als Schicksalsdenker und -lenker abgelöst hat, wurde das Schicksal von ihm selbst abhängig;

5 v. Graeventz/Marquard (1998) differenzieren zwischen Beliebigkeits- und Schicksalkontingenz: Beliebig ist das, was auch anders sein könnte, weil es durch den Menschen veränderbar ist; schicksalhaft sind jene Sachverhalte, die auch anders sein könnten, aber gerade nicht durch den Menschen veränderbar sind.

6 So ließe sich ausgehend vom Begriff der Kontingenz einerseits von einer *glücklichen* Kontingenz als dem Umstand sprechen, dass die Ereignisse, ohne durch den Menschen grundsätzlich verursacht worden zu sein, sich letztlich so fügen, dass sie den Wünschen und Erwartungen des Menschen entsprechen. Andererseits und demgegenüber kann man mit dem Begriff der *tragischen* Kontingenz den Sachverhalt bezeichnen, dass selbst das individuelle Eingreifen in den Lauf der Dinge eine Verkettung von Umständen nicht davon abhalten kann, dass der Eingreifende letztlich katastrophale Folgen zu erleiden hat.

damit ging eine vermeintliche Depotenzierung des Schicksals zum Zufall einher, denn so könnte man sagen, man glaubt in der Moderne in vielen Fällen nicht mehr an ein (objektives) Schicksal, sondern, wenn überhaupt an den Unfall, den Unglücksfall oder das Pech. Doch dies ist ein Irrtum: „Resultat der modernen Entmächtigung ist nicht nur der offizielle Triumph der menschlichen Freiheit, sondern auch die inoffizielle Wiederkehr des Schicksals“ (Marquard 1982: 75; vgl. Marquard 1986).

So werden die Menschen selbst mehr und mehr zum „Täter der Teleologisierung des Unglücks“, sie werden Täter und Opfer des Glücks und des Unglücks, und hoffen doch – wie im Märchen – darauf, dass sie ihr Schicksal und ihr eigenes Handeln nicht im Stich lässt (Zirfas 1993: 144ff.). Dazu werden Wahrscheinlichkeitsberechnungen und Statistiken bemüht, die das zum Risiko depotenzierte Schicksal als eine Verkettung von quasi kausalen Konstellationen verstehen, die mit einer gewissen Erwartungssicherheit auftreten können.⁷ Doch Kalkulationen von Risiken, Technikfolgenabschätzungen und Zukunftsprognosen aller Art sind – und auch diese Einsicht gehört mittlerweile zum Erfahrungs- und Reflexionsbestand der Moderne – nur unzureichende Versuche, mit der prinzipiellen Kontingenz umzugehen.

Umgang mit Kontingenz und Tragik

Lässt sich die Moderne als Zeitalter der Kontingenz verstehen und ist darüber hinaus das Kontingenzbewusstsein mit extremen Ambivalenz- und Orientierungsproblemen verknüpft, so erhellt, warum sich die Moderne auch als Zeitalter der Reflexion, Gestaltung, Bewältigung und Bannung von Kontingenz verstehen lässt. Denn das grundlos fixierte Ausgeliefertsein an anonyme sozialfunktionale, aber auch an natürliche Prozesse und die unvollständige Bestimmbarkeit menschlichen Lebens eröffnen einen Raum des Potentiellen, dessen Risiken mittlerweile die Chancen zu

7 Gelegentlich teilt auch das moderne Risiko die Härten des antiken Schicksals, wenn auch die Schuldzusammenhänge und die Adressaten andere sind. Das antike Schicksal ist immer das grausame, feindliche, düstere und drohende „Gegenüber“ des Menschen; es wird verhängt wie ein Strafrecht, wird zum „Schuldzusammenhang des Lebendigen“ (Benjamin 1977). In der Antike haben die „Menge“ und die Götter kein Schicksal.

