

Bedeutsamkeiten absurder Existenz

**Über lebensbejahende und lebensverneinende Weltmythen
in Wolfgang Herrndorfs „Arbeit und Struktur“**

Masterarbeit

im Fach Deutsch
der Philosophischen Fakultät
der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel

vorgelegt von

Maximilian Runge

Kiel, im Juni 2017



Abstract:

Does a nihilist who kills himself betray his own beliefs? An unreflected answer would probably turn out positive, because a nihilist may be defined as a person who embraces all aspects of life and pain itself. But someone who escapes his sorrowful existence by committing suicide seems not to accept his own human condition and therefore cannot die as a nihilist. If this argumentation is right, human life would not be possible outside cultural contexts, for the particularity of nihilism is its large distance to and independence of culture and collectivity. In his autobiographical work "Arbeit und Struktur" Wolfgang Herrndorf portrays his three and a half years of living with brain cancer. At the same time he shows us how his originally humanistic nihilism turns into a more pessimistic one while coping with his disease. Herrndorf, in a manner of speaking, writes his own "myth to live" without being able to rely on the shelter of culture, without a "myth of collectivity". In the face of this, we must assume Herrndorf's ideological transformation from a cooperative nihilism to a pessimistic nihilism, which justifies his own death, was his sole opportunity to mentally survive the three and a half years of pain and dissolution. From this perspective, the example of Wolfgang Herrndorf and his "Arbeit und Struktur" would reveal mankind's absolute dependency on metaphysical significance and its need for individual myths to live. Despite regarding himself as a modern, secular and rationalistic human being, Herrndorf cannot overcome the necessity of the iconological translation of "reality to world". Therefore, the intent of this master's thesis is to show that all living human beings are captives of icons and their metaphysical representation, and that the endless effort of translating whole reality into a single myth to live is part of our *conditio humana*.

Keywords:

nihilism, the absurd, autobiography, cancer, suicide, existential philosophy, hermeneutics, myth, narrativity, rationality, writing & literature, personal identity, atheism, faith, religion, spirituality

Schlüsselwörter:

Nihilismus, das Absurde, Autobiografie, Krebs, Suizid, Existenzphilosophie, Hermeneutik, Mythos, Narrativität, Rationalität, Schreiben & Literatur, Identität, Atheismus, Glaube, Religion, Spiritualität

Inhaltsverzeichnis

I Einleitung: Die Fragilität des Willens zur Lebendigkeit.....	1
II Narrative Identität und Bedeutsamkeit.....	5
1) Personale Identität und Narrativität.....	5
2) Erzählung, Mythos und Bedeutsamkeit.....	10
3) „Arbeit und Struktur“ als Tagebuch, Weblog und Roman.....	16
III Die nihilistische Verengung – Zum Bewusstsein absurder Existenz.....	21
4) Nietzsche: Kritik der Tradition.....	21
5) Dostojewski: Kritik des Glaubens.....	26
6) Camus: Kritik des Sinnhaften.....	31
IV Weltmythen in „Arbeit und Struktur“.....	36
7) Bejahung des Lebens.....	36
7.1) Das begreifbare Absurde.....	36
7.2) Gegenwärtigkeit und Erfüllung.....	41
7.3) Die Ambivalenz des Sozialen.....	45
7.4) Der Wille zum Nicht-Wissen.....	49
7.5) Vom Versuch, sich „fortzuschreiben“ – Sprache als Bedeutsamkeit.....	52
7.5.1) Epileptisches Erleben und die Auflösung von Welt, Logik und Sprache.....	52
7.5.2) Die Anstrengung, zu sein – Weltmythos und Weltikon.....	56
8) Bejahung des Suizids.....	62
8.1) Gleichgültigkeit und die Verflachung des Lebensgefühls.....	62
8.2) Die Bewahrung der eigenen Autonomie.....	65
8.3) Radikaler Nihilismus und der Wille zum Nichts.....	70
8.3.1) Die Nichtigkeit des Seienden und der Zeit.....	70
8.3.2) Die Welt als „nihilistische Wüste“ – Exkurs zu „Sand“.....	74
8.3.3) Sterbenwollen als Bedeutsamkeit.....	79
V Letzte Zeilen – Zeugnisse des Suizids.....	82
9) Zu einer Narratologie des Abschiedsbriefs.....	82
10) „Arbeit und Struktur“ – Ein Abschiedsbrief?.....	87
VI Schlussbetrachtung: Im Gefängnis des Zeichens.....	90
VII Siglenverzeichnis.....	95
VIII Literatur- und Quellenverzeichnis.....	96

I Einleitung: Die Fragilität des Willens zur Lebendigkeit

Wolfgang Herrndorf hat es gemacht, wie es zu machen ist. Am Montag, den 26. August [2013, M.R.] gegen 23:15 schoss er sich am Ufer des Hohenzollernkanals mit einem Revolver in den Kopf. Er zielte durch den Mund auf das Stammhirn. Das Kaliber der Waffe entsprach etwa 9 mm. Herrndorfs Persönlichkeit hatte sich durch die Krankheit nicht verändert, aber seine Koordination und räumliche Orientierung waren gegen Ende beeinträchtigt. Es dürfte einer der letzten Tage gewesen sein, an denen er noch zu der Tat imstande war.¹

Mit dieser nüchternen Passage lassen Marcus Gärtner und Kathrin Passig, enge Freunde von Herrndorf sowie Herausgeber der Buchausgabe von *Arbeit und Struktur*, ganz im Sinne des Autors ihr kurzes Nachwort und damit das gesamte Buch enden. Dass Herrndorf diese Sätze nicht selbst hätte schreiben können, weist auf ein erstes bedeutendes Problem bei der Auseinandersetzung mit dem Werk hin: Über *Arbeit und Struktur* lässt sich nicht reden, wenn man es nicht von seinem Ende her bedenkt und den biografischen Kontext des Autors unberücksichtigt lässt. Herrndorf hatte sich zwar strikt dagegen ausgesprochen, dass seine biografische Situation irgendetwas mit seiner Literatur zu tun habe (AuS 276f.), jedoch lässt sich im Falle von *Arbeit und Struktur* nicht leugnen, dass der Suizid² des Autors eine nicht unerhebliche Rolle spielt.

Herrndorf beginnt daran zu schreiben, nachdem im Februar 2010 ein Glioblastom, ein maligner und bislang nicht heilbarer Hirntumor, bei ihm diagnostiziert wurde. Zunächst als digitales Informationsmedium für seine Freunde gedacht, veröffentlicht er die laufend aktualisierten Einträge ab September in einem Blog und stellt sie so einem größeren Publikum zur Verfügung. Neben der Arbeit an zwei Romanen – *Tschick* (2010) und *Sand* (2013) – sowie dem Fragment gebliebenen *Bilder deiner großen Liebe* (2014) nimmt *Arbeit und Struktur* die Gestalt eines langjährigen Schreibprojektes an, in dem Herrndorf sein Leben mit der Krankheit protokolliert und darüber reflektiert. Dreieinhalb Jahre lang hält er es mit dem Krebs und den dadurch verursachten Symptomen aus, bevor er dem passiven Tod mit dem Revolver zuvorkommt und durch den aktiven selbstgewählten Tod ersetzt. Wer jetzt jedoch anhand dieser knappen Darstellung, die „Krankheit“ und „Suizid“ in einem Atemzug nennt, von der Möglichkeit des Suizids als Reaktion auf eine tödliche Krankheit gleich auf die Krankhaftigkeit des Suizids als solchen schließt, der lässt sich von der unheilvollen Verbindung dieser beiden

¹ Wolfgang HERRNDORF: *Arbeit und Struktur*. Reinbek bei Hamburg 2015, S. 445, im Folgenden mit der Sigle AuS abgekürzt.

² Da der aus der christlichen Tradition stammende Begriff des „Selbstmordes“ stark wertend ist und der Begriff des „Freitodes“ eine nicht immer legitimierbare Freiheit von Zwängen propagiert, werde ich die neutraleren Begriffe „Suizid“ oder „Selbsttötung“ vorziehen. Zum normativen Gehalt und der Geschichte des religiösen Selbstmordverbotes vgl. Peter MÖSGEN: *Selbstmord oder Freitod? Das Phänomen des Suizides aus christlich-philosophischer Sicht*. Eichstätt 1999, S. 71–80.

Begriffe zu schnell täuschen und verwehrt sich den Zugang dazu, wofür *Arbeit und Struktur* einsteht. Es stimmt zwar, dass 70 % aller SuizidantInnen zum Zeitpunkt ihres Todes eine diagnostizierbare psychische Erkrankung oder Störung aufweisen³ (der Anteil steigt auf bis zu 90 %, wenn man die gesamte Lebensspanne betrachtet)⁴ und sich bei Krebsbetroffenen das Risiko, durch Suizid zu sterben, im Vergleich zur Allgemeinbevölkerung verdoppelt⁵ – aber das sind keine hinreichenden Gründe dafür, dass der Suizid nicht eben auch die freie, legitime Entscheidung eines selbstbestimmten Individuums darstellen kann. Nimmt man Herrndorfs Äußerungen in *Arbeit und Struktur* und seine Beteuerungen ernst, es handle sich bei seinen Überlegungen zum Suizid zunächst um reine „Psychohygiene“ (AuS 50) – und als seine Leserschaft haben wir keinen Grund, das nicht zu tun – so ist man zu der Schlussfolgerung genötigt, Herrndorf habe sich zwar vor dem Hintergrund und im Kontext, aber eben nicht *wegen* seiner Erkrankung erschossen.

Die Frage nach dem *Warum*, die sich nur den Lebenden stellt, bleibt damit gleichwohl ungeklärt. Blickt man auf die 439 Seiten von *Arbeit und Struktur*, kann man zugleich nicht unbedingt darauf hoffen, dass ihr Studium dieses *Warum* in irgendeiner Weise erhellt – denn der Text ist Herrndorfs Antwort darauf, sie hat nur ihn selbst zufriedenstellen sollen und niemanden sonst. Dass das Werk als ein Teil dessen, was von Wolfgang Herrndorf bleibt, dennoch für eine Konsultation zur Verfügung steht, lässt uns freilich nicht mit dem gewaltigen und nebulösen *Warum überhaupt?* zurück, sondern impliziert spezieller die Frage: *Warum er?* Diese Frage nun wäre für jemanden, der dem eigenen Lebendigsein kaum einen Wert zuspricht, nicht weiter problematisch – für jemanden jedoch, dem das Nichts eine bedeutende Idee ist und der sich dem Nihilismus und Absurden nahe fühlt, dafür umso mehr.

Nihilismus ist ein großes und häufig missverstandenes Wort. Der umgangssprachliche Gebrauch unterstellt dem Nihilisten eine radikale Lebensabgewandtheit, die aus der Prämisse einer als allgemeingültig erkannten Sinnlosigkeit alles Seienden resultiert. Aber dieser Gebrauch verwechselt pragmatische Sinnlosigkeit mit tatsächlicher Sinnlosigkeit: Der Nihilismus stuft nicht das menschliche Leben als nichtig ein, sondern lediglich die zahlreichen und häufig irrationalen Versuche, es in den Griff zu bekommen; er verneint zwar alle möglichen Formen des Umgangs mit Leben, aber er kann sich selbst bis zu einer radikalen Lebensbeja-

³ Die häufigsten Störungen bilden dabei Depression, Alkoholismus und Schizophrenie, vgl. Tilo HELD: *Suizid als Krankheit. Gegenübertragungen der Medizin bei Tod und Suizidalität*. In: Gerd BRUDERMÜLLER u.a. (Hg.): *Suizid und Sterbehilfe*. Würzburg 2003, S. 165–172, 165.

⁴ Vgl. Marion SCHENK: *Suizid, Suizidalität und Trauer. Gewaltvoller Tod und Nachsterbewunsch in der Begleitung*. Göttingen 2014, S. 14.

⁵ Mit absoluten Selbsttötungsraten von 0,04 % bei Frauen und 0,19 % bei Männern ist die Suizidalität von Krebspatienten gleichwohl gering. Bei einer zeitgleichen Depression steigt das Suizidrisiko allerdings rasant an, vgl. Michael KUSCH u.a.: *Klinische Psychoonkologie*. Berlin/ Heidelberg 2013, S. 20f.

hung aufschwingen. In *Arbeit und Struktur* lassen sich zahlreiche Stellen ausmachen, die auf das nihilistische und von der Erfahrung des Absurden geprägte Weltbild Herrndorfs hinweisen. Sollte sich dabei zuletzt dieselbe radikale Lebensbejahung wiederfinden lassen, wie sie etwa in den nihilistischen Überlegungen von Nietzsche, Dostojewski und Camus auftaucht, so muss konstatiert werden, dass Herrndorfs Suizid dieser Auffassung, nach der alles Leben Leiden ist und dennoch gelebt zu werden hat,⁶ fundamental widerspricht.

Man könnte nun einerseits an der bloßen Feststellung dieser Widersprüchlichkeit festhalten und Herrndorfs Suizid *gegen* die absurden Narrative verteidigen. Freilich würde man damit unterstellen, dass Herrndorf den Halt, den das Absurde ihm verspricht, ab einem gewissen Punkt verliert oder dieser im Verlauf der Krankheit zumindest schwächer wird. Angesichts des radikalen Nihilismus jedoch, der sich in der zweiten Hälfte von *Arbeit und Struktur* offenbart, erweist sich diese Unterstellung als nicht haltbar. Es empfiehlt sich daher die Alternative, Herrndorfs Willen zum Leben und seinen Willen zum Suizid nicht als Antipoden, sondern als Konsequenzen *ein und desselben* weltanschaulichen Paradigmas zu begreifen, das bis zuletzt seine Geltung behält: Lebensbejahung und Lebensverneinung bilden dann in *Arbeit und Struktur* kein Entweder-Oder, sondern bis zum Ende von Leben und Werk eine unzertrennbare Einheit. In dieser Perspektive schließlich stellte das Absurde eine Selbst- und Lebenserzählung bereit, die Herrndorf erst das Leben mit dem Krebs ermöglicht, während sie ihm zugleich die Legitimation dafür gibt, sich im äußersten Falle selbst zu töten. Nicht mehr die Erkrankung erscheint dann als entscheidender Faktor seines Suizids, sondern gerade die Vorstellung und Erzählung davon, wie er sich selbst sieht, sein Selbstbild, seine Identität. Ob dieser Sachverhalt zutrifft oder nicht, ist der zentrale Gegenstand meiner Untersuchung.

Um mich *Arbeit und Struktur* demgemäß als einer explizierten Selbsterzählung nähern zu können, werde ich zunächst darstellen, inwiefern individuelle und kollektive Erzählungen als konstitutiv für menschliche Identität gelten können (1). Mit Bezugnahme auf anthropologische und kulturphilosophische Überlegungen zum Mythos erläutere ich dann, dass bestimmte Erzählungen sowohl einen kulturellen Kollektivzusammenhang als auch einen metaphysischen Weltzusammenhang herstellen, von denen der letztere – mit Hans Blumenberg gesprochen – als *bedeutsam* zu erachten ist (2). Da eine narratologische Untersuchung, die nach den in einem biografischen Text durchscheinenden Selbsterzählungen eines Schriftstellers fragt, sich darauf verlassen muss, dass der Text trotz aller literarischen Bearbeitung Aussagen auf die wirkliche Person „hinter“ dem Werk zulässt, diskutiere ich anschließend, in welchem Maße *Arbeit und Struktur* einerseits als Blog und Tagebuch, andererseits als Roman zu erach-

⁶ Vgl. Albert CAMUS: *Der Mythos des Sisyphos*. Reinbek bei Hamburg ¹⁴2012, S. 67f.

ten ist (3). Mithilfe von Nietzsche, Dostojewski und Camus werde ich daraufhin näher auf die weltanschaulichen Narrative des Nihilismus eingehen und ausführen, dass sich das nihilistische bzw. absurde Bewusstsein von kollektiven Erzählungen weitgehend distanziert und die Souveränität des Individuums hervorhebt (4), durch seinen Atheismus eine fundamentale Kritik des religiösen Glaubens betreibt (5) sowie in der Anerkennung von existenzieller Kontingenz die Kategorien von Sinn und Sinnhaftigkeit radikal in Frage stellt (6). In meiner Analyse von *Arbeit und Struktur* werde ich vor diesem weltanschaulichen Hintergrund dann zunächst diejenigen Weltmythen ausfindig zu machen versuchen, die für die Bejahung des Lebens eintreten und Herrndorf in metaphysischer Hinsicht einen Ort in der Welt garantieren (7), bevor ich mich jenen Narrativen und Umständen zuwende, die seinen Willen zur Lebendigkeit schmälern und seinen Suizid bejahen (8). Da es sich bei *Arbeit und Struktur* – bedauernswerterweise, wie man fast zu sagen geneigt ist – nicht ausschließlich um ein literarisches Werk handelt, sondern unbestritten auch um einen Text, der die tatsächliche Selbsttötung seines Autors bezeugt, werde ich Herrndorfs Blog abschließend in die Gattung des Abschiedsbriefes einordnen und diskutieren, anhand welcher Kriterien Abschiedsbriefe im Allgemeinen beschrieben werden können (9) und ob sich diese Kriterien auf *Arbeit und Struktur* übertragen lassen (10).

Da mein Interesse an Herrndorf nicht primär seinem Suizid gilt, sondern der Frage, wie er selbst diesen vor dem Hintergrund seiner absurden Weltauffassung legitimiert, werde ich soziologische und psychopathologische Perspektiven auf suizidales Verhalten nicht näher thematisieren.⁷ Auch dann, wenn die „Freiheit“ zum Freitod sehr selten gegeben ist, sollte Herrndorfs selbstgewähltes Lebensende als ein Ereignis betrachtet werden, das sich außerhalb kollektiver und pathologischer Zusammenhänge vollzieht und in das Selbstbestimmungsstreben einer Vielzahl von Personen vor ihm einreicht.⁸ Zuletzt zwingt der vollendete Suizid eines Menschen uns Lebende zu einer einzigen Wahl: Entweder anzunehmen, dass die Verstorbenen zum Zeitpunkt ihres Todes unfrei und unglücklich waren – oder aber vollends mit ihrem Selbstbild im Einklang standen und durch den tödlichen Akt einlösten, wer sie sein wollten und gewesen sind.

⁷ Ich verweise lediglich in diesem Zusammenhang auf Émile Durkheim, der mit seinem 1897 erschienenen *Le suicide* eine der ersten Sozialstudien zum Suizid sowie ein Schlüsselwerk der modernen Soziologie vorgelegt hat, vgl. Ursula BAUMANN: *Selbsttötung und die moralische Krise der Moderne. Durkheim und seine Zeitgenossen*. In: Andreas BÄHR/ Hans MEDICK (Hg.): *Sterben von eigener Hand. Selbsttötung als kulturelle Praxis*. Köln u.a. 2005, S. 115–136, 117ff.

⁸ Vgl. etwa Jean AMÉRY: *Hand an sich legen. Diskurs über den Freitod*. Stuttgart 1976.

II Narrative Identität und Bedeutsamkeit

1) Personale Identität und Narrativität

Wer im Alltag auf den Begriff der „Identität“ zu sprechen kommt, gebraucht ihn heutzutage überwiegend für die – neutrale wie auch wertende – Beschreibung von menschlichen Individuen und Gemeinschaften, bezieht sich also in erster Linie auf den Aspekt der *Identität einer Person* innerhalb eines spezifischen kulturellen Kontextes. Bemerkenswerterweise setzt unser Alltagsverständnis von personaler Identität dabei voraus, dass eine Person nicht ständig mit sich gleich bleiben muss, damit sie von anderen noch als *dieselbe* erkannt wird – dass Mit-sich-selbst-identisch-sein folglich weniger für einen Außenstehenden, sondern nur für mich selbst eine Geltung besitzt. Vor diesem Hintergrund lässt sich personale Identität zunächst als eine Menge von mannigfaltigen Selbstzuschreibungen auffassen, die mit der Zeit veränderbar ist und mithilfe derer ich mich als jene Person definiere, die ich bin.⁹ Die Tatsache, dass wir in manchen Zusammenhängen auch von „Identitätskrisen“ sprechen können, zeigt an, dass Identität unserer kulturellen Vorstellung nach keine ständige Eigenschaft einer Person ist, sondern unter Umständen auch fraglich und in Zweifel gezogen werden kann. So intuitiv einleuchtend uns diese Verwendungsweise gegenwärtig vorkommen mag, so unverständlich und überraschend erscheint sie, wenn man einen Blick in die Philosophiegeschichte wagt, in der das Nachdenken über Identität seinen Ursprung hat.

Seit der griechischen Antike ist Identität in wenigstens zweierlei Hinsicht problematisiert worden. Zum einen wurden ontologische Überlegungen darüber angestellt, auf welche Weise ein Objekt überhaupt als ein konkretes Einzelnes identifizierbar wird. Aristoteles hatte dazu drei Kategorien möglicher Identitätsverhältnisse eingeführt, um die konkrete Einmaligkeit eines Dinges mit Bezug auf seine materielle Anzahl („numerisch“), sein Wesen („eidetisch“) und seine Gattungszugehörigkeit („generisch“) bestimmen zu können.¹⁰ Wichtig ist hierbei, dass einem Ding nur insoweit Identität zukommen kann, als es mit der Allgemeinheit identisch und durch sie typisierbar ist, sich also nicht wesensmäßig von ihr unterscheidet: „Ist etwas ein Einzelnes, so ist ihm Identität zuzusprechen. Es hat keinen Sinn zu sagen, daß es Identität er-

⁹ In diesem Sinne lässt sich auch *kollektive Identität* als veränderbare Menge von Selbstzuschreibungen begreifen, mit dem einzigen Unterschied, dass durch die jeweilige kulturelle oder religiöse Tradition eine Instanz mitzudenken ist, die wesentlich das Moment des *Gleichbleibens* forciert und daher mit Prozessen der Veränderung in einer radikal anderen Weise verfährt als personale Identität. Bei meiner Diskussion des *Mythos* im nächsten Abschnitt sowie der Auseinandersetzung mit Nietzsches Geschichts- und Traditionskritik in Abschnitt 4 werde ich etwas näher darauf eingehen können.

¹⁰ Vgl. Niko STROBACH: *tauton* [Art.]. In: Christoph HORN/ Christof RAPP (Hg.): *Wörterbuch der antiken Philosophie*. München 2008, S. 422.

wirbt oder verliert.“¹¹ Ein paradigmatisches Beispiel für diesen Begriff der Identität bildet etwa die Klassifizierung von Lebewesen innerhalb der Biologie, wodurch ein erster Hinweis darauf gegeben ist, dass personale und kollektive Identität im heutigen Verständnis niemals nur durch Selbstzuschreibung, sondern immer auch schon durch die – teils zutreffende, teils durch Vorurteile belastete – *Fremdzuschreibung* von spezifischen Eigenschaften und den Konsequenzen daraus („Die sind so und so, deshalb gehören die nicht zu uns“) konstituiert ist.

Identität in diesem Sinne als Identifizierbarkeit von konkreten Entitäten aufzufassen, führt fast zwingend zu der Frage, unter welchen Bedingungen bestimmte Objekte oder Lebewesen mit Rücksicht auf räumliche und zeitliche Veränderungen als *ein und dasselbe* erkennbar bleiben. Das Problem der Persistenz diachroner Identität, also das Fortdauern von identifizierbarer „Selbigkeit“ durch die Zeit, bildet daher den zweiten wichtigen Gegenstand des philosophischen Identitäts-Diskurses seit der Antike und dauert bis heute an.¹² Die traditionelle philosophische Verwendung des Begriffes hebt also vor allem die Bedeutungsebenen von „objektiver Bestimmbarkeit“ und „zeitlicher Kontinuität“ hervor – der Aspekt der subjektiven Selbstzuschreibung aber, der für die moderne Auffassung von Identität so bezeichnend ist, fehlt.

Eine erste Annäherung an den heute üblichen Wortgebrauch taucht im Jahre 1690 auf, als John Locke seinen *Versuch über den menschlichen Verstand* veröffentlicht.¹³ Darin versucht Locke aufzuzeigen, dass die subjektive Identifikation mit dem religio-kulturellen Kontext, in den ich hineingeboren bin, sich nicht durch eine einmal gesetzte Starrheit auszeichnet, sondern in aufklärerischer Absicht modifiziert werden kann, indem ich *mich selbst* von diesem ursprünglichen Kontext entferne und mir eine neue, mich selbst definierende Selbstbeschreibung zulege. Von Charles Taylor stammt diesbezüglich der Begriff des „punktförmigen Selbst“, worunter die eigene radikale „Demontage“ zu verstehen ist, die in die vernünftige „Neumontage unseres Weltbilds“ münden soll.¹⁴ Locke zufolge können und müssen wir unser

¹¹ Dieter HENRICH: ‚Identität‘ – Begriffe, Probleme, Grenzen. In: Odo MARQUARD/ Karlheinz STIERLE (Hg.): *Identität* (Poetik und Hermeneutik VIII). München 1979, S. 133–186, 135.

¹² Einen ersten Überblick über den gegenwärtigen Diskussionsstand bietet Eric T. OLSON: *Personal Identity* [Art.]. In: Edward N. ZALTA (ed.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2016 Edition), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/identity-personal/>> (01.02.2017). Zu formalen, semantischen und prädikatenlogischen Überlegungen zum Identitätsbegriff vgl. HENRICH: ‚Identität‘, S. 141–174.

¹³ Das maßgebende Kapitel *Über Identität und Verschiedenheit* wird allerdings erst in der zweiten Auflage von 1694 publiziert, vgl. die redaktionelle Anmerkung bei John LOCKE: *Versuch über den menschlichen Verstand*, Bd. 1. Hrsg. von Reinhard BRANDT. Hamburg 2006, S. 410. René Descartes hatte zwar schon vor Locke über die Bedingungen von „Selbstbewusstsein“ nachgedacht, aber bei ihm haben „Person“ und „Identität“ noch keine so prominente Bedeutung, vgl. Benjamin JÖRISSEN: *Identität und Selbst. Systematische, begriffsgeschichtliche und kritische Aspekte*. Berlin 2000, S. 30ff. Erst Locke zieht die beiden Begriffe zum neuzeitlichen Problem personaler Identität zusammen, vgl. Dieter TEICHERT: *Personen und Identitäten*. Berlin/ New York 2000, S. 130–142.

¹⁴ Charles TAYLOR: *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*. Frankfurt a.M. 2012, S. 302.

Selbst soweit umgestalten, dass wir der Zufälligkeit unserer religio-kulturellen Prägung entkommen und sie keine Macht mehr über uns besitzt – die jeweiligen Beschreibungen der eigenen Selbstauffassung gewinnen damit ein grundsätzlich dynamisches Moment. In diesem Sinne ist Lockes Selbstbegriff dem modernen Identitätsbegriff schon sehr ähnlich, obgleich in seiner Theorie der Aspekt der Fremdzuschreibung weitgehend unberücksichtigt bleibt.

