Vernunft und Kontingenz : zur Standortbestimmung der Philosophie

Autor(en): **Angehrn, Emil**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy**

Band (Jahr): **51 (1992)**

PDF erstellt am: **25.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-883033

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

25. Generalversammlung der SPG / 25e Assemblée générale de la SSP

Studia Philosophica 51/92

EMIL ANGEHRN

Vernunft und Kontingenz. Zur Standortbestimmung der Philosophie

1. Die Vernunft im Kampf gegen den Zufall

Vernunft und Kontingenz bilden für klassische Philosophie einen Antagonismus. Der Zufall ist das Unvernünftige: Vernunft gibt es dort, wo der Zufall eliminiert, besiegt ist. Dies gilt im Theoretischen wie im Praktischen. Jede Wissenschaft, sagt Aristoteles, ist Wissenschaft von dem, was entweder immer oder doch zumeist vorkommt[1]. Von dem, was sich weder gesetzmässig noch mit gewisser Regelmässigkeit in gleicher Weise verhält, gibt es keine Wissenschaft, «weder eine praktische noch eine poietische noch eine theoretische»[2]. Was weder immer noch zumeist ist: dies ist sowohl die Bestimmung des Akzidentellen[3] wie es in die aristotelische Definition des Zufalls eingeht[4], der zusätzliche Merkmale umfasst, die ihn zu einer Art Als-ob-Teleologie[5] machen: Zufällig ist danach nicht einfach das Grund-lose, sondern das scheinbar Zweckhafte, das in Wahrheit absichts-los zustande kommt. Seiner Minimalbestimmung nach ist das Zufällige eines, dessen Sein und Sosein nicht notwendig ist: Es ist durch das Andersseinkönnen bzw. Nichtseinkönnen – durch Kontingenz – definiert. Auch wenn die Begriffsgeschichte hier zu keiner einheitlich-verbindlichen Definition geführt hat (zuweilen werden beide Begriffe als synonym behandelt), gilt zumeist, dass Kontingenz der weitere, Zufall der

1 *Met.* VI, 2. 1027 a20–21.
2 1026 b5.
3 1026 b3 31–33.
4 *Physik* II,4–6; dabei werden zwei Begriffe – *tyche, automaton* – auseinandergehalten, je nachdem es sich um einen Zufall im Bereich menschlichen Handelns oder ausserhalb seiner handelt.
5 So die Formulierung von W. Wieland, *Die aristotelische Physik*, Göttingen 1962, S. 9.

engere Begriff ist: Alles Zufällige ist kontingent, nicht alles Kontingente ist zufällig. Verbunden sind beide in einer gemeinsamen Gegenfront zur Idee strenger Gesetzmässigkeit und voller Rationalisierbarkeit. Konstitutiv für den Zufall (das nicht-Erwartetsein) ist die Relativität des Bezugsrahmens: Zufällig ist etwas (nicht an sich, sondern) aus der Perspektive dessen, dem es geschieht; so hat man den Zufall auch durch das (vom einzelnen System aus nicht-antizipierbare) Durchkreuzen verschiedener Kausalketten definiert.

Das solcherart nicht-Notwendige ist das Irrationale: es hat keinen zureichenden Grund seines Seins. Vernunft erkennt im Zufall den Widerpart, den es zu überwinden gilt. Das Bestreben vernünftigen *Erkennens* muss sein, eine Perspektive zu gewinnen, aus welcher diese Lücke zu schliessen ist: eine höherstufige Erkenntnis, welche Zusammenhänge durchschaut, die innerhalb des zunächst gegebenen Rahmens nicht erfassbar sind. Erkenntnis strebt nach Marginalisierung des Zufälligen, Vernunftlosen. Desgleichen ist das *Handeln* mit der Grenze intentionalen Wirkens, der Macht von Zufall und Schicksal konfrontiert: Die Selbstbehauptung der Vernunft bedeutet hier, eigene Ohnmacht zu überwinden, fremde Macht zu brechen. Wie die philosophische Theorie nach Hegel «keine andere Absicht [hat], als das Zufällige zu entfernen»[6], so entwirft Condorcet eine Steigerung menschlicher Handlungsmacht, die der «Herrschaft des Zufalls» ein Ende setzt[7] – beides bezeichnenderweise Visionen im Rahmen der Geschichtsphilosophie.

Nun stellen sich beiden Vorhaben Hindernisse in den Weg. Der Anspruch der Vernunft bricht sich an der Macht des Zufalls. Solche Hindernisse sind für das Erkennen wie für das Handeln von vielerlei Art. Für die *Erkenntnis* liegen sie zum einen in ihrer *konstitutiven Endlichkeit*. Nie kann sie das umfassende Ganze erkennen, das jede Interferenz *innerhalb* seiner enthält, den letzten Grund erfassen, der keine *vorgängige* Kontingenz mehr zulässt. Und sie liegen zum zweiten in der *Natur der Sache*, die nach klassischem metaphysischem Verständnis in sich die Differenz von *Wesen und Unwesentlichem* enthält. Wenn wahre Erkenntnis letztlich Erkenntnis des ansichseienden Substantiellen ist, so liegt darin die notwendige Setzung eines Akzidentellen, die Abhebung von Bestimmungen, die nicht ‹die Sache selber› ausmachen, sondern so oder anders sein können. Im Masse des Andersseinkönnens ist vom Gegen-

6 *Die Vernunft in der Geschichte*, hg.v. G. Lasson, Hamburg [5]1955, S. 29.

7 *Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes* (1794), Frankfurt 1976, S. 221. – Nach Machiavelli herrscht Fortuna allenfalls über die Hälfte unserer Taten, während sie «die andere Hälfte oder beinahe so viel unserer Entscheidung überlässt»: das Ideal ist die herrische Unterwerfung der Fortuna, die man, «wenn man sie niederhalten will, schlagen und stossen muss» (*Il Principe*, XXV).

stand keine strenge Erkenntnis: kein abschliessendes Wissen-Warum möglich. Keine potentere Vernunft könnte diese Schranke durchstossen; einzige Alternative wäre eine transformierte Ontologie, welche die Ebenendifferenz von Wesentlichem und Nichtwesentlichem unterläuft. Schliesslich aber ist die härteste Herausforderung diejenige, die in der *realen Verfasstheit des Wirklichen* liegt: Von Anfang an geht die Anstrengung philosophischen Denkens darauf, gegen die widerständige Realität – das scheinbare Chaos, die Negativität des Bestehenden – einen affirmativen Grund, eine sinnhafte Ordnung auszumachen. Mit der Wirklichkeit zu versöhnen, ist Anspruch metaphysischer Spekulation wie geschichtsphilosophischer Theodizee.

Ebenso deutlich sind die Hindernisse im *Praktischen*. Sie liegen auch hier in der Endlichkeit der conditio humana begründet und werden unter verschiedenen Aspekten thematisch. Das eine ist die Grenze des Handelns, das nie die Gesamtheit der Bedingungen zu überschauen und zu kontrollieren vermag. Handeln fügt sich in einen nicht-kontrollierten Bereich ein, in welchem es durch externe Faktoren behindert, umgelenkt, umdefiniert wird. Die Tragödie beschreibt das Auseinanderklaffen von Absicht und Tat, das Dilemma von Verursachung, Zurechnung und Schuld. Darin manifestiert sich das tiefste Ausgeliefertsein an Kontingenz: nicht darüber verfügen zu können, *was* das eigene Handeln tut (nicht nur welches seine Folgen sind). Die tragische Schicksalsmacht ist Sinnbild der Nichtbeherrschung der eigenen Existenz: Keiner hat, was er ist, zur Gänze gewollt, keiner kann sein Sein – vom Faktum der Existenz bis zu den vielfältigen Facetten seines Soseins – in ein Resultat seines Handelns verwandeln. In basaler Form ist Kontingenz durch Intersubjektivität gegeben: Nur der einsame Gott ist autark; menschliches Handeln steht in Interferenz mit Handlungen anderer und bringt darin nicht-Intendiertes und nicht-Vorhersehbares hervor. Die Nichtableitbarkeit fremden Wollens bedingt die Unabschliessbarkeit eigenen Tuns.