übersteigen scheinen. Mit der Potentialisierung des Realen und der Unbestimbarkeit des Ungewissen rücken Endlichkeit und Vergänglichkeit, Verlust und Sterblichkeit, Freiheit und Simulation verstärkt in den Blick. Die Suche und die Sucht nach Bearbeitungsmustern für Unfälle, Katastrophen und Risikoszenarien wachsen. Weil immer alles auch nicht bzw. alles auch anders sein könnte, weil – und obwohl – alles möglich ist (*anything goes*) und trotzdem – oder deswegen – vieles nicht mehr geht (*rien ne va plus*), wird Kontingenzgestaltung und -bewältigung zur zentralen Problematik der Moderne.⁸

Neben Max Horkheimer und Theodor W. Adorno oder auch Niklas Luhmann hat vor allem Zygmunt Bauman auf die Moderne als Zeitalter der Reduktion und der Eliminierung von Kontingenz hingewiesen. So sieht Bauman Ambivalenz und Kontingenz vor dem Hintergrund einer durchgängigen Rationalisierung und Planung des Lebens durch Politik und Technik gleichsam als „Abfall der Moderne“ (Bauman 1996: 30). Denn lässt sich das andere der Moderne als „Polysemie, kognitive Dissonanz, polyvalente Definitionen, Kontingenz“ (ebd.: 21) verstehen, so widerspricht dieses andere den saubereren Klassifikationen, der durchgängigen Kontrolle, der Beseitigung des Fremden und der Unkalkulierbarkeit von Zukunft.⁹ Denn wer Ordnung und Eindeutigkeit herstellen will, muss Ambivalenzen und Kontingenzen beseitigen, da sie sich der binären Logik von Sein und Nicht-Sein nicht fügen. Darin, dass die binäre Logik von Notwendigkeit (des Seins) und Unmöglichkeit (des Nicht-Seins), durch die Möglichkeit der Kontin-

8 Dieser Sachverhalt lässt sich anthropologisch formulieren: Die Menschen halten die Kontingenz nicht aus und flüchten in die Notwendigkeit und Unmöglichkeit. Und: Die Menschen halten die Notwendigkeit und die Unmöglichkeit nicht aus und flüchten in die Kontingenz. Anthropologisch geht es um eine doppelte Entlastung, als eine von der Kontingenz und als eine vom Notwendigen und Unmöglichen (vgl. Zirfas 2007).

9 Man könnte auch argumentieren, dass in der Moderne gelegentlich der (soziale, politische, anthropologische etc.) Ausschluss des Anderen gelingt, mit dem Effekt, dass es kein Gegenüber gibt – wie Heidegger vermutete. Insofern bestände die Tragik der Moderne im Verlust des Anderen. Man könnte aber auch sinnvollerweise behaupten, dass die Tragik der Moderne darin zu sehen ist, das jeder Ausschluss des Fremden und Anderen prinzipiell misslingen muss, weil diese im Ausschluss gleichsam wieder integriert werden.

EINLEITUNG

genz (zu sein oder nicht zu sein) dekonstruiert wird, gerät die Moderne aus den Fugen. Hierin liegt auch ihr tragisches Moment.

Da von Anfang der Moderne an vor allem die Orientierungs- und Perspektivlosigkeit und eine bodenlose Unsicherheit akut werden, weil der Bereich des Auch-anders-sein-Könnens, der Bereich der Kontingenz, mit jeder Wirklichkeit auch jede Ordnung, und damit jede Form sozialen und individuellen Lebens erfasst, wird das Leben zunehmend als riskant und tragisch empfunden. In diesem Sinne sind Kontingenz und Tragik unmittelbar aufeinander bezogen. Die Unerbittlichkeit des Geschehens erscheint allerdings nicht mehr nur aus höheren, göttlichen, natürlichen etc. Gesetzmäßigkeiten ableitbar, sondern *auch* aus technologischen, sozialen, individuellen etc. Zufällen, d.h. contingent, rekonstruierbar. Die Tragik des modernen Menschen besteht in dieser *Verschränkung* von Nicht-Kontingenz und Kontingenz – die eigentliche Tragik darin, ein nicht tragisches und nicht kontingentes Verhältnis zu dieser Mischung gewinnen zu müssen – und doch *nicht* zu können. Denn in der Moderne erscheint die Tragik nicht in einem absoluten, sondern in einem *zugleich* schicksalsbedingten wie handlungsbedingten, unausweichlichen wie veränderbaren, unlösaren wie auflösaren Konflikt.