Während in der Romantik und dem Deutschen Idealismus „Identität“ noch überwiegend im Kontext des rationalen und empfindsamen Subjektivismus thematisiert wird,¹⁵ kann sie erst mit dem Aufkommen der modernen Soziologie – beispielsweise durch Émile Durkheim und Max Weber – unter gesellschaftlichen Fragestellungen diskutiert werden, sodass mit dem Begriff immer mehr ein unauflösliches Geflecht von Selbst- und Fremdzuschreibungen erfasst wird. Besonderen Einfluss übt dabei die sozialpsychologische Theorie von George Herbert Mead aus, für den „unter ‚Identität‘ dasjenige konstante Muster von Verhalten und Selbstinterpretationen dieses Verhaltens verstanden werden kann, welches das definitive Resultat der Entwicklung sprachfähiger Wesen“¹⁶ in der entsprechenden Sprachgemeinschaft ist. Anders als der philosophische Begriff, der Identität dem einzelnen Ding oder Lebewesen immer schon zuspricht, verweist der soziologische somit auf den Umstand, dass personale und kollektive Identitäten zuallererst erworben und ausgebildet werden. Wenn wir heute von „Identität“ in dem Sinne sprechen, den ich eingangs paraphrasiert habe, dann beziehen wir uns überwiegend auf diesen sozialpsychologischen und soziologischen Hintergrund.

Da neben derjenigen von Mead viele weitere Theorien personale Identität als das Ergebnis langwieriger komplexer Prozesse hervorheben (z.B. Erikson, Habermas und Loevinger), setzt sich in den 90er Jahren schließlich der Gedanke durch, Identität gerade aufgrund ihrer jeweiligen Vorläufigkeit und Unabgeschlossenheit *selbst als diesen Prozess zu begreifen*.¹⁷ Diese Entwicklung von einem punktuellen Identitätsbegriff hin zu einem durchgängig „transitorischen“ ist durch jene Ansätze begünstigt worden, die sich auf die variablen Aspekte des *Er-*

¹⁵ Vgl. hierzu TAYLOR: *Quellen des Selbst*, S. 619–679. In diesem Zusammenhang ist auch auf den weitläufigen Diskurs über „Selbstbewusstsein“ und „Selbstverständnis“ hinzuweisen, vgl. etwa Claus LANGBEHN: *Vom Selbstbewußtsein zum Selbstverständnis. Kant und die Philosophie der Wahrnehmung*. Paderborn 2012.

¹⁶ HENRICH: *‚Identität‘*, S. 134. Zusammen mit Henrich macht Odo Marquard darauf aufmerksam, dass der ursprünglich von Mead verwendete Terminus „self“ durch den Einfluss von Eriksons *Modell der psychosozialen Entwicklung* im deutschen Sprachraum zunächst irreführend als „Identität“ übersetzt wird, vgl. Odo MARQUARD: *Identität: Schwundtelos und Mini-Essenz – Bemerkungen zu einer Genealogie einer aktuellen Diskussion*. In: MARQUARD/ STIERLE: *Identität*, S. 347–369, 349. Das Beispiel von Erikson zeigt dabei, wie der Identitätsbegriff als „Ich-Identität“ aus der psychoanalytisch geprägten Psychologie langsam in den soziologischen Diskurs eingeht und dort unter gesellschaftstheoretischen Gesichtspunkten weiterentwickelt wird.

¹⁷ Vgl. Joachim RENN/ Jürgen STRAUB: *Transitorische Identität. Der Prozesscharakter moderner personaler Selbstverhältnisse*, in: dies. (Hg.): *Transitorische Identität. Der Prozesscharakter des modernen Selbst*. Frankfurt a.M. 2002, S. 10–31, 13.

zählens beziehen und deshalb unter dem Schlagwort der *narrativen Identitätstheorien* zusammengefasst werden können.

Die Kategorien des Narrativen und der Narrativität werden etwa seit den 80er Jahren in vielen human- und geisteswissenschaftlichen Disziplinen verstärkt diskutiert und sind heute Bestandteil eines weit verzweigten interdisziplinären Diskurses. „Erzählungen“ referieren seitdem nicht mehr nur ausschließlich auf den Bereich der Literatur, sondern haben in das feste Analyserepertoire empirisch-biografischer sowie theoretischer Identitätsforschung Eingang gefunden.¹⁸ Für meine anstehende Auseinandersetzung mit Herrndorfs *Arbeit und Struktur* sind primär diejenigen Ansätze von Interesse, die personale Identität im Lockeschen Sinne als Selbstausslegung begreifen und dabei das erzählende Moment in den Vordergrund stellen. Vor allem Alasdair MacIntyre, Paul Ricœur und Charles Taylor haben diese im weitesten Sinne hermeneutische Auffassung narrativer Identität vertreten, die ich im Folgenden umreiße.¹⁹

Dass personale Identität überhaupt etwas mit Erzählen zu tun hat, wird bereits an der Wiedergabe der eigenen Lebensgeschichte deutlich: Wenn wir auf biografische Fragen antworten, manifestiert sich unser biografisches Gedächtnis stets in einer Erzählung, die gerade aufgrund ihrer strukturellen Offenheit sowohl darstellen kann, wer wir zu bestimmten Zeitpunkten *waren*, als auch, wer wir heute *sind*. Dass wir dabei nicht immer alles vollständig wiedergeben, sondern umgekehrt stark selektiv und adressatenorientiert vorgehen, ist nach wie vor ein bedeutendes Problem des biografischen Interviews: „Wer (von) sich selbst erzählt, tut (beinahe immer) mehr und (meistens) anderes, als in reflexiver Einstellung belastbare Beschreibungen und Erklärungen seines Lebens zu liefern.“²⁰ In ihrer Aufbereitung für einen Zuhörer ist Lebensgeschichte also oftmals eine Sache der nachträglichen Interpretation, die neben der Artikulation der eigenen Identität auch der interessengeleiteten Selbstinszenierung dienen kann.²¹ Als *aktuale* Interpretation von Lebensumständen hingegen kann die Umformulierung der eigenen Lebensgeschichte dabei helfen, schwer einzuordnende Ereignisse und Krisensituatio-

¹⁸ Vgl. beispielsweise Wolfgang KRAUS: *Das erzählte Selbst. Die narrative Konstruktion von Identität in der Spätmoderne*. Pfaffenweiler 1996, S. 159–246.

¹⁹ Ein ähnlicher Ansatz, Narrativität als Grundkategorie der personalen Selbstauffassung herauszustellen, findet sich bei Wilhelm Schapp, der bereits in den 1950er Jahren versucht hatte, das unhintergehbare „Verstricktsein“ in Geschichten als Gegenbegriff zum damals noch vorherrschenden Begriff der Identität als fertiges Resultat zu etablieren, vgl. Stefanie HAAS: *Kein Selbst ohne Geschichten. Wilhelm Schapps Geschichtenphilosophie und Paul Ricœurs Überlegungen zur narrativen Identität*. Hildesheim u.a. 2002, S. 17–60.

²⁰ Jürgen STRAUB: *Kann ich mich selbst erzählen – und dabei erkennen? Prinzipien und Perspektiven einer Psychologie des Homo narrator*. In: Alexandra STROHMAIER (Hg.): *Kultur – Wissen – Narration. Perspektiven transdisziplinärer Erzählforschung für die Kulturwissenschaften*. Bielefeld 2013, S. 75–144, 108. Vgl. dazu auch Gabriele ROSENTHAL: *Reconstruction of Life Stories. Principles of Selection in Generating Stories for Narrative Biographical Interviews*. In: Ruthellen JOSSELSOHN/ Amia LIEBLICH (ed.): *The Narrative Study of Lives*, Volume 1. Newbury Park 1993, pp. 59–91.

²¹ Vgl. Ramón REICHERT: ‚Biografiearbeit‘ und ‚Selbstnarration‘ in den Sozialen Medien des Web 2.0. In: STROHMAIER: *Kultur – Wissen – Narration*, S. 511–535, 514f.

nen in den bisherigen Erfahrungshorizont zu integrieren und somit ihrer existenziellen Wucht zu berauben. Die narrative und in diesem Sinne *flexible* Auslegung der eigenen Identität hat dann einen großen Anteil daran, Brüche und Zäsuren als Kontinuitäten zu erfahren und auf diese Weise aushaltbar werden zu lassen, was sonst nicht auszuhalten ist: „Personale Identität scheint in keinem anderen Medium ‚besser‘ zum Ausdruck zu gelangen als eben in derartigen, womöglich bis zum erwarteten oder bevorstehenden Lebensende fortlaufenden und dabei kontinuierlich revidierbaren und tatsächlich oft genug revisionsbedürftigen Narrativen.“²² Identität lässt sich so als ein einziges Bollwerk gegen die Gefahr existenzieller Kontingenz (wie Leid, Krankheit und Tod) auffassen, das Unverständlichkeiten durch die Einbindung in den „Lebensplot“ neutralisiert und beständig neue (Selbst-)Verständlichkeiten hervorbringt.²³ Bisher habe ich versucht, die Narrativität personaler Identität unabhängig von derjenigen kollektiver Identität darzustellen, aber in Bezug zur Kontingenzbewältigung lassen sich individuelle Erzählmechanismen zunächst nicht ohne die gleichzeitige Berücksichtigung des kulturellen Kontextes nachvollziehen. Festzuhalten bleibt, dass die narrative Auffassung einer Prozess-Identität gegenüber der „klassischen“ Resultat-Identität zwei entscheidende Vorteile hat: Durch ihren erzähltheoretischen Hintergrund kann sie einerseits die Problematik der lebensgeschichtlichen Kontinuität (sich stets als dieselbe Person zu begreifen) sowie der lebensweltlichen Kohärenz (die Frage nach der „Stimmigkeit“ biografischer Erzählungen mit den gesellschaftlichen Rahmenerzählungen) in differenzierter Weise lösen,²⁴ während sie andererseits mit text- und erzählanalytischen Verfahren operieren kann, um – mit einem fast schon kanonisch gewordenen Herrndorf-Zitat – „dem Leben wie einem Roman zu Leibe zu rücken“ (AuS 292). Da in meiner Beschäftigung mit *Arbeit und Struktur* nun aber nicht primär die Kategorie der Erzählung, sondern – wie es der Titel bereits ankündigt – der wesensverwandte *Mythos* im Vordergrund steht, wende ich mich jetzt den Gemeinsamkeiten von narrativen Identitätstheorien und kulturanthropologischen Theorien über kollektive Mythen zu.

²² STRAUB: *Kann ich mich selbst erzählen*, S. 102.

²³ Vgl. Ralf KONERSMANN: *Die Unruhe der Welt*. Frankfurt a.M. 2015, S. 298.

²⁴ Vgl. Heribert TOMMEK/ Christian STELTZ: *Vom Ich erzählen. Identitätsnarrative in der Literatur des 20. Jahrhunderts*. In: dies. (Hg.): *Vom Ich erzählen. Identitätsnarrative in der Literatur des 20. Jahrhunderts*. Frankfurt a.M. u.a. 2016, S. 7–26, 17, sowie Vera NÜNNING: *Erzählen und Identität. Die Bedeutung des Erzählens im Schnittfeld zwischen kulturwissenschaftlicher Narratologie und Psychologie*. In: STROHMAIER: *Kultur – Wissen – Narration*, S. 145–169, 157–163.

2) Erzählung, Mythos und Bedeutsamkeit

Im vorigen Abschnitt habe ich herauszustellen versucht, inwiefern „Selbst-Geschichten“²⁵ für die eigene personale Identität unabdingbar sind. Dass Erzählungen darüber hinaus aber auch für die *kollektive Identität* ein konstitutives Element bilden, scheint für die modernen Kulturwissenschaften eine noch vergleichsweise junge Einsicht zu sein²⁶ – das vielfältige Nachdenken über den Mythos hat sich diese Erkenntnis hingegen schon früh zu eigen gemacht. Tatsächlich kann es überraschen, wie wenig man sich im Umfeld der narrativen Identitätstheorien bisher mit dem Mythos-Diskurs des 20. Jahrhunderts auseinandergesetzt hat – zumal die Hinweise auf die *Narrativität* des Mythos ja hinreichend gegeben sind.²⁷

In seiner griechischen Ursprungsbedeutung zunächst noch zusammen mit *λόγος* (lógos) das „Wort“ bezeichnend, wird der *μῦθος* durch die griechische Philosophie zunehmend als „unwahre Erzählung“²⁸ aufgefasst und durch den diskursiven Logos kontrastiert. Diese Konnotation als „Irrglaube“ oder „Hirngespinnst“ setzt sich bis in unseren heutigen alltagssprachlichen Gebrauch fort²⁹ und weist neben der Vielzahl an theoretischen Vereinnahmungen auf die Notwendigkeit eines Definitionsversuches hin, damit sich überhaupt noch mit der Worthülse „Mythos“ arbeiten lässt.

Als terminus technicus gehört der Begriff primär ins feste Vokabular der Ethnologie. In kulturanthropologischen Zusammenhängen beschreibt der Mythos dabei zunächst eine „wichtige Dimension der Lebenswelt“³⁰ bestimmter indigener und – in einen historischen Kontext versetzt – auch vormoderner, „archaischer“ Kulturen, für die es weder möglich noch notwendig war, in ihrer Weltdeutung auf naturwissenschaftliche Verfahren zurückzugreifen. Die Geschichte der Naturwissenschaften bildet nämlich zugleich die Geschichte der tiefgreifenden Transformation mythischer Zusammenhänge,³¹ welche die Mythenforschung bis etwa 1950 einseitig als Entwicklung „vom Mythos zum Logos“ (Wilhelm Nestle) ausgelegt hatte. Die Lossagung von der eurozentrischen Geringschätzung „primitiver“ Mythologien führt an-

²⁵ STRAUB: *Kann ich mich selbst erzählen*, S. 102.

²⁶ Vgl. Ansgar NÜNNING: *Wie Erzählungen Kulturen erzeugen. Prämissen, Konzepte und Perspektiven für eine kulturwissenschaftliche Narratologie*. In: STROHMAIER: *Kultur – Wissen – Narration*, S. 15–53, 15f.

²⁷ Vgl. etwa Jürgen MOHN: *Mythostheorien. Eine religionswissenschaftliche Untersuchung zu Mythos und Interkulturalität*. München 1998, S. 135–158, der sich dort auch mit Schapp befasst, sowie Robert A. SEGAL: *Mythos. Eine kleine Einführung*. Stuttgart 2007, S. 11f.

²⁸ Vgl. Christoph JAMME: *Einführung in die Philosophie des Mythos. Neuzeit und Gegenwart*, Bd. 2. Darmstadt 1991, S. 1.

²⁹ Vgl. SEGAL: *Mythos*, S. 13f.

³⁰ Elke MADER: *Anthropologie der Mythen*. Wien 2008, S. 8.

³¹ Taucht der Mythos in archaischen Gesellschaften noch überwiegend in Form von Naturmythen auf, so entwickeln sich etwa ab 4000 v. Chr. zeitgleich zu den Hochmythologien Mesopotamiens und Ägyptens auch die Anfänge naturwissenschaftlich-analytischen Denkens, vgl. Olaf BREIDBACH: *Geschichte der Naturwissenschaften. Die Antike*, Bd. 1. Heidelberg 2015, S. 29–83.

schließlich dazu, dass man sich von der diskriminierenden Begrifflichkeit verabschiedet und Mythen sukzessive auch im Herzen der Moderne ausmacht und analysiert.³²

Konkret manifestiert sich der archaische Mythos in Form von mündlich überlieferten Erzählungen, die die verschiedensten Bereiche des kulturellen (beispielsweise der Ertrag einer Ernte oder die Wahl eines neuen Oberhauptes) und des natürlichen Lebens (wie etwa Geburt und Tod von Stammesangehörigen sowie die jahreszeitlichen Veränderungen der Natur) unter die Obhut von Gottheiten stellen, welche durch die ihnen gewidmeten Rituale „bei Laune“ zu halten sind. Für die Auseinandersetzung mit modernen Mythen hatte vor allem Roland Barthes den Mythos als „ein System der Kommunikation“ fruchtbar gemacht, das „im Hinblick auf eine entsprechende Botschaft *schon* bearbeitet ist.“³³ Mit Hans Blumenberg lässt sich diese „Botschaft“ der frühen Mythologien vornehmlich darin erblicken, dass man die Gewalt der Götter nicht zu fürchten braucht, weil sie sich durch aufrichtige Demut und Opfergaben besänftigen lassen können: „Der Mythos ist eine Ausdrucksform dafür, daß der Welt und den in ihr waltenden Mächten die reine Willkür nicht überlassen ist.“³⁴ Auf die modernen Mythen postindustrieller Gesellschaften übertragen, lässt sich Blumenbergs These aber auch für die Gegenwart verifizieren: So hatte etwa Jean Baudrillard herausgestellt, dass die Logik der kapitalistischen Ökonomie in ihrer Konsequenz auf Kontrolle und Aufschub des Todes abzielt, um sich an ihrer eigenen, die Naturbeherrschung vollendenden Macht zu ergötzen.³⁵

Doch worin besteht nun die lebensweltliche Besonderheit des Mythos? Eine solche Frage kann nicht allein auf den Inhalt einzelner Mythen abzielen, sondern sucht eher die Funktion und den pragmatischen Kontext zu bestimmen, in dem das Mythische zu finden ist. Als früheste Form einer ganzheitlichen *Weltdeutung* (Ernst Cassirer hat diesbezüglich den Begriff der „symbolischen Form“ geprägt) dient der Mythos insbesondere zwei Dingen: Der Herstellung eines *sozialen Kontextes* und der Konstitution von *konkreter, erfahrbarer Wirklichkeit*. Im Hinblick auf seinen kulturellen Aspekt übernimmt der Mythos sowohl hierarchisierende, normative als auch emotionenbildende Funktionen, die in ihrer Gesamtheit den Zusammenhalt und das Wir-Gefühl der Gruppe stärken.³⁶ Spätestens an dieser Stelle können menschliche Kollektive als „Erzählgemeinschaften“³⁷ begriffen werden, die sich durch ihre jeweils eigenen Narrative von anderen Gemeinschaften unterscheiden. Es lässt sich deshalb durchaus sagen,

³² Vgl. die französische Erstausgabe (1957) von Roland BARTHES: *Mythen des Alltags*. Berlin 2012.

³³ BARTHES: *Mythen des Alltags*, S. 251ff.

³⁴ Hans BLUMENBERG: *Arbeit am Mythos*. Frankfurt a.M. 2006, S. 50.

³⁵ Vgl. Jean BAUDRILLARD: *Der symbolische Tausch und der Tod*. Berlin 2011, S. 64–91.

³⁶ Anton GRABNER-HAIDER: *Strukturen des Mythos. Theorie einer Lebenswelt*. Frankfurt a.M. u.a. 1989, S. 294ff.

³⁷ Wolfgang MÜLLER-FUNK: *Die Kultur und ihre Narrative. Eine Einführung*. Wien/ New York 2008, S. 14.

dass man nicht nur in eine bestimmte Kultur, sondern auch in einen bestimmten *Kollektivmythos* – also die diese Kultur definierenden Narrative – „hineingeboren“ wird und, wie MacIntyre es formuliert, ihn „erbt“. ³⁸

Neben der Garantie dafür, dass Handlungen anderer Personen durch die jeweilige narrative Kontextualisierung verständlich bleiben, ³⁹ umfasst der Kollektivmythos dabei auch die Gesamtheit aller zulässigen biografischen Skripte und Erzählungen, die von den durch ihn definierten Individuen realisiert werden können. Anders gesagt: Der Kollektivmythos einer Gesellschaft bestimmt alle *überhaupt* möglichen Ausprägungen personaler Identität. Solange der kollektivmythische Rahmen dabei weitgehend intakt ist, habe ich keinen *lebensweltlichen* Grund, an der Stimmigkeit meiner Identität oder meines Selbst zu zweifeln. ⁴⁰ Die Diagnosen des „Identitätsverlustes“ und der damit verbundenen „Sinnsuche“ werden, wie eingangs erwähnt, vielmehr erst durch die Moderne und der mit ihr verbundenen Auflösung der großen metaphysischen Narrative zu einem greifbaren Problem. ⁴¹

Mit dem Hinweis auf die Brüchigkeit moderner Selbst- und Weltkonzepte gelange ich schließlich zur zweiten wichtigen Funktion des Mythos. Es wurde zuvor bereits angemerkt, dass archaische Mythen die empirisch beobachtbaren Abläufe im kulturellen Zusammenleben und der Natur unter einer variablen Menge von Gottheiten aufteilen, um diese getrennt voneinander ansprechen zu können. Das Vorhandensein eines polytheistischen Pantheons ist nun selbst aber nur die Konsequenz eines Mechanismus, der dieser Projektion von Wünschen und Hoffnungen auf verschiedene Gottheiten vorgelagert ist: Denn der Götterkanon selbst ist bereits eine *Ordnungsleistung*, die aus roher, chaotischer Wirklichkeit überhaupt erst eine ansprechbare Welt erschafft und beispielsweise in den jeweiligen Schöpfungsmythen artikuliert wird. Im Gegensatz zum Unförmigen des „Absolutismus der Wirklichkeit“ ⁴² – so Blumenbergs berühmte Formel – ist selbst noch dessen Verformung zu einer blutrünstigen Gottheit, der alles obliegt und deren Macht später auf viele Götter verteilt wird, ⁴³ eine legitime Überlebensstrategie: Der Mythos nimmt den Dingen ihren Schrecken, indem er eine Geschichte davon erzählt, wie sie zu ihrem Ort gekommen sind. Diese Fähigkeit, das kontingent Unvorhersehbare auf

³⁸ Vgl. Alasdair MACINTYRE: *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*. Frankfurt a.M. 2014, S. 295f.

³⁹ Vgl. MACINTYRE: *Verlust der Tugend*, S. 275–281. MacIntyre führt dort aus, inwiefern die soziale Passung und Verständlichkeit einer Handlung stets das Vorhandensein von Rahmen- und Binnenerzählungen voraussetzt, wodurch die zutreffende Interpretation einer Absicht wesentlich vom *Handlungskontext* abhängig ist.

⁴⁰ Descartes setzt zu seinen *Meditationes* nicht aus lebensweltlichen, sondern aus *theoretisch* begründeten Zweifeln an. In seinen Schriften gelangt daher nicht primär eine Existenzkrise, sondern vornehmlich eine *Erkenntniskrise* zum Ausdruck, vgl. TAYLOR: *Quellen des Selbst*, S. 263f.

⁴¹ Vgl. ebd., S. 42f.

⁴² Vgl. BLUMENBERG: *Arbeit am Mythos*, S. 9–39.

⁴³ Zur chthonischen Muttergöttin vgl. Ken WILBER: *Halbzeit der Evolution. Der Mensch auf dem Weg vom animalischen zum kosmischen Bewusstsein*. Frankfurt a.M. 2009, S. 152ff.

Distanz zu halten bzw. immer schon zu Formen verarbeitet und versprachlicht zu haben, die sich bewältigen lassen, bezeichnet Blumenberg schließlich als *Bedeutsamkeit*.⁴⁴ Kollektive Mythen ordnen also nicht nur das soziale Leben einer Gemeinschaft, sondern sorgen durch ihre ontologische Entscheidungskraft auch und zuallererst für die Verfügbarkeit von „Welt“. In genau diesem Sinne stellen sie keine fabulierten Unwahrheiten dar, deren Falschheit durch die modernen Naturwissenschaften bewiesen werden müsste, sondern sind für diejenigen, die sie erzählen, ein wesentlicher und notwendiger Bestandteil der eigenen kollektiven wie individuellen Lebensgeschichte. Dieser Aspekt wird auch in dem von Jürgen Mohn unternommenen und an Mircea Eliade angelehnten Definitionsversuch deutlich:

Ein Phänomen kann Mythos genannt werden, wenn es kreativ und narrativ eine Welt konstituiert [...], deren ontologischer Aufbau Weltorientierung leistet [...], es durch seine Kenntnis in pädagogischen Prozessen vermittelt wird, so daß es handlungsleitend eine existentielle Notwendigkeit für den Menschen darstellt.⁴⁵

Die Affirmation mythischer Weltgarantien fordert andererseits natürlich die Frage heraus, wann Mythen wichtig sind und Beachtung verdienen, und wann sie aufgrund gefährlicher Komponenten widerlegt gehören.⁴⁶

Meine These lautet nun – und die Analyse von *Arbeit und Struktur* soll diese These stützen –, dass überall dort, wo es um die Konstitution und Aufrechterhaltung der konkreten individuellen Existenz geht, Mythos in einem radikalen Sinne *unabkömmlich* ist. Denn während wir vorübergehend oder auch längerfristig das Fehlen kollektiver Zusammenhänge (und damit das Fehlen eines konkreten Ortes anderer Personen) aushalten können, stellt der ständige Verlust unseres *eigenen* weltlichen Ortes einen Mangel dar, der in keiner Weise mehr ertragbar ist. Aus diesem Grund läuft meine These darauf hinaus, dass wir unter Umständen zwar auf den *Kollektivmythos* verzichten können, nicht aber auf den *Weltmythos*, der davon erzählt, wie *wir selbst* zu unserem jeweiligen Platz in der „Welt“ gekommen sind und der daher wesentlich mit unserer eigenen Selbstbeschreibung und Identität zu tun hat.

Hervorzuheben ist, dass das weltkonstituierende Moment des Mythos – bedingt durch die Dialektik kultureller Transformationsprozesse – dabei zunächst nur durch den ererbten Kollektivbezug gegeben ist, Bedeutsamkeit also einstweilen immer nur als *Bestandteil* von kollektiver Identität erfahren werden kann. Da individuelle Selbstbestimmung jedoch die „Distanz zur eigenen primären Selbstinterpretation“⁴⁷ voraussetzt, wird diese Distanzierung für

⁴⁴ Vgl. BLUMENBERG: *Arbeit am Mythos*, S. 68–126.

⁴⁵ MOHN: *Mythosatheorien*, S. 84f.

⁴⁶ Die Unvereinbarkeit mancher politischer Mythen und Mythologien (beispielsweise des Nationalsozialismus) mit humanistischen und demokratischen Werten hat dazu beigetragen, dem Mythos insgesamt sehr kritisch gegenüberzustehen, sodass der Diskurs auch diesbezüglich lange undifferenziert geführt worden ist, vgl. JAMME: *Einführung*, S. 110.