Mit dieser Ohnmacht will das Denken sich nicht abfinden. Kontingenz soll zurückgedrängt, überwunden werden. Metaphysisches Erkennen möchte ein festes Fundament erreichen, das letzte Sicherheit verbürgt. Die Fokussierung auf das Wesen degradiert das Unwesentliche zur quantité négligeable. Ethik will dem Menschen Souveränität im Handeln verleihen, die Fremdbestimmtheit des Wollens zurückdrängen[8]; Politik und Geschichtsphilosophie formulieren das Projekt der Selbstbehauptung bis hin zum planmässigen Machen der

8 Martha Nussbaum hat die platonische Ethik in diesem Sinn als eine Reaktion auf die Tragödie gefasst (*The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and History*, Cambridge 1986).

Geschichte. Die theoretische Utopie einer voll rationalisierbaren Welt, die keine Unberechenbarkeiten enthält, verbündet sich mit der praktischen Utopie einer restlosen Souveränität des Daseins, das zur Gänze über die Bedingungen seiner selbst verfügt.

Nun haben die genannten Denkströmungen in den vergangenen Jahrzehnten – und nicht erst hier – vehemente Kritik erfahren. Metaphysik und Geschichtsphilosophie sind geradezu zum Irrweg abendländischen Denkens erklärt worden, wobei Motive wie Einheit, Fundamentalität, Universalität im Zentrum der Kritik stehen. *Ein* Leitbegriff ist der Zufall (bzw. sein Gegenbegriff, die Notwendigkeit): eine bedeutsame Stossrichtung der Neuorientierung des Denkens verfolgt eine Reintegration, Rehabilitierung des Zufalls. Dies gilt sowohl für die wissenschaftliche Naturbetrachtung – man denke an Monods *Le hasard et la nécessité*[9] oder an die neueren Chaostheorien – wie die humanwissenschaftliche Orientierung. Odo Marquards *Apologie des Zufälligen*[10] schlägt einen verwandten Ton an wie Richard Rortys Schrift *Kontingenz, Ironie und Solidarität*[11]. Solche Bestrebungen zur (Re-)Integration sind vor dem Hintergrund des Hauptstroms der Philosophie teils erstaunlich, teils irritierend, teils offen provozierend. Sie sollen hier kritisch auf ihre These, ihre Tendenz und ihr Recht hin befragt werden. Zu vermerken ist vorab, dass die Rehabilitierung des Zufalls nicht erst aus der Postmoderne datiert und nicht allein in Strömungen stattfindet, die zur etablierten Vernunftkultur in einem polemischen Verhältnis stehen. Verschiedene Stadien und Ansätze dieser Reintegration sind zu unterscheiden.

2. Die Reintegration des Kontingenten

a) Die Zulassung des Akzidentellen

Ein erstes ist die Zulassung des Kontingenten als Randzone der Vernunft, als Gegeninstanz zum Wesentlich-Notwendigen; *dass* Kontingentes sei, ist mit dem Substanzbegriff selber mitgesetzt. Für Zufälliges interessiert sich nach Aristoteles die Historie: Ihr Gegenstand ist, was sich in einem bestimmten Zeitabschnitt ohne willentliche Planung zuträgt[12], das Faktisch-Besondere,

9 Jacques Monod, *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Paris 1970.
10 Stuttgart 1986.
11 Frankfurt 1989.
12 *Poetik* 23.

nicht das nach Regeln der Wahrscheinlichkeit oder Notwendigkeit zu Erwartende: Letzteres ist Gegenstand der Dichtung, die deshalb auch «etwas Philosophischeres und Ernsthafteres als die Geschichtsschreibung» ist[13]. In die philosophische Theorie selber integriert findet sich der Zufall – gleichsam als die vom Begriff nicht auszufüllende, doch offenzuhaltende Leerstelle – bei Hegel. In der empirischen Äusserlichkeit, die zur Realität des Geistes gehört, ist «keine absolute Bestimmung» möglich[14], da hier «der Zufall, die Besonderheit, ihr ungeheures Recht auszuüben vom Begriffe die Macht erhält»[15]. Infrage steht nicht irgendein Beiläufiges, sondern die konstitutiv zum Wirklichen gehörige, vom Begriff freigelassene Sphäre der Besonderung; selbst die Ausdifferenzierung der natürlichen Gattungen und Arten folgt keinem Begriff[16], und auch welthistorisch prägende Fakten und Figuren sind nur partiell dem Allgemeinen zu entnehmen. Solche Kontingenz ist selber notwendig, keine zu überwindende.

Freilich ist zuzugestehen, dass nicht sie den Irritationspunkt für das Denken bildet. Sie hindert nicht, im Ganzen eine vernünftige Ordnung auszumachen. Zum Problem wird Kontingenz dort, wo sie etwas für unser Welt- oder Selbstverständnis Wesentliches, nicht die akzidentelle Oberfläche betrifft. Dies ist der Fall, wo sie das Ganze meint: die Notwendigkeit der Schöpfung[17], die Geltung allgemeinster (realer, logischer, moralischer) Gesetze. Ebenso wird sie im Rahmen des menschlichen Selbstseins zum Problem: Wie kann der Mensch damit zurechtkommen, dass die Durchführung seiner Absichten durch äussere Kontingenz durchkreuzt wird, dass sein Sein und Sosein in erheblichem Ausmass nicht eigenem Entschluss, sondern dem Zufall entstammen?

Angesichts der Verschärfung der Fragen muss die Antwort substantieller ausfallen. Sie kann sich nicht mit dem Verweis auf eine allem zugrundeliegende vernünftige Ordnung begnügen, sondern hat dem Zufall in zugleich konkreterer und prinzipiellerer Weise Rechnung zu tragen.

13 *Poetik* 9.

14 *Rechtsphilosophie*, § 101, Anm. – Vgl. D. Henrich: Hegels Theorie über den Zufall, in: *Hegel im Kontext*, Frankfurt am Main 1971, S. 157–186.

15 *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Werke in 20 Bänden, Frankfurt am Main 1970, Bd. 12, S. 52f.

16 *Logik* (Werke, a.a.O., Bd. 6), S. 282.