Die Tragik liegt somit im Ende *der Eindeutigkeit der Differenzierungen*; diese Uneindeutigkeit muss nunmehr ausgehalten werden. Doch ist mit der Moderne und – paradoxerweise mit dem Versuch, die Kontingenzen zu bannen – auch die Einsicht verbunden, dass die Grenzziehungs- und Bannungsversuche selbst contingent sind. Diese Einsicht lässt sich auch daran ablesen, dass man z.B. zwischen dem Eigenen und dem Fremden, zwischen dem Globalen und dem Lokalen, zwischen den verschiedenen Modernisierungsprozessen und, *horrible dictu*, auch zwischen dem Notwendigen, Unmöglichen und Kontingenzen kaum eine hinreichende Differenz fixieren kann – ist doch die Differenzierung selbst contingent. Der Umgang mit der Kontingenz führt zu einem kontingenzen Umgang.

In der Regel präferiert die Moderne daher eine Stabilisierung von Kontingenzen auf einem für die Individuen erträglichen Niveau. Eine Möglichkeit, mit Kontingenz umzugehen, besteht in der *Bannung* von Kontingenz. Doch diese Strategie birgt wiederum ein bestimmtes Risiko:

„Je mehr wir in den alltäglichen sozialen und technischen Beziehungen Unbestimmtheiten und Risiken bannen, indem wir sie eingrenzen und in ihrer verkleinerten und entschärften Form abfangen, umso ungeübter und hilfloser stehen wir da, wenn dieser Eingrenzungsmechanismus einmal nicht funktioniert und Risiken in ihrer elementaren Wucht hereinbrechen“ (Hombrich 1985: 76).

Und Gerhard Gamm erinnert an drei mit der Kontingenzvermeidungsstrategie verbundene Kontingenzen: an 1. dasjenige, was *sich* der Planung entzieht, das Unverfügbare und Zufällige, an 2. dasjenige, was *mit* der Planung sich als unverfügbar zu erkennen gibt und an 3. dasjenige, was *durch* die Planung als kontingent entsteht (Gamm 1994: 37). Der moderne Versuch, Kontingenz zu minimieren, verweist auf die Grenzen dieses Versuchs, offenbart weitere Kontingenzen und bringt – paradoxerweise – selbst neue Kontingenzen hervor. Denn: „Nicht alles, was geschah, hatte auch eine Ursache, und wer tat, als wenn das anders wäre, der griff vergebens in das Getriebe der Welt ein, was allerhand Kummer heraufbeschwören konnte. Manche Dinge sind eben, wie sie sind“ (McEwan 2002: 213).

Daher scheint die andere Möglichkeit, die schon von Nietzsche im „Zarathustra“ vorgeschlagen wurde, sinnvoller zu sein: Diese besteht in der rückhaltlosen *Bejahrung* der Kontingenz (Nietzsche 1999: 197ff.).¹⁰ Es gilt, die Kontingenz und den Zufall anzuerkennen und zu wertschätzen, die kontingente Notwendigkeit des Grundes festzulegen, „im Zufall die Notwendigkeit und in der Notwendigkeit den Zufall [zu] bejahren“ (Balke 1999: 56). Agnes Heller schreibt dazu:

„Ein Individuum hat seine oder ihre Kontingenz in sein oder ihr Geschick verwandelt, wenn diese Person zu der Überzeugung gekommen ist, das *Beste* aus seinen oder ihren praktisch unendlichen Möglichkeiten gemacht zu haben. Eine Gesellschaft hat ihre Kontingenz in ihr Geschick verwandelt, wenn die Angehörigen dieser Gesellschaft zu der Überzeugung kommen, dass sie an keinem anderen Ort und zu keiner anderen Zeit lieber leben würden als hier und jetzt“ (Heller z.n. Bauman 1996, S. 285).

10 Hierbei wird auf die berühmte Stelle aus dem Kapitel „Vom Gesicht und Rätsel“ Bezug genommen, in dem Nietzsche seine Ideen der ewigen Wiederkehr des Gleichen und des Ergreifens des Augenblicks propagiert.

Nietzsche war es auch, der auf die Kunst als denjenigen Bereich menschlichen Lebens hingewiesen hat, der den Umgang mit der Kontingenzen einüben kann: Hier können wir große Kontingenzen en miniature bewältigen, kleine Unbestimmtheiten in große oder auch reale in artifizielle überführen und durchspielen; in der und durch die Kunst kann man lernen, sich inszenierten Ernstfällen auszusetzen und existentielle Tragik zu ertragen.