⁴⁷ HENRICH: *Identität*, S. 181.

die Einzelne umso schwieriger sein, je zwingender und ausschließlicher sich der Kollektivmythos darstellt und je weniger er es erlaubt, die Garantie von Welt außerhalb seiner Grenzen zu erfahren. Dass die Vorstellung einer gewissen sozialen Entfernung (selbst eine Nachbarin kann heutzutage die Rolle einer „Fremden“ einnehmen) für uns keine Schwierigkeiten mehr bereitet, hängt damit zusammen, dass sich die gültigen Selbsterzählungen innerhalb der westlichen Erzählgemeinschaft vor allem seit der Aufklärung verändert haben und das Konzept *zunehmender Individualisierung* mittlerweile selbst zu einem Teil des Kollektivmythos moderner komplexer Gesellschaften geworden ist: „Individualisierung beruht nicht auf einer freien Entscheidung der Subjekte, sondern ist ein in sich widersprüchlicher Zwang zur vermehrten Selbstreflexion und biografischen Selbstinszenierung.“⁴⁸ Die *Erfahrung* der eigenen Individualität und Besonderheit gaukelt uns dabei vor, dass wir den Kollektivmythos ja schon längst verlassen haben müssen, obwohl wir seinen Imperativen doch eigentlich noch immer Folge leisten und nach wie vor unter dem Schutz seiner „Kontingenzbegrenzung“ stehen.⁴⁹ Die Heranbildung einer kritischen und moralisch-authentischen Selbstbeschreibung ist deshalb nur mit wachsendem Abstand zum ererbten Kollektivzusammenhang möglich,⁵⁰ der zugleich die Entwicklung eigener Umgangsstrategien mit existenzieller Kontingenz erforderlich macht. Genau diese Distanzierung vom kollektiven Dogma kann nun durch die Einnahme einer *existenziell absurden Position* begünstigt werden (bzw. findet darin einen Endpunkt), die ich im weiteren Verlauf nicht nur Nietzsche, Dostojewski und Camus, sondern auch Herrndorf zuschreiben werde.

⁴⁸ REICHERT: ‚*Biografiearbeit*‘, S. 531.

⁴⁹ Vgl. Michael MAKROPOULOS: *Modernität als Kontingenzkultur. Konturen eines Konzepts*. In: Gerhart v. GRAEVENITZ/ Odo MARQUARD (Hg.): *Kontingenz* (Poetik und Hermeneutik XVII). München 1998, S. 55–79, 71. Zur Simulation von Individualität und der „kleinsten marginalen Differenz“ vgl. Jean BAUDRILLARD: *Die Konsumgesellschaft. Ihre Mythen, ihre Strukturen*. Berlin 2015, S. 125–142.

⁵⁰ Rorty spricht diesbezüglich auch von der kulturellen sowie traditionellen Heimat- und „Wurzellosigkeit“ der liberalen ironischen Identität, vgl. Richard RORTY: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*. Frankfurt a.M. 1989, S. 130. Unter postmodernen Fragestellungen spitzt sich diese kollektivmythische Heimatlosigkeit noch weiter zu, da sich das Subjekt – bedingt durch die Tendenzen der strukturellen Auflösung und Medialisierung, die alles zu „kommunikativem Text“ werden lassen – sowohl zugleich innerhalb als auch außerhalb eines *konkreten* Kollektivmythos befindet, vgl. Kurt RÖTTGERS: *Identität als Ereignis. Zur Neufindung eines Begriffs*. Bielefeld 2016, S. 11f. Röttgers’ Vorschlag, die postmoderne und „pluralisierte“ Identität auf Heideggers Spuren als „Ereignis“ und demgemäß als *Bruch* mit Kontinuitäten aufzufassen, entkommt zwar den Gefahren religio-kultureller und nationalistischer Indoktrination (vgl. S. 348ff.), kann aber aufgrund der immer schon bestehenden Öffnung für „das Fremde und den Fremden“ nicht mehr erklären, wie es zum *Eigenen* kommt. Wenn Ich-Identität von Anfang an in der größtmöglichen Wir-Identität besteht, dann haben zwar inhumane Traditionen und Fundamentalismen keinen Einfluss mehr – aber zugleich fehlt damit auch jedes Fundament für die Entwicklung einer Ich-Identität, weil diese das Vorhandensein eines *intakten* Kollektivmythos voraussetzt. Die Postmoderne selbst ist dafür ungeeignet, da ihr wesentliches Programm darauf abzielt, jedweden Kollektivmythos – und damit auch sich selbst – immer schon entkonkretisiert und entmachtet zu haben. Der Ansatz von Röttgers impliziert, dass man von Geburt an eine mündige Person sein kann und *ist* – und unterschlägt so den ganzen mühsamen Weg, der erst in die Mündigkeit führt. Ich muss aber erst *jemand* werden, bevor ich niemand sein kann und damit schließlich zu jedermann geworden bin.

Im Gegensatz zum soziologischen Narrativ-Begriff, der Kontingenz überwiegend im Sinne der sich mehrenden Kontingenzproduktion unter modernen bis postmodernen Bedingungen betrachtet,⁵¹ umfasst der kulturanthropologische Mythos-Begriff immer auch schon die Semantik ihrer *apriorischen Bewältigung*. Da Kontingenz durch den kollektiven Weltmythos immer schon sprachlich und lebensweltlich bearbeitet ist, wird sie von den kulturell vorgegebenen Selbstnarrationen abgefangen und im besten Falle gar nicht erst als solche wahrgenommen: „Identitäten existieren nicht in Form beliebiger Modellierungen und Verfügbarkeiten [...]. Sie dürfen nicht selbst als kontingent erscheinen, sondern müssen glaubhaft machen können, mehr-als-kontingent zu sein: Erwiderungen auf die Erfahrungen von Kontingenz.“⁵² Wenn man die Ungewissheit der eigenen Sterblichkeit als äußerste Form existenzieller Kontingenz auffasst, dann lässt sich die weltmythisch bereitgestellte Bedeutsamkeit mit Blumenberg als Fristaufschub begreifen, der sich „gegen die Unerträglichkeit der Indifferenz von Raum und Zeit“⁵³ richtet. Zugleich ergibt sich durch den Hinweis auf die Verarbeitung von indifferenter „Weltzeit“ zu erinnerter „Lebenszeit“ eine Anschlussmöglichkeit an Ricœurs narratologische Überlegungen, inwiefern „Zeit in dem Maße zur menschlichen wird, wie sie erzählerisch artikuliert wird.“⁵⁴

Wolfgang Herrndorf hat am eigenen Leib zu spüren bekommen, wie gleichgültig die Weltzeit gegenüber der hart zu erringenden Lebenszeit sein kann. Das Zusammenspiel seiner Lebensauffassung und seiner Erkrankung haben ihn dazu genötigt, Formen von Bedeutsamkeit zu entwickeln, die größtenteils nicht mehr durch die Bezugnahme auf kollektive Mythen gedeckt sind. Die eingehende Untersuchung dieser spezifischen, von Herrndorf letztlich als hilfreich erachteten Formen kann eine Antwort darauf geben, inwiefern sich *individuelle Weltmythen* und die durch sie begründeten Bedeutsamkeiten von kollektiven unterscheiden. Die bisher angestellten narratologischen und mythentheoretischen Betrachtungen kulminieren diesbezüglich in der These, dass wir solange noch sind, wie wir erzählen – ein Befund, der nicht ganz unwichtig erscheint, wenn man sich *Arbeit und Struktur* zunächst aus einer gattungstheoretischen Perspektive nähert.

⁵¹ Vgl. MARQUARD: *Schwundtelos und Mini-Essenz*, S. 364f.; REICHERT: *„Biografiearbeit“*, S. 518, sowie KRAUS: *Das erzählte Selbst*, S. 173.

⁵² KONERSMANN: *Unruhe*, S. 297f.

⁵³ BLUMENBERG: *Arbeit am Mythos*, S. 110. Vgl. hierzu auch Asha DE: *Widerspruch und Widerständigkeit. Zur Darstellung und Prägung räumlicher Vollzüge personaler Identität*. Berlin/ New York 2005, S. 385.

⁵⁴ HAAS: *Kein Selbst ohne Geschichten*, S. 66. Ein von Blumenberg ausführlich behandeltes Problem besteht darin, dass sowohl durch zunehmende Techni- als auch Modernisierung die weltliche und die menschlich überhaupt erfahrbare Zeit immer weiter auseinanderdriften, vgl. Hans BLUMENBERG: *Lebenszeit und Weltzeit*. Frankfurt a.M. 1986, S. 72f. Zu Ricœur und Blumenberg vgl. auch Philipp STOELLGER: *Geschichten aus der Lebenswelt. Zum Woher und Wozu von ‚Geschichte‘ in theologischer Perspektive*. In: Volker DEPKAT u.a. (Hg.): *Wozu Geschichte(n)? Geschichtswissenschaft und Geschichtsphilosophie im Widerstreit*. Wiesbaden 2004, S. 49–88, 66–72.

3) „Arbeit und Struktur“ als Tagebuch, Weblog und Roman

In der bisher noch überschaubaren Forschungsliteratur zu *Arbeit und Struktur* wurden bereits einige Überlegungen zu der außergewöhnlichen Form und Formenvielfalt angestellt, die durch die stufenweise Internet- und anschließende Buchveröffentlichung von Herrndorfs Text entstanden ist und durch die Verarbeitung biografischer Erlebnisse noch zusätzlich verstärkt wird. Allen voran die beiden Aufsätze von Maximilian Burk und Elisabeth Michelbach⁵⁵ diskutieren wesentliche Aspekte der formalen Gestaltung, deren Vielschichtigkeit das Sprechen über die *Person* Herrndorf vor dem Hintergrund von *Arbeit und Struktur* erschwert.

Dass es sich bei den mit Datum versehenen Einträgen um laufend aktualisierte Notizen handelt, die als Tagebucheinträge wahrgenommen werden wollen und daher durchgängig autobiografisch zu lesen sind, ist zunächst die Vermutung einer unvoreingenommenen, naiven Rezeptionshaltung. Auf den ersten Blick könnte man daher meinen, *Arbeit und Struktur* berichtet episodisch und „wahrheitsgemäß“ von Herrndorfs Erlebnissen zwischen dem 8. März 2010 und dem 20. August 2013 (jeweils erster und letzter datierter Eintrag), und wird sechs Tage später durch seinen Suizid am 26. August beschlossen. In diesem Sinne als autobiografischer Text aufgefasst, unterliegen jedoch alle drei Veröffentlichungsformate – zu Beginn als digitales Tagebuch und passwortgeschützte „Mitteilungsveranstaltung für Freunde und Bekannte in Echtzeit“ (AuS 405), ab September 2010 als regulär einsehbares Weblog⁵⁶ und schließlich im Dezember 2013 als Buch – dem in der Forschung viel diskutierten Antagonismus von Fakt und Fiktion: Eine Autobiografie kann nämlich niemals nur die reine Wiedergabe von Lebensfakten sein, sondern unterliegt neben narrativ-biografischen auch ästhetischen Selektionsmechanismen, die sich im Widerstreit mit dem autobiografisch geäußerten Anspruch auf Faktizität befinden.⁵⁷ Autobiografische Texte sind also immer auch künstlerisch geformt und verar-

⁵⁵ Vgl. Maximilian BURK: ‚dem Leben wie einem Roman zu Leibe rücken‘. *Wolfgang Herrndorfs Blog Arbeit und Struktur*. In: Annina KLAPPERT (Hg.): *Wolfgang Herrndorf*. Weimar 2015, S. 85–99, sowie Elisabeth MICHELBACH: ‚Dem Leben wie einem Roman zu Leibe rücken‘. *Wolfgang Herrndorfs Blog und Buch Arbeit und Struktur zwischen digitalem Gebrauchstext und literarischem Werk*. In: Innokentij KREKNIN/ Chantal MARQUARDT (Hg.): *Das digitalisierte Subjekt. Grenzbereiche zwischen Fiktion und Alltagswirklichkeit*. Sonderausgabe # 1 von *Textpraxis. Digitales Journal für Philologie* 13 (2/2016), S. 107–129, URL = <<http://www.uni-muenster.de/textpraxis/elisabeth-michelbach-wolfgang-herrndorfs-arbeit-und-struktur>>, DOI : <http://dx.doi.org/10.17879/34279487622> (14.02.2017).

⁵⁶ Als Web-Log („Internet-Tagebuch“) bezeichnet man Online-Journale, die im weitesten Sinne private Inhalte behandeln und der Öffentlichkeit digital zur Verfügung stehen. In den 1990er Jahren entstanden, ist das Bloggen heutzutage Bestandteil einer international vernetzten Szene und zu einer wichtigen Schreib- und Kommunikationspraxis avanciert, vgl. Elisabeth AUGUSTIN: *BlogLife. Zur Bewältigung von Lebensereignissen in Weblogs*. Bielefeld 2015, S. 75–124.

⁵⁷ Vgl. Ingrid AICHINGER: *Probleme der Autobiographie als Sprachkunstwerk*. In: Günter NIGGL (Hg.): *Die Autobiographie. Zu Form und Geschichte einer literarischen Gattung*. Darmstadt 1989, S. 170–199, 186f.

beitet, sie leben von der Spannung zwischen historischem Dokument und literarischem Erzeugnis – und zwar umso mehr, je stärker sie selbst als Literatur beabsichtigt sind.

Dass Herrndorf *Arbeit und Struktur* tatsächlich als literarisches Werk für die Öffentlichkeit konzipiert und nicht lediglich als „Taktgeber seines Alltags, Ort der Selbstreflexion und Sammelstelle für Informationen und Rechercheergebnisse“⁵⁸ (also als „Gebrauchstext“) gesehen hat, wird an verschiedenen Stellen deutlich. So unterbrechen etwa die ungefähr im September 2010 entstandenen und unter dem Titel „Rückblende“ zusammengefassten Passagen (AuS 97–149) den tagebuchartigen Rhythmus der sonstigen Einträge und erhalten durch ein einleitendes Freud-Zitat und zwei Postskripta den Charakter einer zusammenhängenden Darstellung. Auch die im Buchanhang veröffentlichten Fragmente sprechen Michelbach zufolge dafür, dass „Herrndorf die Texte entwarf und überarbeitete, bevor er sie online stellte.“⁵⁹ Die 42 Kapitel korrelieren zudem mit den 42 Monaten, die Herrndorf nach seiner Diagnose noch gelebt hat. Ein weiterer Hinweis auf die Absicht literarischer Bearbeitung ist durch die Kontextualisierung von *Arbeit und Struktur* in das Umfeld der Krebs- und Sterbeliteratur gegeben: Dreimal listet Herrndorf einschlägige Titel auf (AuS 47, 314 & 408), wobei sein eigenes Werk jeweils den End- und in gewisser Weise auch einen Kontrapunkt markiert, da es sich durch seine intendierte Nüchternheit deutlich von den anderen, eher emotional orientierten Texten unterscheidet.

In seinem Versuch, sich in die Reihe von Leidensgenossen einzuordnen und zugleich von ihnen abzugrenzen, begreift Herrndorf seinen eigenen Beitrag als Ort der Inszenierung, mit der er sich als „starke Persönlichkeit“ profiliert, die „sich mit dem eigenen Sterben schonungslos auseinandersetzt.“⁶⁰ An einer anderen Stelle unternimmt Herrndorf durch die Auflistung von Büchern, die „mich in verschiedenen Phasen meines Lebens aus unterschiedlichen Gründen am stärksten geprägt haben“ (AuS 44), durch die Referenz auf Theodor Storm, Charlotte Brontë, Stendhal und Dostojewski eine Rubrizierung seines eigenen Schaffens in die Tradition des literarischen Realismus. Insgesamt zeigen laut Michelbach die „auf ganz unterschiedlichen Ebenen angesiedelten Beispiele [...], wie Herrndorf sich als Autor-Figur in seinem Text inszeniert, sich selbst im Kreis kanonischer Autoren verortet und so eine Wahrnehmung seiner Selbst als renommierte Autorenpersönlichkeit vorbereitet.“⁶¹ Durch diese interessengeleitete

⁵⁸ MICHELBACH: *Zwischen digitalem Gebrauchstext und literarischem Werk*, S. 107.

⁵⁹ Ebd., S. 121, Anmerkung 85.

⁶⁰ Ebd., S. 124. Vgl. auch BURK: *Arbeit und Struktur*, S. 86.

⁶¹ MICHELBACH: *Zwischen digitalem Gebrauchstext und literarischem Werk*, S. 125. Diese Inszenierungstendenzen reichen allerdings nicht bis zur Autofiktion, da sich Herrndorf als Autor nicht selbst als Teil einer Fiktionalisierung begreift, sondern seine Autorschaft lediglich durch eine starke Steuerung „in Form“ bringt, vgl. Martina WAGNER-EGELHAAF: *Was ist Auto(r)fiktion?* In: dies. (Hg.): *Auto(r)fiktion. Literarische Verfahren der Selbstkonstruktion*. Bielefeld 2013, S. 7–22, 11f.

Gestaltung erscheint *Arbeit und Struktur* mithin weder als klassisches Tagebuch – da sowohl die unverstellte Intimität als auch die biografische Scham fehlen⁶² – noch als typisches Blog, da Herrndorf die für dieses Veröffentlichungsformat wesentliche Interaktionsmöglichkeit zwischen Usern und Autor nicht wahrnimmt.⁶³ In Übereinstimmung mit Michelbach lässt sich daher festhalten, dass der Text in seiner *Prozessualität* eher den Charakter eines als Protokoll geführten Blogs, in seiner *Finalität* jedoch denjenigen eines abgeschlossenen literarischen Werkes inhäriert.⁶⁴

Zusammengefasst resultiert aus den künstlerischen Intentionen Herrndorfs die Problematik eines korrespondenztheoretisch insuffizienten Raumes, innerhalb dessen man nicht ohne Weiteres auf die reale Person „hinter“ dem Werk referieren kann. Anders als es die auf dessen Authentizität pochende Werbe- und Verkaufsstrategie des Verlages unterstellt,⁶⁵ lässt sich *Arbeit und Struktur* als zur Veröffentlichung bestimmter Text daher nicht naiv als privates Tagebuch lesen. Zu diesem Schluss gelangt auch Michelbach: „Anstelle privater Erlebnisse und intimer Gedanken dominiert die Beschreibung der Arbeit in Herrndorfs Krankheitstagebuch. *Arbeit und Struktur* ist das Selbstporträt des Autors als Workaholic.“⁶⁶

Herrndorf selbst versucht, dieser Aporie zwischen biografischem und künstlerischem Anspruch zuvorzukommen, indem er seine Bearbeitungsstrategie für die Lesenden einsehbar macht und so zumindest den Verdacht des fingierenden Schreibens von sich weist:

Ich erfinde nichts, ist alles, was ich sagen kann. Ich sammle, ich ordne, ich lasse aus. Im Überschwang spontaner Selbstdramatisierung erkennbar falsch und ungenau Beschriebenes wird oft erst im Nachhinein neu beschrieben, Adjektive werden ausgetauscht, neu Erinnertes kommt hinzu. Aber nichts wird erfunden. (AuS 292)

Der als Erzähler-Ich und Protagonist zum Ausdruck gelangende Wolfgang Herrndorf in *Arbeit und Struktur* ist also nicht zur Gänze mit dem realen Wolfgang Herrndorf deckungsgleich, aber es gibt Überschneidungen zwischen beiden Instanzen, die den Übergang von der Werkspersona zur lebendigen Person wenigstens nicht verunmöglichen.

⁶² Vgl. BURK: *Arbeit und Struktur*, S. 88, sowie Wendy J. WIENER/ George C. ROSENWALD: *A Moment's Monument. The Psychology of Keeping a Diary*. In: JOSSELYN/ LIEBLICH: *The Narrative Study of Lives*, pp. 30–58, 34.

⁶³ Vgl. MICHELBACH: *Zwischen digitalem Gebrauchstext und literarischem Werk*, S. 117f. In ihren weiteren Ausführungen zeigt Michelbach auf, dass Herrndorf dennoch über „Mailinglisten und Foren für Hirntumorpatienten und -angehörige“ in Kontakt mit seinem Publikum steht und das kommentarlose Blog auf diese Weise „keineswegs eine kommunikative Einbahnstraße“ bleibt.

⁶⁴ Vgl. ebd., S. 121f.

⁶⁵ Vgl. BURK: *Arbeit und Struktur*, S. 93. In Bezug auf die Werbemaßnahmen für den im September 2010 veröffentlichten Roman *Tschick* echauffiert sich Herrndorf darüber, dass der Verlag ohne sein Einverständnis „Bloglink mit Psychiatisierungseintrag als Werbemittel rumschickt“ (AuS 96). Darüber hinaus übt er an anderer Stelle durch ein Zitat des Medienwissenschaftlers Harun Maye Kritik an der schon länger beobachtbaren Tendenz des Literaturbetriebs, sich vornehmlich an Persönlichkeiten und nicht mehr am Gegenstand der Literatur zu orientieren (vgl. AuS 279f.).

⁶⁶ MICHELBACH: *Zwischen digitalem Gebrauchstext und literarischem Werk*, S. 123.

Eine vielversprechende Möglichkeit, dieses schon durch Goethes „Dichtung und Wahrheit“ aufgeworfene Referenzproblem zu umgehen und der literarischen Gemachtheit des Textes Rechnung zu tragen, besteht darin, ihn als Roman aufzufassen – eine Alternative, auf die Herrndorf mit seiner Poetologie des „Zu-Leibe-Rückens“ ja selbst zu sprechen kommt. Sowohl Burk als auch Michelbach halten diese Lesart für plausibel, da mehrere Aspekte auf den romanhaften Charakter von *Arbeit und Struktur* hinweisen: So macht Burk etwa auf die Stilisierung des Erlebten zum Romanplot sowie das Kürzel „tbc – to be continued“ aufmerksam, das „in der aktiven Phase des Blogs stets unter dem aktuellsten Eintrag zu lesen ist“ und dieses als eine Art Fortsetzungsroman markiert.⁶⁷ Außerdem, so schreiben Gärtner und Passig in ihrem Nachwort, habe Herrndorf das Blog als *Romanersatz* begriffen, falls „die Lebenszeit für einen Roman nicht mehr reichen sollte“ (AuS 444). Zuletzt wird es Herrndorf durch die Gestaltung seiner biografischen Situation als Roman möglich, über seine eigene, der gnadenlosen Logik des Lebens ausgesetzten Lebensgeschichte wie über diejenige einer seiner Romanfiguren zu verfügen.⁶⁸ In dieser Perspektive schließlich erscheint *Arbeit und Struktur* nicht mehr nur als freiwillig entworfenes und autonomes Kunstwerk, sondern als Bestandteil einer umfassenden und unerlässlichen Coping-Strategie, die durch den Umgang mit einem „kritischen Lebensereignis“⁶⁹ – also das, was ich oben als existenzielle Kontingenz bezeichnet habe – herausgefordert wird. Bemerkenswert dabei ist, dass es gerade die *fiktionale* Komponente des Romans zu sein scheint und nicht so sehr die faktische des Tagebuchs, die es Herrndorf erlaubt, das mitunter kräftezehrende Schreiben des Blogs, die „mühsame Verschriftlichung meiner peinlichen Existenz“ (AuS 405), als hilfreiches Therapeutikum seiner Grenzsituation zu begreifen.⁷⁰

Wie die bisherigen Ausführungen gezeigt haben sollten, ist die Diskussion der Gattungszugehörigkeit von *Arbeit und Struktur* eng mit der Frage verbunden, welche Distanz dem Autor in

⁶⁷ BURK: *Arbeit und Struktur*, S. 86ff. & 94.

⁶⁸ Vgl. MICHELBACH: *Zwischen digitalem Gebrauchstext und literarischem Werk*, S. 126, sowie BURK: *Arbeit und Struktur*, S. 92.

⁶⁹ Der Fachbegriff des *kritischen Lebensereignisses* gehört in die Entwicklungs- sowie die Klinische Psychologie und bildet etwa seit den 1970er Jahren eine maßgebliche Kategorie der empirischen und theoretischen Forschung, vgl. AUGUSTIN: *BlogLife*, S. 9f.

⁷⁰ Bei Kafka, dessen Tagebuchpraxis große Parallelen zu Herrndorfs Blog aufweist, scheint das Umgekehrte der Fall zu sein: Wie Jürgen Daiber erläutert, ist dieser in seinen Tagebüchern eher auf die *Faktizität* radikaler Introspektion angewiesen, um „eine schonungslose Analyse der eigenen seelischen und körperlichen Befindlichkeit durch die Prozedur des Schreibens in immer neuen und sehr häufig quälenden Anläufen vorzunehmen“ und sich selbst „über den performativen Akt des Erzählens das Gewand einer halbwegs stabilen personalen Identität überzustreifen“, vgl. Jürgen DAIBER: ‚Das Ich und sein innerer Lärm‘ – *Kafka als Tagebuchschreiber*. In: TOMMEK/ STELTZ: *Vom Ich erzählen*, S. 85–103, 85. Mit Ricoeur wird in diesem Zusammenhang die stimmige Narration von Identität abermals als Aufgabe und Praxis von Individuen greifbar, deren versuchsweise Konstitution und Aufrechterhaltung sich gut an autobiografischen Texten nachvollziehen lassen, vgl. Paul RICŒUR: *Zeit und Erzählung, Bd. 3: Die erzählte Zeit*. München 1991, S. 395–400.

Bezug zu seinem Werk zugestanden wird. Während die naive Rezeption als Tagebuch eine weitgehende Kongruenz von Autor und Erzähler erkennen möchte, unterstellt das der Literarizität bewusste Lesen den Einfluss künstlerischer Verfahrensweisen, die genau diese Kongruenz entkräften; nimmt man hingegen Herrndorfs explizierte Poetologie ernst, rückt man wie er gleichsam wieder näher an die Verflechtung von Leben und Roman heran. Zuletzt läuft diese unauflösbare Ambivalenz darauf hinaus, dass *Arbeit und Struktur* als Mischform zwischen Tagebuch und Roman vor allem Ausdruck einer schöpferischen Selbstermächtigung ist – und damit selber eine Form von Bedeutsamkeit darstellt. Dieser Umstand nun erleichtert eine existenzphilosophisch ausgerichtete Interpretation eher, da die Auffassung des Ich-Erzählers als eine separate fiktionale Figur nicht Gefahr laufen kann, die reale Person des Autors zu psychologisieren. In methodischer Hinsicht werde ich mich daher primär mit einer Romanfigur namens Wolfgang Herrndorf und deren Weltmythen auseinandersetzen, während ich zugleich berücksichtige, dass diese Figur auf einer realen Person basiert. Umgekehrt hat mein mythenhermeneutisches Vorhaben gerade zur Voraussetzung, dass die dort auftauchende Figur auf den realen Wolfgang Herrndorf zurückführbar ist und *Arbeit und Struktur* daher kein bloß erdachtes, sondern ein *wirkliches* Ringen um Bedeutsamkeit beschreibt.

Als Vorbild meiner Untersuchung kann Blumenbergs bemerkenswerte Auseinandersetzung mit Goethe dienen, den Blumenberg zuerst in *Arbeit am Mythos* und später in einer Fragment gebliebenen eigenständigen Publikation zum Gegenstand seines Denkens gemacht hatte.⁷¹ Lebensgeschichtliche Anekdoten und die Rhetorik „mythischer Verwicklungen“⁷² bilden den analytischen Fundus, mit dem Blumenberg den zugrundeliegenden Mechanismen von Goethes Welt- und Selbstverständnis nachzugehen versucht. Was diesbezüglich an Herrndorf reizt, ist die sich in *Arbeit und Struktur* ausdrückende Verschriftlichung eines Bewusstseins, das einerseits durch die absurden Erfahrungen der Moderne geprägt und so weit wie nur irgend möglich von kollektiven Weltmythen entfernt ist – andererseits aber für sich entschieden hat, dass es nicht auf die Hilfe von Göttern oder sonstigen überlieferten Garanten zählen kann. An einer leiblichen „Krankheit zum Tode“ erkrankt, muss Herrndorf demzufolge die Bürgschaft seines weltlichen Daseins weitgehend aus sich selbst erbringen – eine Kraftanstrengung, die kaum zu überschätzen ist und ihn im Zusammenwirken mit seiner absurden Grundauffassung zu einem *existenziell individualisierten Weltverhältnis* zwingt, das ich im Folgenden an Nietzsche, Dostojewski und Camus erläutern möchte.