17 Dies der begriffsgeschichtliche Ursprung des Kontingenzproblems: vgl. H. Blumenberg, Art. Kontingenz, in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 3, Tübingen ^{3}1959, Sp. 1793f.

b) Die Anerkennung der Faktizität

Das Nächstliegende ist die Zulassung der Kontingenz im Menschlichen. Es ist die Anerkennung menschlicher Endlichkeit – eine Anerkennung, die dem normalen Menschenverstand nicht anstössig ist, eher philosophischen Verformungen zuwiderläuft. Geschichtliches Denken ist der privilegierte Ort solcher Anerkenntnis: Historie ist nach H. Lübbe Kultur der Kontingenzerfahrung[18]. Als geschichtlich Seiende werden wir der unhintergehbaren Faktizität des eigenen Seins, der vielfachen Bedingtheit unseres Gewordenseins, der Grenze unserer Handlungsmacht bewusst; indem wir uns *als* geschichtliche verstehen, nehmen wir jene Schichten nicht-einholbarer Kontingenz in unser Selbstverständnis, als Teil unserer selbst, mit auf. Darin kann ganz Verschiedenes liegen. Neben dem Beliebigen, dessen so-oder-anders-Sein ohne Konsequenzen bleibt, gibt es Zufälle, die Wege ein für allemal festlegen, über Glück und Unglück entscheiden; gründlichste Entschlüsse können folgenlos bleiben, kleinste Zufälle alles ändern. Kontingent sind im weiteren Kontexte, Traditionen, Situationen, in die wir hineingeboren werden, mit denen wir leben: Sie könnten – an sich – anders sein, doch einmal gegeben, stellen sie Bedingungen dar, die wir meist nur in geringem Ausmass ändern können. Unser Sein und Tun schliesst zunächst an Nichtgewähltes an. All dies ist kein Makel, sondern Merkmal der conditio humana. Odo Marquard nennt solche Kontingenzen, die faktisch unser Leben prägen, das «Schicksalszufällige» (im Gegensatz zum «Beliebigkeitszufälligen» der Willkür) und fasst darunter schliesslich auch die uns schlechthin unverfügbare Sterblichkeit als den «schicksalhaftesten» Zufall[19] – eine m.E. ungute Ausdehnung des Begriffs: Kontingent ist, was wir als Besondere, nicht was wir als endliche Menschen überhaupt sind[20]. Das Fazit bleibt davon unberührt: Zum menschenwürdigen Leben gehört die Integration und Respektierung faktischer Bestimmtheiten, unwiderruflicher Kontingenzen, die Abwehr ihrer Verdrängung. Menschen sind und haben ihren Wert als einzelne, ihre Faktizität ist kein Ballast, sondern ihr konkretes Sein. Unerledigt bleiben dabei Kontingenzen im umfassenden Sinn: Fragen der Endlichkeit, des Sinns unseres Daseins und der Welt, Fragen, die gleichsam Rahmenbedingungen aller historischen Verständigung betreffen. Ihre Beantwortung

18 Hermann Lübbe: *Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse. Analytik und Pragmatik der Historie*, Basel/Stuttgart 1977, S. 269ff.

19 *Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien*, Stuttgart 1986, S. 128f.

20 Zwar bezeichnet der metaphysische Kontingenzbegriff (auch) die Nicht-Notwendigkeit der endlichen Substanz; im vorliegenden Kontext (der Zufälligkeit für das Subjekt) aber ist Sterblichkeit alles andere als ein Unvorhersehbares und Andersseinkönnendes.

finden sie typischerweise in der Religion, die Lübbe und Luhmann geradezu als «Kontingenzbewältigungspraxis»[21] definieren. Historische und religiöse Kultur sind Formen sinnhafter Anverwandlung des Kontingenten im Besonderen und im Ganzen.

So haben wir eine erste Form der Reintegration und Aufwertung des Kontingenten in der Rechtfertigung geschichtlich-endlicher Existenz. Sie wendet den Blick vom akzidentell-Äusserlichen zu jener Besonderheit, die nicht nebensächlich, sondern essentiell ist und die konkrete Individualität des geschichtlich Seienden ausmacht. Darin liegt eine legitime Abkehr von der philosophischen Bagatellisierung, die in der Zentrierung auf das Beliebige zu «schnell mit dem Zufälligen fertig» wird[22]: Die dagegen gehaltene «Apologie des Zufälligen» soll schon durch Destruktion der Zerrbilder – der überspannten Universalitäts- und Begründungszwänge, des allmächtigen Subjekts – eine Akzeptanz der Kontingenz befördern, die dem Leben zugute kommt. Kennzeichnend ist – hier wie im folgenden –, dass die Bemühung um eine vertiefte Einsicht in Natur und Stellenwert des Zufalls eine theoretische mit einer praktischen Aufwertung verbindet. Das Insistieren auf seiner Unhintergehbarkeit versteht sich nicht als Aufruf zum Widerstand, sondern als Lob von etwas, das anzuerkennen unserem Leben seine humane Gestalt gibt. Das Problematische dieser Entproblematisierung liegt teils in der skeptisch-relativistischen Tendenz, teils in der (zu) weiten Fassung des Kontingenzbegriffs. Zum Relativismus tendiert die Anerkennung historischer Faktizität, wo sie auf umfassende Lebenszusammenhänge ausgreift und diese ihrerseits partikularisiert – so Marquard in seinem Plädoyer für Polytheismus und Multiversalgeschichte. Kann sich historisches Denken als solches auch bewusst innerhalb eines geltenden kulturellen Einverständnisses bewegen[23], so scheint es nicht zuletzt die Gegnerschaft zur Geschichts*philosophie* zu sein, die dieser relativistischen Tendenz zugrundeliegt; auf sie ist in (d) zurückzukommen.

Zu problematisieren ist an dieser Stelle die Ausdehnung des Kontingenzbegriffs. Wenn Marquard der Philosophie vorhält, das Schicksalszufällige zugunsten des bloss Beliebigen zu verdrängen, so ist umgekehrt zu fragen, ob er nicht seinerseits das faktisch Gewordene zu Unrecht als Kontingentes tituliert. Historische Faktizität – mein Sein und Sosein in diesem konkreten Kontext –

21 Hermann Lübbe: *Religion nach der Aufklärung*, Graz–Wien–Köln 1986, S. 149ff.; Niklas Luhmann: *Funktion der Religion*, Frankfurt am Main 1977, S. 182ff.

22 O. Marquard, a.a.O., S. 130.

23 Vgl. den Modernismus von H. Lübbe.

ist nicht aus Prinzipien ableitbar, doch auch nicht einfachhin ein so-oder-anders-Seinkönnendes; für mich, der ich *in* dieser Faktizität bin, ist sie der konkrete Bezugsrahmen meines Denkens und Tuns – weder unveränderlich noch beliebig. Die letztliche Grundlosigkeit, nicht-Notwendigkeit mag in besonderen Situationen als Bedrängnis erfahren werden; im normalen Leben ist nicht sie als Problem präsent. Hier von Kontingenz zu sprechen, bringt die Faktizität des konkret Seienden gleichsam in die Schwebe, transponiert das Wirkliche ins Medium des Nicht-oder-auch-anders-Seinkönnens, tendiert zur Entrealisierung. Der Nachdruck auf Zufälligkeit versteht sich aus einer doppelten Abwehrfront: als Zurückweisung des existentialistischen Postulats, dass wir zur Gänze unsere Wahl sind, und der fundamentalistischen Sicht, dass wir einen absoluten Grund haben. In dieser Frontstellung wird die Differenz nivelliert zwischen dem, was ebensogut anders (oder nicht) sein könnte, und dem, was als faktisch Gewordenes nunmehr feststeht. Im Rückblick und Ausblick fassen wir die Nichtnotwendigkeit des Wirklichen: im Rückblick hinter faktisch Eingetretenes, im Ausblick auf offene Optionen; doch ist diese hypothetische Suspendierung selber eine willkürliche, künstliche Aussenperspektive. Die Zeitstimmung, die mit einem Schlag unser ganzes Sein ins Kontingente verlegt, fixiert nur den abstrakten Gegensatz zum Zerrbild absoluter Begründung. Mit ihrem Gegenbegriff verliert Kontingenz ihr eigenes Profil: wo kein Bedeutsames mehr substantiell und notwendig ist, schwindet das Provozierende der Kontingenz – durchaus im Sinn der neuen Vergleichgültigung und doch in eigenartigem Kontrast zum existentiellen Pathos der Aufwertungen des Zufalls.

