

Unter der Macht des Zufalls. Daseins- und Textkontingenz bei Kleist

Li Jinghao
(Shanghai)

Kurzzusammenfassung: Im vorliegenden Beitrag wird versucht, das für Kleist kennzeichnende Weltgefühl des Ausgeliefertseins an die absolute Kontingenz zu analysieren und dessen Konsequenzen für seine Poetologie zu beleuchten. Der Redner in Kleists Königsberger Aufsatz *Über die allmähliche Verfertigung der Gedanken beim Reden*, der den Anfang seiner Rede dreist auf gut Glück hin setzt, steht unter der Macht des Zufalls, weil der Redeprozess unberechenbaren sprachlichen und außersprachlichen Zufälligkeiten ausgesetzt ist. Kleists Ausrichtung auf die blinde Macht der Kontingenz als eine unentrinnbare existentielle Realität widerlegt die aufklärerisch-klassizistischen Hochziele der autonomen menschlichen Kontrolle aller Lebensräume. Die in seinen Werken aufgezeigte provozierende Brüchigkeit konventioneller Sinnmodelle und das grundlegende Gefühl der Rätselhaftigkeit machen Kleist zum Vorreiter des modernen Lebensgefühls. Die epistemische Grundlegung dieses neuen Denkens ohne den sicheren Boden einer letzte Wahrheiten verbürgenden Instanz führt bei Kleist zugleich zu einer genieästhetisch geprägten Poetik des Zufalls.

In seinem Königsberger Aufsatz *Über die allmähliche Verfertigung der Gedanken beim Reden* entfaltet Kleist anhand eines dramatisierten Beispiels eine Rede, die den Triumph des Redners über sein Gegenüber ermöglicht. Kleists Redner bleibt keine Zeit für vorsichtiges Abwägen der Worte, vielmehr ist es eine Rede auf gut Glück, welche die Planlosigkeit zum Programm macht und das Risiko zu scheitern in Kauf nimmt. Mit dem sogenannten „Plan der Planlosigkeit“¹ als Alternative zur konventionellen Kommunikationsmaxime „von nichts zu sprechen, als nur von Dingen, die du bereits verstehst“², entwickelt Kleist eine Form der Gedankenfindung und Mitteilung, in der ein Ich „dreist“ (II, 319) einen Anfang macht und seine Rede unberechenbaren sprachlichen und außersprachlichen Zufälligkeiten aussetzt. Gerade über solche kontingenten Umstände, wie Kleist überzeugend darlegt, könnte die Rede gelingen, wobei der Redner selbst zu neuer Erkenntnis geführt würde.

¹ Peter Schnyder, Zufall, in: Breuer, Ingo (Hg.), Kleist-Handbuch. Stuttgart 2009, S. 381.

² Heinrich von Kleist, Sämtliche Werke und Briefe. 2 Bde. hg. von Helmut Sembdner. München 2013, S. 319.

1 Die Gewalt des Augenblicks

Kleist argumentiert, dass die allmähliche Verfertigung der Gedanken idealerweise „aus einem in der Not hingetzten Anfang“ (II, 322), also aus Krisensituationen entsteht. Die Anekdote der berühmten Widerrede Mirabeaus, mit der Kleist die Französische Revolution als „linguistisches Ereignis“³ thematisiert, veranschaulicht sehr gut, dass Ausnahmezustände zu spontaner, beinahe unwillkürlicher Rede zwingen. Kleist analysiert die Antwort Mirabeaus gegenüber dem königlichen Zeremonienmeister, der die Auflösung der Delegiertenversammlung verlangt hatte, als eine „sich steigernde Zug-um-Zug-Reaktion“⁴. Mirabeau, der gewählte Vertreter des Dritten Standes, weiß nämlich zu Beginn noch nicht, worauf seine Rede hinausläuft, und lässt sich zunächst nur von der eigenen Sprache sowie der Mimik des Gegenübers führen. Indem er mit der Rede „auf gut Glück hin“ den Anfang macht, lässt er der Sprache gleichsam einen „anarchischen Spielraum“.⁵ Hier handelt es sich um die autonome Verfertigung der Gedanken mithilfe der eigensinnigen Sprache, die nicht vorhersehbare Wege geht. Der performative Akt des Sprechens gewinnt dabei eine gewisse Eigendynamik, die eine rationale Steuerung der Rede verhindert. Auf kein bestimmtes Ziel steuert dieser Redeprozess, sondern sein Ausgang bleibt ungewiss, weil er mit Unvorhergesehenem, in der unbestimmbaren Sprache Zugefallenem rechnet.⁶ Unvorhergesehenes muss sich dabei ergeben, denn ob sich Sinn ergibt oder nicht, liegt nicht in der Macht des Redners. Der Redner gerät vielmehr selbst in den eigendynamischen Strudel sprachlicher Sinnggebung, wobei die Rede zu einer nicht mehr zu bändigenden Naturgewalt werden kann, zu einem „Donnerkeil“ (II, 320), der geschichtsmächtig wird, unversehens und unkontrolliert:

„Ja“, antwortete Mirabeau, „wir haben des Königs Befehl vernommen“ – ich bin gewiß, dass er bei diesem humanen Anfang noch nicht an die Bajonette dachte, mit welchen er schloß: „ja, mein Herr“, wiederholte er, „wir haben ihn vernommen.“ Man sieht, dass er noch gar nicht recht weiß, was er will. „Doch was berechtigt Sie“ – fuhr er fort, und nun plötzlich geht ihm ein Quell ungeheurer Vorstellungen auf – „uns hier Befehle anzudeuten? Wir sind die Repräsentanten der Nation.“ – Das war es, was er brauchte: „Die Nation gibt Befehle und empfängt keine,“ – um sich gleich auf den Gipfel der Vermessenheit zu schwingen.

³ Ingeborg Harms, Wortbruch. Niedergeträumt. Kleists Anagramme, in: MLN. Volume 110, Number 3, April 1995 (German Issue) S. 520.

⁴ Helmut J. Schneider, Sozialgeschichtliche Werkinterpretation. Der Zusammensturz des Allgemeinen, in: David E. Wellbery (Hg.), Positionen der Literaturwissenschaft. Acht Modellanalysen am Beispiel von Kleists „Erdbeben in Chili“. München 2007, S. 172.

⁵ Ingeborg Harms, a. a. O., S. 538.

⁶ Vgl. Rolf-Peter Janz, Zwischen Liebestaumel und Chauvinismus. Kleists Experimente mit Ausnahmezuständen, in: Hans Richard Brittnacher, Irmela von der Lühe (Hg.), Risiko – Experiment – Selbstentwurf. Kleists radikale Poetik. Göttingen 2013, S. 26ff.

„Und damit ich mich Ihnen ganz deutlich erkläre“ – und erst jetzo findet er, was den ganzen Widerstand, zu welchem seine Seele gerüstet da steht, ausdrückt: „So sagen Sie Ihrem Könige, dass wir unsere Plätze anders nicht, als auf die Gewalt der Bajonette verlassen werden.“ – Worauf er sich, selbstzufrieden, auf einen Stuhl nieder setzte. [...] Man liest, dass Mirabeau, sobald der Zeremonienmeister sich entfernt hatte, aufstand, und vorschlug: 1) sich sogleich als Nationalversammlung, und 2) als unverletzlich, zu konstituieren. (II, 321)

In Kleists eigenwilliger Deutung wurde die Französische Revolution somit nicht durch festliegende Vernunftgrundsätze, sondern durch den nicht vorbestimmten Satz, der sich Wort für Wort der Wahl des Augenblicks überlässt, ausgelöst. Der Redner kann sich nicht auf eine willentlich steuerbare Entwicklung von Ideen im Sprechakt verlassen, sondern steht unter der Gewalt des Augenblicks. Dieser nicht vorherbestimmbare Augenblick impliziert auch die zufälligen Impulse der eigenen Leidenschaften, wie in unserem Beispiel die Hingabe des Redners Mirabeau an das, was ihm in der Situation zufällt: die Gestik und Mimik seines Gegenübers, an denen Mirabeaus Gemüt sich gleichsam elektrisiert. Die einer plötzlich hereinbrechenden Elementargewalt gleichende Elektrisierung des Gemüts, die den Augenblick der sprachlichen Handlung bzw. der Entscheidung bestimmt, wird dabei offenbar zufällig ausgelöst. Das Zufällige, ein bloßes Mienenspiel des Zeremonienmeisters etwa, soll die Kettenreaktion der sprachlichen Entladung veranlassen haben: „Vielleicht, dass es auf diese Art zuletzt das Zucken einer Oberlippe war, oder ein zweideutiges Spiel an der Manschette, was in Frankreich den Umsturz der Ordnung der Dinge bewirkte.“ (II, 321) Also handelt es sich hier um ein marginales Detail, einen ganz und gar äußerlichen, für sich völlig unbedeutenden Grund. Mirabeau beseitigt somit nicht durch rationale Kontrolle, sondern aufgrund einer zufälligen Provokation, rhetorisch und faktisch die alte Ordnung. Im Falle Mirabeaus ist die rhetorische Konstituierung der Nationalversammlung als einzig legitimer Vertreterin der Gesamtnation ein sprachlicher Schöpfungsakt in zugefallener Notsituation. Das entscheidende Ergebnis der Französischen Revolution wird in Kleists Lesart der Mirabeau-Rede augenscheinlich als ein ebenso ungewollt wie unbedacht herbeigeführter historischer Zufall gedeutet. Schärfere hätte Kleist seine fundamentale Skepsis gegenüber der „Einrichtung der Welt“ (I, 143) nicht artikulieren können als mit dieser Interpretation des bedeutenden geschichtlichen Ereignisses. Worum es Kleist geht, ist nicht nur die selbstläufige Prozessualität der Gedankenfindung und ihres Formulierungsvorgangs, die sich der Macht des Zufalls nicht entzieht. Mit dem Beispiel der Donnerkeil-Rede Mirabeaus wird zudem die existentielle Ungewissheit Kleists zum Ausdruck gebracht. Das bedrohliche Konzept der