⁷¹ Vgl. BLUMENBERG: *Arbeit am Mythos*, S. 435–604, sowie Hans BLUMENBERG: *Goethe zum Beispiel*. Frankfurt a.M./ Leipzig 1999.

⁷² BLUMENBERG: *Arbeit am Mythos*, S. 470. Für Blumenberg spielen hierbei vor allem der griechische Prometheus-Mythos und dessen durch Goethe unternommene Aktualisierungen eine wesentliche Rolle.

III Die nihilistische Verengung – Zum Bewusstsein absurder Existenz

4) Nietzsche: Kritik der Tradition

In den vorangegangenen Abschnitten habe ich darzustellen versucht, inwiefern kulturelle Narrative unsere kollektive wie individuelle Identität konstituieren und welche Dialektik sich in Bezug auf Gemeinschaftlichkeit und Weltvorhandenheit aus diesen Narrativen ergibt. Die Unvorhersehbarkeit existenzieller Kontingenz und der daraus resultierenden kritischen Lebensereignisse wurden in diesem Zusammenhang als ein Moment charakterisiert, das die lebensweltliche Membran kollektiver Mythen brüchig werden lässt und die Erzählbarkeit individueller Weltmythen so zuallererst ermöglicht. Daran anschließend habe ich Herrndorfs *Arbeit und Struktur* als ein literarisches Werk beschrieben, in dem sich der konstruktive und die eigene Lebenszeit verlängernde Umgang mit seiner Erkrankung ausdrückt und das somit selbst als eine Form narrativer Bedeutsamkeit erscheint.

Das Bedeutsame nun kann ebenso wenig beliebig sein wie die individuellen oder kulturellen Selbsterzählungen, die es stützen soll. Weil der kollektive Rahmen bestimmt, welche Identitäten jeweils zulässig sind, trifft er zugleich eine Auswahl darüber, welche Bedeutsamkeiten der gesellschaftlichen sowie der persönlichen Anerkennung überhaupt würdig sind.⁷³ Personale Identität und Bedeutsamkeit sind also einander zu Kohärenz verpflichtet, und daher müssen auch die in *Arbeit und Struktur* zur Sprache kommenden Bedeutsamkeiten einem Rahmen entspringen, dem Herrndorf sich zugehörig fühlt und den er ohne Weiteres akzeptieren kann. Dieser Rahmen wird durch die zweimalige Nennung von Schopenhauer und Nietzsche (vgl. AuS 77 & 232)⁷⁴ sowie insgesamt neun Referenzen auf Dostojewski abgesteckt und verweist auf weltanschauliche Narrative, die dem modernen Nachdenken über das Problem des *Nihilismus* entstammen. Bevor ich mich der Analyse von Herrndorfs Text zuwenden kann, wird darzustellen sein, wodurch sich eine spezifisch durch Nihilismus und das Absurde geprägte Identität auszeichnet bzw. welche Narrative typischerweise für ein absurdes Bewusstsein bedeutsam sind. Mein Augenmerk gilt dabei der Kultur- und Traditionskritik bei Nietzsche, der Glaubenskritik bei Dostojewski und dem Begriff des Absurden bei Camus.

⁷³ Für den christlichen Kollektivmythos beispielsweise stellt das Prinzip der trinitarischen Personalität Gottes eine zentrale Bedeutsamkeit dar, weshalb Ansätze, die Göttlichkeit nicht personal, sondern holistisch denken (wie etwa Buddhismus oder Daoismus), häufig zu einer grundsätzlichen Kritik herausfordern. Im sogenannten *Pantheismusstreit* um Friedrich Heinrich Jacobi findet diese Ereiferung gegen eine inkompatible Bedeutsamkeit ein einprägsames geistesgeschichtliches Beispiel, vgl. BLUMENBERG: *Arbeit am Mythos*, S. 445–466.

⁷⁴ Herrndorf hat im August 2011 durch eine rigorose Vernichtungsaktion von Diarien und durchgearbeiteten Büchern dafür gesorgt, dass keinerlei Lektürenotizen von ihm für eine Auseinandersetzung mit Nietzsche und Schopenhauer – neben diesen beiden erwähnt Herrndorf auch Adorno – herangezogen werden können.

Nietzsche, dessen frühe Verehrung für Schopenhauer ab den 1880er Jahren in eine scharfe Kritik des Schopenhauerischen Pessimismus umgeschlagen ist, hat in seiner Beschäftigung mit dem Nihilismusproblem viele wesentliche Facetten der Moderne vorweggenommen und gilt nicht zuletzt wegen seiner berühmt gewordenen, aber häufig missverstandenen These vom Tode Gottes als einer der einflussreichsten Theoretiker des „säkularen Zeitalters“ (Taylor). Als Wort seit 1733 überliefert, wird der Begriff des Nihilismus dabei um 1800 als philosophische Fachvokabel in polemischer Absicht auf den Deutschen Idealismus angewandt, um diesen als spekulativ und rationalistisch zu diskreditieren und von den realistischen Ansätzen abzugrenzen.⁷⁵ Die zunehmende Rezeption indischer Religion und Philosophie, zu der auch Schopenhauer beigetragen hat, führt dann im 19. Jahrhundert dazu, dass man vor allem den Buddhismus als ein grundlegend nihilistisches Konzept interpretiert, das nach der radikalen Auflösung weltlicher und logischer Strukturen trachtet.⁷⁶ Diesen *metaphysischen Nihilismus* diskutiert Nietzsche in Verbindung mit den politischen und revolutionären Konnotationen, durch die der Begriff besonders in Frankreich und Russland geprägt ist, und gelangt so schließlich zu einer Auffassung, die den Nihilismus als *Diagnose und Zustandsbeschreibung* der gesamten abendländischen Kultur begreift. Nietzsches weitgefaste Lesart der Problematik hat dabei zur Folge, dass er den Nihilismus unter zwei zusammenhängenden Fragestellungen betrachten muss, nämlich einmal, wodurch die westliche Kultur überhaupt zu einer nihilistischen Kultur werden können, und zweitens, was dieser Nihilismus für das einzelne Subjekt konkret bedeutet und mit welchen Auswirkungen er es konfrontiert.

Der erste Punkt lässt sich nur im Zusammenhang mit der Frage verstehen, warum das Christentum für Nietzsche ein so vehementes Ärgernis darstellt. Eines der wichtigsten Motive, an dem er sich in seiner Polemik ereifert, findet sich dabei im *dominium terrae* aus Gen 1,28 und besteht im göttlichen Diktum, sich die Erde „untertan“ zu machen – eine Idee, die als technologische Naturbeherrschung noch bis in die Gegenwart hinein spürbar ist und nichts von ihrer zivilisatorischen Geltung eingebüßt hat. Während für die christliche Theologie die Unterwerfung der leiblichen Natur unter den Geist bzw. die Abhängigkeit der weltlichen *phýsis* vom göttlichen *lógos* einen wichtigen Lehrsatz darstellt,⁷⁷ erscheint bereits bei Schopenhauer die Natur als rohe, blinde, ungezügelter und irrationale Kraft, die von der göttlichen Kontrolle ent-

⁷⁵ Ausführlicher zur Begriffsgeschichte des Nihilismus vgl. Wolfgang MÜLLER-LAUTER: *Philosophische Probleme des Idealismus und des neuzeitlichen Nihilismus*. Hrsg. von Elke AXMACHER. Berlin 2011, S. 19–29.

⁷⁶ Diese Tendenz zur beinahe mystischen Auflösung ist tief in Schopenhauers Denken verwurzelt und für ihn eng mit dem buddhistischen Nirwana verbunden, vgl. Karen GLOY: *Zwischen Glück und Tragik. Philosophische Daseinsdeutungen*. München 2014, S. 170ff.

⁷⁷ Die diesbezüglich oftmals konstatierte Leibfeindlichkeit des Christentums geht vornehmlich auf die frühen Einflüsse des Platonismus und der Stoa zurück und wird durch die Gnosis wieder akzentuiert, vgl. Günter FRÖHLICH: *Platon und die Grundlagen der Philosophie*. Göttingen 2015, S. 99f.

koppelt ist bzw. genauer: die selber diese göttliche Allmacht, der kosmische Wille *ist*. Aus Schopenhauers Begriff einer gewalttätigen und gnadenlosen Natur macht Nietzsche schließlich ein großes „Reservoir amoralischer Kräfte, zu dem wir die Verbindung nicht verlieren dürfen“,⁷⁸ da der Mensch als *Lebewesen* aus ebendieser Kraftquelle zehrt. Mit ihrer Idee der Beherrschung und Unterdrückung von Natur beschneidet die christliche Tradition jedoch dieses Vermögen und drosselt in der Folge die dem Menschen mögliche Potenz von Leib und Geist. Die Geschichte der christlichen Moralität, die vor allem in Bezug auf die körperlichen und animalischen Aspekte menschlichen Lebens ein hartes Regelwerk aufgestellt hat, erscheint Nietzsche deshalb als „eine Abfolge dramatischer Schwächungen des Menschen“⁷⁹, die endgültig durchbrochen und unwirksam gemacht werden muss: „Noch in eurer Thorheit und Verachtung, ihr Verächter des Leibes, dient ihr eurem Selbst. Ich sage euch: euer Selbst selber will sterben und kehrt sich vom Leben ab. [...] Und darum zürnt ihr nun dem Leben und der Erde. [...] Ich gehe nicht euren Weg, ihr Verächter des Leibes!“⁸⁰ Aus der Logik dieser Leibverachtung resultiert für Nietzsche die Erkenntnis, dass das Christentum die Einzelne und ihr Schicksal nur deshalb ins Zentrum seiner Gnadenlehre rücken konnte,⁸¹ weil es im Gegenzug die Bejahung einer bloß halbierten und zerstückelten, einer zutiefst unvollständigen Natur in Kauf nimmt.⁸² Die Tendenz, sowohl die Natur als auch die Menschheit – und damit zuletzt seine eigenen metaphysischen und moralischen Werte – zu „entwerten“, wohnt dem Christentum (und dessen Ursprung im Judentum) von Anfang an inne, bildet deren logische Konsequenz und wird von Nietzsche schließlich als Nihilismus bezeichnet.⁸³

In kultureller Hinsicht ist das Auftauchen des Nihilismus für Nietzsche also zunächst ein geschichtlicher Prozess, der das Ende der Vorherrschaft christlicher Kollektivmythen bedeutet. Die wichtigste Begleiterscheinung dieses Hegemonieverlustes besteht dabei darin, dass christliche Narrative fragwürdig und zum Ziel radikaler Kritik gemacht werden können. In diesem Sinne bezeichnet der Nihilismus ganz konkret die dekadente Doppelmoral und Lebensfeind-

⁷⁸ TAYLOR: *Quellen des Selbst*, S. 772.

⁷⁹ Susanne MÖBUSS: *Existenzphilosophie. Von Augustinus bis Nietzsche*, Bd. 1. Freiburg/ München 2015, S. 250.

⁸⁰ Friedrich NIETZSCHE: *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen* (Kritische Studienausgabe Bd. 4). Hrsg. von Giorgio COLLI undazzino MONTINARI. München¹³2011, S. 40f.

⁸¹ Vgl. hierzu Edith DÜSING: *Nietzsches Denkweg. Theologie – Darwinismus – Nihilismus*. München²2007, S. 511. Damit ist gemeint, dass ein Individuum im antiken Verständnis nur einen Wert besitzt, insofern es ein Teil der gesamten kosmischen (oder eben, als Mitglied der Polis, ein Teil der politischen) Ordnung ist – wohingegen die christliche Auffassung den Gedanken einer dem Individuum zuteil werdenden *persönlichen* Liebe und Wertschätzung durch Gott in den Vordergrund stellt, vgl. dazu das Augustinus-Kapitel bei TAYLOR: *Quellen des Selbst*, S. 235–261.

⁸² Vgl. Eike BROCK: *Nietzsche und der Nihilismus*. Berlin u.a. 2015, S. 258ff.

⁸³ Zur nihilistischen Entwertung vgl. ausführlicher Claudia RUMP: *Das Problem des Nihilismus als Konsequenz der Divergenz von Wahrheitsanspruch und Wahrheitswert im Werk Friedrich Nietzsches*. Dissertation Berlin 2010, S. 12–20.

lichkeit – bei Kierkegaard analog die spirituelle Verarmung und Entleertheit – des öffentlichen und von den Kirchen repräsentierten Christentums im Europa des 19. Jahrhunderts, gegen das Nietzsche sich empört. Seine Beschäftigung mit dem Nihilismus weist also einen stark kulturkritisch geprägten Impetus auf, und seine kritischen Absichten machen es erforderlich, dass er nicht nur die alten Werte in ihrer Unhaltbarkeit entlarvt, sondern zugleich auch neue Werte formuliert. Diese „Umwertung“⁸⁴ erfolgt durch die Betonung des „dionysischen“ – also des ungezügelterten und chaotischen – Charakters des natürlichen Lebens und der sich daraus ergebenden Affirmation des *gesamten* Spektrums erfahrbarer Lebendigkeit, das neben Freude und Geburt eben auch Sexualität, ekstatischen Rausch, Krankheit und radikale Vergänglichkeit umfasst. Während sich Nietzsches Attacken gegen die christliche Tradition jedoch noch überwiegend auf den kulturgeschichtlichen Hintergrund des Nihilismus beziehen, verweist die aus seiner Kritik erwachsende Anerkennung der dionysischen Natur – oder eben des „Willens zur Macht“ – bereits auf die Konsequenzen, mit denen der Nihilismus das Individuum konfrontiert.

Die bisherigen Ausführungen definieren den Nihilismus im Sinne Nietzsches als logische Endstufe der abendländischen Geschichte, die durch das Zutagetreten des metaphysischen und lebensfeindlichen Logozentrismus die Unzumutbarkeit ihrer allereigensten Werte offenbart. Wenn dieser Nihilismus nun aber tatsächlich die Selbstentwertung und damit die fortschreitende Unnutzbarmachung kollektivmythischer Inhalte bedeutet, dann brechen die durch diese Werte aufrecht gehaltenen religio-kulturellen Selbstverständlichkeiten weg, dann gibt es – selbst für einen Christen – kein Heilsversprechen mehr, keine Gnade und schließlich: keinen Gott. Entgegen der säkularistischen Intuition stellt sich dieser Verlust der lebensweltlichen Bezugsgrößen jedoch dabei zunächst *nicht* als Befreiung von einem unmenschlichen Tyrannen dar, sondern wird zutiefst als metaphysischer Schock empfunden und als existenzielle Krise durchlebt. Nietzsches Wort vom Tode Gottes bildet daher nicht die emphatisch gemeinte Äußerung eines aggressiven Atheismus – sondern diagnostiziert den kulturgeschichtlichen Augenblick, in dem und ab dem sich das moderne Selbst außerhalb christlicher Weltmythen zurecht finden muss.⁸⁵ Der Austritt – oder drastischer: der Rauswurf – aus der tradierten Le-

⁸⁴ Vgl. MÖBUSS: *Existenzphilosophie*, S. 247–253. Mit dem Programm der „Umwertung aller Werte“ sind zugleich jene Aspekte von Nietzsches Denken verbunden, die in ihrer martialischen Prophetie den europäischen Aktivismus anzustacheln halfen und Nietzsche zuletzt für die faschistischen und nationalsozialistischen Tendenzen des 20. Jahrhunderts haben missbrauchbar werden lassen, vgl. Klaus von BEYME: *Geschichte der politischen Theorien in Deutschland 1300–2000*. Wiesbaden 2009, S. 378–391.

⁸⁵ Vgl. DÜSING: *Nietzsches Denkweg*, S. 473–495. Das Topos des gestorbenen Gottes ist schon vom frühen Hegel im Kontext der Auferstehungslehre diskutiert worden, vgl. ebd., S. 495–505. Während für Hegel dabei außer Frage steht, dass das Göttliche nach Jesu Kreuzigung wieder in Erscheinung tritt, überwiegt bei Nietzsche der nihilistische Gedanke, dass Gottes Sohn nicht wieder aufersteht, sondern tot *bleibt*.

benswelt wiegt dabei umso schwerer, da ein Individuum niemals mehr auf demselben Weg zurück in die naive Unbeschwertheit gelangen kann, die es einstmals durch die Sozialisation innerhalb eines spezifischen Kollektivmythos erlangt hatte. Auf diese Weise macht der Nihilismus den Verlust kultureller Erzählungen weitgehend endgültig und irreversibel.

Mit der schmerzlichen und intensiven Erfahrung radikaler „Entwirklichung“⁸⁶ (denn Wirklichkeit ist ja zunächst nur durch die Präsenz kollektiver Mythen gegeben) geht allerdings auch der eher konstruktiv zu bewertende Umstand einher, dass das dogmatische *Insistieren* auf die eigene kulturelle Herkunft oder religiös legitimierte Abkunft an Bedeutung verliert. Denn wer aus seiner ursprünglichen kulturellen Lebenswelt herausfällt, der wird für die „nihilistischen Evidenzen“⁸⁷ des Lebens und den kontingenten Anfang aller Lebenswelten frei; die „eine“ Wahrheit, deren absolute Gültigkeit um jeden Preis durchgerungen werden muss, gibt es dann nicht mehr. Die daraus resultierende Relativität und Gleichwertigkeit aller Weltmythen entlarvt vielmehr jede Vorstellung einer zwingenden einsehbaren Wahrheit als Schein und gehört zu Nietzsches bedeutendsten Einsichten.⁸⁸

Auch wenn Nietzsche mit seinem Lob der Vorsokratiker vor die Ursprünge der abendländischen Tradition zurückwollte⁸⁹ – die Überwindung der von ihm diagnostizierten nihilistischen Aporie kann in seinen Augen weniger von einer Tradition übernommen werden als vielmehr von einem neuen Typus Mensch, der den abendländischen Nihilismus zu Ende führt und ihn dergestalt überwindet. Nur das starke Individuum – worunter Nietzsche einerseits die kommende Figur des Übermenschen, andererseits sich selbst versteht⁹⁰ – kann den Nihilismus außerhalb der „Herde“ in der Abwesenheit der Überlieferung aushalten und entkommt der Gefahr, durch „den Zudrang äußerer Einflüsse [sich] selbst fremd zu werden.“⁹¹ Was Nietzsche betreibt, ist fundamentale Kollektivkritik – und nicht der durch die Fehlinterpretation vom Tode Gottes unterstellte Versuch, jedweden metaphysischen Garant auf Dasein und Welt zu vernichten.⁹² Dem christlichen Kollektivmythos stellt er so den Mythos vom Übermenschen entgegen, der nicht mehr nur dem dogmatischen Zusammenhalt, sondern hauptsächlich der Garantie von *kollektiv-unabhängiger* Weltvorhandenheit und Handlungsfreiheit dient.

⁸⁶ Vgl. Fritz LEIST: *Existenz im Nichts. Versuch einer Analyse des Nihilismus*. München 1961, S. 63.

⁸⁷ BROCK: *Nietzsche und der Nihilismus*, S. 17.

⁸⁸ Vgl. dazu Jutta GEORG: *Existenzielle Bewegung. Scheinwelten, Rauschwelten, Tanzwelten*. In: Renate RESCHKE (Hg.): *Wirklich. Wirklichkeit. Wirklichkeiten. Nietzsche über ‚wahre‘ und ‚scheinbare‘ Welten* (Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzschegesellschaft, Bd. 20). Berlin 2013, S. 91–102, 94f., sowie MÜLLER-LAUTER: *Probleme des Idealismus*, S. 298ff.

⁸⁹ Vgl. etwa DÜSING: *Nietzsches Denkweg*, S. 237–245.

⁹⁰ Vgl. MÖBUSS: *Existenzphilosophie*, S. 260.

⁹¹ KONERSMANN: *Unruhe*, S. 291.

⁹² Die „letzte Form des Nihilismus, die den ‚Unglauben an eine metaphysische Welt in sich schließt‘“, ist lediglich eine Zwischenstufe auf dem Weg zu einem „dionysisch sprühenden Jasage[n], Genieße[n] und Gutheiße[n] der gesamten Welt des Werdens“, vgl. DÜSING: *Nietzsches Denkweg*, S. 521.

5) Dostojewski: Kritik des Glaubens

Während Nietzsche durch die Rede vom tot bleibenden Gott ein kulturelles Panorama entwirft, in dem bloßer Glaube nichts mehr nützt, weil der dazugehörige Adressat fehlt, begreift Dostojewski den Nihilismus als eine Art Prüfung, aus der ein authentischer „eigentlicher“ Glaube zuallererst hervorgehen kann. Ähnlich wie Kierkegaard sah sich auch Dostojewski einer zeitgenössischen Christenheit gegenübergestellt, die sich vom ursprünglichen Vorbild und der spirituellen *Praxis* Jesu Christi entfremdet hatte und sich nur noch durch das folgenlose Wiederholen von intellektualistischen und religiösen Lehrsätzen auszeichnete.⁹³ In ihrer komplexen Vielstimmigkeit unternimmt Dostojewskis Prosa daher in immer wieder neuen Anläufen den Versuch, den Nihilismus seiner Zeit mit den Mitteln des Schriftstellers zu fassen, zu radikalieren und zuletzt – zu widerlegen.

Dem Romanhaften gemäß zählt dabei nicht das bessere und widerstandsfähigere Argument, sondern die Praktikabilität von weltanschaulichen Ideen, denen Dostojewski durch seine Figuren eine bis in die letzten Konsequenzen durchdachte Lebendigkeit zukommen lässt. In *Die Dämonen* (von Swetlana Geier treffender mit „Böse Geister“ übersetzt), wofür Herrndorf in der Rückblende eine Empfehlung ausspricht (AuS 137), tauchen mit Nikolai Stawrogin, Alexei Kirillow, Iwan Schatow und Pjotr Werchowenskij gleich vier prototypische nihilistische Charaktere auf, deren Nihilismus sich jeweils unterschiedlich äußert: Stawrogin, dem das Leben flach geworden ist und der sich außerhalb von Gut und Böse bewegt, um dieser Flachheit zu entkommen; Kirillow, der den Atheismus radikalisiert, sich damit unter der Beweislast sieht, selber Gott zu sein und demzufolge vollkommen frei seinen eigenen Tod wollen zu können; Schatow, der in der Nation den neuen Gott erblickt, jedoch zugleich den Verlust des alten Gottes nicht erträgt; und zuletzt Werchowenskij, für den andere Personen nur einen Wert besitzen, insofern sie seinen eigenen „revolutionären“ Absichten dienen. Zusammengenommen symbolisieren diese vier Figuren die ethischen, metaphysischen, religiösen und politischen Konsequenzen, die für Dostojewski aus dem zügellosen Walten des Nihilismus zu entspringen

⁹³ Vgl. Walter NIGG: *Prophetische Denker*. Zürich 1957, S. 409f., sowie Hans KÜNG: *Religion im Widerstreit der Religionslosigkeit*. In: Walter JENS/ Hans KÜNG: *Dichtung und Religion*. München 1985, S. 244–266, 246. Mit Gianni Vattimo und Thomas Metzinger begreife ich Religion als den Zustand eines noch vollständig bestehenden Durchdrungenseins mit kollektiv-dogmatischen Mythen, während Glaube (Vattimo) bzw. Spiritualität (Metzinger) eine weitgehend enddogmatisierte, entmythisierte und „intellektuell redliche“ Ausprägung einer Weltanschauung oder Tradition beschreibt. Spirituell ist daher nicht nur, wer sich, seiner eigenen kulturellen Kontingenz bewusst, intentional für eine Tradition entscheidet, sondern auch, wer als säkular eingestellte Person die inhärente Vernunft und das rationale Potenzial von religiösen Traditionen anerkennt, vgl. Gianni VATTIMO: *Glauben – Philosophieren*. Stuttgart 2007, 32–39, sowie Thomas METZINGER: *Der Ego-Tunnel. Eine neue Philosophie des Selbst: Von der Hirnforschung zur Bewusstseinsethik*. München/ Zürich 2014, S. 373–412.

drohen, und es ist überaus bezeichnend für seine Position, dass die beschriebenen vier nicht Vorbilder, sondern allesamt Figuren des Scheiterns sind: Stawrogin und Kirillow töten sich selbst, Schatow wird ermordet und Werchowenskij's beabsichtigte Revolution läuft ins Leere. Der sich in *Die Dämonen* zeigende Nihilismus ist eng um die mysteriöse Person Nikolai Stawrogins versammelt, der sich bei einem mehrjährigen Auslandsaufenthalt mit dem Ingenieur Kirillow, dem Studenten Schatow sowie Pjotr Werchowenskij, dem Sohn seines Hauslehrers, bekannt gemacht hat. In dieser Zeit unterliegen die drei Figuren dem weltanschaulichen Einfluss Stawrogins und führen nach ihrer Rückkehr zu Ende, was dieser in ihnen „wachgerufen“ hat.⁹⁴ Es ist dabei gerade die Schwere seines eigenen Glaubenskonfliktes zwischen Tradition und Atheismus, die seine Gedankenwelt als so überaus ansteckend erweist und Stawrogin zu den tiefsten Figuren zählen lässt, an denen Dostojewski gearbeitet hat. Ausgelöst ist dieser Konflikt durch Stawrogins Unfähigkeit, sich weder ganz *für* Gott noch *gegen* ihn zu entscheiden – allerdings nicht durch die Schwäche seines Geistes, sondern durch diejenige seiner Empfindungen: Er *will* Christ sein, kann es aber nicht, weil er jene Intensität von Glück und Leid nicht zu erfahren vermag, die ihn sich lebendig fühlen ließe. Da er sein „Herz, in dem der Glauben seinen Sitz hat, [...] nicht durch den Verstand zum Glauben überführen“⁹⁵ kann, versucht er, in sich selbst durch immer radikalere Reize eine emotional erfahrbare Tiefe zu erzeugen. Auf dem Höhepunkt seiner Amoralität, bei dem er sich an der minderjährigen Matrjoscha vergreift und diese in den Suizid treibt, muss Stawrogin sich jedoch eingestehen, dass selbst diese extreme Tat keine nennenswerte lebendige Regung in ihm hervorruft, wie Müller-Lauter formuliert: „Was immer er wünscht, kann er nicht stark genug wünschen, um es wahrhaft zu wollen. Seine Gefühle und Empfindungen bleiben schal.“⁹⁶ Lässt ihn – in den Augen von Schatow, Kirillow und Werchowenskij – sein Außerhalbsein von Gut und Böse als unnahbaren Übermenschen und Ehrfurcht gebietende, dämonische Persönlichkeit erscheinen, so verunmöglicht gerade diese in ihm wuchernde Gleich-Gültigkeit aller moralischen Werte die Ergreifung dessen, was Taylor als „starke Wertungen“ bezeichnet hat.⁹⁷ Auf diese Weise unfähig, innerhalb des christlichen Kollektivmythos zu leben, scheitert Stawrogin durch den Mangel an empathischem Nachvollzug seiner Einsichten ebenfalls daran, einen ihn langfristig konstituierenden Weltmythos zu formulieren⁹⁸ und scheidet – seiner hehren Erscheinung ganz

⁹⁴ Vgl. Ina FUCHS: *Die Herausforderung des Nihilismus. Philosophische Analysen zu F.M. Dostojewskij's Werk ‚Die Dämonen‘*. München 1987, S. 185.