Von sich aus setzt historisches Denken einen anderen Akzent – einen anderen Gegenakzent zur Hypertrophie der Vernunft –, der nicht auf Kontingenz, sondern Faktizität geht. Anzueignen ist das faktische Gewordensein, das so-und-nicht-anders-Sein, nicht das Andersseinkönnen; dass das Faktische überdies kein Notwendiges sei, ist der sekundäre, nicht der primäre Aspekt. Die Stilisierung des Faktischen zum Kontingenten ist eine bestimmte, in ihrer Tendenz zu interpretierende Stellungnahme. In noch schärferer Form findet diese Umakzentuierung in zwei anderen Strömungen statt: im Funktionalismus, der das ontologische Gefälle von Wesentlichem und Unwesentlichem unterläuft, und im Postmodernismus, der sich dem Objektivitäts- und Allgemeinheitsanspruch als solchem widersetzt.

c) Die Entrealisierung zum Möglichen

Stellvertretend für den ersteren[24] möchte ich auf das Funktionsdenken von Niklas Luhmann eingehen, der die Zentrierung auf Kontingenz in exemplarischer Zuspitzung vorführt. «Alles könnte anders sein – und fast nichts kann ich ändern»[25]. Dieser Satz, in dem Luhmann eine Gegenwartserfahrung schlagend ausdrückt, benennt zugleich einen konzeptuellen Kern seines Denkens, der seit den frühesten Aufsätzen mit der Ersetzung des Kausal- durch das Funktionsschema feststeht: Will Ursachenforschung erklären, wieso «etwas ist und nicht nicht ist», so soll die Funktionsanalyse «gerade die Feststellung begründen, dass etwas sein und auch nicht sein kann, dass etwas ersetzbar ist»[26]. Funktional wird etwas als *mögliche* Ursache bzw. Wirkung, d.h. vor dem Hintergrund möglicher Alternativen ('funktionaler Äquivalente') betrachtet. Luhmann sieht in der Fixierung auf die Ursachenforschung, d.h. auf das Seiende in seinem So-und-nicht-anders-Sein, geradezu eine ideengeschichtliche Fehlentwicklung. Für unser Welt- und Selbstverständnis entscheidend ist nicht das Faktische, sondern das Mögliche: erst von diesem her erhält das bestimmte Seiende seinen Sinn. Die durch Aristoteles festgeschriebene Hierarchie von Wirklichkeit und Möglichkeit wird umgekehrt: Möglichkeit und Kontingenz werden zu Angelpunkten des Weltverständnisses.

Mit der Distanzierung vom Wirklichen werden die Bezüge und Relate der Welt um ein Vielfaches vermehrt, erhält diese eine ungeahnte Komplexität. Jedes Handeln und Geschehen, indem es Mögliches in Wirkliches überführt, reduziert bestehende Komplexität und erzeugt neue: entwirft neue Möglichkeitshorizonte, stellt neue Probleme; die Strategie der Erhaltung und Krisenbewältigung von Systemen liegt in der Distanznahme vom Bestimmtsein und Aktualsein. Vom Gegenwartsmenschen ist gefordert, Kontingenz auszuhalten, die Possibilisierung zu bejahen, die «an allem, was ist, Kontingenz erscheinen lässt»[27]. Als obsolet erklärt wird die humanistisch-«alteuropäische» Orientierung am nicht-Kontingenten, wie etwa Naturzwecken oder traditionellen Werten; gefordert ist eine Haltung, die vielmehr auf den Ausschluss

24 Vgl. dazu Heinrich Rombach: *Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft*, 2 Bde., Freiburg-München 1965/66; Ernst Cassirer: *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, Berlin 1923.

25 Niklas Luhmann: *Politische Planung. Aufsätze zur Soziologie von Politik und Verwaltung*, Opladen 1971, S. 44.

26 Funktion und Kausalität (1962), in: *Soziologische Aufklärung*, Bd. 1, Opladen 1970, S. 15.

27 *Soziologische Aufklärung*, Bd. 2, Opladen 1975, S. 212.

jeder nicht-disponiblen Festlegung geht. Letztlich ist die der Welt adäquate Erfahrungs- und Reaktionsform die Indifferenz: Dem Offenhalten der Alternative von potentiellem und aktualem Bestehen, von Sein und Nichtsein im Gegenstand entspricht – idealiter – eine Grundhaltung des Subjekts, das in dieser Offenheit einen eigenen Freiheitsraum wahrnimmt, eine höhere Existenzform realisiert. Die metaphysische Provokation des konsequenten Funktionalismus hat ihr Pendant in der ethisch-anthropologischen Provokation des Indifferentismus[28]. Den Verlust nicht nur der festen Ideale und sicher geordneten Welt, sondern der Bestimmtheit schlechthin *nicht* als Verlust zu erfahren, ist die Zumutung. Die stoische Apathie wird von ihrer Gravität entlastet, Indifferenz gleichsam verspielt; es findet eine Entdramatisierung objektiver Problembestände (Nichtsteuerbarkeit der Gesamtgesellschaft, Nichtregulierbarkeit der Ökologie) und existentieller Krisenerfahrungen (Sinndefizit) statt – das Pathos der Verlusterfahrung gilt nur mehr als Reflex substantieller Verhaftungen. Luhmanns Theorie ist die subtilste Ausformulierung der von vielerlei Strömungen beschriebenen (oder eingeklagten) neuen Indifferenzkultur. Zurückgewiesen werden die traditionellen Reaktionsmuster auf Kontingenz, Leiden und Angst; Leiden am Verlust von Sinn, Angst im Konfrontiertwerden mit der Bestimmungs- und Haltlosigkeit in sich und der Welt. Das Ideal wäre Gelassenheit – doch unter der Hand nimmt die beanspruchte Gleichgültigkeit angestrengte Züge an, tendiert sie zur Heroisierung des Aushaltenkönnens. Luhmann möchte zum Bild einer «nach innen und aussen ins Leere fallenden Welt» stehen, «die sich nur an sich selbst festhalten kann, aber alles Haltbare ebensogut ändern kann»[29]. Das Aushaltenkönnen des modernen Subjekts (ohne feste Identität), der modernen Gesellschaft (ohne Zentrum)[30], der modernen Welt (ohne sichere Norm) wird zum Kriterium; den Kern bildet das zwar vielerorts emphatisch verkündete Bild des modernen Menschen, «von dem aber niemand sicher weiss, ob es aushaltbar ist und für wen»[31]. In alledem erscheint das Pathos des Aushaltenkönnens zunächst als

28 Vgl. dazu Frithard Scholz, *Freiheit als Indifferenz. Alteuropäische Probleme mit der Systemtheorie Niklas Luhmanns*, Frankfurt am Main 1981.

29 *Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?*, Opladen 1986, S. 164.

30 «Eine der Grundfragen der theoretischen und politischen Orientierung in der Gegenwart ist damit: ob man die Vorstellung einer Gesellschaft ohne Zentrum aushalten kann...»; die Frage ist, «wieweit die Gesellschaft ihr eigenes Prinzip der Funktionssteigerung durch Zerlegung in autonom-selbstreferentielle Teilsysteme aushalten kann»: *Politische Theorie im Wohlfahrtsstaat*, München 1981, S. 23, 125.