Hervorbringung der Wahrheit, nicht durch das autonome Individuum, sondern durch eine unkontrollierbare Rede, zieht die Ungewissheit nach sich.⁷

Sämtliche im Kleistschen Aufsatz wiedergegebenen Beispiele für gelingende bzw. misslingende Reden überhaupt entspringen nicht etwa bewusst herbeigeführten Situationen, sondern ereignen sich vielmehr zufällig und sind insofern nicht von den Akteuren zu verantworten. Diese Sachlage der Ungewissheit destruiert die freie Handlungssouveränität des autonomen Individuums, die um 1800 im Zeichen von Klassizismus, Idealismus und Neuhumanismus beschworen wird.⁸ Denn in allen angeführten Beispielen Kleists werden die Subjekte mit einer willkürlich von außen vorgegebenen Situation konfrontiert, in der kein Handlungsspielraum für sie besteht. In allen Beispielgeschichten steht gewissermaßen nicht das Gewollte, sondern das unmittelbare Hereinbrechende, nicht die Intention, sondern der Zufall im Zentrum. Gerade darin wird eine Position sichtbar, welcher im Denken und Schreiben Kleists eine fundamentale Rolle zukommt: Indem er Kreatives und Destruktives unter der Herrschaft des Zufalls verschränkt, offenbart sich die Skepsis eines radikalen Zweiflers, der weder an die Autonomie des Individuums noch an die vollständige Planbarkeit von Handlungen glaubt.

Das virtuose Spiel mit dem Zufall, wie es Kleist hier im Aufsatz *Über die allmähliche Verfertigung der Gedanken beim Reden* entfaltet, kann als paradigmatisch für sein literarisches Schaffen betrachtet werden. Wie in den meisten seiner Werke stellt Kleist das Geschehen implizit wie explizit unter die unwiderstehliche Macht des Zufalls. Die Macht des Zufalls ist in Kleists *Ceuvre* allgegenwärtig, sie ist, so Peter Philipp Riedl, „omnipotent“⁹. Kleists Texte rechnen nicht nur mit dem Einbruch des kontingenten Zufalls, „sie kalkulieren ihn apriorisch ein und bilanzieren die häufig desaströsen, gelegentlich aber auch beglückenden Möglichkeiten, die sich aus der Konfrontation mit ihm ergeben“¹⁰.

2 Kleists Wende zum „Zufall“

Im Mai 1799 schreibt Kleist an seine Schwester Ulrike und bemerkt ihr gegenüber, dass sich der Mensch nicht unmündig dem „Spiel des Zufalls“, den „Launen des Tyrannen Schicksal“ unterwerfen dürfe: „Ein freier denkender

⁷ Vgl. Urs Strässle, Heinrich von Kleist. Die keilförmige Vernunft. Würzburg 2002, S. 163.

⁸ Vgl. Dirk Oschmann, Bewegliche Dichtung. Sprachtheorie und Poetik bei Lessing, Schiller und Kleist, München 2007, S. 210.

⁹ Peter Philipp Riedl, Die Macht des Mündlichen. Dialog und Rhetorik in Heinrich von Kleists „Über die allmähliche Verfertigung der Gedanken beim Reden“. *Euphorion* 98 (2004), S. 138.

¹⁰ Hans Richard Brittnacher, Irmela von der Lühe (Hg.), Risiko – Experiment – Selbstentwurf. Kleists radikale Poetik. Göttingen 2013, S. 15.

Mensch bleibt da nicht stehen, wo der Zufall ihn hinstößt.“ (II, 488). Als Vernunftwesen muss der Mensch stattdessen „seinen Lebensplan“ (II, 489) selbst entwerfen und damit seinem ganzen Leben ein Ziel geben, das in der persönlichen Vervollkommnung in einer vernünftigen Weltordnung besteht: „Er bestimmt nach seiner Vernunft, welches Glück für ihn das höchste sei, er entwirft sich seinen Lebensplan, und strebt seinem Ziel nach sicher aufgestellten Grundsätzen mit allen seinen Kräften entgegen.“ (II, 488). Die vernunftgeleitete Wahl eines Lebensziels, auf dessen Ausbildung der Mensch sich richtet, erscheint ihm gewiss. Vertraut man der Macht der eigenen Vernunft und unterwirft sich ihrer Herrschaft, dann ist man immun gegen den Zufall und den „Blitz des Schicksals“: „Ein Zufall, außerwesentliche Umstände, können und sollen die Erfüllung meiner Pflicht nicht hindern, einen Entschluss nicht zerstören, den die höhere Vernunft erzeugte.“ (II, 485). Die höhere Vernunft ist gleichsam eine wirksame und mächtige Waffe des Menschen im Kampf gegen den „Tyrannen Schicksal“ (II, 488). Kleists aufklärerisch positive Denkhaltung steht auch in ideologischer Übereinstimmung mit einer im *Wilhelm Meister* vertretenen These, dass zwar „das Gewebe dieser Welt [...] aus Notwendigkeit und Zufall gebildet“ sei, dass aber „die Vernunft des Menschen [...] sich zwischen beide“ stelle und sie zu beherrschen wisse: „Sie behandelt das Notwendige als den Grund ihres Daseins; das Zufällige weiß sie zu lenken, zu leiten und zu nutzen.“¹¹

Schon wenige Monate später bricht Kleists von Anfang an forciert wirkende Zuversicht allerdings zusammen. Zur Zeit der sogenannten „Kant-Krise“ im Frühjahr 1801 formuliert Kleist die Einsicht, dass es eine Wahrheit außerhalb des Erkenntnis-Ich nicht gibt, und ersetzt die menschliche Vernunft das Prinzip der Zweckmäßigkeit durch das der Zufälligkeit. Kants kritische Philosophie mit ihrer scharfen Trennung zwischen der Welt der Erscheinungen und der Welt der Ideen, sowie seine Subjektphilosophie mit erkenntnis-kritischer Infragestellung des metaphysischen Wissens haben Kleists bisheriges Denksystem nachhaltig erschüttert. Er versteht die Kantsche Philosophie dahingehend, dass es dem menschlichen Denkvermögen unmöglich sei, über den trügenden Schein der sinnlichen und subjektiven Wahrnehmung zur Erkenntnis der eigentlichen Wahrheit zu gelangen. Für ihn gibt es keine intersubjektiv gültige Erkenntnis, weil diese immer nur durch die perspektivisch verfärbten Brillen-„Gläser“ (II, 634) des individuellen Betrachters hindurch erfolgen kann. Kleist zieht aus dieser Einsicht die prinzipielle Schlussfolgerung:

So ist es mit dem Verstande. Wir können nicht wissen, ob das, was wir Wahrheit nennen, wahrhaft Wahrheit ist, oder ob es uns nur so scheint. Ist das letzte, so ist die Wahrheit, die wir hier sammeln, nach dem Tode

¹¹ Johann Wolfgang von Goethe, *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, in: Goethe. Werke. Hamburger Ausgabe. Hg. von E. Trunz. Bd. 7. Hamburg 1965, S. 71.

nicht mehr – und alles Bestreben, ein Eigentum sich zu erwerben, das uns auch in das Grab folgt, ist vergeblich – (II, 634)

Nachdem sich Kleist durch die Philosophie Kants in die Verzweiflung über die Ohnmacht der Vernunft gestürzt hat, ist ihm sein „höchstes Ziel gesunken“ (II, 631). Ein faustisches Aufbegehren ist in ihm: „[...] und sehe, dass wir nichts wissen können! Das will mir schier das Herz verbrennen.“¹² Dieser Gedanke bedeutet für Kleist den Verlust der absoluten Wahrheit schlechthin und erschüttert ihn „so tief und so schmerzhaft“ (II, 634), dass es zu einer tiefgreifenden Lebenskrise kommt, die schließlich seine Abkehr von der Wissenschaft als Lebensorientierung und seine Hinwendung zur Kunst zur Folge hat. In dieser entscheidenden Zeit der weltanschaulichen Krise bricht der aufklärerische Glaube an die Zweckmäßigkeit der Schöpfung und die Vervollkommnungsfähigkeit des Individuums insgesamt zusammen. Der Riss zwischen einem einerseits planvoll angelegten aber faktisch planwidrigen Leben andererseits ist eine weitere Ursache dafür, dass aus dem jungen Aufklärungsoptimisten Kleist der auf das Zerbrechen aller Gewissheiten fixierte Dichter wurde.