⁹⁵ FUCHS: *Die Herausforderung des Nihilismus*, S. 108.

⁹⁶ MÜLLER-LAUTER: *Probleme des Idealismus*, S. 259.

⁹⁷ TAYLOR: *Quellen des Selbst*, S. 17.

⁹⁸ Vgl. hierzu Reinhard LAUTH: *Dostojewskis Dämonen als homiothetische Explikation des Nihilismus*. In: Helmut GIRNDT/ Klaus HAMMACHER (Hg.): *Fichte und die Literatur* (Fichte-Studien Bd. 19). Amsterdam/ New York 2002, S. 199–212, 210.

entgegengesetzt – durch die Spiegelung von Matrjoschas Tod, die sich den Strick gab, „schmählich“⁹⁹ aus dem Leben.

Die emotionale Intensität, an der es Stawrogin mangelt und die letztlich seinen Untergang bedeutet, wird durch Lisaweta Tuschina sowie Schatow aufgefangen und pervertiert bei Letzterem zu einem von seinem Mentor übernommenen Nationalismus, dessen Verquickung mit einem leidenschaftlichen Fanatismus Stawrogin fremd vorkommen muss.¹⁰⁰ In der Forschung ist Schatow dabei häufig als eine Negativschablone begriffen worden, mit der Dostojewski die nationalistischen Tendenzen seiner Zeit kritisieren und zugleich seine eigene ambivalente Haltung zum Slawophilismus zum Ausdruck bringen konnte.¹⁰¹ Schatows Nihilismus besteht darin, dass sein quasireligiöser Glaube an das Vaterland die verloren gegangene Zuversicht in die Existenz Gottes einerseits ersetzen, andererseits aber auch *evozieren* soll. In Kapitel I,7 des zweiten Teiles antwortet er auf die Frage Stawrogins hin, ob er an Gott glaube, dass er an Gott glauben *werde*, sobald sich „die neue Leibwerdung in Rußland“ (Übersetzung von Rahsin) vollzogen haben wird. Kurz vor seinem Tod erlangt Schatow dann tatsächlich einen authentischen und aufrichtigen Glauben – aber nicht durch die Einlösung seiner nationalistischen Fantasien, sondern durch die Geburt des unehelichen Kindes von seiner Frau Marja und Stawrogin, das er adoptieren will.¹⁰² Da sein Glaube und seine neu gewonnene Moralität den Zielen der sozialistischen Revolution im Wege stehen, für die sich Schatow einstmals ereifert hat, lässt Werchowenskij ihn auf dem Gipfel seines Glückes umbringen. Über Irr- und Umwege war Schatow endlich zu der Transformation gelangt, die er sich erhofft hatte, allein sie kommt zu spät – sein Dämon sucht ihn heim: Nachdem er bereits sein eigenes Leben an das Schicksal verloren hat, sterben auch noch seine Frau, die vergeblich nach ihm suchte, und das Kind.

Findet also Schatow erst am Ende seiner schwerwiegenden Verirrungen und auch nur für kurze Zeit zu einem authentischen Glauben, so verwehrt sich Kirillow von vornherein dieser Möglichkeit und zieht aus seiner radikalen Gottesleugnung einen nicht minder radikalen Schluss. Wenn Gott und mit ihm seine Allmacht nicht existiert, so Kirillows Argumentation, dann ist jeder Mensch prinzipiell ein Gott, der absolute Macht über sich selbst besitzt und daher vollständig über sich selbst verfügt (Iwan Karamasow macht aus dieser Selbstverfügung später ein rigoroses „Alles ist erlaubt“). Der Respekt vor Gott aber hat dazu geführt, dass der Mensch Angst vor dieser Selbstermächtigung hat – wodurch nicht zuletzt der Selbstmord ein gesellschaftliches Verdikt darstellt. Wenn das jedoch zutrifft, muss der Beweis angetreten wer-

⁹⁹ FUCHS: *Die Herausforderung des Nihilismus*, S. 165.

¹⁰⁰ Vgl. ebd., S. 127 & 188.

¹⁰¹ Vgl. MÜLLER-LAUTER: *Probleme des Idealismus*, S. 224ff.; NIGG: *Prophetische Denker*, S. 409f., sowie FUCHS: *Die Herausforderung des Nihilismus*, S. 172ff.

¹⁰² Vgl. FUCHS: *Die Herausforderung des Nihilismus*, S. 194ff.

den, dass man sich ohne jeden äußeren Zwang vollkommen frei zum Suizid entschließen kann – und diesen Beweis will Kirillow liefern. Dabei ist nicht seine bloße freiwillige Bereitschaft zum Suizid als Nihilismus zu bewerten – die lässt sich mit Blumenberg noch eher als Konkrektion der neuzeitlichen „Selbstbehauptung“ lesen, in der der Mensch ohne die durch Gott gewährten Sicherheiten auszukommen versucht¹⁰³ –, sondern vor allem sein damit verbundenes Anliegen, Gott mit den äußersten Mitteln zu übertrumpfen und diesem die Verfügungsgewalt über die Menschheit zu entziehen. Kirillow ist also, wie Fuchs ausführt, „bereit, sich zu töten, nur um seinen Eigenwillen, seine Macht zu beweisen. Daran gemessen ist ihm das Leben nichts.“¹⁰⁴ Paradoxerweise eröffnet er in einem kurzen, aber aufschlussreichen Gespräch (Kapitel V,5 des dritten Teils) mit Schatow eine Sichtweise, deren inhärente Mystik nicht zu übersehen ist:

„Es gibt Sekunden, es sind im ganzen nur fünf oder sechs auf einmal, und plötzlich fühlt man die Gegenwart der ewigen Harmonie, der vollkommen erreichten. Das ist nicht irdisch; ich rede nicht davon, ob es himmlisch ist, sondern ich will nur sagen, daß ein Mensch in irdischer Gestalt das nicht aushalten kann. Man muss sich physisch verändern oder sterben.“

Kirillows Nihilismus – und die groteske Tragik seiner Figur¹⁰⁵ – resultieren also daraus, dass er aus einem transzendenten, nach Selbstauflösung verlangenden Gedanken den falschen Schluss zieht und den *mystischen* Tod, der lediglich die Grenzen der eigenen Selbstbeschreibung aufhebt, mit dem *faktischen* Tod des Bewusstseins verwechselt.

Bei Werchowenskij schließlich ist die durch den Nihilismus eingeleitete Zersetzung von religiösen Gehalten so weit vorangetrieben, dass Gott und die christliche Tradition keinerlei Bedeutung mehr für ihn haben. Alles, worum es ihm geht, besteht in seinem Eigenwohl und der sozialistisch-anarchistischen Revolution, die im Zweifel mit Gewalt und Manipulation herbeizuführen ist. Der radikale Subjektivismus Werchowenskij's, der aus der Destruktion des kulturellen (christlichen) Primärkontextes hervorgeht, kann jedoch nicht aus sich selbst heraus neue kollektive Mythen hervorbringen, weshalb er für die Begründung einer neuen gesellschaftlichen Verbindlichkeit ungeeignet ist. Um die narrative Leere zu füllen, die die Revolution hinterlassen wird, hofft Werchowenskij daher auf die Mithilfe Stawrogins, den er zu einem dämonischen Heros und Führer stilisieren will, der überall seine Augen hat, aber nirgends zu finden ist.¹⁰⁶ Da Stawrogin sich jedoch bis zuletzt seiner ihm zugedachten Rolle verweigert, bleibt Werchowenskij's gewalttätiges Vorhaben ohne eine nennenswerte gesellschaftliche Konsequenz und versickert in der Bedeutungslosigkeit des öffentlichen Tratschs.

¹⁰³ Vgl. Hans BLUMENBERG: *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt a.M. 1996, S. 11–260.

¹⁰⁴ FUCHS: *Die Herausforderung des Nihilismus*, S. 235. Vgl. hierzu auch Ralph HARPER: *The Seventh Solitude. Man's Isolation in Kierkegaard, Dostoevsky, and Nietzsche*. Baltimore, Maryland 1965, S. 65–70.

¹⁰⁵ Vgl. FUCHS: *Die Herausforderung des Nihilismus*, S. 236f.

¹⁰⁶ Vgl. ebd., S. 116f.

Im Gesamt von Dostojewskis Romanen betrachtet, dienen diese vier tief und präzise gezeichneten Protagonisten (neben Iwan Karamasow und Rodion Raskolnikow) dazu, die existenziellen Implikationen des modernen Nihilismus ernstzunehmen und ihn als Gegenspieler einer aufrichtig glaubenden Position stark zu machen.¹⁰⁷ Denn obwohl ihr Atheismus sie von der christlichen Gemeinschaft entfremdet hat, finden sich in *Die Dämonen* mit Stawrogin, Kirillow und Schatow gleichwohl drei Metaphysiker, die sich je auf ihre Weise mit der Tradition zu arrangieren versuchen. Stawrogin lebt dabei *in* der Negation, weil er außerhalb der gesellschaftlichen und moralisch sanktionierten Zusammenhänge handelt; Kirillow, als „victim of another man's metaphysical game“,¹⁰⁸ existiert *während* der Negation, in der er seine eigene metaphysische Unabhängigkeit von Gott erfährt; und Schatow schließlich gelangt *durch* die Negation zu einem authentischen Glauben. Durch ihr Hadern und Zweifeln mit der Tradition verlassen zwar alle drei den von ihr gewährten metaphysischen Schutzraum, aber sie verändern diese auch zugleich und modifizieren so die überlieferte Glaubenspraxis. Die nihilistischen Charaktere Dostojewskis bilden damit einen Übergang zu jenen Figuren – wie etwa Fürst Myschkin, Aljoscha Karamasow und Starez Sossima –, die als positive Beispiele eines wahrhaftigen und aufgeklärten Glaubens erscheinen.¹⁰⁹

Nietzsches im vorherigen Abschnitt dargestellte Auffassung lässt sich daher gut um Dostojewskis literarische Charakterstudien ergänzen: Der existenziell erfahrbare Nihilismus ist niemals nur Entfernung vom ursprünglichen religio-kulturellen Kontext, sondern liefert durch die *Autonomisierung* des Individuums zugleich die Möglichkeit einer Weiterentwicklung dieser Tradition unter rationalen Gesichtspunkten. Nur wer durch die Hölle des Nihilismus geht, kann den kollektiven Dogmen entkommen und die kulturellen Narrative, auf denen das eigene kollektive Selbstverständnis fußt, erfolgreich dekonstruieren und neu beschreiben. Für die westlich geprägten Traditionen entpuppt sich dergestalt die neuzeitliche Erfahrung des Nichtigseins, ja die Moderne überhaupt als zwingende Durchgangsstufe auf dem Weg zu einem „integralen Menschen“,¹¹⁰ der sowohl aufgeklärt säkular als auch aufgeklärt gläubig sein kann. Für Dostojewski freilich steht außer Frage, dass dieser neue, sich noch entfaltende Charaktertypus definitiv christlich sein wird: Denn als existenziell individualisierter Christ betreibt er selber keine Religionskritik, sondern – wie vor ihm schon Kierkegaard – eine fundamentale und nicht immer widerspruchsfreie Glaubenskritik der christlichen Tradition.¹¹¹

¹⁰⁷ Vgl. etwa Walter NIGG: *Dostojewskij. Die religiöse Überwindung des Nihilismus*. Hamburg 1951, S. 34ff.

¹⁰⁸ HARPER: *The Seventh Solitude*, S. 54.

¹⁰⁹ Vgl. KÜNG: *Religion im Widerstreit*, S. 253 & 260, sowie NIGG: *Prophetische Denker*, S. 419ff.

¹¹⁰ NIGG: *Prophetische Denker*, S. 420. Vgl. auch BROCK: *Nietzsche und der Nihilismus*, S. 19, sowie TAYLOR: *Quellen des Selbst*, S. 783ff.

¹¹¹ Vgl. hierzu MÜLLER-LAUTER: *Probleme des Idealismus*, S. 229–232.

6) Camus: Kritik des Sinnhaften

Nachdem ich mit Nietzsche und Dostojewski die nihilistische Kritik an Tradition und Glauben des Christentums beschrieben habe, möchte ich zum Abschluss dieser theoretischen Hinführung mit Albert Camus erläutern, was die Hölle des Nihilismus für jemanden bedeutet, der sich bereits weit vom theistischen Ursprung unserer Kultur entfernt hat. In seinem Denken greift Camus den das Sinnhafte negierenden Charakter nihilistischer Erfahrungen auf und entwickelt ihn zu einem systematischen Begriff des Absurden, dessen Präsenz er als Ausgangspunkt der menschlichen Existenz betrachtet. Was sich in literarischer Hinsicht besonders in den Romanen *Der Fremde* (1942) und *Die Pest* (1947) ausdrückt, wird in argumentativer Hinsicht von den Essays *Der Mythos des Sisyphos* (1942) und *Der Mensch in der Revolte* (1951) übernommen. Der Sisyphos-Text (durch Sartres Einfluss lange Zeit als bloßer Kommentar zu *Der Fremde* gelesen)¹¹² stellt dabei eingehender das Bewusstsein des Absurden und seine Implikationen dar, während die spätere Schrift eröffnet, welche Antwortmöglichkeiten der Mensch Camus zufolge auf diese Situation besitzt. Herrndorfs Bezugnahmen auf Camus indes sind, anders als die expliziten Erwähnungen Dostojewskis, zwar viel leiser und latenter, werden aber dennoch von Literaturkritik und Forschung wahrgenommen,¹¹³ weshalb sich Camus gut als eine weitere Referenz aus dem Spektrum nihilistischen und absurden Nachdenkens eignet.

Camus definiert das Absurde zu Beginn des *Sisyphos* als Gefühl der „Entzweiung zwischen dem Menschen und seinem Leben, zwischen dem Handelnden und seinem Rahmen.“¹¹⁴ Existenzielle Absurdität besteht also grundsätzlich in einer Verhältnisbestimmung zwischen dem erlebenden Subjekt und der Welt, auf die es trifft – und dieses Verhältnis kann, wie weiter oben schon verschiedentlich anklang, in bestimmten Fällen problematisch werden. Ursprünglich steht alles, was „Welt“ ist und um mich herum geschieht, im Einklang mit der Vielfalt an möglichen Erzählsträngen, die mein Kollektivmythos dieser eingeschrieben hat; in der Kongruenz von eigenem Lebensplot und Weltplot gibt es keine Überraschungen, auch keine böseartigen.¹¹⁵ Je mehr ich aber sich Ereignendes zu etwas mache, das *mir* geschieht, umso größer wird die Wahrscheinlichkeit, dass meine Erlebnisse von den alltäglichen Skripten abweichen

¹¹² Vgl. GLOY: *Zwischen Glück und Tragik*, S. 186.

¹¹³ Vgl. Iris RADISCH: *Und Engel gibt es doch*. In: *Die Zeit* 39 (2014), S. 52, sowie Sonja ARNOLD: *Der ‚Aufbewahrungsort des Falschen‘ – Fehler und Zufälle in Wolfgang Herrndorfs Roman Sand am Beispiel des Homonyms Mine*. In: *Pandaemonium Germanicum* 16 (21/2013), S. 25–47, 30, URL = <<http://www.scielo.br/pdf/pg/v16n21/03.pdf>> (21.03.2017).

¹¹⁴ CAMUS: *Mythos des Sisyphos*, S. 18.

¹¹⁵ Dieser natürliche Aspekt der mythischen Lebenswelt ist in unserer Kultur mittlerweile zum wissenschaftlichen Fetisch der *Prognose* ausgeartet, vgl. MACINTYRE: *Verlust der Tugend*, S. 111–148.

und in eine Diskrepanz mit ihnen geraten: Während der Tod einer Fremden mich kaum betroffen macht, kann der Tod einer Bekannten, einer Freundin, eines Familienmitglieds mich in tiefe Trauer stürzen. Der krasse Unterschied zwischen diesen Fällen erklärt sich für Camus daraus, dass die kollektivmythische Naivität nicht mit dem eigenen Tod (oder dem der Allernächsten) rechnet: „Alle leben so, als ob niemand ‚wüsste‘“¹¹⁶ – die moderne Lebenswelt sieht lediglich den Tod der anderen vor, aber nicht den eigenen. Die von einer Grenzsituation ausgelöste Überforderung kann nun zur Folge haben, dass sich die ehemalige Übereinkunft des Subjektes mit seinen Narrativen schließlich zu einem unversöhnlichen Gegeneinander von ihm und der Welt, die es nicht mehr nachzuvollziehen vermag, entkoppelt. Lebensweltlich gesehen ist das Absurde also die Konsequenz aus der Erfahrung existenzieller Kontingenz, die mit unseren kulturell geprägten Wünschen, Sehnsüchten und Hoffnungen im Widerstreit steht, während es in erkenntnistheoretischer Hinsicht „das Resultat einer nicht aufzuhebenden Spannung zwischen dem menschlichen Bedürfnis nach Einheit und Transparenz *und* der Vielfalt und Undurchsichtigkeit der Welt“¹¹⁷ darstellt – es springt mich an, wenn ich mein Erleben in keiner für mich selbst sinnhaften Erzählung mehr unterbringen kann.

Die Absurdität, um die es Camus geht, besteht also nur dann, wenn durch Prozesse fundamentalen Unverständlichwerdens das nach Sinn verlangende Subjekt und die diesen Sinn zugleich negierende Welt aneinandergeraten. Hat es sich jedoch erst einmal offenbart, gibt es für Camus keinen aufrichtigen Weg mehr, dem Absurden zu entkommen; denn ihm zu entkommen würde bedeuten, dass man auf illegitime Weise den einen Term (sich selbst) oder aber den anderen (die Welt) aus der Gleichung streicht. Illegitim in diesem Sinne sind der *physische* Selbstmord, der dem absurden Leben aus Feigheit entrinnen will,¹¹⁸ sowie der von Camus geprägte *philosophische* Selbstmord, bei dem ich entweder eine die Welt vollkommen enträtselnde Methode zu haben behaupte oder mir aber „durch den Sprung in eine vermeintlich sichere Transzendenz [...] die Fiktion einer Rettung“¹¹⁹ konstruiere. Diese Form des intellektuellen Selbstmordes hat Camus einer ganzen Reihe von historischen und zeitgenössischen Denkern vorgeworfen – zu nennen sind etwa Kierkegaard, Jaspers und Heidegger –, und an seinen diesbezüglich hervorgebrachten einseitigen Interpretationen ist seit jeher starke Kritik geübt worden.¹²⁰ Gleichwohl weist Camus’ strenges Verdikt jedweder Form des Selbstmordes auf

¹¹⁶ Vgl. CAMUS: *Mythos des Sisyphos*, S. 27.

¹¹⁷ Maurice WEYEMBERGH: *Überwindung des Absurden? Der Ansatz Camus’ in der Diskussion*. In: Annemarie PIEPER (Hg.): *Die Gegenwart des Absurden. Studien zu Albert Camus*. Tübingen/ Basel 1994, S. 69–85, 70.

¹¹⁸ Vgl. CAMUS: *Mythos des Sisyphos*, S. 66ff.

¹¹⁹ Walter LESCH: *„Ein Mensch ist immer das Opfer seiner Wahrheiten“*. *Der philosophische Selbstmord*. In: PIEPER: *Gegenwart des Absurden*, S. 17–36, 19.

¹²⁰ Vgl. GLOY: *Zwischen Glück und Tragik*, S. 187, sowie MÜLLER-LAUTER: *Probleme des Idealismus*, S. 264.

die Anerkennung des *ganzen* Lebens, auf einen, wie Taylor sagen würde, „Heroismus“ des Erduldens hin,¹²¹ der mit dem Lob des Dionysischen schon bei Nietzsche zu finden ist. Die absurde Situation, in der das existenziell individualisierte Subjekt gefangen ist, lässt sich Camus zufolge daher nicht mehr überwinden – wie es noch die Hoffnung Nietzsches und Dostojewskis betreffs des Nihilismus war –, sondern nur noch aushalten, indem man sich, Sisyphos gleich, dem Widersinnigen beständig widersetzt: „Der Mensch muß, um Mensch sein zu können, an seinem Absolutheitsanspruch festhalten, obwohl er weiß, daß ihm nie Erfüllung beschieden sein wird. Jedoch ist die Aufrechterhaltung des Absurden für den Menschen die einzige Möglichkeit, Mensch sein und bleiben zu können.“¹²²

Lässt Camus im *Mythos des Sisyphos* noch unbedingt gelten, dass an den metaphysischen Bedingungen des Absurden nicht gerüttelt werden darf, so erfährt dieses Diktum in den späteren Jahren eine Revision, wie Müller-Lauter bemerkt.¹²³ Aus der bloßen Annahme der absurden Situation folgt nämlich nicht zwingend (denken wir an Stawrogin und Schatow zurück), dass sich das der Absurdität bewusste Individuum auch ethisch verhält – ein Problem, dem sich Camus noch in *Der Mensch in der Revolte* stellen muss.¹²⁴ Ethische Auswirkungen kann das Absurde nur dann haben, wenn ich gegen den absurden Zustand der Welt, gegen das sinnlose Leiden aufbegehre, dessen ich Zeuge bin – und daher an allen anderen lebenden Personen, mithin am größtmöglichen rationalen Wir Anteil nehme:

In der Erfahrung des Absurden ist das Leid individuell. Von der Bewegung der Revolte ausgehend, wird ihm bewusst, kollektiver Natur zu sein; es ist das Abenteuer aller. Der erste Fortschritt eines von der Befremdung befallenen Geistes ist demnach, zu erkennen, dass er diese Befremdung mit allen Menschen teilt und dass die menschliche Realität in ihrer Ganzheit an dieser Distanz zu sich selbst und zur Welt leidet. Das Übel, welches ein Einzelner erlitt, wird zur kollektiven Pest.¹²⁵

Die Dialektik des Absurden, die die existenziell Vereinsamte zunächst ins kollektivmythische Exil gezwungen und sie ihrer metaphysischen Wurzeln beraubt hat, eröffnet so zuletzt die Möglichkeit einer neuen Verankerung in der gesamt menschlichen Gemeinschaft, ohne jedoch besonders stark von einem spezifischen Kollektivmythos und dessen potenziellen Pathologien vereinnahmt zu sein. Das Durchleben absurder und widersinniger Erfahrungen kann also – über den Umweg einer vorübergehenden und qualvollen Abkapselung, die Camus 1942 mit

¹²¹ Vgl. TAYLOR: *Quellen des Selbst*, S. 705.

¹²² Annemarie PIEPER: *Camus' Verständnis des Absurden in Der Mythos von Sisyphos*. In: PIEPER: *Gegenwart des Absurden*, S. 1–15, 7.

¹²³ Vgl. MÜLLER-LAUTER: *Probleme des Idealismus*, S. 273ff.

¹²⁴ Vgl. den Abschnitt zum nihilistischen Mord in Albert CAMUS: *Der Mensch in der Revolte*. Reinbek bei Hamburg ³¹2016, S. 369–373. Vgl. auch WEYEMBERGH: *Überwindung des Absurden*, S. 73f.

¹²⁵ CAMUS: *Der Mensch in der Revolte*, S. 38. Vgl. diesbezüglich auch RORTY: *Kontingenz*, S. 158, der dort davon spricht, dass wir „nur durch Schmerzempfindlichkeit mit der übrigen Spezies humana verbunden [sind], besonders durch die Empfindlichkeit für die Art Schmerz, die die Tiere nicht mit den Menschen teilen – Demütigung.“ Die sich ähnelnden Ansätze von Camus und Rorty diskutiert Avi SAGI: *Albert Camus and the Philosophy of the Absurd*. Amsterdam/ New York 2002, S. 117–130.

den Charaktermasken des Liebhabers, des Schauspielers und des Eroberers noch als masochistische Wonne beschreibt¹²⁶ – direkt in die Annahme eines reinen, von kollektiven Dogmen unbelasteten Weltmythos aufgehen, dessen Bedeutsamkeit das absurde Bewusstsein in gewissem Sinne zu einem säkularen „Glaubensritter“ werden lässt.¹²⁷ Prägnanter formuliert: Die nihilistische Verengung der eigenen Identität ermöglicht durch intensiveres Leiden zugleich ihre Ausweitung auf die übrige Menschheit – aus der anfänglichen Grenzsituation entsteht ein kultivierter Humanismus.

Da diese dem Absurden entspringende Haltung nun aber selbst wieder mit Grenzsituationen konfrontiert werden kann, muss sie das ständige Bewusstsein und die kontinuierliche Antizipation nicht nur von eigenem, sondern auch von fremdem Leid voraussetzen. Das bloße Leben selbst – mit einer schwächeren Variante des Schopenhauerischen Pessimismus – zwar nicht ausschließlich, aber eben teilweise als von Krankheit, Schmerz und Tod durchdrungen aufzufassen und in stetiger Erwartung von existenziellen Kontingenzen zu sein, die mich selbst oder andere mit absoluter Sinnlosigkeit konfrontieren, ist jedoch keine Fähigkeit, die schlagartig mit der Einsicht kommt – sondern etwas, das in immer wieder neuen Auseinandersetzungen mit dem Absurden erprobt und eingeübt werden muss.¹²⁸ Die Ethik des absurden Bewusstseins ruft also, radikaler gefasst, dazu auf, den Anderen zu lieben, indem ich selbst zu leiden lerne – eine Schlussfolgerung, die an Schopenhauers aus dem Buddhismus übernommene Ethik des Mitleids erinnert.¹²⁹ Solange ich daher die Möglichkeit habe, am global-menschlichen Gemeinwohl zu partizipieren und es zu fördern, kann ich den durch das Absurde obsolet gewordenen „Sinn“, verstanden als Maximalbestimmung meiner eigenen Existenz, im Anderen wiederfinden. Da das absurde Bewusstsein aber zugleich damit rechnet, dass die nächste existenzielle Krise nicht sonderlich weit weg sein kann, erweist es sich als besonders widerstands- und leidensfähig – ein Befund, der umso interessanter wird, je mehr sich das antizipierte, in seiner bloßen Möglichkeit noch abstrakt bleibende Leid lebensweltlich konkretisiert: Dann nämlich entscheidet sich, ob der absurde Weltmythos konsistent genug ist, um die

¹²⁶ Vgl. CAMUS: *Mythos des Sisyphos*, S. 83–109.