31 A.a.O., S. 122.

Symptom – Symptom für die Schwierigkeit, das Problem der Kontingenz umstandslos (schmerzlos, restlos) zu bewältigen.

d) Die Absolutsetzung der Kontingenz

Eine in gewisser Hinsicht noch radikalere Apologie der Kontingenz unternimmt Richard Rorty in seinen jüngsten Publikationen. Kontingenz ist der gemeinsame Titel, unter den er verschiedene radikale Umorientierungen gegenüber der Tradition stellt, Umorientierungen im Theoretischen und Praktischen, im Welt- und Selbstbezug[32]. Die von Rorty gezeichnete Idealfigur, die «liberale Ironikerin», ist «eine Person, die der Tatsache ins Gesicht sieht, dass ihre zentralen Überzeugungen und Bedürfnisse kontingent sind»; Rortys Ausführungen möchten dazu verhelfen, *«alles*, unsere Sprache, unser Bewusstsein, unsere Gemeinschaft, als Produkte von Zeit und Zufall» zu erkennen[33].

Das Grundsätzlichste ist die Infragestellung der Wahrheit. Dabei geht es nicht nur um historische oder soziale Relativität, sondern darum, dass die Vorstellung objektiver Wahrheit als solche einem Zerrbild entstammt. Unser Denken und Miteinandersprechen hat nicht in einem Ansich sein Kriterium. Das Leitbild der Theorie möchte Rorty durch das der Dichtung ablösen, den Begriff durch die Metapher: zwischen alternativen Metaphern und Vokabularen ist nicht durch Rekurs auf eine objektive Welt zu entscheiden. Wahrheit wird zur Kategorie des Empfehlens, Philosophie räumt ihren Platz der Literaturkritik. Dabei soll das Schwinden der objektiven Fundamente keine Aushöhlung der praktischen Ideale bedeuten; eher möchte Rorty umgekehrt «Objektivität auf Solidarität zurückführen»[34].

Aufschlussreich ist auch hier die dem Subjekt zugemutete Form des Selbstverhältnisses. Wie im Weltbezug die Konstitution die Abbildung ersetzt, so wird in der Lebensführung der «radikal poetische Charakter» betont[35]: Leben ist Selbstschöpfung, ohne Wesen und Norm. Vorbilder solcher Kontingenzbejahung sind Freud und Nietzsche, wobei Freuds Zulassung des Zufalls – das Eingeständnis der Schwäche des Subjekts – gewissermassen überformt wird durch Nietzsches starkes Individuum, das den Zufall beherrscht und sich anverwandelt. Zum Leitstern wird Zarathustras Erlösungsutopie – «Alles ‹Es

32 Richard Rorty: *Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays*, Stuttgart 1988, S. 5.
33 Richard Rorty: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt am Main 1989, S. 15, 50.
34 *Solidarität*..., S. 14.
35 *Kontingenz*..., S. 121.

war› umzuschaffen in ein ‹So wollte ich es!› »[36]. Die «Trennungslinie zwischen Schwäche und Stärke»[37] wird zur Richtschnur: Der nach Objektivität strebende Philosoph, der Kontingenz zu bannen sucht, steht im Gegensatz zum innovativen Dichter, der allenfalls die «Angst vor Unvollständigkeit»[38] kennt – als Angst davor, dass seine Schöpfung nie total sein wird. Auch wenn das Bewusstsein der Endlichkeit und des Scheiterns «wahrscheinlich nicht loszuwerden»[39] ist, bleibt das Idealbild der vollkommenen Schöpfung bestimmend, das Nietzsches Satz – der zwar *auch* als fatalistisches Ja-und-Amen-Sagen gelesen werden kann – überschwenglich entwirft: noch die Vergangenheit, das Nichtverfügbare par excellence, soll ins eigene Wollen eingeholt werden.

«Anerkennung» von Kontingenz, Mass authentischer Existenz, gerät in eigenartige Schwebe zwischen Fatalismus, zustimmender Aneignung, Herrschaftsanspruch (auf Überwindung des Zufalls) und Heroismus (angesichts seiner nicht-Beherrschbarkeit)[40]. Menschliche Existenz enthält das Bedürfnis, sich mit dem Zufall zu versöhnen, neben dem anderen Bedürfnis, dem Schicksal, «wie marginal auch immer», die eigene Prägung aufzudrücken[41]. Bezeichnend aber ist: Auch (und erst recht) dort, wo die Schöpfungspotenz nicht verabsolutiert wird, bleibt ein Anklang des Heroischen (ähnlich Luhmanns «Aushaltenkönnen») bestehen: «seine Probe» besteht der Mensch darin, dass «er sich als fähig erweist, mit dem Gedanken zu leben, dass es keine Konvergenz» zu einem Wahren und Objektiven gibt[42]. Die Meisterung des nicht-beherrschbaren Schicksals besteht in einer Akzeptanz, die jede Spur des tragischen Leidens an sich getilgt hat. Zum Gütezeichen postmoderner Traditionskritik wird das Fehlen von Trauer, das nicht-Bedürfen des Trostes: Das Aufgeben falscher Ideale ist weder als Verzicht noch als Verlust zu verbuchen. Dass das Lob der Indifferenz dennoch Anklänge an die Kraft des Aushaltens enthält, ist vorerst als Gegenakzent zu dieser Selbststilisierung zu vermerken.

Das Terrain, auf welchem der Disput um Kontingenz in der Gegenwartsphilosophie zumeist geführt wird, ist weniger das des existentiellen Umgangs mit Kontingenz als das der Objektivitäts- und Universalitätsfrage. In Frage steht, ob, unter Voraussetzung der historischen Bedingtheit und Parti-

36 A.a.O., S. 62.
37 A.a.O., S. 61.
38 A.a.O., S. 80.
39 A.a.O., S. 79.
40 «... Leben als das immer unvollständige, dennoch manchmal heroische Neuweben eines solchen Netzes [offen-unabschliessbarer Beziehungen]»: a.a.O., S. 83.
41 A.a.O., S. 83.
42 *Solidarität* ..., S. 30.

kularität unserer Sprachformen und Handlungsnormen, ein allgemeinerer, ggf. universaler Horizont explizierbar ist, der die Geltung des Besonderen nicht ausser Kraft setzt, sondern ermöglicht. Gegen diese etwa von Habermas vertretene Auffassung unterstreicht Rorty die *Nicht-Konvergenz* des Besonderen: Auch wenn Grenzüberschreitungen stattfinden, gehen diese nicht auf einen idealen Endpunkt, einen regulativen Grenzbegriff hin. Rorty steht das Gegen-Bild vor Augen: menschliches Tun und Forschen nicht als etwas Konvergierendes, sondern etwas «Wucherndes»[43], als «unendliche, immer weiter ausgreifende Verwirklichung von Freiheit»[44]. Das Interessante im heutigen Diskussionskontext sind ohne Frage die schwachen Einheitskonzepte, welche die einzelnen Sprachspiele zwar nicht als Versionen desselben oder Bestandteile einer Ganzheit verstehen, aber doch – gegen die Inkommensurabilitätsthese – auf der gegenseitigen Kommunikationsfähigkeit und partiellen Übersetzbarkeit bestehen. In diesem Sinn hatte schon Jaspers die These vertreten, dass die grossen Kulturkreise, «sobald sie einander begegnen, ein gegenseitiges Verständnis bis in die Tiefe» zulassen, ohne damit zu einer Kultur zu fusionieren; ähnlich ist seine Geschichtsvision von der Idee eines Verstehenkönnens des Verschiedenen geleitet, von der Überzeugung, dass «in aller Zerstreutheit ... Menschen sich angehen»[45]. Einen analogen Vorschlag hat im Rahmen der Postmodernismus-Debatte Wolfgang Welsch unterbreitet, indem er die Kritik an den grossen Einheiten durch das Offenhalten der *jeweiligen* Übergänge im Besonderen ergänzt; eine stärkere Deutung erhält dieses füreinander-Offensein bei Habermas, der (im Anschluss an Putnam) auf die *Symmetrie* der Verständigungspartner abhebt, die den impliziten Perspektiventausch, damit die Unterscheidbarkeit von Perspektive und Sache impliziert. Damit wird kein objektiver Standpunkt ausserhalb der faktischen, kulturell situierten Verständigung unterstellt: doch wird gegen den radikalen Kontextualismus darauf beharrt, dass Verständigung den Bezug auf eine gemeinsame Welt enthält und dass die Universalität der Strukturen möglicher Verständigung den Boden individueller Kulturen und Lebensformen bildet[46].