Mit seinem Lebensplan verlor Kleist nicht nur Sinn und Ziel seines Strebens, sondern darüber hinaus sah er sich dem zuvor so verachteten Gegenzenario des „schwankenden“ Zustandes „ohne feste Bestimmung“ (II, 488) hilflos ausgeliefert. Die menschenunwürdige Alternative zum vernunft- und lebensplangesteuerten Leben wird somit zur einzigen Option, und damit zur harten Wirklichkeit.¹³ Nun erscheint ihm die Beherrschung des Zufalls nur noch als Illusion, wie er es im April 1801 gegenüber Wilhelmine von Zenge beklagt: „Wir dünken uns frei, und der Zufall führt uns allgewaltig an tausend feingesponnenen Fäden fort.“ (II, 642). Verdeutlicht wird damit eine Anschauung, dass die menschliche Vernunft kein zuverlässiges Instrument mehr zur Welterfahrung und das Leben prinzipiell dem Zufall unterworfen sei. Sein philosophisches Selbst- und Weltverständnis richtet Kleist folglich an dem Prinzip der Zufälligkeit aus.

Aufgrund eines Vorfalles zerbricht das vom rationalen Optimismus erfüllte Ansinnen Kleists endgültig. Mit seiner Schwester Ulrike ist Kleist im Sommer 1801 von Straßburg nach Paris unterwegs. In Butzbach machen sie eine kurze Rast vor einem Wirtshaus und bleiben in der Kutsche sitzen. Da erschreckt plötzlich ein gräßliches Eselsgeschrei die Pferde, so dass sie im vollen Tempo durchgehen¹⁴:

Ich griff nach der Leine – aber die Zügel lagen den Pferden, aufgelöst,
über der Brust, und ehe wir Zeit hatten, an die Größe der Gefahr zu

¹² Goethe, a. a. O., Bd. 2, S. 23.

¹³ Vgl. Bernhard Greiner, „Die neueste Philosophie in dieses Land verpflanzen“. Kleists literarische Experimente mit Kant, in: Kleist-Jahrbuch 1998, S. 176ff.

¹⁴ Vgl. Günter Blamberger, Heinrich von Kleist. Biographie. Frankfurt a.M. 2012, S. 11f.

denken, schlug unser leichter Wagen schon um, und wir stürzten. – Also an einem Eselsgeschrei hing ein Menschenleben? Und wenn es geschlossen gewesen wäre, darum hätte ich gelebt? Darum? Das wäre die Absicht des Schöpfers gewesen bei diesem dunklen, rätselhaften, irdischen Leben? Das hätte ich darin lernen und tun sollen, und weiter nichts –? Doch noch war es nicht geschlossen. Wozu der Himmel es mir gefristet hat, wer kann es wissen? (II, 669)

Kleist will die Zügel in die Hand nehmen, um das plötzliche und schwer aufhaltbare Geschehen nach eigenem Willen zu lenken. Obwohl er dabei scheitert, überlebt er. Er denkt sofort ans *Fatum*, an die Notwendigkeit eines Lebens, das durch den Zufall eines Eselsgeschreis hätte enden können. Kleist, der einst die Kontrolle über seine Lebensreise so fest in der Hand halten will wie die Zügel der Kutschenpferde, wird durch dieses Erlebnis des Kontrollverlusts tief erschüttert. Es wird eine bedrohliche Ohnmachtserfahrung, sich als Subjekt „bloß in seiner Zufälligkeit“¹⁵ zu erkennen. Er kann der Tyrannei des Zufalls nicht mehr die Überzeugung an die letztlich größere Macht der Vernunft entgegenhalten. Die Idee einer vernunftgemäß selbstbestimmten Lebensreise weicht dem Zufall, der nicht verschwindet, wenn das Subjekt seine Kräfte der Wirklichkeitsbeherrschung gehörig anstrengt.¹⁶

Kleist beobachtet an einer Gruppe Jünglinge: „Alle ihre Schritte scheinen nur die Wirkung eines unfühlbaren aber gewaltigen Stoßes zu sein, der sie unwiderstehlich mit sich fortreißt.“ (II, 309) Der „unföhlbare aber gewaltige Stoß“, das ist das scheinbar nebensächliche, zufällige Ereignis, von dem das Subjekt fortgerissen wird. Als „Puppe am Drahte des Schicksals“ föhlt er sich nun gleich einer Marionette „von unsichtbaren Kräften geleitet und gezogen“ (II, 488). Diese Realität des schutzlosen Ausgeliefertseins der Marionette Mensch an den Puppenspieler Zufall wird in seinen Werken und Briefen fortwährend negativ und pessimistisch dargestellt.

Fortan spielt der Zufall, der für ein unberechenbares, scheinbar grundloses Geschehen steht, bei Kleist und in seiner Dichtung eine zentrale Rolle. Das zeigt sich nicht nur an den „unerhörten Begebenheiten“, die durch keine sinnstiftende Ordnung gerahmt werden und von denen das gesamte Werk Kleists geprägt ist, sondern selbst an stilistischen Details wie der typisch Kleistschen Erzählformel „es traf sich“, die geradezu als wörtliche Übersetzung des lateinischen *contingere* gelesen werden kann, von dem der Begriff „Kontingenz“ abgeleitet ist.¹⁷

¹⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Aufsätze aus dem kritischen Journal, in: Hegel. Werke (Theorie-Werkausgabe). hg. von Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel. Bd. 2. Frankfurt a. M. 1979, S. 468.

¹⁶ Vgl. Rüdiger Bubner, Die Aristotelische Lehre vom Zufall. Bemerkungen in der Perspektive einer Annäherung der Philosophie an die Rhetorik, in: Gerhart Graevenitz (Hg.): Kontingenz. München 1998, S. 7.

¹⁷ Vgl. Ingo Breuer (Hg.), Kleist-Handbuch. Stuttgart 2009, S. 379ff.

3 Zufall und Kontingenzt zwischen Souveränität und Ohnmacht

Der deutsche Begriff des Zufalls erfährt seit dem 17. Jahrhundert eine grundlegende, von seiner älteren Gebrauchssemantik (als Vorfall, Ereignis, Unglücksfall) abweichende Veränderung auf die Akzentuierung des Kontingenten hin. Es ist Immanuel Kant, der den Begriff Kontingenzt mit dem Ausdruck Zufall erstmalig gleichsetzt, seither werden beide in gleichem Sinne gebraucht. Man unterscheidet Kontingenzt und Zufall freilich in der Weise, dass man unter Kontingenzt einen Raum offener Möglichkeiten versteht, unter Zufall aber das, was sich in diesem Raum unter der Prämisse völliger Willkür ereignet.¹⁸ Die Ausdrücke Zufall und Kontingenzt genießen in Philosophie und Wissenschaft besondere Wertschätzung. Der Kontingenztbegriff wird auf die Differenz von Möglichem und Notwendigem bezogen: Kontingenzt ist das Nichtnotwendige, das, was auch hätte nicht oder anders sein können. Kontingent, so lautet die logisch-ontologische Bestimmung des Sachverhalts, ist „etwas, was weder notwendig ist noch unmöglich ist“.¹⁹ Mit dem Ausdruck Kontingenzt ist die Vorstellung verbunden: Alles, was es gibt, könnte auch nicht oder anders sein.

Wie der Begriff des Zufalls erfasst der Begriff der Kontingenzt im Laufe der europäischen Geschichte nicht immer dasselbe. In der Antike ist alles notwendig und fast nichts kontingent. Die Griechen des Altertums stellen sich die Welt als selbstgenügsamen Kosmos vor. Sie halten an einem harmonischen Ordnungszusammenhang fest, in dem kein Platz für das Wesenlose und Zufällige ist.²⁰ Nach der christlich-metaphysischen Schöpfungsvorstellung ist die Kontingenzt der Welt gleichbedeutend mit Erschaffensein durch Gott. Der Kontingenztbegriff ist sozusagen einer der wenigen Begriffe spezifisch christlicher Herkunft in der Geschichte der Metaphysik. Der schöpfungstheologische Kontingenztbegriff ordnet Gott die Souveränität (dass er die Wahl hat, zu schaffen oder nicht zu schaffen und so oder anders zu schaffen) und dem Kontingenten die Ohnmacht zu (dass es, wenn es geschaffen ist, nicht die Wahl hat, nicht geschaffen oder nicht so geschaffen zu sein). Im Rahmen dieser schöpfungstheologischen Opposition zwischen Souveränität und

¹⁸ Vgl. Walter Haug, Kontingenzt als Spiel und das Spiel mit der Kontingenzt. Zufall, Literarisch, im Mittelalter und in der frühen Neuzeit, in: Gerhart Graevenitz (Hg.): Kontingenzt. München 1998, S. 151ff.