¹²⁷ „Glaubensritter“ ist Kierkegaards Bezeichnung für einen authentisch Glaubenden, der – ähnlich wie bei Dostojewski – durch die Dialektik existenzieller Verzweiflung hindurchgegangen ist, vgl. Søren KIERKEGAARD: *Furcht und Zittern*. In: ders.: *Die Krankheit zum Tode* (et al.). Hrsg. von Hermann DIEM und Walter REST. München 42012, S. 179–326, 215–219, sowie Konstantinos PATRINOS: *Kierkegaards Sorge um die Welt. Zur soziopolitischen Dimension der ‚Verzweiflung‘ und des ‚Glaubens‘*. Berlin 2016, S. 93f.

¹²⁸ Auf den Sisyphos-Mythos übertragen vgl. PIEPER: *Camus' Verständnis des Absurden*, S. 13f.

¹²⁹ Vgl. hierzu GLOY: *Zwischen Glück und Tragik*, S. 168ff., sowie MÖBUSS: *Existenzphilosophie*, S. 163–167. Wichtiger als das Mitleid ist im Buddhismus allerdings die Fähigkeit zum Mitgefühl (*karuṇā*), das mich am Schmerz anderer Wesen Anteil haben lässt, ohne jedoch mich selbst durch eigenes Leiden betroffen zu machen und zu schwächen. Das Ausbauen der eigenen Leidensfähigkeit und das daraus resultierende Mitgefühl sind daher im Buddhismus eng miteinander verwoben, vgl. Ulrich LUZ/ Axel MICHAELS: *Jesus oder Buddha. Leben und Lehre im Vergleich*. München 2002, S. 100f., sowie Oliver FREIBERGER/ Christoph KLEINE: *Buddhismus. Handbuch und kritische Einführung*. Göttingen 2015, S. 211.

neu hervorbrechenden Kontingenzen zu verarbeiten und sie in die bedeutsame, den Willen zum Leben fundierende Selbsterzählung einzuflechten.

Sollte Wolfgang Herrndorf nun tatsächlich eine absurde Perspektive auf sein eigenes Leben und die Welt zugeschrieben werden können – das zu untersuchen wird Aufgabe des ersten Teils der nachfolgenden Analyse sein –, dann ist in Anbetracht seiner Situation zu vermuten, dass sich dieses Ringen mit der abermals konkret gewordenen Sinnlosigkeit, dieser Kampf gegen die Kontingenz mit absurden Mitteln, in *Arbeit und Struktur* beobachten und nachvollziehen lässt. Bemerkenswert daran ist, dass dieselben absurden Narrative, die Herrndorf sich dreieinhalb Jahre lang jeden Morgen aufs Neue *für* das Leben mit der Erkrankung haben entschließen lassen, ebenfalls die Ursache für die allmähliche Bejahung seines Suizids zu sein scheinen. Wenn das jedoch zutrifft, dann verlangt der sich stetig weiterentwickelnde Suizidgedanke besondere Aufmerksamkeit, da er dem absurden Grundparadigma, das fernab von Tradition, Glaube und Sinn nur noch an der uneingeschränkten Liebe fürs Leben festhalten kann, zu widersprechen scheint.¹³⁰ Bloßes *Überleben* würde in diesem Zusammenhang dann nichts mehr mit der groß diskutierten Frage nach dem „Sinn“ gemein haben – die hat sich durch das Zugeständnis ans Absurde ja erübrigt –, sondern als ein Zustand erscheinen, in dem die Anwesenheit von Bedeutsamkeit als Minimalbedingung menschlicher Lebendigkeit garantiert sein *muss*.

Um dieser Vermutung nachzugehen, werde ich die sich in *Arbeit und Struktur* zeigenden bedeutsamen Weltmythen daraufhin analysieren, wie gut sie sich mit den Narrativen eines absurden Standpunktes vereinbaren lassen. Sind alle darin enthaltenen Weltmythen, die Herrndorfs Willen zum Leben mit der Krankheit bestärken, absurder Natur? Halten selbst jene, die die Bejahung des Suizids erkennen lassen, die absurde Bedeutsamkeit aufrecht oder zerstören sie diese? Und zuletzt: Nimmt Herrndorf sich das Leben, weil er im Angesicht seiner tödlichen Erkrankung sowohl Sinn als auch Bedeutsamkeit verloren hat – oder weil er vielleicht paradoxerweise gerade durch seinen Suizid eine letzte Form von Bedeutsamkeit ergreifen konnte?

¹³⁰ Auch wenn aus den meisten existenzphilosophischen Positionen die Konsequenz einer weitgehenden subjektiven Freiheit folgt – die säkular gesprochen vor dem menschlichen Anderen (Nietzsche, Sartre und Camus), religiös gesprochen vor dem göttlichen Anderen zu enden hat (Schopenhauer, Kierkegaard, Dostojewski und Jaspers) –, so ist sich das absurde Bewusstsein dieser Freiheit, die den Suizid mit einschließt, zwar bewusst, versucht ja aber gerade *aufgrund* der absoluten Lebensbejahung, diese Freiheit nicht zu gebrauchen. Der vor allem durch die Stoiker stark gemachte Gedanke, den Suizid im Falle einer unheilbaren Krankheit zu bejahen, ist dem absurden Bewusstsein daher zunächst fremd, vgl. BROCK: *Nietzsche und der Nihilismus*, S. 123–128.

IV Weltmythen in „Arbeit und Struktur“

7) Bejahung des Lebens

7.1) Das begreifbare Absurde

Ich schaute in die Sterne mit ihrer unbegreiflichen Unendlichkeit, und ich war irgendwie erschrocken. Ich war gerührt und erschrocken gleichzeitig. Ich dachte über die Insekten nach, die jetzt fast sichtbar wurden auf ihrer kleinen, flimmernden Galaxie, und dann drehte ich mich zu Tschick, und er guckte mich an und guckte mir in die Augen und sagte, dass das alles ein Wahnsinn wäre, und das stimmte auch. Es war wirklich ein Wahnsinn.¹³¹

Das zeitgleiche Ergriffensein und Zurückschrecken, von dem Maik Klingenberg, der Ich-Erzähler in *Tschick*, hier berichtet, ist beim Betrachten der Nachtgestirne eine fast prototypische Erfahrung. Angesichts seiner logischen Unermesslichkeit kann der Blick in den Sternenhimmel verängstigen, doch kann er auch, wenn man in ihm etwas unabhängig von uns Existierendes und stets anwesend Seiendes erkennt, Trost bedeuten. Von Anfang an ein häufig verklärtes Mysterium, sind die Sterne seit ihrer astronomischen Erforschung ein prägnantes Beispiel dafür, dass mit den modernen Naturwissenschaften auch ein spezifisches Gefühl für das Absurde aufkommt: Der teleskopische Blick ins Universum eröffnet dem neuzeitlich-säkularen Denken eine Tür, hinter der „es in Ehrfurcht einer Unermeßlichkeit begegnet, die dem menschlichen Leben völlig gleichgültig gegenüberzustehen scheint.“¹³² Absurd in diesem Sinne ist die Unwahrscheinlichkeit, mit der es auf der Erde überhaupt zu Leben gekommen ist – aber eben auch die Unwahrscheinlichkeit, mit der man selbst geboren ist und trotz der empirischen Gewissheit des Todes am Leben festhält: „Der Tod ist schließlich nichts anderes als die Mitteilung des Universums an das Individuum, nicht geliebt zu werden, nicht gebraucht zu werden, dieser Welt egal zu sein“ (AuS 131). Anders als Camus, der im *Mythos des Sisyphos* für diesen Gedanken keinen Trost zulässt und später einen intellektuellen, indirekten Trost höchstens darin findet, dass sich Leid und Freude die Waage halten, diese Welt eine „ausgeglichene“ sei,¹³³ ist sich Herrndorf auch seiner eigenen säkularen Trostbedürftigkeit bewusst, die er durch das Schreiben „über das Weltall“ (AuS 55) und das Lesen von literarischen Werken stillt, in denen

¹³¹ Wolfgang HERRNDORF: *Tschick*. Reinbek bei Hamburg ²²2013, S. 122, im Folgenden mit der Sigle T abgekürzt.

¹³² TAYLOR: *Quellen des Selbst*, S. 613. Auch Blumenberg hat sich ausgiebig mit der modernen Astronomie befasst und, wie Franz Josef Wetz erläutert, ebenfalls die Gleichgültigkeit der Sterne gegen das menschliche Leben herausgestellt: „Mit der Verwissenschaftlichung des Weltalls hat der ‚Kosmos‘ aufgehört zu existieren. Das Universum ist stumm geworden auf die Frage, was es im Letzten mit ihm selbst und dem Menschen darin auf sich hat“, Franz Josef WETZ: *Sterne*. In: Robert BUCH/ Daniel WEIDNER (Hg.): *Blumenberg lesen. Ein Glossar*. Berlin 2014, S. 306–322, 321.

¹³³ Vgl. Albert CAMUS: *Tagebücher 1935 – 1951*. Reinbek bei Hamburg 1997, S. 271f.

man teilhat an einem Dasein und an Menschen und am Bewusstsein von Menschen, an etwas, worüber man sonst im Leben zu erfahren nicht viel Gelegenheit hat, selbst, um ehrlich zu sein, in Gesprächen mit Freunden nur selten und noch seltener in Filmen, und dass es einen Unterschied gibt zwischen Kunst und Scheiße. Einen Unterschied zwischen dem existentiellen Trost einer großen Erzählung und dem Müll, von dem ich zuletzt eindeutig zu viel gelesen habe [...]. (AuS 104)

Der sich hier ausdrückende Wunsch, Anteil an einem größtmöglichen menschlichen Wir zu haben, geht mit dem konform, was Camus 1951 als die *soziale* Konsequenz der Revolte beschreibt: „Ich empöre mich, also sind wir.“¹³⁴ Die Empörung wider das Absurde resultiert in einer echten Empathie mit dem menschlich Anderen, weil dieser Andere ebenso durch sein Bewusstsein leidet wie ich selbst. Wenn eine absurde Welthaltung daher nicht ausschließlich Zynismus sein will, dann muss sie immer wieder aufrichtigen Kontakt zu anderen Menschen suchen. Jemandem wirklich nahekommen – und zwar auch dann, wenn man selbst dieser Jemand ist –, ist so nur über die existenzielle (oder nihilistische) Verengung möglich.¹³⁵

Der säkular begründete Trost, den Herrndorf für sich in Anspruch nimmt, kann nicht auf die „Gewissheiten“ des Glaubens zurückgreifen, sondern hat überhaupt erst zur Voraussetzung, dass er den religiös bereitgestellten Trost verwirft. In einem Eintrag über den Briefwechsel Helmuth James Graf von Moltkes,¹³⁶ der „kurz vor seiner Hinrichtung spekuliert, vielleicht ‚gleichzeitig‘ mit seiner Frau im Jenseits anzukommen“, schreibt Herrndorf:

Die Frage, die ich mir auch als Kind schon immer gestellt habe, seit ich bei unseren Nachbarn zum ersten Mal religiösen Vorstellungen begegnete: Ob es diese armen Irren leichter haben am Ende. Offensichtlich nicht. Moltke geht es nicht gut, und man weiß nicht, warum, wo ihm doch nichts Entsetzlicheres bevorsteht als das ewige Leben. (AuS 175)

Hinter der ironischen Pointe verbirgt sich ein Sarkasmus, der in einem einzigen Nebensatz die gesamte abrahamitische Tradition attackiert und den christlichen Trost als wenig hilfreich für den Augenblick *unmittelbar* vor dem Tod begreift. Unmittelbar vor dem Tod zu sein, heißt noch zu leben, und wenn ein Weltbild nicht das Leben, nicht das Jetzt erleichtert, so notiert Herrndorf etwa fünf Monate vor seinem eigenen Tod (vgl. AuS 432), dann taugt es nichts. In einem weiteren bissigen Kommentar vom März 2010, der sich auf Dorothea Bucks Vermutung eines Zusammenhangs zwischen Schizophrenie und religiösem Erleben bezieht¹³⁷ und

¹³⁴ CAMUS: *Der Mensch in der Revolte*, S. 38.

¹³⁵ Wie diese *synthetische* Tendenz des Absurden mit dem Umstand zusammenpasst, dass sich das absurde Bewusstsein zugleich von Kollektiv und Tradition *entfernt* hat und eine gewisse Abscheu vor dem sozialen Raum entwickeln kann, werde ich in Abschnitt 7.3 ausführlicher erläutern.

¹³⁶ Moltke agierte im Widerstand gegen den Nationalsozialismus und war Begründer des sogenannten „Kreisauer Kreises“, der engen Kontakt zur Widerstandsgruppe um Graf von Stauffenberg pflegte. Er wurde 1944 von der Gestapo verhaftet und 1945 im Gefängnis Berlin-Plötzensee hingerichtet.

¹³⁷ Vgl. Dorothea S. BUCK-ZERCHIN: *Auf der Spur des Morgensterns. Psychose als Selbstfindung*. Neumünster 2005. Trotz Herrndorfs eingeschränkter Sichtweise ist Bucks Hypothese nicht leichtfertig von der Hand zu weisen: Tatsächlich haben sich im Rahmen kognitionspsychologischer und neurobiologischer Forschung Hinweise auf einen Zusammenhang zwischen religiösen Vorstellungen und bestimmten Gehirnarealen ergeben, die etwa auch bei epileptischen Anfällen aktiv sind. Daran anknüpfend wird gegenwärtig die Frage diskutiert, ob sich Religiosität als Verhaltensweise zumindest eines Teils der Menschheit durchsetzen konnte, weil sie einen entscheidenden evolutionären Vorteil gegenüber nicht religiösen Gesellschaften mit sich

„Psychoseinhalte als religiöse Erfahrungen verstanden wissen will“, kehrt Herrndorf Bucks These um und bezeichnet diese Erfahrungen entschieden als Wahnvorstellungen, die vollständig verschwinden würden, wenn nur die Medikamente für alle genügten (vgl. AuS 28). Was Religion und ihre Hoffnungen angeht, ist Herrndorf also weitgehend militant und unversöhnlich; er verschreibt sich vielmehr ganz dem säkularen Pragmatismus, der Linderung stets nur momentan und niemals endgültig verspricht, und seine Ablehnung von „Rudolf Steiner und extravaganten Ahnungen fremder, unbegreiflich tröstlicher Welten“ (AuS 191) sowie sein Zynismus in der Theodizee-Frage (vgl. AuS 278f.)¹³⁸ zeugen von Herrndorfs Willen, unter keinen Umständen von seinem säkular-absurden Grundparadigma abzulassen. Wenn nun aber religiöse Konzepte nicht zur Verfügung stehen, um stets neue Kraft für den täglichen Kampf gegen die tödliche Erkrankung zu schöpfen, dann müssen andere Strategien herhalten, mit denen sich dieser ertragen lässt.

Dass es sich dabei auch für Herrndorf um einen „Kampf“ handelt, lässt sich der Rückblende entnehmen. Dort findet sich ein Hinweis darauf, dass Herrndorf die veränderte Qualität „der kompletten Sinnlosigkeit des eigenen Lebens“ (AuS 105) wahrnimmt und seinen Leidensdruck als Konkretion der zuvor nur antizipierbaren Möglichkeit zu leiden und zu sterben bestimmt: „Schlimme Konzentrationsstörungen. Wenn ich lese, ergänzt mein Gehirn jeden Satz: Lee Harvey Oswald ging die Straße entlang, und du wirst sterben. Er sah die Autos, und du wirst sterben. [...] C. legt ihren Arm um meine Schulter: Tod. Sie lächelt: Tod“ (AuS 108). Gerade die anfängliche Unausweichlichkeit des Gedankens an den eigenen Tod, den Herrndorf erst nach einer Weile punktuell in den Hintergrund zu drängen vermag (vgl. AuS 240), empfindet er als belastend – obwohl die Vergänglichkeit in der absurden Perspektive ja eine stets gegenwärtige Größe darstellt. Entlastung von diesem quälenden Gedanken findet Herrndorf nun nicht, indem er sich, wie etwa der biblische Hiob in der Interpretation Kants, eines Urteils im Rahmen der Theodizee enthält und sein von Gott auferlegtes Schicksal annimmt¹³⁹, sondern indem er seine Situation auf physikalische Kategorien zurückführt und so zu ihrer Anerkennung gelangt:

brachte, vgl. Georg NORTHOFF: *Religion und Gehirn – Wer beeinflusst wen?* In: Lars CHARBONNIER u.a. (Hg.): *Religion und Gefühl. Praktisch-theologische Perspektiven einer Theorie der Emotionen*. Göttingen 2013, S. 141–154, 144ff.

¹³⁸ Sehr eindrücklich dargestellt durch den „Hamster im Schraubstock“, eine Karikatur Herrndorfs, die 2015 im Rahmen einer Ausstellung des Berliner Literaturhauses zu sehen war und digital als Teil einer Bilderserie abgerufen werden kann, vgl. Oliver Maria SCHMITT: *Was mich interessiert, kann ich nicht malen*. In: *Die Zeit* 24 (2015), URL = <<http://www.zeit.de/2015/24/wolfgang-herrndorf-tod-titanic-satire>> (04.04.2017). Schmitt war von 1995 bis 2000 Chefredakteur der Satirezeitschrift *Titanic*, in der Herrndorf viele seiner Comics und Zeichnungen hat unterbringen können.

¹³⁹ Vgl. Immanuel KANT: *Über das Misslingen aller Versuche in der Theodizee*. In: Wilhelm WEISCHEDEL (Hg.): *Werkausgabe in 12 Bänden, Bd. XI*. Frankfurt a.M. 172014, S. 103–124, 116ff.

Eine ganz andere Frage, die sich Krebskranke angeblich häufiger stellen, die Frage ‚Warum ich?‘, ist mir dagegen noch nicht gekommen. Ohne gehässig sein zu wollen, vermute ich, dass diese Frage sich hauptsächlich Leuten aufdrängt, die, wenn sie Langzeitüberlebende werden, Yoga, grünen Tee, Gott und ihr Reiki dafür verantwortlich machen. Warum ich? Warum denn nicht ich? Willkommen in der biochemischen Lotterie. (AuS 181)

Besonders augenfällig ist hierbei das Wort der „Lotterie“, das das semantische Feld des Kontingenten aufruft und sich gut in die oben bereits erläuterte Auffassung einfügt, die das Leben als Spielfeld von Zufällen und Unvorhersehbarkeiten begreift. Auf diese Weise erscheint die konkret gewordene Kontingenz von Herrndorfs Tumor als „Niete“, die durch den Habitus des spielerischen „Pech gehabt“ nicht unbedingt zum sofortigen Aufhören aufruft, sondern im Gegenteil noch konstruktiv gewendet werden kann: Wer davon ausgeht, dass wir alle schon verloren haben, wenn wir nur am Leben teilnehmen – der kann überhaupt nur gewinnen, je länger er dabei mitmacht.¹⁴⁰ In Herrndorfs Fall erwächst aus der Affirmation des eigenen „biochemischen Loses“ der durchs Absurde begünstigte Wille weiterzumachen – ein Schluss, der auch der Glaubenden noch möglich ist, wenn sie der Logik des Warum entsagen kann. Solange eine Anerkennung des wahrhaft Unveränderlichen erwirkt wird – und die Erkenntnis dessen, was noch veränderbar bleibt –, ist daher sowohl die säkulare als auch die glaubende Perspektive zu begrüßen und Herrndorfs oftmals harsche Religionskritik (vgl. etwa AuS 250 & 406) zurückzuweisen. Nicht die Frage nach dem Warum macht die Differenz aus – sondern lediglich die Vorstellung, wohin man geht.

Herrndorfs eigene „Eschatologie“ freilich fällt der absurden Tönung gemäß sehr trist aus. Besonders interessant ist hierbei der Eintrag vom 5. März 2013 (AuS 394), in dem Herrndorf eine längere Passage aus dem apokryphen *Buch der Weisheit* zitiert: „Die Frevler [...] aber sagen: Kurz und traurig ist unser Leben; für das Ende der Menschen gibt es keine Arznei und man kennt keinen, der aus der Welt des Todes befreit. Durch Zufall sind wir geworden und danach werden wir sein, als wären wir nie gewesen“ (Weish 1,16–2,2). Dieses Zitat könnte auch von Dostojewski stammen: Die vielen Schlagworte aus dem absurden und nihilistischen Spektrum verblüffen zwar, werden aber zugleich als verfehlt dargestellt – denn der christlichen Position geht es ja darum, als Glaubende vom Gegenteil auszugehen. Gerade weil ihn der Vorwurf des Frevlerischen jedoch kalt lässt, macht sich Herrndorf bereitwillig in den Augen der Tradition selbst zum „Frevler“ und wendet sie gegen sich selbst: Er zieht, wie es den Offenbarungsreligionen zu eigen ist, Bedeutsamkeit aus einem religiösen Text – aber gerade nicht als Glaubender, sondern als Skeptiker.

¹⁴⁰ Camus gelangt aus ähnlichen Überlegungen zur absurden Freiheit zu einem Begriff der *Quantifizierung* des Lebens, bei der es darum geht, so lange und „so viel wie möglich [zu] leben“, vgl. CAMUS: *Mythos des Sisyphos*, S. 74.

Dieser Skeptizismus, der auf die radikale Desillusionierung aus ist, wird auch in einem der undatierten Fragmente deutlich, in dem Herrndorf über seine Begeisterung für Wach-Operationen berichtet:

Wann hat man schon einmal Gelegenheit, in das reinzugucken, was man eigentlich im Innern ist, ein Klumpen Blut und Fleisch, nichts Besonderes, ich denke mir das genauso groß und wahnsinnig, wie als Astronaut vom Mond aus die Erde zu sehen, Staub im Nichts, eine notwendige Kalibrierungsmaßnahme für das menschliche Ego. (AuS 429)

Insgesamt stellt sich *Arbeit und Struktur* – zusammen mit *Sand*, auf das ich später noch zu sprechen komme – als ein literarisches Bollwerk dar, das eine ständige Erinnerung daran ist, wie nichtig und wie klein die menschliche Existenz in kosmischen Maßstäben erscheint, was „das hier ist und was es bedeutet: nichts. Und insbesondere: nichts Gerechtes“ (AuS 389). Herrndorfs Pessimismus ist dabei häufig durchmischt mit Sarkasmus und groteskem Humor: „Unter der Brücke loht ein haushohes Feuer, wahrscheinlich die Baustelle. Sattes Orange vom warmen Blaulicht bedrängt und gelöscht, Naturalismus, frühes 19. Jh., Turner vielleicht, dann schwarzes Quadrat auf schwarzem Grund“ (AuS 384). Lakonisch bezieht er die aus dem Brand resultierende Zerstörung auf sich selbst und ergänzt: „Demnächst an dieser Stelle: Nichts vor Nichts (o. Abb.).“ In dieser visuellen Tautologie, die keine Konturen kennt und keinen Unterschied mehr macht zwischen dem Zustand des Lebendigseins und dem des Totseins, gelangt nicht nur Herrndorfs mittlerweile gereifte Akzeptanz des eigenen Todes zum Ausdruck (der Eintrag ist sechs Monate zuvor geschrieben), sondern kündigt sich auch bereits das Motiv der eigenmächtigen „Nihilisierung“ an, das im zweiten Teil meiner Analyse noch wichtig werden wird.

7.2) *Gegenwärtigkeit und Erfüllung*

Nachdem er im August 2011 den Dorotheenstädtischen Friedhof besucht hatte, auf dem nun selbst seine Gebeine liegen, reflektiert Herrndorf über eine mögliche Grabinschrift: „Was ich vermutlich gut fände: Starb in Erfüllung seiner Pflicht“ (AuS 235). Die Ellipse erlaubt, sowohl den absurden Selbstzwang zu leben, als auch die biologische Pflicht zu sterben mitzudenken – in Bezug zu Herrndorfs absurden Narrativen beides legitime Ergänzungen. *Lebendigsein* erscheint in dieser Hinsicht nicht als Vorbereitung auf das Nicht-mehr-Lebendigsein, sondern als eine freiwillige Plagerei, die gerade durch das Zugeständnis ihrer Freiwilligkeit das eigene Dasein in voller Tiefe zu erleben versucht:

Maximal schnell zurück und Usain Bolt gucken. Die unglaubliche Freude, das seltsamste Wesen auf dem Planeten bei Höchstleistungen in Bereichen, für die es nicht ausgelegt ist, sich abmühen zu sehen, als ginge es um Leben und Tod, worum es wahrscheinlich auch geht – die gleiche Freude, [...] Teil dieser der Evolution längst entglittenen und auf dem Weg ins Ungewisse befindlichen Art und ihres auf verschlungenen Pfaden geführten Kampfes gegen den zweiten Hauptsatz der Thermodynamik und den immer wieder und in jedem Moment übermächtigen Impuls zur Selbstausslöschung zu sein – ich reiße die Arme hoch, Bolt reißt die Arme hoch, der schnellste Mann auf dem Planeten, Sieg! Sieg für Bolt! Sieg für uns alle! (AuS 349f.)

Die absurde Ironie kann es nicht verschleiern: Trotz der durch sie bewirkten Brechung drückt sich in diesen Zeilen eine aufrichtige Euphorie, eine unverhohlene Zufriedenheit aus, die mit Herrndorfs sonstigem Pessimismus schwer vereinbar scheint. Lassen sich diese beiden Extreme sinnvoll miteinander in Verbindung bringen? Worin überhaupt kann ein absurdes Bewusstsein noch so etwas wie „Erfüllung“ finden?

Ein erster Hinweis darauf findet sich im Eintrag vom 28. März 2011, in dem Herrndorf ein Resümee nach einem Jahr seit der Diagnose zieht:

Bilanz eines Jahres: Hirn-OP, zweimal Klapse, Strahlen, Temodal. I 3/4 Romane, erster großer Urlaub, viele Freunde, viel geschwommen, kaum gelesen. Ein Jahr in der Hölle, aber auch ein tolles Jahr. Im Schnitt kaum glücklicher oder unglücklicher als vor der Diagnose, nur die Ausschläge nach beiden Seiten größer. Insgesamt vielleicht sogar ein bisschen glücklicher als früher, weil ich so lebe, wie ich immer hätte leben sollen. Und es nie getan habe, außer vielleicht als Kind. (AuS 196f.)

So schwierig sich das Zurechtkommen mit der Krankheit gestaltet hat, so wenig hat sie ihm offensichtlich seine Lebensfreude genommen; die existenzielle Ausnahmesituation hat Herrndorfs eigenes Erleben nicht – wie etwa bei Nikolai Stawrogin – eingeebnet, sondern im Gegenteil intensiviert. In *Arbeit und Struktur* finden sich genügend Beispiele, in denen diese Intensität und das freudige Festhalten am Leben – und zwar auch bis kurz vor seinem Suizid (vgl. AuS 420f.) – deutlich wird und mit denen Herrndorfs Vorstellung von „Glück“ und „Lebensqualität“¹⁴¹ näher bestimmt werden kann.

¹⁴¹ Zur Diskussion dieses Begriffes als medizinische Kategorie vgl. Norbert R. KRISCHKE: *Lebensqualität und Krebs*. München 1996, S. 45–61.