Der schwache Universalismus, der in der nicht-Geschlossenheit der Kulturen, im «sich-Angehen» der Menschen liegt, gerät der Verabsolutierung des Kontingenten aus dem Blick. Aus der Aversion gegen transzendentale oder metaphysische Aprioris werden auch jene Allgemeinheitsorientierungen aus

43 *Solidarität* ..., S. 23.
44 *Kontingenz* ..., S. 17.
45 *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (1949), München 1983, S. 27, 305f.
46 Jürgen Habermas: *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 1988, S. 175ff.

dem Weg geräumt, die wir durchaus im Sinne des kulturellen Provinzialismus als eigene Denkprämissen aufzunehmen hätten. Ihre Einklammerung erscheint als ebenso willkürliche Selbstbeschränkung wie die Definition des Liberalismus durch die Überzeugung, «dass Grausamkeit das Schlimmste sei»[47]. Die Verabschiedung des okzidentalen Kulturimperialismus wird zu einer reduktiven Selbstwahrnehmung weiterstilisiert, die Folgeprobleme erzeugt. Motiviert ist sie durch das Bemühen um Konsistenz: umgangen werden sollen Letztbegründungsaporien ebenso wie die performativen Selbstwidersprüche eines starken Skzeptizismus. So tritt der Kontextualismus mit bescheidenen und selber als kontingent deklarierten Prinzipien auf. Bemerkenswert ist, dass das scheinbar Abgedrängte im Neuen wiederkehrt: Wie einst Metaphysikkritik das Absolute zuerst als Natur, Gesellschaft, Geschichte retablierte, so besetzt der Ernst, mit dem die grossen Ideale vertreten wurden, in symptomatischen Wendungen auch jene Haltung, die sich zur Kontingenz und Indifferenz bekennt – zumindest unter Philosophen: Zeichen dafür, dass der Widerstand gegen den Zufall nicht aufgegeben, nicht aufgebbar ist?

3. Versöhnung und Widerstand

Sigmund Freud hat die Kränkungen genannt, die dem menschlichen Selbstbewusstsein im Lauf der Geschichte zugefügt worden sind: durch Dezentrierung der Erde im All, des Menschen in der Evolution der Arten, des Bewusstseins «im eigenen Hause»[48]; als letzte scheint ihm jene Erschütterung vorbehalten, welche in der Entdifferenzierung von Ordnung und Chaos, von Gesetz und Zufall die Voraussetzungen aller bisherigen Sicherheit auflöst. Es ist eine Erschütterung, auf die nicht mehr mit Bescheidung, mit dem Rückzug auf ein festes Residuum reagiert werden kann. Wo alles auch anders oder nicht sein kann, verliert das Gewissheitsstreben seinen Rückhalt und Impuls: Das Bekenntnis zur Indifferenz erscheint dann als einzig mögliche Antwort – als teils nüchtern-analytische, teils trotzige, teils verdrängende Bewältigung jener Kränkung. In bemerkenswerter Konsequenz vollzieht die Denkgeschichte die Reintegration des Ausgeschlossenen: Markiert Kontingenz zuerst die Grenze des Denkens, so wird sie sukzessiv zu dessen Grundlage. Dieser Wandel wird teils als Restrukturierung des Gegenstandsfeldes, teils als Einstellungswandel

47 *Kontingenz*..., S. 14.
48 *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, 18. Vorl.

des Subjekts vollzogen: Das Kontingente wird als ein Grundzug des Wirklichen (an)erkannt, mit dem das Subjekt sich abzufinden hat, durch den es frei wird, mit dem es sogar glücklich sein kann: Jacques Monod stellt seiner genannten Schrift die Schlusspassage aus Camus' *Le mythe de Sisyphe* voraus: «Il faut imaginer Sisyphe heureux».

Dennoch ist dieser Gang der Denkgeschichte kein homogener. In ihm sind verschiedene Problemformulierungen auseinanderzuhalten, die nach verschiedener Hinsicht variieren: hinsichtlich der *Bedeutung* des mit Kontingenz Gemeinten (Faktizität, Partikularität, Akzidentalität, Möglichkeit, Anders- und Nichtseinkönnen), der relevanten *Gegenstandsbereiche* (objektive und subjektive Welt, Eigenschaften, Ereignisse, Gesetzmässigkeiten, Identitäten, kulturelle Kontexte), des *Status* von Kontingenz (Wissensdefizit, ontologische Verfassung, conditio humana, reale Verhältnisse) und der *Reaktionsformen* (theoretische Zulassung, praktische Aneignung, Bewältigung, Aushaltenkönnen, Indifferenz). Wenn wir solche Gesichtspunkte kombinieren, können wir folgende Hauptgestalten unterscheiden.

Ein erster, hier nicht weiter zu problematisierender Komplex sind die Formen des Umgangs mit Kontingenz in der theoretischen, typischerweise naturwissenschaftlichen Erkenntnis. Dazu gehört als Basalstes die am Beispiel Hegels genannte theoretische Zulassung des nicht aus dem Begriff Deduzierbaren – bedeutsam vor allem als Korrektur eines hypertrophen Vernunftanspruchs. Dem entspricht am Gegenextrem die Kontingenz der Welt im ganzen (etwa die klassische Kontingenzfrage der Schöpfung). Dem gleichen Komplex zuzuordnen sind Fragen der Kontingenz in der Natur, des Determinismus, des Zufalls in der Evolution, der Spontaneität in der Entstehung von Neuem usw.; im weitern Kontingenzfragen aus der Perspektive der Wissenschaftstheorie und -geschichte: die Frage etwa, ob der Fortgang des Wissens (wie traditionellerweise unterstellt) sukzessiv scheinbar Chaotisches als regelhaft erweist oder umgekehrt[49] Gesetzmässigkeiten zu kontingenten Formationen herabsetzt.

Einen zweiten Komplex bilden Kontingenzen im Bereich der menschlichen Welt, Kontingenzen als Gegenstand humanwissenschaftlicher – historischer wie systematischer – Erkenntnis, als Bestandteil unseres theoretischen wie praktischen Selbstverhältnisses. Drei verschiedene Figuren haben sich hier herausgestellt. Die eine ist (a) die Aneignung *eigener Faktizität*, die mein Sein wie mein geschichtliches Sosein umfasst – wobei sich hier allerdings die Frage

49 Vgl. E. Scheibe, Die Zunahme des Kontingenten in der Wissenschaft, in: *neue hefte für philosophie*, Heft 24/25, Göttingen 1985, S. 1–13.