¹⁹ Niklas Luhmann, Soziale Systeme: Grundriss einer allgemeinen Theorie. Frankfurt am Main 1987, S. 179. Kontingenzt ist ein auch in der Soziologie, vor allem in der Systemtheorie Luhmanns gebräuchlicher Begriff, um die prinzipielle Offenheit und Ungewissheit menschlicher Lebenserfahrungen zu bezeichnen.

²⁰ Der griechische Philosoph Aristoteles hat im Zusammenhang der Untersuchung des Möglichen und des Akzidentellen den Kontingenztbegriff vorbereitet.

Ohnmacht steht die grundsätzliche Vernünftigkeit und Vollkommenheit des Ganzen außer Frage.²¹

Dies ändert sich im späteren Mittelalter mit den sozialen Umwälzungen und den Veränderungen des Weltbildes, die durch die neuen naturwissenschaftlichen Erkenntnisse und eine zunehmend das Subjekt in den Vordergrund rückende Philosophie herbeigeführt werden. Im Laufe der Neuzeit ist die überkommene Seinsordnung der christlichen Welt mehr und mehr ins Wanken geraten. Die feste Ordnung des Kosmos und der Gesellschaft wird nun als instabil bzw. veränderbar angesehen, also in den Bereich des Kontingenten hineingezogen. Am Ende dieser allmählichen Auflösung der Vorstellung einer wohlgeordneten Welt, wie Hans Blumenberg sie eindrucksvoll beschrieben hat, steht die Erkenntnis: den Merkmalen der Welt haften etwas Willkürliches an.²² Die gesamte Weltordnung wird daher „kontingent“ genannt, was das genaue Gegenteil von „erschaffen sein“ bedeutet.²³

Alles gilt somit als zufällige Hervorbringung der Natur. Es heißt, alles hätte ebensogut auch fehlen oder ausbleiben können, da hinter dem Ganzen nicht mehr eine notwendige Wesensordnung oder ein letzter Zweck, sondern der Zufall steht. Das Wort Kontingenz steht nun für die absolute Grund- und Zwecklosigkeit des Ganzen. Kontingent ist damit alles Unverfügbare, das sich vernünftiger Planung entzieht. Denken in Kategorien der Kontingenz ist in folgedessen Denken im Bereich des „Widergöttlichen, des Chaotischen, des Bösen“²⁴. Kontingent sein heißt nun ganz allgemein für das menschliche Dasein, ohne metaphysische Wesensbestimmung zu existieren und nicht das Werk höherer Absicht zu sein, also weder von göttlichem Absolutem noch listiger Vernunft gelenkt zu werden. Das Auch-anders-sein-können in der menschlichen Existenz erschafft schließlich einen Zustand des Ausgeliefertseins an den Zufall, dessen man nie und nimmer Herr werden kann.²⁵

Der wissenschaftliche Zufallsdiskurs um 1800, wie ihn Kleist in freilich schwer zu bestimmendem Maße während seines Studiums kennengelernt hat, legt nahe, dass die Anschauung, die menschliche Existenz sei prinzipiell der Dominanz von Zufall und Kontingenz unterworfen, eine wesentliche Perspektive aller an der Diskussion Beteiligten darstellt. So kennt Wolfgang von Goethe den entkausalisierten Ereignischarakter des Zufalls, dessen man nicht Herr ist. Für Goethe ist das Zufällig-Kontingente, an dem man kein Gesetz

²¹ Vgl. Walter Haug, Kontingenz als Spiel und das Spiel mit der Kontingenz. Zufall, Literarisch, im Mittelalter und in der frühen Neuzeit, in: Gerhart Graevenitz (Hg.): Kontingenz. München 1998, S. 151ff.

²² Vgl. Blumenberg, Hans: Die Genesis der kopernikanischen Welt, Frankfurt a.M. 1981. S. 211ff.

²³ Vgl. Michael Makropoulos, Modernität als Kontingenzkultur. Konturen eines Konzepts, in: Gerhart Graevenitz (Hg.): Kontingenz. München 1998, S. 55.

²⁴ Walter Haug, a. a. O., S. 170.

²⁵ Vgl. Richard Rorty, Kontingenz, Ironie und Solidarität. Frankfurt a.M. 1989, S. 50.

der Natur für den Augenblick entdeckt, nichts anders als „das Gemeine“. Der Zufall erscheint Gottfried Herder ebenso als „freiwirkende Kraft“²⁶ chaotischer, ursprungsloser Natur. Für Novalis ist es ebenfalls unstrittig, dass das Individuum seiner Natur nach unter dem Zufall steht. Das Prinzip des Zufalls zwingt den Menschen in die Abhängigkeit von einer nicht beeinflussbaren oder gar kontrollierbaren Größe, der unerbittlichen Kontingenztätigkeit nämlich, die das Individuum seiner Autonomie beraubt.

Im Laufe des 19. Jahrhunderts greift ein ausgesprochenes Kontingenztätigkeitsbewusstsein um sich, welches schließlich eine zentrale Position im Selbstverständnis der modernen Gesellschaften einnimmt. In der modernen Welt ist nach der Schwächung des transzendentalen Subjekts nichts mehr notwendig und alles kontingent. Es ist naheliegend, die Moderne als jene Gesellschaftsformation zu sehen, in der sowohl im Alltag als auch in den wissenschaftlichen Reflexionsinstanzen das Bewusstsein der Kontingenztätigkeit drastischer und allgemeiner thematisiert wird als in allen vormodernen Kulturen. Die Moderne unterscheidet sich also dadurch von der vormodernen Zeit, dass die vormoderne Epoche die Welt als von der Vorsehung gelenkt und geordnet thematisiert, das moderne Bewusstsein aber die Kontingenztätigkeit und die Zufälligkeiten, vielleicht sogar das Chaos zur beherrschenden Selbstbeschreibungsfigur macht.²⁷

Kontingent sein bedeutet in der Moderne, alle Wertorientierungen, Selbst- und Weltdeutungen nur als menschliche Setzungen zu verstehen. Die Menschenwelt wird somit als „Ort unaufhebbarer Kontingenztätigkeit“²⁸ verstanden. Hier wird die Formel „Kontingenztätigkeit der Welt“ in Richtung auf Unerheblichkeit, Überflüssigkeit und Nichtigkeit erweiterbar. Bei Arthur Schopenhauer etwa ist die Welt ein Zufälliges, etwas, dessen Nichtsein ihrem Dasein vorzuziehen wäre. Sigmund Freud stellt fest, „dass eigentlich alles an unserem Leben Zufall ist.“²⁹ Ähnlich trägt nach Jean-Paul Sartre alles das Merkmal der Zufälligkeit, „sie ist das Absolute und mithin das vollkommen Zwecklose“³⁰. Michel Foucault beschreibt die Geschichte geradezu als Ort der absoluten Kontingenztätigkeit, der weder von göttlicher Vorsehung noch von absoluter Vernunft beherrscht werde. Die Geschichte werde von Diskontinuitäten und Brüchen durchzogen, ohne dass Menschen die eigentlichen Akteure des Geschehens wären. Die wirklichen Kräfte im Spiel der Geschichte gehorchten dem „Zufall des Kampfes“³¹.

²⁶ Johann Gottfried Herder, Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit, in: Herder. Werke in zehn Bänden. Hg. von Günther Arnold. Frankfurt a. M. 1994, S. 55.

²⁷ Vgl. Gerhart Graevenitz (Hg.), a. a. O., Vorwort XI-XVI.

²⁸ Franz Joseph Wetz, a. a. O., S. 87.

²⁹ Sigmund Freud, Gesammelte Werke. Bd. 8- Frankfurt a. M. 1969, S. 210.

³⁰ Jean-Paul Sartre, Der Ekel. Berlin 1976, S. 136.

³¹ Ebenda, S. 136.

In der Moderne erhält Kontingenz, das auch Anders- und Nichtseinkönnen, zugleich einen neuen Bedeutungsgehalt. Odo Marquard unterscheidet in diesem Zusammenhang zwischen der „Schicksalskontingenz“, die einem ohne eigenes Zutun zustößt und sich nicht ändern lässt, und der „Beliebighkeitskontingenz“, die durch eigenes Wollen und Tun verändert werden kann. Der Raum des Kontingenten ist somit objektiv der Spielbereich des schicksalhaften Zufalls, subjektiv der Bereich der freien Handlungsmöglichkeiten. Beide Verfassungen, Souveränität und Ohnmacht, werden dementsprechend dem Menschen gleichermaßen zugesprochen.