Eine erste Annäherung daran lässt sich in den folgenden Sätzen erkennen, die Herrndorf an einem warmen Juninachmittag notiert: „Neben mir ins Gras setzen sich vier junge Männer. Sie unterhalten sich über die Begriffe Zweck und Absicht bei Kant und Hegel, und es ist eine grauenvolle Unterhaltung, ein grauenvoll verfehltes, sinnloses Leben, während um sie herum alles in schönster Blüte steht“ (AuS 64). Was die hier von Herrndorf gemeinten Personen ihr Leben „verfehlen“ lässt, besteht seiner Auffassung nach in dem Umstand, dass sie sich in der philosophischen Reflexion nicht beim gegenwärtigen Naturschönen, sondern in der (unnützen) Vergangenheit der Geistesgeschichte aufhalten und somit die *Lebenszeit* vergeuden, die ihnen zur Verfügung steht. Für Herrndorf stellt sich Glück dergestalt als glücklicher Moment dar, und zwar als ein Moment der vollkommenen Vergegenwärtigung des wahrnehmbaren Naturgeschehens, in dem sowohl Vergangenheit als auch Zukunft keine Rolle mehr spielen: „Baden im [...] See. Fische treiben kieloben, Hirntumore verschwinden, durch Herbstlaub scheint die Sonne“ (AuS 359). Mit dieser Vorstellung eines radikalen Gegenwärtigseins nähert sich Herrndorf schließlich der klassischen Definition des sogenannten „Flow-Erlebens“ nach Mihály Csíkszentmihályi an:

Im *flow*-Zustand folgt Handlung auf Handlung, und zwar nach einer inneren Logik, welche kein bewußtes Eingreifen von Seiten des Handelnden zu erfordern scheint. Er erlebt den Prozeß als ein einheitliches ‚Fließen‘ von einem Augenblick zum nächsten, wobei er [...] kaum eine Trennung zwischen sich und der Umwelt [...] oder zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verspürt.¹⁴²

Dieses Aufgehen in Natur und Gegenwart bildet dabei keinen Widerspruch zu der sich bereits im Titel von *Arbeit und Struktur* ankündigenden Arbeitspraxis und -abhängigkeit: Schreiben ist hier über-leben, aber das eigentliche Leben geschieht eben nicht am Schreibtisch, sondern jenseits davon.

Herrndorfs ständiger Bezug zum Meer ist ebenfalls hervorstechend. Als begeisterter Hobbyschwimmer verbringt er viel Zeit am und im Wasser und sieht darin einen wesentlichen Ruhepol: „Gewohnt schwerer Abschied vom Meer. Jede Nacht bei offenem Fenster gelegen, das Rauschen gehört, die Wellen gesehen“ (AuS 194). Zugleich dienen die Panoramen aus Strand und Ozean als einprägsame Projektionsfläche seiner Euphorie:

Der zwölfte August in meinem Kalender ist eingekastet, grabsteinförmig, mein Todestag, errechnet in der Woche nach der OP aufgrund der ersten von Passig heruntergeladenen Statistiken, siebzehn Komma irgendwas Monate. Der Nachmittag vergeht mit einem langen Strandspaziergang im Regen nach Sellin runter und zweimaligem Baden im 15 Grad kalten Wasser. Herrliche Wellen, herrlich alles. (AuS 226)

Wenn diesen Augenblicken in irgendeiner Weise eine „heilende“ Wirkung anhaftet, dann ist sie darin zu suchen, dass Herrndorf den durchs Absurde und seine Erkrankung ständig präsenten Imperativ des Vergehens zeitweilig zu vergessen vermag: „Auf der Terrasse im Dämmer-

¹⁴² Mihály CSÍKSZENTMIHÁLYI: *Das flow-Erlebnis. Jenseits von Angst und Langeweile: im Tun aufgehen*. Hrsg. von Hans Aebli. Stuttgart ¹¹2010, S. 59.

licht, im Haus meiner Jugend, umgeben von Sauberkeit, blühendem Phlox und alten Gerüchen, kann ich mir nicht vorstellen, sterblich zu sein“ (AuS 213). Auf der anderen Seite kann die bewusste Ausblendung des noch Bevorstehenden den mühevollen Alltag mit der Krankheit erleichtern; Herrndorfs Fokussierung auf die Gegenwart bewegt sich damit zwischen Lebenslust und Selbstschutz, sie erringt einen Freiraum, indem sie das tödliche Zukünftige negiert: „Die Zukunft ist abgeschafft, ich plane nichts, ich hoffe nichts, ich freue mich auf nichts außer den heutigen Tag“ (AuS 218).¹⁴³ Soweit diese zweite Form des Gegenwartsbezuges intendiert ist und nicht lediglich als Teil eines Flow-Erlebnisses erscheint, verliert die hierdurch empfundene Freude ihre Unbeschwertheit und gerät mit dem unauslöschlichen Wissen um das Absurde in einen unauflösbaren Widerspruch: „Glück“ erscheint nunmehr als Genuss, der sich des eigenen Privilegs bewusst ist, vom Zufall begünstigt zu sein – im gleichzeitigen Wissen darum, dass andere von diesem Privileg ausgeschlossen bleiben und die eigene Privilegierung jederzeit aufgehoben werden kann. Was damit gemeint ist, kann durch einen Eintrag verdeutlicht werden, in dem Herrndorf mit einem an den Erzähler aus *Tschick* erinnernden gleichzeitigen Staunen und Entsetzen von der Unfassbarkeit spricht, „in genau dieser Sekunde zu leben, während andere nicht leben“ (AuS 227). Je ausgiebiger und intensiver man dabei in dieser zeitlichen Verdichtung, in dieser „Gegenwartssekunde“ (AuS 347) verweilt, umso weniger Furcht muss man haben, dass sie endet.

Im Zusammenhang mit dieser Kompression des Zeitgefühls sind auch Herrndorfs leicht manische Episoden zu sehen, in denen er „ungefähr dreimal so schnell wie sonst, und zehnmal so viel“ denkt und schreibt (AuS 10). Nachdem er im März 2011 einen uneindeutigen Befund erhält, schreibt er: „Die Unsicherheit und die Beschäftigung mit dem, was kommen wird, führt, wie auch schon zuvor, zu leichter Hypomanie. Gedanken schnell und leicht, auch das Arbeiten geht wieder leichter. Irgendwas scheint da bei mir falsch verschaltet zu sein“ (AuS 197). Indem es gerade die Ungewissheit, die Kontingenz des Erwartbaren als Antrieb verwendet und damit das definitive *Wissen* um den (möglicherweise bevorstehenden) Tod in den Hintergrund drängt, entkommt das Hypomanische der drohenden Angststarre und wendet die existenzielle Gewalt der absurden Situation gegen sich selbst, macht sie frucht- und nutzbar: Aktivität nicht trotz, sondern *aufgrund* der spürbaren Bedrohung, die zur Bedeutsamkeit wird. Solange diese Bedrohung für ein absurdes Bewusstsein spürbar bleibt, oder mit Camus gesprochen: solange

¹⁴³ Vgl. dazu auch den Eintrag vom 9. Oktober 2011: „Die Zeitspanne, in der ich in die Zukunft denke, oft keine zehn Sekunden mehr, teilweise regrediert auf den Gemütszustand eines Fünfjährigen. Und nicht nur den Zustand, auch das Benehmen. Da fahre ich mit dem Fahrrad das Nordufer entlang und freue mich wie wahnsinnig über Bäume und Autos und Licht. Dann taucht am Ende der Straße eine Kreuzung auf – und dann? Oh, ein neuer Weg! Neue Bäume, neue Autos, neues Licht, welche Freude! Weitere zehn Sekunden bis zur BEHALA Westhafen – und dann? Was kommt dann? Und so geht das Schritt für Schritt“ (AuS 259).

der Tod als eine mir fremde Macht einen Grund zur Empörung darstellt,¹⁴⁴ solange wird auch die dadurch generierte Bedeutsamkeit erhalten bleiben.

Angesichts dieses „Seins zum Tode“ muss daher auch bei Herrndorf die absurde Identität lernen, ohne tröstende Illusionen oder Projektionen mit der Logik des Lebens zurechtzukommen: „Man kann nicht leben ohne Hoffnung, schrieb ich hier vor einiger Zeit, ich habe mich geirrt. Es macht nur nicht so viel Spaß“ (AuS 344). Die daraus folgende Agitation und Auflehnung gegen den Tod führt in Herrndorfs Fall gleichwohl zu Hoffnungen reiner Lebensbejahung, die der Präsenz des Absurden widersprechen. Im Juli 2012, dreizehn Monate vor seinem Suizid, schreibt er: „Gib mir noch einen Tag. Und dann noch einen und dann noch einen“ (AuS 348). Und sechs Monate später, unter dem Eindruck eines noch sehr winterlichen März, notiert er: „Im Deichgraf alle der Meinung, es müsse mit Winter nun auch mal ein Ende haben, sei doch scheiße, Joachim will im Trockenen joggen. Flocken vor dem Fenster. Find ich nicht, ich find's toll. Der Schnee ist toll, es soll weiter schneien, immer weiter, der Winter soll nie enden“ (AuS 397). Diese zweite Notiz gewinnt an Gewicht, wenn man ihr den Eintrag vom sechsten Februar gegenüberstellt, in dem Herrndorf festhält, dass er „im Winter sterben [will]. Das haben die letzten Sommer gezeigt, im Sommer geht es nicht. Im Winter ist es leicht“ (AuS 384). Zusammen machen beide Stellen die Präsenz des Winters als eben jene „Gegenwartssekunde“ begreifbar, die in Herrndorfs Augen ein Leben versinnbildlicht, das über das reine Überleben hinausgeht und daher in vollem Sinne „lebenswert“ wird – nämlich als eine momentane Ewigkeit, in der Bedeutsamkeit *und* Erfüllung zugleich gegeben sind. Herrndorfs Äußerungen bilden so das Fundament einer Lebenspraxis, die ihr oberstes Ziel nicht in einem hedonistisch gewendeten *carpe diem* sucht – das Genuss nur deshalb einen Wert beimisst, weil er vergänglich ist –, sondern auf die Übung verpflichtet, mental vollständig in der Gegenwart zu bleiben, um der übrigen Menschheit den eigenen, durch die Logik des Absurden geprägten Verstand (etwa in Form des Eintretens für die Sterbehilfe, vgl. AuS 63 & 369ff.) zur Verfügung zu stellen.

¹⁴⁴ Vgl. CAMUS: *Mythos des Sisyphos*, S. 106, sowie Pieper: *Camus' Verständnis des Absurden*, S. 8.

7.3) Die Ambivalenz des Sozialen

In der Gegenwart, so wurde gesagt, lässt sich für das absurde Bewusstsein eine Form der Erfüllung finden. Diese Bewegung in die Gegenwart hinein und das dortige Verbleiben ist allerdings nicht naiv und sorglos, sondern wird durch das Wissen ums Absurde gebrochen – denn in der Gegenwart geschieht das *von Menschen* gemachte Absurde. Auf die Erfahrung dieses spezifisch menschlichen Absurden – im Gegensatz zum physikalisch-kosmischen, zu dem auch der Tod gehört – wird häufig mit jener zunehmenden Distanznahme zum ursprünglichen Kollektivmythos reagiert, für die Nietzsches Traditionskritik beispielhaft ist.

Dass auch Herrndorf sich von bedeutenden westlichen Kollektivmythen weitestgehend distanziert, wird an verschiedenen Stellen deutlich. Unter dem Eindruck der Ereignisse in Fukushima etwa schreibt er: „Das ganze gegen die Natur und den Todesgedanken aufwendig aufgebaute Bollwerk der Zivilisation, der Technik, der Architektur und der angenehmen Dinge von einer riesigen Welle fortgeschwemmt zu sehen, ist nicht beunruhigend“ (AuS 194). Herrndorf verwebt hier den aus dem Odysseus-Kapitel der *Dialektik der Aufklärung* stammenden Gedanken, dass alles Kulturelle lediglich Mittel zur Vereitelung des Todes sei,¹⁴⁵ mit der Nietzscheanischen Vorstellung der dionysischen Natur, die sich ihr Vorrecht auf Geburt und Vergänglichkeit notfalls mit brachialer Gewalt zurückerobert. In dieser Perspektive erscheint die „Kulturtechnik“ der Technologisierung als etwas, das den biologischen Zwang zum Tode und damit das Absurde aufheben will – wodurch sie paradoxerweise selbst zur Ursache einer neuen Absurdität wird, die die Biologie zu umgehen hofft. Die absurde Genugtuung über das Scheitern kultureller Projekte bezieht sich dabei nicht nur auf den kulturkritischen Topos der Naturherrschaft, sondern überhaupt auf jedwede Form von sozial ausgeübter Hierarchie. Zu Anfang der zweiten Rückblende, in der Herrndorf über eine frühe Episode berichtet, bei der er von einer Lebenserwartung von ein bis drei Monaten ausgeht, notiert er deshalb: „Was könnte man noch machen? Der Gedanke, den Diktator einer Bananenrepublik zu erschießen, drängt sich als sinnvollste Möglichkeit in den Vordergrund, viel besser lässt sich das Leben nicht nutzen“ (AuS 107f.).

Besonders greifbar wird Herrndorfs Vorstellung von kollektivmythischen Zusammenhängen und seine eigene Entfernung zu ihnen jedoch dann, wenn er (in einem undatierten Fragment) über Nahtod-Erfahrungen schreibt:

Ich hatte mich hier früher schon mal über Nahtod-Erfahrungen verbreitet, die ich eklig finde. Dass ich die eklig finde, ist natürlich falsch ausgedrückt. Nicht die Erfahrung ist eklig. Eklig ist die Interpretati-

¹⁴⁵ Vgl. Max HORKHEIMER/ Theodor W. ADORNO: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt a.M. 212013, S. 66 & 84.

on. Da sitzen dann erwachsene Menschen in Talkshows und schreiben Bücher darüber. Dass sie drüben waren, dass sie jetzt mit Gewissheit sagen können: Es gibt das Jenseits, denn sie waren da, sie haben es gesehen, und dann kommt da dieses helle Licht, wobei die Interpretation abhängig ist vom kulturellen Hintergrund, alle sehen immer das, wovon sie schon geträumt oder von dem sie sich erhofft haben, es käme dann nach dem Tod, Gott, Allah, christlich grundiertes Paradies oder was auch immer man in sie hineingefüllt hat als Kind und woran sie nie mehr gedacht haben, whatever [...]. Ich hatte nie ein Nahtoderlebnis, und ich fürchte, mein Leben hätte es nicht auf den Kopf gestellt. (AuS 434)

Indem er die nachträglichen und stets kulturellen Interpretationsversuche solcher Erfahrungen kritisiert,¹⁴⁶ offenbart Herrndorf, dass er sich über seinen eigenen „kulturellen Hintergrund“ und seine Positionierung dazu im Klaren ist. Die angehängte und auf sich selbst bezogene Äußerung gibt zudem darüber Auskunft, wie Herrndorf aller Wahrscheinlichkeit nach auf ein solches Erlebnis reagiert hätte: Nämlich mit Zurückhaltung statt mit metaphysischer Euphorie. Was in Nahtod-Erfahrungen überwiegend durchlebt wird, scheint lediglich die luzide Projektion der jeweilig eigenen kulturellen Narrative zu sein,¹⁴⁷ die zuletzt genauso zufällig sind wie die ererbte individuelle Zugehörigkeit zu diesen Narrativen.

Die absurde Distanzierung vom primären Kollektivmythos führt dazu, dass die ausschließliche Identifikation mit dem ursprünglichen Kulturkontext aufgegeben wird und in eine Identifikation mit dem größtmöglichen rationalen Kollektiv mündet. So selbstverständlich Herrndorf seinen Verstand dabei in den Dienst der Menschheit und der Fürsprache ihrer inhärenten Vernunft stellt, so wenig vollzieht er angesichts seiner temporären Wahnanfälle die dafür nötige „Entindividualisierung“ auf intellektueller Ebene freiwillig:

Sowohl im Nachhinein als auch insbesondere währenddessen sehr bedrückender Gedanke: dass man als Individuum auf diese Belastung nicht individuell reagiert, sondern superkonventionell, mit geradezu normiertem verrücktem Verhalten, das hunderttausend andere Verrückte an dieser Stelle auch schon vorgeführt haben, und also gar kein Individuum, keine psychisch autonome Einheit mehr ist. Das ist das tatsächlich Furchteinflößendste, während man drinsteckt: Man steckt auf einmal nicht mehr drin in etwas, was man bis dahin als Selbst wahrzunehmen gewohnt war, als Ich [...], und dann löst es sich auf in das unpersönliche Agieren eines vom Evolutionsprozess sehr sinnvoll und zugleich schwachsinnig an die Härten der Welt angepassten durchschnittlich durchgedrehten Vertreters der Art. (AuS 149)

Da diskursive Rationalität an die Autorität der eigenen Einsicht gekoppelt ist und das Vorhandensein eines Selbst oder Ich voraussetzt, kommt die sich in diesen Zeilen ausdrückende Auflösung des Selbst dem Verlust der Vernunftbefähigung gleich, die für Herrndorf eine wesentliche Bedeutsamkeit darstellt. Zugleich ruft die eigene Grenzsituation einen Mechanismus hervor, der die subjektive Besonderheit in ein überindividuelles Programm von Bewältigungsstrategien aufgehen lässt: Man ist Teil einer Gemeinschaft, von der man sich zwar kraft seiner eigenen Vernunft unterscheidet – aber aufgrund der Ähnlichkeit im Umgang mit existenzieller

¹⁴⁶ In seiner ausführlichen ethnologischen Untersuchung macht Duerr darauf aufmerksam, dass außerkörperliche Erfahrungen weit häufiger während Ekstasen oder „Zuständen extrem niedriger emotionaler Erregung“ erlebt werden als bei Operationen oder Unfällen und die Bezeichnung der „Nahtod-Erfahrung“ daher letztlich irreführend ist, vgl. Hans Peter DUERR: *Die dunkle Nacht der Seele. Nahtod-Erfahrungen und Jenseitsreisen*. Berlin 2015, S. 14f.

¹⁴⁷ Zur Stereotypie von Erlebnisberichten vgl. DUERR: *Die dunkle Nacht der Seele*, S. 271–286.

Kontingenz gleicht. Bemerkenswerterweise endet Herrndorfs Empathie dabei nicht bei menschlichem Leben, sondern geht über den absurden Humanismus hinaus und in den pathozentrischen Bereich der Tiere über:

Seit geraumer Zeit schon läuft meine Empathie auf seltsamer Spur. [...] Ich kann kein Käferlein mehr im Hausflur entdecken, ohne es auf den Finger zu nehmen und draußen auf einen Grashalm zu setzen. Zur gleichen Zeit durchströmt mich diffuses Glücksgefühl, wenn eine Boulevardschlagzeile den Tod eines im Eis ertrunkenen Zweijährigen vermeldet. Es dauert ein paar Sekunden, bis mir einfällt, wie schlimm es für die Eltern ist. Aber für das Kind ist es das Beste. (Aus 180f.)

Wenn auch der konkrete westliche Kulturzusammenhang, in dem er lebt, für Herrndorf an Bedeutung verloren hat – dazu sind seine Gesellschaftskritik und sein Kulturrelativismus zu stark ausgeprägt –, so heißt das gleichwohl nicht, dass ihm sein *direktes* soziales Umfeld gleichgültig wäre. Zwar schreibt er, dass er bereits zu Studienzeiten ein „inexistentes Sozialleben“ (AuS 156) besaß; aber entgegen der Intuition, die der absurden Perspektive den sozialen Pflichten zu entkommen unterstellt, sieht Herrndorf diese nicht als kräftezehrend, sondern -spendend an: „Was mich aufrecht hält, ist das Soziale. Die vom Wesen der Gesellschaft an einen herangetragene Anforderung, sich zu benehmen, vernünftig zu sein, am Tisch zu sitzen und den Gesprächen zu lauschen, auch wenn sie nicht die interessantesten sind, während man schreiend in die Grube will“ (AuS 160).¹⁴⁸ Der soziale Rückhalt von Familie, Freunden und Bekannten wird im Verlauf seiner letzten Lebensjahre immer wichtiger (vgl. etwa AuS 103, 251, 322 & 370), obgleich seine „Asozialität in der zwanghaften Arbeitsfixierung, das Gestöhne vor dem Rechner den ganzen Tag und mein von mir selbst offenbar nicht bemerktes Desinteresse an allen anderen“ (AuS 283) dieser Bedeutsamkeit häufig im Wege steht. In Abschnitt 8.3.3 werde ich näher erläutern können, inwiefern Herrndorfs stärker werdende Beeinträchtigungen den Zugang zu dieser Bedeutsamkeit gänzlich unterbinden und sich zu einem starken Anlass für seinen Suizid entwickeln.

Die „Freundlichkeit der Welt“ (AuS 94), die Herrndorf als wichtigen lebensbejahenden Wert hervorhebt, kann auf der anderen Seite aber auch zu einer *übermäßigen* Nähe führen, die ihm vor dem Hintergrund seiner Erkrankung unangenehm ist. Während er den „ganz neuen Zugang zum Sozialen“ als befreiend empfindet, den er durch sein eigenes „Verrücktsein“ und die Nichtbeachtung von Konventionen erlebt, nimmt er eine zu große Anteilnahme an seiner Situation als bedrückend wahr: „Allein die Vorstellung, Freunde oder Bekannte von mir könnten in der Straßenbahn sitzen, die da gerade an mir vorbeifährt, und mich in meinem nach außen hin vermutlich jämmerlich verwirrt wirkenden Zustand erkennen und zu *Unrecht* Mitleid

¹⁴⁸ Tatsächlich ist die soziale Eingebundenheit des Patienten ein nicht unwesentlicher Aspekt beim Genesungsprozess von Krebserkrankungen, vgl. Millard WALTZ/ Dieter BRÜHL: *Das soziale Umfeld von Krebskranken und dessen stützende Funktion*. In: Wolfgang FICHTEN/ Peter GOTTWALD (Hg.): *Sinnfindung und Lebensqualität. Diskussionsbeiträge zur Bewältigung der Krebserkrankung*. Oldenburg 1994, S. 59–90.

empfinden, beunruhigt mich“ (AuS 125).¹⁴⁹ Ausführlich beschreibt Herrndorf eine psychotische Episode, in der es ihm auf das schriftliche Fixieren des folgenden Satzes ankommt: „Ich bin besorgt, dass die anderen besorgt sind“ (AuS 127). Die weiteren Ausführungen über diese nachträglich referierte und auf den 6. März 2010 datierbare Episode – also ein paar Wochen nach dem Ausbruch der ersten Symptome – lassen die Deutung zu, dass Herrndorf zu intensives Mitgefühl deshalb beunruhigt, weil er sich davor fürchtet, dass sein soziales Umfeld nicht aus Sympathie und Zuneigung, sondern allein aus Mitleid weiteren Kontakt zu ihm hält (vgl. AuS 129). Mit dieser Wahrnehmung von zu starker Anteilnahme (beispielhaft hierfür das HaShem-Kapitel in der Rückblende, vgl. AuS 118ff.) steht Herrndorf jedoch nicht alleine dar, sondern teilt sie mit vielen Krebsbetroffenen, wie Krischke erläutert:

Krebspatienten können durch ihre krankheitsbedingten körperlichen Einschränkungen nicht mehr ihre gewohnten sozialen Rollen [...] wahrnehmen. Die starke Abhängigkeit von der Hilfe anderer Menschen ist für sich genommen belastend und reduziert die Selbstachtung. [...] Adäquate Zuneigung und Intimität sind sehr wichtig für das psychische Wohlbefinden und die soziale Integration sowie für das Ausmaß an psychischen Belastungen.¹⁵⁰

Nun steht bei Herrndorf nicht unbedingt die Selbstachtung, sondern das Gefühl auf dem Spiel, die „Fäden in der Hand zu halten“ (AuS 292). Wenn die gelebte individuelle Autonomie als ein bedeutsamer Wert erachtet wird (vgl. dazu Abschnitt 8.2), dann werden soziale Abhängigkeiten ab einer bestimmten Stärke als nicht mehr hinnehmbarer Verlust der persönlichen Eigenständigkeit wahrgenommen.¹⁵¹ Gegen diese von ihm selbst als unnötig erlebten Abhängigkeiten wehrt sich Herrndorf so lange er kann, wodurch sein Suizid nicht zuletzt als Konsequenz einer Selbstauffassung lesbar ist, die bis zum Ende an der Bedeutsamkeit der eigenen Souveränität festhält.

¹⁴⁹ Markierung von mir, M.R.

¹⁵⁰ KRISCHKE: *Lebensqualität und Krebs*, S. 34.

¹⁵¹ Vgl. Alasdair MACINTYRE: *Die Anerkennung der Abhängigkeit. Über menschliche Tugenden*. Hamburg 2001, S. 18f.

7.4) Der Wille zum Nicht-Wissen

Dass man bei einer schwerwiegenden Erkrankung, wie sie ein Tumor darstellt, einen erhöhten Informationsbedarf über Verlauf und Heilungsaussichten entwickelt, ist nicht schwer nachzuvollziehen. Auch Herrndorf recherchiert vor allem zu Krankheitsbeginn nach vielen Überlebensstatistiken und hält sich über neue Therapiemöglichkeiten auf dem Laufenden. Soweit seine Nachforschungen medizinisch und pharmakologisch relevantes Wissen betreffen, ist diese Informationsbeschaffungspraxis im Kontext von Krebserkrankungen nicht unüblich.¹⁵² Was freilich ins Auge springt, sind die vielen Stellen, an denen eine *Übersättigung* an neuen Informationen deutlich wird und die häufig mit dem Abbruch von Herrndorfs Recherchen enden.

Für die Auseinandersetzung mit seiner Diagnose ist faktisches Wissen „in Zahlen, in Prozenten, in Wahrscheinlichkeit und Wirkungsgrad“ (AuS 23) für Herrndorf von großer Bedeutung und bleibt es, bis er keine Prognose mehr findet, die auf ihn zutrifft: „Nach drei OPs, zwei Bestrahlungen, drei verschiedenen Chemos ist man seine eigene Statistik“ (AuS 402). Als prototypischer „informierter Patient“ hat er dabei bereits vor seiner Krebserkrankung regulär über Krankheiten im Internet recherchiert: „Ich kann mich nicht erinnern, schon mal krank gewesen zu sein bei gleichzeitigem Ausfall des Computers: Selbstdiagnose ohne Wikipedia unmöglich“ (AuS 97).¹⁵³ Bevor Herrndorf nach etwa zweieinhalb Jahren seit Krankheitsbeginn schreibt, man könne auch ohne Hoffnung leben (vgl. AuS 344), besänftigt das statistische Wissen nichtsdestoweniger seine Unsicherheit und liefert häufig ausreichend Gründe für Zuversicht:

Mit der Diagnose leben geht, Leben ohne Hoffnung nicht. [...] Deshalb jetzt noch mal das in Deutschland nicht zugelassene Avastin gegoogelt, das mit Sonderantrag bei der Krankenkasse bei rezidivierendem Glioblastom zum Einsatz kommt. Eine komplette Remission des Tumors gelingt Avastin bei 1,2 Prozent, zusammen mit Irinotecan bei 2,4 Prozent. 2,4 Prozent! Wusste ich gar nicht. Das ist jedenfalls nicht null. (AuS 178)¹⁵⁴

¹⁵² Vgl. etwa Elke BRENNE-KEUPER: *Krebs – eine Konfrontation mit dem Leben. Ein Erfahrungsbericht*. In: Peter MÖHRING (Hg.): *Mit Krebs leben. Maligne Erkrankungen aus therapeutischer und persönlicher Perspektive*. Berlin u.a. 1988, S. 62–78, 70.