stellte, ob die Rede von Kontingenz nicht falsche Akzente setzt. Mein faktisches Sein steht mir nicht (oder nur in geringem Ausmass) zur Disposition. Die nicht-Notwendigkeit, das anders- oder nicht-sein-Können sind Fremdperspektiven, die von der Illusion des unbeteiligten Zuschauers zehren, der sich gerade historische Identität entzieht. Diese ist, als faktische, kein Ausscheren aus einer Regel, kein Akzidentell-Irreguläres, weil es sie *nur* als besondere, individuierte gibt; es ist gar nicht zu sehen, worin sie als nicht-kontingente, als gesetzmässig-notwendige bestehen könnte. Analoges ist (b) zur weiter gefassten – sozialen, kulturellen Identität zu sagen. Die nicht-Notwendigkeit unserer Denk- und Wertsysteme meint deren *Partikularität*, die gleichwohl den jeweils faktisch-abschliessenden, nicht beliebig austauschbaren Horizont bildet. Unsere Sprache ist kein Herausfallen aus einem Allgemein-Notwendigen, weil ein solches nicht besteht, die Universalsprache keine Sprache ist. Hier von Kontingenz zu reden, verflüchtigt die nicht-(Letzt)Begründetheit tendenziell zur Beliebigkeit; auch hier ist nicht zu sehen, worin eine in diesem Sinne nicht-kontingente Kultur bestehen sollte. Das Problem des Universalismus wird in eine falsche Bahn gelenkt, wenn das besondere Allgemeine verbaliter zum Zufälligen wird. Schliesslich ist (c) die *nicht-beherrschbare Faktizität und Komplexität* der Verhältnisse, unter denen wir leben, zu nennen: sie konfrontiert uns mit der Erfahrung menschlicher Endlichkeit, welche die conditio humana als solche auszeichnet. In alledem bedeutet nicht-Notwendigkeit keine Irrationalität, allenfalls das Ausscheren aus falschen Fixierungen.

Einen dritten Komplex stellen dann jene verschärften Kontingenzfragen dar, die sich aus den – teils theoretischen, teils realen – Verschiebungen ergeben, welche das Wirkliche als Mögliches erscheinen lassen oder es bis zur Indifferenz von Sein und Nichtsein entrealisieren. Der Funktionalismus lässt die konkrete Bestimmtheit des Seienden gleichgültig werden, wie sie sich in der Realität – im Wachstum der Möglichkeiten und der Beschleunigung der Veränderung – verflüchtigt. Von diesem Schlusspunkt her wird der Kontingenzbegriff aufs Ganze geblendet und eine Kontingenzbewältigung gefordert, deren Kern die Indifferenz ist. Zur heutigen Standortbestimmung der Philosophie gehört eine Stellungnahme zu dieser generalisierten Kontingenztheorie. Stärker als Fragen des Zufalls in Kosmologie, Physik oder Evolutionstheorie stellen solche globalen Kontingenzen, welche – ontologische, epistemologische, praktische – Grundlagen unseres Selbstverständnisses tangieren, eine Herausforderung für das Denken dar. Die Faktizität, Partikularität, Komplexität der Lebenswelt werden durch eine bestimmte Wirklichkeitsinterpretation, die auf Kontingenz und Potentialität abhebt, neu akzentuiert und zugespitzt. Um Gehalt und Stossrichtung der genannten Konzepte zu ver-

deutlichen, ist zweierlei aufzuhellen: wogegen sie sich definieren und wovon sie ein Ausdruck sind.

Die Tendenz der neuen Kontingenzapologien ist wesentlich aus ihrer doppelten Gegnerschaft gegen Metaphysik und Geschichtsphilosophie zu begreifen. Zurückgewiesen wird die Annahme einer ansichseienden Sinnhaftigkeit der Welt ebenso wie das Ideal einer Herstellbarkeit lückenlos rationaler Verhältnisse durch menschliches Handeln. Beides waren Wege der Versöhnung mit dem Wirklichen, die das vernunftlose Chaos entweder als Oberfläche durchschauen oder real überwinden wollten – Wege allerdings, die in den Augen der Kritik eher Zufallsnegierungen als -bewältigungen sind: Der Herausforderung durch das Kontingente entzieht sich der Ausgriff auf das Zeitlos-Notwendige ebenso wie der Rückgriff auf Naturzwecke und Vernunftallmacht. Dieser geheimen Komplizität von Metaphysik und Geschichtsphilosophie scheint sich indessen auch die universale Kontingenzkultur anzuschliessen, die erneut die Konfrontation mit dem Zufall unterläuft. Die Fixierung auf substantielle Selbstgleichheit und das Schweben im schlechthin Kontingenten sind gleichermassen jenseits wirklicher Zufalls- und Endlichkeitserfahrung. Die Gegenposition zur gescheiterten Geschichtsphilosophie verfolgt deren Aufgabe mit umgekehrten Mitteln: statt herrschaftliche Eliminierung tolerante Generalisierung des Zufalls, statt Totalanspruch Minimalismus der Vernunft. Die feierliche Rehabilitierung des Ausgeschlossenen nimmt diesem den Stachel: Wo alles anders sein kann, ist Kontingenz kein Ärgernis, keine Kontingenz. Die Kontingenzphilosophie lebt von der Opposition zu ihrem Gegner, mit dessen Nichtigkeitserklärung sie die eigenen Konturen verliert: Wie sich Vernunftallmacht mit der Totaldurchleuchtung des Kontingenten zugleich verflüchtigt[50], so löst sich Kontingenz mit der Elimination des Notwendigen selber auf. Totale Kontingenz wird ebenso leer wie totale Vernunft.

Programmatisch stellt die Zentrierung auf das Potentielle und Kontingente eine der Fluchtlinien – vielleicht die wichtigste – der Metaphysikkritik dar. Sie möchte die Obsession durch das Wirkliche und Notwendige in direktester Weise aus den Angeln heben. Als Negativgestalt der Metaphysik betreibt sie ihrerseits eine Versöhnung mit der Welt, welche die durch Metaphysik und Geschichtsphilosophie erreichte sogar hinter sich lässt. In diesen blieb das Verhältnis zwischen Vernunftanspruch und widerspenstiger Realität *als* Spannungsverhältnis erhalten: Hegel, der Versöhnung durch Einsicht realisieren

50 E.W.Orth: Die Unverfügbarkeit der Rationalität und die Vorrätigkeit des Sinnes, in: ders. (Hg.), *Vernunft und Kontingenz. Rationalität und Ethos in der Phänomenologie*, Freiburg/München 1986, S. 7.

will, geht von der Entzweiung als Grunderfahrung aus; Marx, der sie durch Aktion herstellen will, von der universalen Entfremdung. Demgegenüber findet in der Kontingenzphilosophie eine Art Beschwörung der Befriedung statt, eine Ent-Spannung, die sich erst recht als Rückzug aus der Welt zeigt. Man hat die Seinsfixierung klassischer Metaphysik als Symptom des nicht-Aushaltenkönnens der Ambivalenzen des Lebens gedeutet: Der Ausschluss aller Mischformen von Sein und Nichtsein bei Parmenides, die Überwindung der Zeitlichkeit – des Mediums der Kontingenzerfahrung – durch Entzeitlichung erscheinen als zwanghafte Angstbewältigung durch Mimesis ans Tote[51]. Was die Festlegung auf das reine Sein bewirkt, leistet dessen Verflüchtigung zum Möglich-Kontingenten gleichermassen: Auch universale Kontingenz und Indifferenz ist durch nichts mehr gefährdet, durch nichts mehr geängstigt.