Kunst und Ästhetik

Die Kunst der Antike und des Mittelalters ist nicht durch die Kontingenzen, sondern durch die Un-Möglichkeit der Kontingenzen geprägt. So ist in der Antike und im Mittelalter die Kunst weitgehend eine *techne* (τέχνη), ein praktisches, auf Herstellung zielen-des Wissen, ein regelorientiertes Handwerk (Zirfas u.a. 2009). Die Kunst hat nicht – wie seit dem Beginn der Neuzeit – die Funktion, die Möglichkeiten des Lebens zu vervielfältigen, sondern sie soll das Zweckmäßige und Notwendige hervorbringen. Wird die Kunst in der Moderne oftmals auf das Veränderliche, bloß Mögliche und Virtuelle reduziert, kommt ihr in der Antike Verbindlichkeit, Strenge, Kodifizierung und Verpflichtung zu. Kunst soll die Wirklichkeit nicht verwandeln, noch am (ästhetischen) Vollzug des Lebens selbst teilhaben, sondern das Leben so stabilisieren, dass dieses sich auf das Wahre, Gute und Schöne hin ausrichtet. Für diese Form der Kunst ist Mimesis der entscheidende Begriff, die Darstellung und Nachahmung einer natürlichen oder göttlichen Ordnung, während für die moderne Kunst Kreativität, Erneuerung, Expressivität und Schöpferisches im Vordergrund stehen, d.h. diese Kunst hat es mit Kontingenzen und Zufall zu tun (vgl. Gendolla/Kamphusmann 1999).

Für die Griechen ist der Kosmos ein Ort absoluter Notwendigkeit, in der die Kontingenzen keinen Raum hat. Selbst Aristoteles, für den die Kontingenz im Rahmen menschlicher Handlungen und in den Naturvorgängen noch gilt – „Die Kunst liebt den Zufall und der Zufall die Kunst“, so zitiert Aristoteles zustimmend Agathon in der *Nikomachischen Ethik* (Aristoteles 1984: 1140a 20) –, glaubt an eine unvergängliche, unveränderbare, sich selbst gleich bleibende Struktur des Alls. Im Bereich des alltäglichen Lebens können die Kontingenzen durchaus ihre Rolle spielen, und die Zufälle des Daseins ihre Berechtigung haben, doch auf kosmologi-

scher Ebene wird die Kontingenz durch die *tyche* und den *logos* aufgehoben. Die fundamentale Ordnung der Welt lässt sich weder durch logische, kausale oder temporale Kontingenzen in Frage stellen. Diese logische Ordnung soll durch Kunst dargestellt werden.

Kunstwerke in der Moderne sind dagegen Ausdruck von Kontingenz auf allen ästhetischen Ebenen, auf der motivationalen, produktiven, rezeptiven und auf der Werkebene. So rekuriert die Kunst auf den motivationalen Zufall, ist doch das Kunstwollen „dem Willen des Einzelnen entzogen“ (Ullrich 2005: 192); sie verwendet die Kontingenz in ihren Produktionen, wenn sie mit verschiedenen Werkformen, Materialien und Medien jongliert, so dass das Kunstschaffen zu einem Experiment wird (in dem sich die Kunst zugleich selbst reflektiert); und auch in das „Werk“ selbst ist die Kontingenz mit eingebaut, nicht nur deshalb, weil es nicht mehr feststeht, was alles zu einem „Werk“ eines Künstlers gehört und ob dieses „wirklich“ Kunst ist, sondern auch, weil in dieses der Zufall in Form von vergänglichen Materialien, körperlichen Vergänglichkeiten und technischen Zufallsgeneratoriken involviert ist; und schließlich ist der Zufall auch auf der Rezeptionsebene virulent, insofern ästhetische Wirkungen von Wahrnehmungs-, Erfahrung-, Reflexions- und Phantasieprozessen nicht kalkulierbar sind bzw. deren Kontingenzen geradezu provoziert werden. Nicht nur das Wahrgenommene, die Wahrnehmung von Kontingenz ist selbst kontingent – wie uns die Erfahrung mit Kippbildern belehrt. In diesem Sinne gilt in der Moderne: „Kein Kunstwerk verdient seinen Namen, welches das seinem eigenen Gesetz gegenüber Zufällige von sich weghielte“ (Adorno 1985: 329).