Der Begriff der Kontingenz impliziert nun die prinzipielle Offenheit menschlicher Einstellungen und Handlungen, die zu Komplexität und Unberechenbarkeit führt. Wäre alles sicher und berechenbar, so gäbe es keine Kontingenz und auch kein Wagnis, aus dem Profit zu ziehen ist. Das Zufällige oder Kontingente ist daher zugleich das Unvorhergesehene, Unverfügbare, oder weiter das Grund- und Gesetzlose, ferner das Unbestimmte, Unge wohnte, und nicht zuletzt das Einmalige sowie das Neue, Individuelle. Es handelt sich bei dem Kontingenten, dem Spielraum offener Möglichkeiten um „gewinnträchtiges Sich-Einlassen auf Bedrohliches“³², auf das risikoreiche Spiel des Lebens.³³

Die Ambivalenz des Kontingenten als Zufallsbereich und als Handlungsbereich wird bereits von Aristoteles untersucht, für den es die Möglichkeit des Andersseins durchaus im Bereich menschlicher Handlungen und in allen irdischen Naturvorgängen gibt. Bei Aristoteles bezeichnet der Begriff jenen Bereich signifikanter Unbestimmtheit, in dem sich das Auch-anders-sein-können als wirkliche Alternative manifestiert und so zuallererst einen Handlungsraum eröffnet.³⁴ Das Feld, wo der Zufall regiert, ist unmittelbar auch der Bereich unseres Handelns. Das Reich des Zufalls und die Sphäre des Handelns haben gemeinsam, dass alles auch anders sein kann.

Was das Selbstverständnis der europäischen Neuzeit charakterisiert und prinzipiell von dem des Mittelalters unterscheidet, ist daher nicht nur die zunehmende Kontingenz menschlichen Handelns, sondern zudem die bis dahin ungekannte Kontingenz des Handlungsbereichs selbst. In der Moderne, und im Grunde schon in der Schwellenzeit um 1800, handelt es sich bereits um eine prinzipiell andere Dimensionierung des Kontingenten. Da führt eine gewandelte Auffassung gegenüber der Kontingenz die selbstmächtige Erschließung neuer Handlungsmöglichkeiten herbei. Das moderne Kontingenzbewusstsein akzentuiert die Ambivalenz des Kontingenten, gleichzeitig Zufallsbereich und Handlungsraum zu sein und „privilegiert die

³² Rüdiger Bubner, *Geschichtsprozesse und Handlungsnormen*. Frankfurt a. M. 1984, S. 38.

³³ Vgl. Franz Joseph Wetz, a. a. O., S. 104f.

³⁴ Vgl. Alois Hahn, *Kontingenz und Kommunikation*, in: Gerhart Graevenitz (Hg.): *Kontingenz*. München 1998, S. 511.

Handlungspotentialität gegenüber der Zufallspotentialität als Verschränkung von Potentialitätsentbindung und Potentialitätserfindung³⁵. Modernität bedeutet letztendlich nicht nur „Ordnungsschwund und Potentialitätsentbindung“, sondern auch „Ordnungssuspension und Potentialitätserschließung“³⁶. Sie bedeutet eine selbstmächtige Neubestimmung des menschlichen Handlungsraumes. Die Denkfigur des Zufalls und der Kontingenzen gerät dabei von einer ursprünglich negativen Konnotation in eine Sphäre produktiver Berechtigung.

4 Daseinskontingenz statt Providenz: Sinnentzug in einer verrästelten Welt

Wenn Kleist die Erfahrung der Kontingenzen zum bestimmenden Prinzip moderner Ich-Befindlichkeit erhebt, so stellt er sich dezidiert in Widerspruch zu den diskursiven Konstrukten des deutschen Idealismus, welche die Macht des Zufalls, des plötzlich einbrechenden Diskontinuierlichen im Namen der Teleologie bzw. einer einheitsstiftenden Idee, zu bannen versuchen.³⁷ Während die bestimmenden literarischen Tendenzen des ausgehenden 18. Jahrhunderts auf je eigene Weise an der Domestizierung dieser Kontingenzerfahrungen arbeiten, zeichnet sich Kleists Poetik dadurch aus, dass sie die Herausforderung der Kontingenzen „ohne Wenn und Aber annimmt und Auge in Auge mit der Kontingenzen die Möglichkeiten eines neu zu definierenden Subjekts ohne jede Absicherung“³⁸ zu denken versucht.

Wenn die Werke der romantischen Autoren von Figuren bevölkert sind, die „die Totalität der Lebensverhältnisse als undurchdringlich und als nicht mehr von einem verbindlichen Sinn durchwaltet“³⁹ erfahren, so charakterisiert dies zugleich die Figuren Kleists. In Kleists Werken begegnet es einem überall, dass die gewohnte Ordnung der Dinge durch ein jäh hereinbrechendes Ereignis aus den Fugen gerät. Über Kleists Figuren bricht dann immer wieder das Unberechenbare als Schicksalsmacht herein. Die Wirklichkeit, mit der sie sich auseinandersetzen müssen, ist die fremde, kaum zu bewältigende Kontingenzen der menschlichen Existenz. Häufig beobachtet man Kleists Figuren dabei, wie sie versuchen, Ordnung und einen ganzheitlichen Zusammenhang in die „gebrechliche Einrichtung der Welt“ (I, 143) zu bringen, aber fast immer an der Brüchigkeit aller Sinnkonzepte scheitern.

³⁵ Michael Makropoulos, a. a. O., S. 24.

³⁶ Ebenda, S. 25.

³⁷ Reduktion oder Ermäßigung des Zufalls zugunsten einer im gesetzmäßigen Kausalzusammenhang verorteten Geschehenslinie ist die durchgehende gedankliche Leitfigur von Aufklärung und Klassik.

³⁸ Hans Richard Brittnacher, Irmela von der Lühe (Hg.), a. a. O., S. 14.

³⁹ Markus Schwering, Romantische Theorie der Gesellschaft, in: Helmut Schanz (Hg.), Romantik-Handbuch. Stuttgart 2003, S. 510.

Kleist verwandelt Kants positive Empfindung des Erhabenen, in der die unbegreifliche Größe der Natur als Antrieb für die Vernunftideen des Menschen dienen darf, in ein ganz anderes Gefühl: das der „bedrohlichen, nicht aufzuhebenden Rätselhaftigkeit der Welt“⁴⁰. Es geht in Kleists Œuvre ganz allgemein um das Kontingente, das Herausfallen des Einzelnen aus einer sein Leben bergenden Ordnung. Als zentrales Motiv in Kleists Erzählungen folglich gilt das „als Katastrophe erlebte Herausfallen des Einzelnen aus einer sich verrätselnden Umwelt“⁴¹. Als „Rätsel“ empfand auch Friedrich Schelling das zufällig Existierende, d.h. die Welt als kontingentes Faktum. Wie bei Schelling entspringt die Erfahrung der rätselhaften Weltexistenz bei Kleist den Endlichkeits- und Ohnmachtsgefühlen der Vernunft. Schelling wie Kleist hält die absolute Vernunft nämlich für unfähig, für alles, Wesen und Existenz der Dinge, zuständig zu sein.⁴²

Das Denken Kleists, der seinen Glauben an die Vernunft aufgegeben und dem kontingenten Zufall als Sinnentzug gegenüber zu stehen hat, ist ganz erfüllt von der Vorstellung einer verräselten Welt, welche „dem menschlichen Sinnbedürfnis die Sinnverweigerung entgegenstellt“⁴³. Der Unfall auf der Reise nach Paris, bei der die Pferde infolge des Eselsgeschreis durchgingen und der Wagen umstürzte, wirft nicht zuletzt die Frage auf, welchen Sinn das Leben gehabt haben könnte, wenn es zu Ende gegangen wäre: „Das wäre die Absicht des Schöpfers gewesen bei diesem dunklen, rätselhaften irdischen Leben?“ (II, 669) Solche existentielle Erfahrung der Kontingenz führt zu seinem Verständnis des Lebens als ein „rätselhaftes Ding, das wir besitzen, wir wissen nicht von wem, das uns fortführt, wir wissen nicht wohin.“ (II, 670) Sowohl der Ursprung als auch der Endzweck dieses Seins bleiben, da dem Bereich der Kontingenz zugehörig, dem endlichen Vernunftvermögen des Menschen verborgen.

Kleist gewinnt die Einsicht in die Grenzen der Deutbarkeit des Existierenden und hat dementsprechend in seinen Werken das Illusionäre des Sinns und die Unzulänglichkeit vereinfachender Welterklärungsmodelle offengelegt.⁴⁴ Seine Figuren zeigen sich immer wieder von der Enttäuschung der Sinn- und Transzendenzerwartung überwältigt, die nicht selten in einen der „verstörenden Kleistschen Gewaltausbrüche“⁴⁵ mündet. In der

⁴⁰ Claudia Brors, *Anspruch und Abbruch. Untersuchungen zu Heinrich von Kleists Ästhetik des Rätselhaften*. Würzburg 2002, S. 18.