Wie aber kommt diese Grundhaltung zustande? Ihrem Anspruch nach ist sie nur Ausdruck intellektueller Redlichkeit. Indifferenz wird scheinbar durch die Reflexion darauf herbeigeführt, dass das Wirkliche immer nur eine mögliche Variante unter anderen ist, dass unsere Selbstverständlichkeiten partikulare Horizonte neben anderen sind. In Wahrheit unterlaufen hier Fehlschlüsse und Äquivokationen. Daraus, dass keine Letztbegründung und Universalität möglich ist, wird gefolgert, dass das Spannungsverhältnis zwischen Wahrheit-Unwahrheit, Ansichsein-Beliebigkeit als solches entfällt. Äquivok wird der Begriff der Kontingenz selber, wenn vom nicht-Notwendigen gesagt wird, dass es «ebensogut» nicht oder anders sein könnte[52]. In einem formalen Sinn kann das Kontingente in der Tat auch nicht oder anders sein: doch impliziert dies keine Gleichrangigkeit der Alternativen. Das Missliche der Verschiebung zeigt sich bei der Übertragung auf lebensweltliche Verhältnisse, die eher durch unhintergehbare Faktizität charakterisiert sind: Dass wir diese Geschichte haben, in diese Kultur hineingeboren sind, die bestimmte Werte und Denkformen entwickelt hat, ist aus keinem Allgemeinen abzuleiten und doch, zumal uns selber, alles andere als gleichgültig. Wenn im logischen Sinn Sein und Nichtsein des Kontingenten gleichermassen möglich sind, folgt daraus nichts für die praktische und theoretische Besetzung – das Interesse an Transparenz, an Sinn, an Identität – kontingenter Welt- und Selbstbilder. Eine solche Ver-

51 K.Heinrich: *Parmenides und Jona*, Basel/Frankfurt am Main 1982; M. Theunissen: Die Zeitvergessenheit der Metaphysik. Zum Streit um Parmenides, Fr. 8.5–6a, in: A. Honneth u.a. (Hg.): *Zwischenbetrachtungen im Prozess der Aufklärung*, Frankfurt am Main 1989, S. 262–302.

52 Putnam kritisiert eine analoge Äquivokation des Relativismus, der aus dem Fehlen letzter Massstäbe schliesst, dass eine Kultur (Werthaltung etc.) «objektiv ebenso gut» wie die andere sei (*Vernunft, Wahrheit und Geschichte*, Frankfurt am Main 1982, S. 216).

schiebung aber findet statt, wo Indifferenz als – realitätsgerechte, emanzipierte – Grundhaltung gefordert wird. Gleichsam symptomhaft äussern sich Unstimmigkeiten dieser Generalisierung als Dementi im Praktischen. Die postulierte Indifferenz gegen den Verlust der alteuropäischen Ideale, ja gegen die inhaltlichen Besetzungen unserer Lebenswelt überhaupt ist eine Verfremdung und Überforderung des Subjekts, die sich nicht zuletzt im Schwanken zwischen Ironisierung und Heroisierung, zwischen innerer Distanz und Beschwörung des Aushaltenkönnens offenbart. Der Kraftgestus der Indifferenz widerlegt den Anspruch der Gelassenheit – schon Kant hatte bemerkt, dass der Indifferentismus unweigerlich in Metaphysik zurückfalle[53]. Die Ichschwäche, die man im metaphysischen Impuls ausmachen wollte, kann auch im ironischen Spiel durchscheinen; das «Spielen mit dem Ernst», das Nietzsche dem schöpferisch-intuitiven Charakter (im Gegensatz zum knechtischen Intellekt) als Attitüde beilegt, kann sich als scheinbare Souveränität herausstellen; ihre Erlösungsutopie, die statt des Kampfs mit der Not Heiterkeit verkündet, ruht auf Verleugnung[54]. Statt das Faktisch-Besondere anzuerkennen und sich mit ihm je kritisch auseinanderzusetzen – ohne es zu verabsolutieren oder zu verflüchtigen –, weicht die Kontingenzkultur nach Metaphysik und Geschichtsphilosophie erneut der Herausforderung durch den Zufall aus.

Indessen sind Kontingenz und Indifferenz nichts von der Theorie Herbeigeredetes. Ihre Apologie ist Ausdruck einer Zeit: darin liegt ihr Interesse und ihre Problematik. Habermas hat sie als Reflex der überkomplex gewordenen Gesellschaft gedeutet, die das Gefühl des Ausgeliefertseins erzeugt, den Ausgriff der Vernunft entmutigt[55]; in schärferer Form ist Gleichgültigkeit als verschleierte Herrschaft[56], Indifferenz als Chiffre sozialer Entfremdung gelesen worden[57]. Andere Angelpunkte der Realitätserfahrung bestehen in Tendenzen der Entqualifizierung, ja Entrealisierung – von Zeitgenossen bis zur Ununterscheidbarkeit von Fakt und Fiktum, Sein und Schein (Simulation)[58] stilisiert. Der Possibilisierung im Funktionalismus entspricht eine zwiespältige Möglichkeitssteigerung im Realen, ein Wachstum realer Verfügungsräume, das mit neuen Unverfügbarkeiten einhergeht: Je mehr möglich wird, desto

53 *Kritik der reinen Vernunft*, A X.

54 Nietzsche, Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne, in: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, Bd. 1, Berlin 1980, S. 889.

55 A.a.O., S. 181.

56 M.Theunissen: *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt am Main 1978, S. 36.

57 Georg Lohmann: *Indifferenz und Gesellschaft. Eine kritische Auseinandersetzung mit Marx*, Frankfurt am Main 1991.

58 So ein Stichwort von Jean Baudrillard.

mehr bleibt blosse Möglichkeit. Die beschleunigte Veränderung erhöht das Gefühl der Entwurzelung, der nicht-Begründetheit, nicht-Notwendigkeit. Damit verschärft sich das Anforderungsprofil der Realitätsbewältigung. Für die einen bedeutet es die Flucht nach vorne: durch Macht(Möglichkeits-)kumulierung soll das Subjekt in sich Halt finden – wobei es die Vergleichgültigung der Welt in sich reproduziert und zunehmend irreal wird: ein Subjekt, das alles kann und nichts (Bestimmtes) will. Für die anderen bedeutet es die Rücknahme in Kontingenz und ansichhaltende Indifferenz. Die eigentümliche Konvergenz der Reaktionen verrät die Anpassung an herrschende Tendenzen. Die postmoderne Indifferenz wird zur Affirmation des Bestehenden, die dessen Negativität verschleiert und verdrängt[59]. Hegel hatte im Subjektivismus der romantischen Ironie, der alles «auch *ebensogut* anders wollen,... es *so oder anders* machen» kann, geradezu eine Figur des Bösen gesehen[60]; doch auch wo keine sittliche Substanz als Grundlage postuliert ist, stellt sich der Indifferentismus als Ablösung von der Wirklichkeit dar: Gerade als Ausdruck der Zeit ist er Verhüllung der wirklichen Verhältnisse. Die immunisierende Tendenz wurzelt in einem Reduktionismus, der die Spannungen und Differenzen einebnet und Defizienzen verdeckt. Dagegen ginge es gerade um das Offenhalten der Alternative, um das Bewusstsein, dass etwas real anders sein kann – das durch die vorschnelle Vergleichgültigung gelähmt wird: Wo das Bestehende zum Andersseinkönnenden verflüchtigt wird, verblasst das wirkliche Anderssein zum Irrealen. Endlichkeit verliert den Stachel, der in ihrem doppelten – von Metaphysik und Geschichtsphilosophie hypostasierten – Ausgespanntsein auf Vernunft liegt: als Streben nach Wahrheit und Herstellung vernünftiger Verhältnisse. Als authentischere Anerkennung des Zufalls zeigt sich jene, die ihn nicht einfach universalisiert, sondern im Bewusstsein eigener Endlichkeit zugleich sich an ihm abarbeitet, das Kontingente in Spannung zum Nichtkontingenten belässt. Gegen die Macht des Zufalls hat Vernunft ihren Anspruch – wie ohnmächtig immer – geltend zu machen.

59 Vgl. M. Theunissen: *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt am Main 1991, S. 18.
60 *Rechtsphilosophie* § 140, Anm.(f).