Aber auch hier gilt: Kunstwerke sind nicht absolut kontingent. Thematisiert und produziert Kunst Kontingenz, so handelt es sich nicht um *bloße*, sondern um eine *bestimmte, geformte* Kontingenz. Vielfach treffen wir auf kalkulierte Zufälligkeit, auf für eine spezifische Werkkonzeption vorgedachte und vorgeformte Aleatorik.¹¹

11 Zur Bestimmung des Zufalls und zur Differenzierung des Zufalls von Kontingenz: „Der Zufall der Aleatorik ist eben gerade kein Zufall im Sinne des alltagssprachlichen Verständnisses, sondern ein wohlkalkuliertes Konzept des Generativen.“ [...] Insofern ist der Zufall „eher eine Umschreibung der Steigerung von Potentialitäten, Kontingenzen und vor allem der Aspekt-Unterscheidungen. [...]“

Kunstwerke verdichten auf der einen Seite Wahrnehmungen und erzeugen auf der anderen Seite Erfahrungen der Offenheit, Mehrdeutigkeit und Kontingenzen. Das Kunstwerk, als Einheit von Mannigfaltigkeit, liefert in seiner Redundanz Varietät, in seiner Komposition Komplexität, in seiner Symbolik Unausdeutbarkeit und durch seine Ordnung den Beweis dafür, dass auch im strukturierteren Kosmos Möglichkeiten der Kontingenzen vorhanden sind.

Man könnte fast sagen, die moderne Kunst beharrt auf ihrem kontingenzen Charakter, richtet sich ihre Argumentation doch vor allem darauf, dass alle Interpretationsmöglichkeiten offen bleiben und dass das unausschöpfliche Reservoir an informativen Relationen aufrechterhalten wird (Eco 2002). Kunst ist nicht mehr der maßvolle Umgang mit dem Notwendigen, sondern der nicht-kontingente Umgang mit der Kontingenzen – und wird daher gelegentlich als Ausdruck des Authentischen verstanden (Frohne 2002). Man erwartet im Umgang mit Kunst – paradoxerweise – nicht mehr das Vorhersehbare, sondern das Unerwartete, den Zufall. Man erwartet, in eine Kontingenzen hineingestürzt zu werden, in der man seine eigene unverwechselbare, keiner Objektivität verpflichtete Wahl treffen kann. Hierfür entwickelt die Kunst tentative, experimentelle Maßstäbe. Im Surrealismus, Happening, Fluxus, Informel, in der arte povera und in den diversen Performance- und Installationskünsten lebt man geradezu vom Zufall – bzw. von den Zufällen, da hier wohl von unterschiedlichen ästhetischen Kontingenzen die Rede sein muss. Kurz: Kunst ist nicht mehr Imitatio des Notwendigen, sondern Mimesis des Kontingenzen.

Dem sich in der Moderne radikalisierenden Bewusstsein von Kontingenzen kann Kunst somit die paradoxe Verschränkung von nicht kontingenzen Zusammenhängen mit Kontingenzen entgegenhalten, Erlebnisse der unverhofften Kontur des Eigenen und des Fremden trotz aller biographischen und kulturellen Brüche:

Zufall unterscheidet sich von Kontingenzen möglicherweise durch ein Moment der Magie, das aus der subjektiven Anstrengung herrührt, Signifikanz im Nicht-Signifikanten um jeden Preis herzustellen“ (Reck 1999: 125, 184, 187). – Mit einem Wort: Während Zufälle immer einen Zusammenhang stiften (vgl. Utz 2005), stiften Kontingenzen immer Differenzen.

„In einer Welt, in der die Diskontinuität der Phänomene die Möglichkeit für ein einheitliches und definitives Weltbild in Frage gestellt hat, zeigt sie [die Kunst, JZ] uns einen Weg, wie wir in diese Welt, in der wir leben, *sehen* und damit anerkennen und unsere Sensibilität integrieren können“ (Eco 2002: 164f.).