⁴¹ Vgl. Markus Schwering, a. a. O., S. 511.

⁴² Vgl. Franz Joseph Wetz, a. a. O., S. 82.

⁴³ Vgl. Joachim Kortegast, *Realismus und Stil. Ein Beitrag zum Verständnis der poetischen Sprache Kleists im 19. Jahrhundert*. In: Klaus Kanzog (Hg.), *Text und Kontext. Quellen und Aufsätze zur Rezeptionsgeschichte der Werke Heinrich von Kleists*, S. 83.

⁴⁴ Vgl. Walter Müller-Seidel, *Der rätselhafte Kleist und seine Dichtung*. In: Helmut Arntzen, Pierre Bertaux, Bernhard Böschenstein, Walter Müller-Seidel (Hg.), *Die Gegenwartigkeit Kleists. Reden zum Gedenkjahr 1977 im Schloss Charlottenburg zu Berlin*, S. 9ff.

⁴⁵ Claudia Brors, a. a. O., S. 7.

Grunderfahrung der Welt als verrästeltes, unerbittliches Chaos überhaupt besteht die Modernität⁴⁶ der Poetik Kleists, deren Faszination für das Exzessive um 1800 für erhebliches Befremden gesorgt hatte.⁴⁷ Hundert Jahre später fasst Thomas Mann seine Betroffenheit in dem Satz zusammen: „Man kommt beim Lesen dieser Geschichten aus dem Schrecken, der Aufregung, der Bangigkeit vor dem Ungeheuerlichen [...] nicht heraus.“⁴⁸ In den „ungeheuerlichen“ Geschichten Kleists sehen sich die Menschen, durch das Unbegreiflich-Zufällige aus der Bahn geworfen, immer wieder in die Situation des Kampfes und der Unsicherheit versetzt. Die Welt erfahren sie als ein derart undurchdringliches und rätselhaftes Etwas, demgegenüber sie handeln müssen.⁴⁹ Dadurch kommen sie jedoch erst zu selbstverantwortlichem Handeln und zu Selbstbewusstsein, ohne ihrem Schicksal deswegen weniger hilflos ausgeliefert zu sein.⁵⁰

Die sein ganzes Werk durchziehende Frage nach dem Konnex zwischen Kontingenz und Providenz, zwischen Zufall und dem höheren Leitenden⁵¹ stellt Kleist sich selbst und den Menschen in seiner Dichtung. Seine Texte handeln zumeist von Orientierungs- und Sinnkrisen, die überkommene Gewissheiten erschüttern und fundamentale Zusammenbrüche auslösen. Diese verweisen nicht zuletzt auf eine geradezu gewaltsame Erschütterung geläufiger metaphysischer Vorstellungen, nämlich der göttlichen Providenz. Die göttliche Providenz verkörpert eine unzerstörbare Ordnung, die direkt in die Welt eingreift, ihre Unvollkommenheit korrigiert, und als Garant für die fundamentalen Werte einer Gesellschaft fungiert. Die „Unverfügbarkeit unserer Daseinskontingenz“⁵², die sich vor allem in leidvollen Widerfahrnissen zu erkennen gibt, verlangt nach einer Religion der Providenz, die für die schlimmsten Abstürze des Lebens eine Form des Handelns bietet, welche das Umgehen

⁴⁶ Heinrich von Kleists Modernität ist mittlerweile zum Topos der literaturwissenschaftlichen Forschung avanciert.

⁴⁷ Vgl. Helmut Sembdner (Hg.), *Heinrich von Kleists Lebensspuren. Dokumente und Berichte der Zeitgenossen*. Nr. 112. Frankfurt a. M. 1992, S. 221.

⁴⁸ Thomas Mann, *Heinrich von Kleist und seine Erzählungen*. in: Mann: *Gesammelte Werke in dreizehn Bänden*. Frankfurter Ausgabe. Hg. von Peter de Mendelssohn. Bd. 8: *Leiden und Größe der Meister*. Frankfurt a. M. 1982, S. 499.

⁴⁹ Vgl. Joachim Kortegast, *Realismus und Stil. Ein Beitrag zum Verständnis der poetischen Sprache Kleists im 19. Jahrhundert*, in: Klaus Kanzog (Hg.), *Text und Kontext. Quellen und Aufsätze zur Rezeptionsgeschichte der Werke Heinrich von Kleists*. Berlin 1979, S. 91.

⁵⁰ Das eindringlichste Beispiel für den Zufall als Schicksalsmacht ist die Erzählung *Das Erdbeben in Chili*. Was den Zufall innerhalb der Kleistschen Erzählung so außerordentlich bedeutsam macht, ist der Umstand, dass das gesamte Spektrum der Wirklichkeit, mit dem ihre Gestalten konfrontiert sind, unter seinem Zeichen steht.

⁵¹ Vgl. Timothy J. Mehigan, *Heinrich von Kleist und die Aufklärung*. New York 2000, S. 150.

⁵² Hermann Lübke, *Religion nach der Aufklärung*. Graz 1986, S. 144.

mit den unverfügbaren Bedingungen des Lebens überhaupt ermöglicht. Hermann Lübbe beschreibt Religion daher als „Kontingenzbewältigungspraxis“, „durch die wir uns in ein vernünftiges Verhältnis zur unverfügbaren Kontingenz unseres Lebens“ setzen.⁵³

Die Religion der Providenz entspringt dem Glauben an eine gerechte und allmächtige Instanz, die „höchste göttliche Weisheit“ (II, 254), und stellt eine unverzichtbare Grundvoraussetzung dafür dar, die Welt als sinnhaft zu erfahren. Religiöse Deutungsmuster bieten Kleist aber keinen Trost mehr. Bei Kleist ist das Postulat einer gerechten Vorsehung in einer Welt überhaupt, die als ein von Gott wohlgeordneter sittlicher Kosmos empfunden wird, verabschiedet.⁵⁴ Im September 1800 schreibt Kleist aus Würzburg: „Dass ein Gott sei, dass es ein ewiges Leben, einen Lohn für die Tugend, eine Strafe für das Laster gebe, das alles sind Sätze, die in jenem nicht gegründet sind, und die wir also entbehren können“ (II, 317). Die Vorstellung von der unmissverständlichen Lesbarkeit Gottes, die über Jahrhunderte hin das Denken der Menschen prägte, wird als „bloße, entbehrliche Wunschphantasie“⁵⁵ entlarvt. Angesichts einer undurchschaubaren, verwirrenden Welt kennt Kleist gar nur einen rätselhaften *deus absconditus*. In dem Brief an Wilhelmine vom 15. August 1801 heißt es: „O wie unbegreiflich ist der Wille, der über die Menschengattung waltet.“ (II, 682), und an Rühle von Lilienstern schreibt Kleist am 31. August 1806, ein „unbegriffener Geist“ stehe „an der Spitze der Welt“ (II, 766).

In einer düsteren Welt mit einem „unbegriffenen“ Gott, der „über die Menschengattung waltet“, zieht der Orientierungsverlust eine ständige Daseinsgefährdung und Lebensunsicherheit nach sich.⁵⁶ Dass der Einzelne sein Glück durch Befolgung der erkannten göttlichen Providenz erreichen könne, scheint Kleist nicht länger möglich. Stattdessen sieht er sich der Endlichkeit einer undurchdringlichen Existenz gegenüber, die ein bloßes Stück „Natur“ ist. Nachdem sich die im Vertrauen auf die göttliche Vorsehung gegründete Weltauffassung als leer herausgestellt hat, entsteht bei Kleist die materialistisch geprägte Weltsicht. Aus dem kontingenzphilosophischen

⁵³ Ebenda, S. 17.

⁵⁴ Auch Kleist steht offenbar unter dem Einfluss der Theodizee-Debatte, in der sich u.a. mit Voltaire, Rousseau und Kant die herausragendsten Geister der Zeit abarbeiteten, um Klarheit über die verstörende Frage zu gewinnen, ob die sich angesichts des offensichtlichen Übels in der Welt zu widersprechen scheinenden Vorstellungen von der Allmacht und Güte Gottes durch den Gedanken zu retten seien, das Übel sei in einem größeren Zusammenhang von einer höheren Warte aus betrachtet notwendig.

⁵⁵ Claudia Brors, a. a. O., S. 35.

⁵⁶ Es ist naheliegend, die bei Kleist so häufig geäußerten Gefühle der Fremdbestimmtheit und Ohnmacht gegenüber den nicht vom Einzelnen zu steuernden Machtstrukturen auch auf die historische Situation zu beziehen. Zu den konstitutiven Elementen von Kleists Biographie gehört unzweifelhaft der Schock durch die Französische Revolution und damit die Erfahrung, dass die Welt urplötzlich und unwiderruflich aus den Fugen geraten kann.