Mit ihren Montage-, Collage- und Performancetechniken reagiert die Kunst auf die Fragmentarisierungen, Pluralisierungen und Widersprüchlichkeiten des modernen Lebens. Moderne Kunst ist eine Antwort auf den Sachverhalt, dass sich Subjektivität, Sozialität und Welt nicht mehr umfassend erleben und begreifen lassen. Zentral ist hier, dass die Kunst rößere Wahrnehmungs-, Wahl-, Entscheidungs- und Handlungsspielräume gegenüber sich schnell wandelnden sozialen und kulturellen Konstellationen gestattet. Kunst ist Realisierung von Kontingenz als Austarierung und Kontrierung des Lebens. Die Kunst ist Maßgebung der Kontingenz als Ausschluss und Formung von Möglichkeiten: Kunst ist Kontingenzstilisierung, -gestaltung, -bewältigung – und -erzeugung.

Die moderne Kunst lässt sich beschreiben als ein Spiel mit der Kontingenz, als Spiel mit Bedeutungen, mit der Integration und Desintegration von Zeichen und Elementen der Performance, mit kulturellen Rahmungen und Wahrnehmungsformen. Dementsprechend liegt der Wert der Kunst heute in dem Versuch über die Kontingenz von Selbst- und Weltverhältnissen anhand von besonderen, nämlich sinnlich materiellen Gegenständen und Geschehnissen, zu reflektieren (vgl. Bertram 2005). In den unübersichtlichen und unübersehbaren, den überdeterminierten und fragmentierten Strukturen moderner Kunstwerke werden manifest oder latent krisenhafte Prozesse der Verständigung inauguriert.

Der Umgang mit Kunst nun übt den Umgang mit der Kontingenz ein; denn in ihr hat das „Unkalkulierbare, Unvorhersehbare, Unwägbare und Unplanbare“ (Bilstein 2007: 169) seinen Ort. Daher erscheint es sinnvoll, ästhetische und künstlerische Bildungsprozesse nicht auf funktionalisierbare Nützlichkeiten für ökonomische, politische etc. Belange zu beziehen, sondern auf den Umgang mit Kontingenz selbst. Kunst und Ästhetik können sich in der Moderne gerade durch ihre Nutzlosigkeit legitimieren, indem sie Menschen eine „Ahnung vermitteln, dass es eine Welt jenseitig der Zweckmäßigen gibt: eine reiche, bunte und vielfältige

EINLEITUNG

Welt der Bilder, der Klänge, der gestalteten Dinge“ (ebd.: 176). Der Umgang mit Kunst vermittelt so ein Gefühl für die reiche Welt der Kontingenzen.

Zu dieser reichen Welt gehört auch die moderne Form der Tragik. Dabei nähert sich die tragische Kunst in der Moderne der Tragikkomödie an. Hierfür sind die Dramen von Beckett, Ionesco und Bernhard oder auch die Romane von Kafka, Auster und McEwan einschlägige Beispiele. In ihnen halten sich Tragik und Komik, Grauen und Lachen die Waage; in ihnen ist alles möglich, obwohl oder weil alles unmöglich oder notwendig ist. Während die klassische Tragödie die Frage nach dem Sinn des Lebens stellt, und die Antwort verweigert, stellt die moderne Tragik die existentielle Frage im Hinblick auf eine Vielzahl von Antworten: Nun weiß man nicht mehr, ob man lachen oder weinen soll. Die tragische Erfahrung der modernen Kunst ist die Erfahrung einer tragischen Ironie (Rorty 1992), in der das unverschuldeten Schicksal und die selbstverschuldeten Handlungen notwendigerweise in ein Unglück münden (Menke 2005).

Wenn unter der Moderne das Zeitalter verstanden werden kann, das das Absolute profanisiert und pervertiert hat, so erscheint es nicht nur sinnvoll, das Tragische komisch zu sehen, sondern auch, in der Komik die Tragik zu entdecken. Die moderne Tragik ist eine der metaphysischen Obdachlosigkeit, der „ontologischen Leere“ (Ionesco). Der Mensch avanciert zu einer tragischen Figur, die ihren Grund nicht mehr in ihrem (religiös, autonom etc. verankerten) Selbst, sondern in den kontingenten Bedingungen ihrer kulturellen Deutungsmuster und Zeichen finden muss.

Dabei führen die ästhetische Wahrnehmung von Kontingenzen und der ästhetische Umgang mit ihr nicht notwendigerweise zu einer kontingent-tragischen Haltung, zu Ironie und Sarkasmus oder zu Nihilismus und Agnostizismus. Man könnte auch umgekehrt argumentieren: Wenn die Kunst deutlich machen würde, dass es *nur* Möglichkeiten gäbe, gäbe es keine Möglichkeiten mehr; wenn sie uns vorführen würde, dass es *nur* Notwendigkeiten und Unmöglichkeiten gäbe, wäre sie überflüssig.. Insofern ist sie ein Spiel mit den und eine Gestaltung der Kontingenzen *und* ein Spiel mit den und eine Gestaltung der Notwendigkeiten und Unmöglichkeiten. Die Kunst besteht darin, diese Gestaltungen in

der Schweben zu halten, ohne sie nach einer Seite auflösen zu wollen: Das kann man komisch finden – oder tragisch nennen.

Im Folgenden geht es um dieses Dual: Die Kontingenz als eine moderne Form der Tragik und die Tragik als eine moderne Form der Kontingenz zu verstehen. Unternehmen wir dabei den Versuch, „das, was ebensogut sein könnte, zu denken und das, was ist, nicht wichtiger zu nehmen als das, was nicht ist“ (Musil 1981: 16). Denn: „Wenn alles geschehen kann, ist alles wichtig“ (McEwan 2005: 289).¹²

Literatur

- Adorno, Theodor W. (1985⁷): Ästhetische Theorie. Hg. v. Adorno, Gretel/Tiedemann, Rolf. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Aristoteles (1984⁵): Nikomachische Ethik. München: dtv.
- Balke, Friedrich (1999): „Den Zufall denken. Das Problem der Aleatorik in der zeitgenössischen französischen Philosophie“. In: Gendolla, Peter/Kamphusmann, Thomas (Hg.): Die Künste des Zufalls. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 48-76.
- Bilstein, Johannes (2007): „Paradoxien des Unnützen“. In: Bilstein, Johannes/Dornberg, Bettina/Kneip, Winfried (Hg.): Curriculum des Unwägbaren. Oberhausen: Athena, S. 165-180.
- Bauman, Zygmunt (1996): Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit. Frankfurt/M.: Fischer.
- Benjamin, Walter (1977): „Schicksal und Charakter“. In: Illuminationen. Ausgewählte Schriften. Hg. v. Siegfried Unseld. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 42-49.
- Bertram Georg W. (2005): Kunst. Eine philosophische Einführung. Stuttgart: Reclam.
- Brugger, Walter/Hoering, Walter (1976): „Kontingenz“. In: Ritter, Joachim u.a. (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 4. Darmstadt: WBG, Sp. 1027-1038.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Felix (1996): Was ist Philosophie? Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Derrida, Jacques (1976): Cogito und Geschichte des Wahnsinns. In: Ders. Die Schrift und die Differenz. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 53-101.

12 An dieser Stelle soll Sebastian Ruck für die sorgfältige Erstellung der Druckvorlage des Bandes herzlich gedankt werden.

EINLEITUNG

- Eco, Umberto (2002⁹): Das offene Kunstwerk. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- EHrenberg, Alain (2000): La fatigue d'être soi. Dépression et société. Paris: Editions Odile Jacob.
- Frohne, Ursula (2002): „Berührung mit der Wirklichkeit. Körper und Kontingenz als Signaturen des Realen in der Gegenwartskunst“. In: Belting, Hans/Kamper, Dietmar/Schulz, Martin (Hg.): Quel corps? Eine Frage der Repräsentation. München: Fink, S. 401-426.
- Gamm, Gerhard (1994): Flucht aus der Kategorie. Die Positivierung des Unbestimmten als Ausgang aus der Moderne. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Gendolla, Peter/Kamphusmann, Thomas (Hg.) (1999): Die Künste des Zufalls. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Goethe, Wilhelm von (1961): Wilhelm Meisters Lehrjahre. Gesammelte Werke in sieben Bänden. 4. Bd. Hg. v. v. Heiseler, Bernt. Bielefeld: Aisthesis.
- v. Graeventz, Gerhart/Marquard, Odo (1998): „Vorwort“. In: Dies./Christen, Matthias (Hg.): Kontingenz. München: Fink, S. XI-XVI.
- v. Graeventz, Gerhart/Marquard, Odo/Christen, Matthias (Hg.) (1998): Kontingenz. München: Fink.
- Holzinger, Markus (2007): Kontingenz in der Gegenwartsgesellschaft. Dimensionen eines neuen Leitbegriffs moderner Sozialtheorie. Bielefeld: transcript.
- Hondrich, Karl Otto (1985): „Begrenzte Unbestimmtheit als soziales Organisationsprinzip“. In: Neue Hefte für Philosophie 24/25, S. 59-78.
- Huxley, Aldous (1977): Brave new World. London u.a.: Grafton Book.
- Kant, Immanuel (1982): Kritik der reinen Vernunft. Werkausgabe Bd. IV. Hg. v. Weischedel, Wilhelm. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Kertész, Imre (2005¹⁰): Roman eines Schicksalslosen. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Koselleck, Reinhard (1995): „Der Zufall als Motivationsrest in der Geschichtsschreibung“. In: Ders.: Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten. Frankfurt/M: Suhrkamp, S. 158-175.
- Makropoulos, Michael (1997): Modernität und Kontingenz. München: Fink.