Standpunkt folgt somit die naturalistische bzw. materialistische Position, die den Einzelnen zum ohnmächtigen Teil der „Natur“ erklärt. Eine von Kleist bevorzugte Chiffre für dieses Weltbild ist daher das blinde Geschehen einer gottfernen „Natur“.⁵⁷ Für Kleist ist der Mensch nicht nur „Zufallsprodukt“ einer bloßen Naturentwicklung, sondern stellt außerdem ein „ohnmächtiges Glied im anonymen Spiel verborgener Naturkräfte“⁵⁸ dar. Demnach ist der Mensch in Fragen der Weltdeutung und des Selbstverständnisses sich selbst überlassen, weil er als ein wesenloses Stück Natur nicht mehr von Deutungsmustern metaphysischer Art getragen wird. Die menschliche Existenz bewegt sich bei Kleist in einer vom Kausalitätsschema von Ursache und Wirkung dominierten Zwischenwelt, in der alles „tausendfältig verknüpft und verschlungen“ und „jede Handlung [...] die Mutter von Millionen anderen“ ist, „und oft die schlechteste [...] die beste“ (II, 261) erzeugt. Diese naturalistische Weltauffassung und der kontingenzphilosophische Standpunkt, zwei führende Richtungen zu Kleists Zeit, stimmen in der Ablehnung metaphysischer Wertbestimmungen überein.

Mit der Ablehnung göttlicher Providenz antwortet Kleists Dichtung auf die enttäuschende Einsicht in die Ohnmacht einer rätselhaften Welt, die der Dominanz von Zufall und Kontingenz unterworfen ist. Seine Dramen und Erzählungen, Essays und Briefe entwerfen demgemäß das Bild einer brüchigen Welt ohne Sinnhaftigkeit des menschlichen Handelns. Diese Erfahrung des Sinnentzugs und der Brüchigkeit metaphysischer Ordnungsstrukturen kennzeichnet Kleists gesamtes Werk, das seinerseits einer eigentümlichen Poetik des Zufalls verpflichtet ist.

5 Die Poetik des Zufalls

Zufälle sind vor dem Leithintergrund einer Vorsehungstheologie im Leben wie auch in Philosophie und Poetologie des 18. Jahrhunderts nur bedingt gerne gesehen. Das Anliegen, der Blindheit von Zufällen einen tiefenstrukturellen Sinn zu verleihen, ist im Zufallsdiskurs um 1800 beherrschend. Friedrich Schiller lässt programmatisch Wallenstein behaupten, dass es für ihn „keinen Zufall“ gebe, denn „was uns blindes Ohngefähr nur dünkt, gerade das steigt aus den tiefsten Quellen“⁵⁹. Diese Äußerung fügt sich in einen vor allem poetologisch motivierten Diskurswandel um die Wende zum 19.

⁵⁷ Der Naturalist, gleich wie die griechischen Atomisten Demokrit und Epikur, die sich das Weltall materialistisch nur aus Atomen bestehend vorstellten, leugnet Zweckmäßigkeit, Wohlgeordnetheit und die Vollkommenheit des Ganzen, und betont Ohnmacht und Abhängigkeit des Menschen von Naturprozessen, die seinem Willen entzogen sind.

⁵⁸ Franz Joseph Wetz, a. a. O., S. 102.

⁵⁹ Friedrich Schiller, Wallenstein. In: Schiller. Sämtliche Werke. Hg. v. Gerhard Fricke u. Herbert Göpfert. Bd. 2, München 1962, S. 439.

Jahrhundert ein, bei dem man das manifeste irrationalistische Moment im Zufall positiv umzudeuten versucht.⁶⁰

Herrscht im 18. Jahrhundert noch überwiegend die Sicht, auch der dichterische Zufall müsse wie der des Daseins domestiziert werden, so öffnet sich um 1800 dieses Verständnis. Kontingenz als Handlungssouveränität des autonomen Individuums ist offenbar auch in der Poetik notwendig, um Möglichkeiten subjektiver Freisetzung zu gewinnen. Der „Impuls des Werdens“ in der Zufälligkeit beinhaltet eine freisetzende, inspirierende Dimension, die vor allem von den Romantikern gefeiert wird. Die aufklärerische bzw. klassische Ästhetik hingegen betont in dem kontingenten Impuls eine chaotisierende und destruktive Perspektive. Diese ablehnende Haltung gegen das Zufällige als Medium des Kreativen ist indes nicht nur einem poetologischen Konventionalismus zu verdanken, sondern beruht auf einem Selbstverständnis aufklärerischen Denkens, für die die Bereiche der Vernunft durch Gesetzmäßigkeit und Notwendigkeit bestimmt sind. Demnach legt im dichterischen Vollzug die regelpoetische Praxis großen Wert auf das Modell größtmöglicher Vermeidung zufälligen Entstehens. „Etwas Schulgerechtes“ und Konzeptuelles macht nach Immanuel Kant nämlich „die wesentliche Bedingung der Kunst“ aus, denn sonst wäre sie „ein bloßes Produkt des Zufalls“⁶¹.

Zufälligkeit entbindet für eine klassische Ästhetik stets das Bedrohungspotential der Unordnung. Karl Phillip Moritz, für den das gestalterisch Zufällige „niemals das Wesentliche [...] eines schönen Kunstwerks“⁶² ausmachen kann, sieht deshalb „mit der zunehmenden Zufälligkeit das Gebildete sich immer mehr dem Ungebildeten“ nähern, denn „der Begriff des Unorganisierten ist mit dem Begriff des Zufälligen unzertrennlich verknüpft“⁶³. Auch der genieästhetische Diskurs der Klassik setzt trotz seines generellen Anspruchs auf gestalterische Freiheit auf die Restriktion des Zufalls. Der gängigen Zufallsstruktur romanhafter Narration wird deshalb die ordnende Kohärenz personaler Charaktere eingrenzend zur Seite gestellt. So bemerkt Goethe in einer Konversationsrunde über die Vorzugsaspekte des Romans, „dass man dem Zufall im Roman gar wohl sein Spiel erlauben könne, dass er aber immer durch die Gesinnungen der Personen gelenkt und geleitet werden müsse.“⁶⁴

Steht bei Goethe noch eindeutig Skepsis für den Zufall als narrative Gestaltungsgröße im Vordergrund, so entwickelt Friedrich Schlegel in seinem

⁶⁰ Vgl. Erich Kleinschmidt, Fällige Zufälle, Spiele der (Un)Ordnung in der Literatur um 1800, in: Torsten Hahn, Erich Kleinschmidt, Nicolas Pethes (Hg.), Kontingenz und Steuerung. Literatur als Gesellschaftsexperiment 1750-1830. Würzburg 2004, S. 153.

⁶¹ Immanuel Kant, Kritik der Urteilskraft, in: Gesammelte Schriften. Hg. von der Königlich-Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Bd. 5. Berlin 1931, S. 409.

⁶² Karl Phillip Moritz, Über die Allegorie, in: Moritz. Schriften zur Ästhetik und Poetik. Kritische Ausgabe. Hg. von Hans Joachim Schrimpf. Tübingen 1962, S. 113.

⁶³ Ebenda, S. 97.

⁶⁴ Johann Wolfgang Goethe, a. a. O.. Bd. 7, S. 308.

romantischen Programmroman *Lucinde* eine Erzählästhetik des Zufalls. Der Schriftsteller will „versuchen, den rohen Zufall zu bilden und ihn zum Zwecke gestalten.“⁶⁵ Für die „Schrift“ sei „kein Zweck zweckmäßiger, als der, dass ich gleich anfangs das, was wir Ordnung nennen, vernichte, weit von ihr entferne und mir das Recht einer reizenden Verwirrung deutlich zueigne und durch die Tat behaupte“.⁶⁶ Die Schlegelsche Poetologie des Zufalls setzt also auf ein „unbezweifeltes Verwirrungsrecht“⁶⁷. Eine solche Darstellungsart als „Schreibweise der Kontingenz“ reflektiert eine Parallele der Zufälligkeit von Leben und Schreiben. Denn sowohl die existentiellen Erfahrungen als auch die daraus entstehenden „zerstreuten Blätter“ entsprechen dem „schönsten Chaos von erhabenen Harmonien“. Bei Schlegel ist das, was am „Anfang aller Poesie“ steht, das Verfahren, „den Gang und die Gesetze der vernünftig denkenden Vernunft aufzuheben und uns wieder in die schöne Verwirrung der Fantasie, in das ursprüngliche Chaos der menschlichen Natur zu versetzen.“⁶⁸ Für die Romantiker ist das Chaos überhaupt ein Leitbegriff primär ästhetischer Welterzeugung. Ihr Ansatzpunkt besteht darin, gerade die Erfahrung von subjektiver wie objektiver Zufälligkeit als Chance offener Verknüpfungen zu sehen. Vermeintliche Desintegration durch die Kontingenz schlägt so in eine „natürlich realisierte, selbstbewegende Ordnungsgenese“⁶⁹ um, so dass für Novalis sogar gelten kann: „Willkür und Zufall sind die Elemente der Harmonie“.⁷⁰

Novalis sieht Kontingenz als eine besonders offene Form der Möglichkeit an, sowohl für die menschliche Existenz als auch für die Poetik. Als Vertreter der Frühromantik macht Novalis die Kontingenz gar zum erzähltechnischen Dispositiv, das nicht nur die Oberfläche der Handlungsführung betrifft, sondern als tiefenstrukturelle Strategie einer selbstbewegten Poetik eingesetzt wird. Der poetische Zufall ist für die romantische Poetologie der Akt einer direkten, textuellen Verwirklichung des schöpferischen Subjekts. Im Sinne von Novalis behauptet die frühromantische Assoziationsästhetik zudem eine „selbsttätige, absichtliche, idealistische Zufallsproduktion“⁷¹, die sich genauso wie bei Kleist auf der Generierungskraft von Sprache gründet. Der Modellfall dabei, der dem Zufall poetologisch die Fähigkeit der Selbstgestaltung zubilligt, ist das Wortspiel mit seinem „Erstaunen über den Zufall, der durch

⁶⁵ Friedrich Schlegel, *Lucinde*, in: Schlegel, Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe. Hg. von Ernst Behler. 1. Abteilung, Bd. 5. München 1962, S. 9.

⁶⁶ Ebenda.

⁶⁷ Ebenda.

⁶⁸ Ebenda, S. 319.

⁶⁹ Gerhart Graevenitz, Odo Marquard, Matthias Christian (Hg.), *Kontingenz*. München 1998, Vorwort XVI.

⁷⁰ Novalis, *Vorarbeiten zu verschiedenen Fragmentsammlungen*, in: Novalis, *Werke. Tagebücher und Brief*. Hg. v. Hans-Joachim Mähl/Richard Samuel. Bd. 2, München 1978, S. 336.

⁷¹ Ebenda, S. 692.

die Welt zieht, spielend mit Klängen und Weltteilen“⁷². Der sprachlich erzeugte Zufall bedeutet für die Romantiker wie für Kleist „wildes Denken“, das Disparates zu vernetzen erlaubt und auf der sprachlichen Funktionsebene deren Mobilisierung bewirkt.⁷³

Kleists Prägung durch das romantische Denken ist in der Forschungsgeschichte vielfach beleuchtet worden. Bei Kleist wird eine Vielzahl romantischer Ideen und Stoffe diagnostiziert. Obwohl Kleist „die romantische Formlosigkeit, [...] alles Verschwommene, alles Traumhafte, Reinmusikalische, [...] alle geistreiche Spielerei und Frivolität“⁷⁴ widerstrebe, und kein Romantiker sei, so sind bezogen auf spezifische Themen und Strukturen doch klare Parallelen zwischen Kleists Poetik und der romantischen aufweisbar. Als Zeitgenosse der Romantiker gerät Kleist mit verschiedenen romantischen Kreisen in Berührung und unterhält Beziehungen u.a. zu den Brüdern Schlegel und Novalis. Der romantische Diskurs gilt somit als prägender Kontext der Kleistschen Werke. Es gibt so viele maßgebliche Impulse, die Kleist der Romantik verdankt, dass Gerhard Schulz Kleists Werk gar „eine Erfüllung romantischer Phantasie“⁷⁵ nennt.

Wie bei den Romantikern vernetzen sich Daseins- und Textkontingenz auch bei Kleist ganz evident. Seine poetische Genese bleibt ähnlich auf eine kontingente Basis gegründet. Bei ihm entwickelt sich auch die Möglichkeit einer Anschauung, dass Texte und Künste sinnvoll mit der Kontingenz arbeiten könnten und sollten. So macht Kleists Aufsatz *Über die allmähliche Verfertigung der Gedanken beim Reden* deutlich, dass das Subjekt mit und aus seinen Zufällen sich bildend zu leben lernt. Offenbar folgt Kleists Poetik mit seiner in jenem Aufsatz verdeutlichten textuell kontingenten Sinnkonstruktion einer Assoziationsästhetik der Romantik:

Aber weil ich doch irgend eine dunkle Vorstellung habe, die mit dem, was ich suche, von fern her in einiger Verbindung steht, so prägt, wenn ich nur dreist damit den Anfang mache, das Gemüt, während die Rede fortschreitet, in der Notwendigkeit, dem Anfang nun auch ein Ende zu finden, jene verworrene Vorstellung zur völligen Deutlichkeit aus, dergestalt, dass die Erkenntnis, zu meinem Erstaunen, mit der Periode fertig ist. (II, 319)

Ebenfalls in den Geniekontext der Romantik einzubetten ist die Position Kleists insofern, als die Genieästhetik den Zufall grundsätzlich aufwertet, der einen Einbruch des Überraschenden und Unerwarteten darstellt. Für Kleist

⁷² Ebenda.

⁷³ Vgl. Erich Kleinschmidt, a. a. O., S. 160.

⁷⁴ Ernst Kayka, Kleist und die Romantik. Hildesheim 1977, S. 157.

⁷⁵ Gerhard Schulz, Die deutsche Literatur zwischen Französischer Revolution und Restauration 2: Das Zeitalter der napoleonischen Kriege und der Restauration 1806-1830. München 1989, S. 73.

wie für die Romantiker ist der Zufall gleichsam die Sphäre, in der poetologisch nicht nach erlernbaren und befolgbaren Schemata verfahren werden kann. Durch Beliebigkeitslust ist die Kunst ja bestimmt, sie ist das „Rendezvous mit dem Zufall“⁷⁶ und das Spiel des Spielers. Diese Denkfigur des Zufalls in der Kunst ist überhaupt von größter Bedeutung für das gesamte literarische Werk Kleists. Nicht nur auf der inhaltlichen, sondern auch auf der poetologischen Ebene zeigt sich deutlich, wie Kleist jenseits seines Pessimismus der Daseinskontingenz eine Theorie über den produktiven Umgang mit dem Zufall für seine Poetik entwickelt hat.

In einem Brief vom 31. August 1806 an Rühle von Lilienstern, dem auch der Königsberger Aufsatz gewidmet ist, schreibt Kleist von den dichterischen Bemühungen seines Freundes und formuliert hier eindeutig: „Was dir schön dünkt, das gib uns, auf gut Glück. Es ist ein Wurf, wie mit dem Würfel; aber es gibt nichts anderes.“ (II, 769) Jean-Clet Martin sagt dazu: „Es handelt sich darum, sich eine neue Welt zu schaffen, und dabei eine Zufallswelt hinzunehmen – sei sie auch erdichtet –, indem man die Würfel so weit als möglich schleudert.“⁷⁷ Mit seiner Poetik des Zufalls, die er mit dem unkalkulierbaren Wurf eines Würfels vergleicht, macht Kleist Ernst mit der Durchbrechung gesellschaftlicher Normativität, die als allein gültige Vorgabe nicht mehr akzeptiert wird. Vielmehr setzt die Beliebigkeitskontingenz in der Poetik für Kleist einen produktiven Modus des Verwerfens und Neuerschaffens frei, innerhalb dessen sich das Subjekt seiner konventionellen Fixierungen entledigen kann.⁷⁸

Stefan Zweig beschreibt „den Dichter“ Kleist als „den sinnlichen, vom heiligen Zufall des Einfalls beschwingten“⁷⁹ Menschen, der „fasziniert ist von den Augenblicken des Kontrollverlusts und Verhaltensformen des Risikos“⁸⁰. Bei Kleist steht der Entwertung von Autonomie des Individuums durch Daseins- und Schicksalskontingenz zeitgleich eine schöpferische Textkontingenz gegenüber, die in der Erfahrung von Zufälligkeit eine signifikante Verwirklichungsform der Poetik sieht. Gerade weil der Zufall in das rationalisierte Gefüge der symbolischen Ordnung einbricht, entstehen Möglichkeiten ihrer Bewegung und Veränderung, auch für das schöpferische Ich, das sich in einer Poetologie der Beliebigkeitskontingenz verwirklicht.

⁷⁶ Gerhart Graevenitz, Odo Marquard, Matthias Christian (Hg.), *Kontingenz*. München 1998, Vorwort. XVI.

⁷⁷ Zitiert nach Lothar Jordan, *Themen: Kleist als Dramatiker: Aufführungsgeschichte und Aufführungspraxis*. Kleist und Dresden. Würzburg 2009, S. 72.

⁷⁸ Vgl. Erich Kleinschmidt, a. a. O., S. 156f.

⁷⁹ Stefan Zweig, *Der Kampf mit dem Dämon: Hölderlin Kleist Nietzsche*. Hg. v. Knut Beck. Frankfurt a. M. 2007, S. 168.

⁸⁰ Vgl. Günter Blamberger, a. a. O., S. 47.