- Makropoulos, Michael (1998): „Modernität als Kontingenzkultur. Konturen eines Konzepts“. In: v. Graeventz, Gerhart/Marquard, Odo/Christen, Matthias (Hg.): Kontingenz. München: Fink, S. 55-79.
- Marquard, Odo (1981): Abschied vom Prinzipiellen. Stuttgart: Reclam.
- Marquard, Odo (1986): Apologie des Zufälligen. Stuttgart: Reclam.
- McEwan, Ian (2002) Abbitte. Zürich: Diogenes.
- McEwan, Ian (2005): Saturday. Zürich: Diogenes.
- Menke, Christoph (2005): Die Gegenwart der Tragödie. Versuch über Urteil und Spiel. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Musil, Robert (1981): Der Mann ohne Eigenschaften. Gesammelte Werke 1. Hg. v. Frisé, Adolf. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Neue Hefte für Philosophie (1985): Hefte 24/25: Kontingenz. Göttingen: V&R.
- Nietzsche, Friedrich (1999): Die fröhliche Wissenschaft. Kritische Studienausgabe Bd. 3. Hg. v. Colli, Giorgio/Montinari, Mazzino. München: dtv, S. 343-651.
- Nietzsche, Friedrich (1999): Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen. Kritische Studienausgabe Bd. 4. Hg. v. Colli, Giorgio/Montinari, Mazzino. München: dtv.
- Pessoa, Fernando (2008): Das Buch der Unruhe des Hilfsbuchhalters Bernardo Soares. Hg. v. Zenith, Richard. Zürich: Ammann.
- Reck, Hans Ulrich (1999): „Aleatorik in der bildenden Kunst“. In: Gendolla, Peter/Kamphusmann, Thomas (Hg.): Die Künste des Zufalls. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 158-195.
- Rorty, Richard (1992): Kontingenz, Ironie und Solidarität. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Safranski, Rüdiger (2007): Romantik. Eine deutsche Affäre. München: Hanser.
- Schäfer, Alfred/Wimmer, Michael (Hg.) (2004): Tradition und Kontingenz. Münster: Waxmann.
- Schepers, Heinrich (1998): „Tragische, das“. In: Ritter, Joachim u.a. (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 10. Darmstadt: WBG, Sp. 1334-1345.
- Sennett, Richard (1998⁴): Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus. Berlin: Berlin-Verlag.
- Strauss, Botho (1993): „Anschwellender Bocksgesang“. In: Der Pfahl 7 (1993), S. 9-25.

EINLEITUNG

- Ullrich, Wolfgang (2005): Was war Kunst? Biographien eines Begriffs. Frankfurt/M.: Fischer.
- Utz, Konrad (2005): Philosophie des Zufalls. Ein Entwurf. Paderborn u.a.: Schöningh.
- Zirfas, Jörg (1993): Präsenz und Ewigkeit. Eine Anthropologie des Glücks. Berlin: Reimer.
- Zirfas, Jörg (2007): „Kontingentes Maß und maßlose Kontingenz. Lebenskunst im Zeitalter der Ungewissheit“. In: Schuhmacher-Chilla, Doris/Wirxel, Julia (Hg.): Maß oder Maßlosigkeit. Ästhetische Präsenz in der Gegenwart. Oberhausen: Athena, S. 149-169.
- Zirfas, Jörg/Klepacci, Leopold/Bilstein, Johannes/Liebau, Eckart (2009): Geschichte der ästhetischen Bildung. Bd 1. Antike und Mittelalter. Paderborn u.a.: Schöningh.