¹⁵³ Vgl. hierzu Heinz EBNER: *Macht Wissen gesund? Über die Bedeutung und Funktion der Patienteninformation im Zeitalter der Informationsgesellschaft*. In: Oskar MEGGENEDER/ Walter HENGL (Hg.): *Der informierte Patient – Anspruch und Wirklichkeit*. Linz 2002, S. 153–169.

¹⁵⁴ Herrndorf hat die Therapie mit Avastin mehrmals zu beantragen versucht, aber auch die Anträge von Juli und November 2012 sind abgelehnt worden. Im Januar 2013 übernimmt er dann die monatlichen Kosten in Höhe von 7000 €, um sich mit Avastin behandeln zu lassen (vgl. AuS 378). Ein weiterer Antrag wurde nach einem Wechsel der Krankenkasse zwei Wochen nach seinem Tod bewilligt (vgl. AuS 441, Anmerkung 18). Am teuren Avastin häuft sich in der letzten Zeit Kritik, da durch den opiumähnlichen Wirkstoff Methadon womöglich eine günstigere Alternative für die Behandlung von Krebserkrankungen gegeben ist, vgl. aufgrund der schlechten Quellenlage Anette DOWIDEIT: *Vorsicht, Arzt! Wie unser Gesundheitssystem uns krank und andere reich macht*. Kulmbach 2016, S. 168ff.

Zugleich machen viele Einträge auf ein empfindliches Gleichgewicht des persönlichen Wissensstandes aufmerksam, das durch ungünstige neue Informationen stark beeinträchtigt werden kann: „Je länger man googelt, desto sicherer sinkt die Wahrscheinlichkeit, ein Jahr zu überleben, unter 50 Prozent“ (AuS 35). Herrndorf erlebt dann den Input von Wissen als deprimierend und bricht ab (vgl. AuS 38), sich häufig darüber ärgern, dass er überhaupt mit der Internetrecherche angefangen hat: „Leukenzephalopathie noch mal gegoogelt, Tag versaut, arbeitsunfähig“ (AuS 326), notiert er Anfang Mai 2012, und ein paar Wochen danach fügt er den Appell hinzu: „Thou shalt not google“ (AuS 332). Nochmal ein knappes Jahr später, Ende März 2013, schildert Herrndorf retrospektiv, wie er gelegentlich bewusst auf das Einholen bestimmter Informationen verzichtete:

Aber jeden Morgen, wenn ich Brötchen holen ging, hockte in meiner Ausfahrt in der Novalisstraße eine Krähe (ein Kolkrahe?), wahrscheinlich immer die gleiche, und ich fragte mich, wie lange lebt so ein Tier eigentlich? Überhaupt noch länger als siebzehn Komma eins Monate? Ich hätte es googeln können, ich tat es nicht, ich wollte es gar nicht wissen. (AuS 437f.)

All diese Stellen deuten darauf hin, dass Herrndorf die Aneignung von neuem Wissen genau dann problematisch erscheint, wenn es im Widerstreit zu seinen Weltmythen steht und an den Fundamenten seiner Bedeutsamkeiten zerrt. Die Abwehr von weltmythischen Bedrohungen führt zu der Empfehlung an sein Umfeld, man solle neben der bereits erwähnten „übertriebenen Empathie“ auch „medizinische Informationen“ aussparen, die „von den Informationen, die ich bisher habe und mit denen ich umgehen kann, abweichen“ (AuS 123f.). In diesem Zusammenhang haben selbst Äußerungen der Zuversicht eine destabilisierende Wirkung, wenn sie zu einem für Herrndorf falschen Zeitpunkt hervorgebracht werden: „Während die radioaktive Lösung in mich reinläuft, macht die Ärztin mir Hoffnungen. Ich wedle imaginäre Insekten von mir fort, nichts Hoffnungsmachendes, bitte, ich verliere sonst das Gleichgewicht“ (AuS 260).

Die freiwillige Leugnung von widerstrebendem Wissen, mitunter auch von unerwünschten Fakten, die sich hier ausdrückt, hat Blumenberg einmal in einem kurzen Satz zusammengefasst: „Was die Menschen mit Vergnügen akzeptieren, kann nicht Wahrheit sein.“¹⁵⁵ Bedeutsame Narrative und deren Verteidigung sind wichtig, weil sie gerade durch die Illusion einer mir zugeneigten Welt ertragen lassen, was „in Wahrheit“ nicht zu ertragen wäre. Auch das absurde Bewusstsein braucht dieses Jenseits von Wahrheit, braucht Illusion, um am Leben zu bleiben, wie Herrndorf zugesteht: „Ich weiß selbst, dass ich mich mit positivem Denken, mit Sport und Lächeln und Arbeiten über etwas Bodenloses hinwegtäusche, aber wenn ich auf den letzten Metern noch derart infantil werden sollte, zu vergessen, dass es sich dabei um Selbsttäu-

¹⁵⁵ Hans BLUMENBERG: *Rigorismus der Wahrheit. ‚Moses der Ägypter‘ und weitere Texte zu Freud und Arendt.* Hg. v. Ahlrich MEYER. Berlin 2015, S. 92.

schung handelt, erschieße man mich bitte“ (AuS 198). Ein prägnantes Beispiel für diese Selbsttäuschung findet sich ein paar Seiten zuvor, wo Herrndorf auf die Kenntnisnahme einer Studie, „die mich sofort in Panik geraten ließ“, mit einer umfangreichen Recherche reagiert, bis „ich die gegenteilige Studie gefunden hatte“ (AuS 195). Welche von beiden Studien dabei die geringere Falsifizierbarkeit aufweist, ist für die bedeutsamkeitsstiftende Wirkung nicht von Belang: Herrndorfs *Bedürfnis* nach Sicherheit gibt der zweiten Studie zwangsläufig mehr Gewicht, ganz gleich, wie gut sie der ersten Studie widerspricht. Dieses Informationsverhalten kann als eine Strategie zur Bewahrung einer Balance von bewusstem Wissen und Nicht-Wissen betrachtet werden, aus dem sich erst eine bedeutsame Selbsterzählung zusammensetzt. Herrndorf selbst spricht im September 2010 noch von der „Ungewissheit [...], die man braucht, um zu leben“ (AuS 107) – 14 Monate später, nach zwei erlebten Jahren *zu großer* Ungewissheit, schreibt er:

Die populäre, akademische, theologische und auch im Science-Fiction gern und oft gestellte und immer wieder mit Nein beantwortete Frage, ob die Kenntnis des eigenen Todeszeitpunkts wünschenswert sei: Doch. Würde ich sagen. Doch, ist wünschenswert. Segensreich. Eine Belastung, aber eher ein Segen. Nicht für Kinder natürlich. Aber wenn machbar und mit Erreichen der Volljährigkeit: Besuch im Genlabor, dann ungefähr ausrechnen, dann planen, dann leben. Könnte man sich viel Quatsch ersparen. (AuS 286)

Was sich durch das Wissen um die eigene Frist „ersparen“ lässt, ist das Ringen gegen die vom Absurden beschworene Desillusionierung, ist das Ergreifen von zwar vorübergehend hilfreichen, aber letztlich doch betrügerischen Hoffnungen, da kein Hoffen – weder das religiöse noch das absurde – an der Unumstößlichkeit dieser Frist etwas ändert. In einem fundamentalen Sinne am Leben zu bleiben, ist daher nur durch einen radikalen Selbstbetrug möglich, der die eigenen Bedeutsamkeiten stets vor Augen hält und die Wahrnehmung der Todesfrist dadurch immer weiter nach hinten schiebt, sie verzögert, auf einen „Umweg“ schickt.¹⁵⁶ Obwohl er gerne auf ihn verzichten würde, ist sich Herrndorf der Notwendigkeit dieses Selbstbetrugs bewusst und entkommt damit der kollektiv-dogmatischen Gefahr, die in jeder Weltsicht angelegt ist. Was er besitzt, ist nicht Wahrheit, sondern Unwahrheit, die ihm gleichwohl das Leben mit der tödlichen Wahrheit des Tumors ermöglicht. Wenn nun dieser Umgang mit Überzeugungen einen nicht nur für Herrndorf spezifischen, sondern verallgemeinerbaren menschlichen Reflex darstellen sollte, dann lässt sich der Ursache des Festhaltens an diesem freiwilligen Irrationalismus nicht näher kommen, indem man seine offen eingestandene Unvernunft beweist – sondern vielmehr durch die Frage, weshalb es für jemanden wichtig ist, in genau *diesem augenblicklichen Moment* von etwas Bestimmtem überzeugt zu sein.

¹⁵⁶ Vgl. Rüdiger ZILL: *Überlebens-themen. Vom Umgang mit der Sterblichkeit des Menschen bei Hans Blumenberg*. In: Falko SCHMIEDER (Hg.): *Überleben. Historische und aktuelle Konstellationen*. München 2011, S. 265–280, 275.

7.5) Vom Versuch, sich „fortzuschreiben“ – Sprache als Bedeutsamkeit

7.5.1) Epileptisches Erleben und die Auflösung von Welt, Logik und Sprache

Die Frage nach der Relevanz momentaner Überzeugungen kann verständlicher werden, wenn man sie in einen Kontext stellt, der das Brüchigwerden von sicher geglaubten und „selbstverständlichen“ Strukturen impliziert. Im Alltag stößt man sich gewöhnlicherweise selten daran, dass bestimmte Konzepte wie „Welt“, „Gedanken“ und „Sprache“ überhaupt existieren – man hat Umgang mit ihnen, weil sie immer schon ‚da sind‘, und der Gedanke, dass sie einmal fehlen könnten, scheint unvorstellbar. Genau solche Symptome aber – das Verschwinden von Sprache und logischem Denken – können bei einigen epileptischen Anfällen auftauchen, die Herrndorf seit August 2011, also etwa eineinhalb Jahre nach Krankheitsbeginn, in zunehmend stärkerem Maße bis zu seinem Tode erlebt.

Epilepsien gehören mit einer Prävalenz (Anteil der Erkrankten an der Bevölkerung) von 2,7 bis 8 auf 1000 und einer Inzidenz (Neuerkrankungen pro Jahr) von 24 bis 70 auf 100 000 Personen¹⁵⁷ zu den häufigsten neurologischen Erkrankungen und können sowohl genetische als auch zerebrale Ursachen haben. 20 bis 40 % aller epileptischen Syndrome sind symptomatische Folgeerkrankungen aufgrund von Gehirnschädigungen,¹⁵⁸ weshalb bei der Erstdiagnose das Vorhandensein eines Hirntumors ausgeschlossen werden muss.¹⁵⁹ Hirntumore selbst lösen – je nach Art und Lage des Tumors – relativ häufig Epilepsien aus, wobei gutartige häufiger dafür ursächlich sind als bösartige; bei Glioblastomen liegt die Wahrscheinlichkeit für epileptische Anfälle etwa zwischen 30 und 60 %.¹⁶⁰

Konkret definiert sich ein epileptischer Anfall als eine pathologische Reaktion von Nervenzellen und kann daher noch am einfachsten als eine komplexe Störung neuronaler Prozesse beschrieben werden.¹⁶¹ Die Anfälle werden nach betroffenen Gehirnarealen – „fokal“ oder „partiell“ bei lokal begrenztem Ausmaß innerhalb einer Gehirnhälfte, „generalisiert“ bei unbegrenztem Ausmaß und Beteiligung beider Hemisphären – sowie nach der Beeinträchtigung des Bewusstseins klassifiziert. Während *generalisierte Anfälle* überwiegend mit Absencen verbunden sind – „abrupt beginnend[e] und unvermittelt endend[e] kurz[e] Bewußtseinsstö-

¹⁵⁷ Vgl. Andreas HUFNAGEL: *Epidemiologie der Epilepsien*. In: Walter FRÖSCHER u.a. (Hg.): *Die Epilepsien. Grundlagen, Klinik, Behandlung*. Stuttgart ²2004, S. 23–28, 23f.

¹⁵⁸ Vgl. HUFNAGEL: *Epidemiologie der Epilepsien*, S. 25.

¹⁵⁹ Vgl. Rolf DEGEN: *Epilepsien und epileptische Syndrome im Kinder- und Erwachsenenalter. Elektroenzephalographie*. Berlin u.a. 1999, S. 589.

¹⁶⁰ Vgl. Günter KRÄMER: *Epilepsie von A bis Z. Medizinische Fachwörter verstehen*. Stuttgart ⁴2005, S. 207f.

¹⁶¹ Vgl. Ansgar MATTHES/ Hansjörg SCHNEBLE: *Epilepsien. Diagnostik und Therapie für Klinik und Praxis*. Stuttgart/ New York ⁶1999, S. 2f.

zung[en] von durchschnittlich 5–10 Sekunden Dauer¹⁶² – und häufig mit tonischen (verkrampfenden) oder klonischen (zuckenden) körperlichen Reaktionen einhergehen können, treten bei fokaler Ursache nur bei den sogenannten *komplex-fokalen Anfällen* Bewusstseinsstörungen auf. *Einfache fokale Anfälle* verlaufen zwar ohne Trübung des Bewusstseins, haben aber den Kontrollausfall über motorische, sensorische, vegetative, in seltenen Fällen auch über psychische Fähigkeiten zur Folge.¹⁶³ Jeder fokale Anfall kann zu einem generalisierten Anfall werden (man spricht dann von „sekundärer“ Generalisierung), wenn sich die epileptische Aktivität auf die andere Gehirnhälfte ausbreitet.

Bei Hirntumorpatienten sind die fokalen Anfälle häufiger zu beobachten als die generalisierten.¹⁶⁴ Da Herrndorf in den Schilderungen seiner Anfälle über Stimmenhören (AuS 229), De-realisation (232), Aphasie (240), Sichtfeldausfall (247), Halluzinationen (269), Depersonalisation (272f.) sowie Orientierungsverlust (351) und nicht ein Mal über eine Absence (höchstens über eine „Teilamnesie“, vgl. 229) berichtet, spricht Vieles dafür, dass er ebenfalls fokale Anfälle durchlebt.¹⁶⁵ Epileptische Syndrome lassen sich mit Medikamenten mittlerweile gut behandeln, in etwa 60 bis 70 % aller Fälle schlägt die Medikation an und wird ohne Nebenwirkungen vertragen.¹⁶⁶ Auch die von Herrndorf erwähnten Medikamente Levetiracetam, Frisium und Lamotrigin (vgl. AuS 225 & 274) sind für ihre weitgehende Verträglichkeit bekannt, können unter Umständen jedoch zu Beeinträchtigungen des Seh- und Sprachvermögens führen.¹⁶⁷ Des Weiteren können durch den strukturellen Hirnubau sowohl Erkrankungen des Gehirns als auch epileptische Syndrome eine Vielzahl an psychischen Störungen verursachen¹⁶⁸ – Herrndorf selbst erwähnt diesbezüglich einen immer wiederkehrenden Putzzwang, der bereits „nach meiner Erstdiagnose und in Verbindung mit meiner Manie“ auftrat (AuS 350). Um das Leben mit Epilepsien zu vereinfachen und epileptischen Anfällen vorzubeugen, wird Betroffenen nicht zuletzt empfohlen, auf eine geregelte Tagesstruktur zu achten;¹⁶⁹ Herrndorfs titelgebendes Programm bildet also – wenn er die Möglichkeit findet diesem nachzukommen – nicht nur den Versuch, ein Leben mit dem Krebs zu führen, sondern ist auch im Sinne der Prävention von weiteren Anfällen hilfreich.

¹⁶² MATTHES/ SCHNEBLE: *Epilepsien*, S. 36.

¹⁶³ Vgl. ebd., S. 76–83.

¹⁶⁴ Vgl. DEGEN: *Epilepsien und epileptische Syndrome*, S. 590.

¹⁶⁵ Zu den typischen Symptomen einfacher fokaler Anfälle vgl. Gerhard BAUER: *Klinik der epileptischen Anfälle und der Epilepsiesyndrome*. In: FRÖSCHER u.a.: *Die Epilepsien*, S. 96–104.

¹⁶⁶ Vgl. KRÄMER: *Epilepsie von A bis Z*, S. 11.

¹⁶⁷ Vgl. Christoph GERHARD: *Praxiswissen Palliativmedizin. Konzepte für unterschiedlichste palliative Versorgungssituationen*. Stuttgart/ New York 2015, S. 80f. Zu Antiepileptika vgl. ausführlicher MATTHES/ SCHNEBLE: *Epilepsien*, S. 224–269.

¹⁶⁸ Vgl. MATTHES/ SCHNEBLE: *Epilepsien*, S. 280ff.

¹⁶⁹ Vgl. ebd. S. 269f.

Im subjektiven Erleben können sich epileptische Anfälle durch die sogenannte „Aura“ ankündigen, mit der man Veränderungen der Wahrnehmung unmittelbar vor einem Anfall bezeichnet und deren etymologischer und mythologischer Zusammenhang Herrndorf fasziniert: „Aura, Aurora, wusste ich gar nicht, dass das zusammenhängt. Die Göttin der Morgenbrise, der Hauch, der Windhauch. Schwer zu beschreiben. Hauch ist schon nicht ganz falsch, ein Windhauch im sich zusammenkrampfenden Gehirn“ (AuS 272). Da die Aura für viele Epilepsiepatienten eine äußerst ungewöhnliche und verwirrende Erfahrung darstellt, deren Versprachlichung sich als schwierig erweist, greifen viele Betroffene in ihren Beschreibungen auf Metaphern zurück.¹⁷⁰ Auch Herrndorf versucht, sein eigenes Erleben während der Anfälle, und zwar vor allem in Bezug auf die Erfahrungen personaler und lebensweltlicher Auflösung, durch Metaphorisierung zu verarbeiten:

Weht der Wind zu lange, folgen Depersonalisation und Derealisation, dann schwindet alles dahin. Kein Ich, kein Ding, kein Gefühl [...]. Seit zwei Wochen suche ich nach besseren Worten, vergeblich. Vielleicht, weil im zu beschreibenden Moment kein Beschreiber mit dabei ist. Man steht am Eingang zur Hölle, sieht Feuer und Flammen, spürt keine Wärme und kratzt sich am Kopf. (AuS 272f.)

Depersonalisation und die darunter subsumierte Derealisation können sowohl durch organische Hirnschäden als auch durch Epilepsien begünstigt werden und sind in der medizinischen Fachliteratur als „ein Gefühl der Entfremdung gegenüber dem eigenen Körper und dem personalen Selbst“ sowie „gegenüber der Umwelt“ definiert, bei dem „das Realitätsurteil aber intact“ bleibt:

In einer Depersonalisation fühlt sich das Individuum vollständig verändert im Vergleich zu dem, was es vorher war. Diese Veränderung ist gegenwärtig im Selbst wie auch in seiner Außenwelt. Seine Handlungen erscheinen ihm als automatisch. Er [sic] beobachtet seine Handlungen und sein Verhalten vom Standpunkt eines äußeren Betrachters. Die Außenwelt ist ihm fremd und neu und nicht so wirklich wie zuvor. [...] Der Kontakt zur Umwelt erscheint verloren, ohne die übliche affektive Konnotation, sondern vielmehr emotional unbeteiligt, traumhaft entrückt, flach [...].¹⁷¹

So weit sich die Einträge über seine epileptischen Anfälle überblicken lassen, werden diese Symptome bei Herrndorf häufig zunächst von sogenannten „auditiven Halluzinationen“¹⁷² angekündigt: „Draußen läuft Musik, Seventies, ein Hall auf der Chorstimme. Der Hall liegt plötzlich auch auf meiner Stimme. Ich will die anderen fragen, ob sie das auch hören, kann aber vor Angst nicht sprechen. Maximal eine Silbe, dann Hall, dann Abbruch“ (AuS 229, vgl. auch 311). Diese veränderte Sprachwahrnehmung während eines Anfalls wirkt sich ebenfalls auf Herrndorfs Sprachverständnis aus:

¹⁷⁰ Vgl. Volker SURMANN: *Anfallsbilder. Metaphorische Konzepte im Sprechen anfallskranker Menschen*. Würzburg 2005, S. 116–122.

¹⁷¹ Hans-Peter KAPFHAMMER: *Dissoziative Störungen und Konversionsstörungen*. In: Hanfried HELMCHEN u.a. (Hg.): *Erlebens- und Verhaltensstörungen, Abhängigkeit und Suizid* (Psychiatrie der Gegenwart, Bd. 6). Heidelberg 2000, S. 149–186, 156.

¹⁷² BAUER: *Klinik der epileptischen Anfälle*, S. 100.

Pantomimisch deute ich an, dass ich ein Notizheft und einen Stift brauche. Auf den eilig herbeigeholten Block schreibe ich: ‚Ich habe einen epileptischen Anfall habe ich ~~den einen~~ bekommen. Du mußt dich nichts damit angekommen. Letzten Mal war es 20–30 Minuten. Ich kann nicht sprechen an.‘ Grammatik zerschossen, Schriftbild normal. (AuS 229)

Mit dem Verlust von Grammatik und Sprache schließlich geht der Verlust der Welt einher:

Wieder höre ich Stimmen in meiner Straße, wieder brauche ich lange, um festzustellen, dass ich allein auf der Straße bin. Der nächste Passant hundert Meter weit weg. Diesmal alles auf Englisch. Keine richtigen Sätze, kann mir nichts merken, verstehe die Struktur nicht. Hall ferner Lieder. Setze mich mit dem Rücken gegen ein Haus und warte, bis es vorbei ist. Die Welt löst sich auf. (AuS 232)

Bis zu Herrndorfs Tod wird die Beeinträchtigung durch seine Epilepsie und der daraus resultierende „dramatische Sprachverfall“ (AuS 410) stetig stärker, bis für ihn zuletzt „zwischen innerer Stimme und Epilepsie [...] kaum noch ein Unterschied“ besteht (AuS 366). Da nun Sprache und Identität, wie ich zuvor gezeigt habe, wesentlich zusammenhängende und kollektiv bestimmte Kategorien sind, hat der temporäre Verlust beider die Unnutzbarmachung und Auflösung jedweden kollektivmythischen Zusammenhangs zur Folge. Das erkennt auch Herrndorf, wenn er, nachdem er die kulturelle Relativität von Nahtoderfahrungen herausgestellt hat, schreibt: „Die Erfahrung der Depersonalisation ist, soweit ich weiß, nicht im Geringsten abhängig von meiner Kultur. Depersonalisation ist für jeden scheiße, egal, ob Christ, Moslem, andere oder für Leute wie mich, egalweg scheiße, Ich-Verlust, Inexistenz, Nichts: kontextfreie Hölle“ (AuS 435).¹⁷³ Mit dem lebensweltlichen Kontext schwinden zugleich das die eigene Identität begründende Erzählmuster sowie die bändigende Kraft des durch den kollektiven Mythos Benannten.¹⁷⁴ Eine Welt aber, die keinen Widerstand, keinen Gegenstand mehr bietet, wird nicht mehr als Welt, sondern nur noch als reine *Weltlosigkeit* wahrgenommen: „Häuser, Bäume, Landschaften. Lange nachgedacht, wie man das formulieren soll. Die Durchscheinigkeit der Dinge und das durch die Dinge durchscheinende Nichts. So ungefähr. Kein ganz neues Gefühl, aber eingekleidet in neue optische Varianten“ (AuS 224). In diesem Gefühl schließlich, in diesem Sich-selbst-überlassen-Sein vor dem Nichtseienden sind die üblichen Träger von Bedeutsamkeiten (das Dasein mit der Welt, der Mythos mit der Sprache, die Ratio mit dem Logos) kaum mehr anwesend. Da sich aber Depersonalisation und das Ergreifen von Bedeutsamkeiten offensichtlich nicht ausschließen, stellt sich die Frage, woher Herrndorf die noch anwesende Bedeutsamkeit bezieht.

¹⁷³ Dem ist nur insoweit zuzustimmen, wenn mit Phänomenen der Selbstauflösung der radikale, schmerzliche und vor allem unwillkürliche Verlust von Kontext und Lebenswelt verbunden sind. Für intendierte Zustände der Depersonalisation, insbesondere für meditative und kontemplative Praktiken, die eine Auflösung von egozentrischen Selbstanteilen anstreben, gilt das nicht, da es hier vornehmlich um die *Erweiterung* des schon bestehenden Kontextes geht, vgl. METZINGER: *Der Ego-Tunnel*, S. 412.

¹⁷⁴ Für Blumenberg besteht eine der wesentlichen Ordnungsleistungen des Mythos darin, dass er die Dinge und Wesen der Welt vergegenständlicht, indem er sie *benennt*, vgl. BLUMENBERG: *Arbeit am Mythos*, S. 40–67. Herrndorf greift diesen Gedanken in veränderter Form auf, wenn er die gewaltige Evidenzkraft der menschlichen Namensgebung aufruft: „Unser Name im Telefonbuch, Beweis unserer Existenz“ (AuS 172).

7.5.2) Die Anstrengung, zu sein – Weltmythos und Weltikon

Es wurde zu Anfang bereits festgehalten, dass Herrndorfs Poetik des „dem Leben wie einem Roman zu Leibe rücken“ eine zentrale Vorgehensweise von *Arbeit und Struktur* darstellt. Bisher habe ich die entsprechende Textstelle jedoch noch nicht vollständig wiedergegeben. Die ganze Passage lautet:

[...] Aber nichts wird erfunden. Das Gefasel von der Unzuverlässigkeit des Gedächtnisses und der Unzulänglichkeit der Sprache spare ich mir, allein der berufsbedingt ununterdrückbare Impuls, dem Leben wie einem Roman zu Leibe zu rücken, die sich im Akt des Schreibens immer wieder einstellende, das Weiterleben enorm erleichternde, falsche und nur im Text richtige Vorstellung, die Fäden in der Hand zu halten und das seit langem bekannte und im Kopf ständig schon vor- und ausformulierte Ende selbst bestimmen und den tragischen Helden mit wohlgesetzten, naturnotwendigen, fröhlichen Worten in den Abgrund stürzen zu dürfen wie gewohnt – (AuS 292)

Neben dem methodischen Zugeständnis, welches verdeutlicht, dass sich Herrndorf der Probleme biografischen Schreibens durchaus bewusst ist,¹⁷⁵ kommt hier in aller Klarheit zum Ausdruck, dass er selbst in den Angelegenheiten des „realen“ Lebens nicht davon abrücken kann, sich seiner Situation mit der „berufsbedingten“ Herangehensweise des Schriftstellers zu nähern. Die Übertragung schriftstellerischer Mittel auf die Gegebenheiten und den Plot des eigenen Lebens führt so schließlich zu der zwar illusorischen, aber lindernd wirkenden Empfindung größerer Einflussnahme und zu einer Selbstermächtigung sondergleichen, wie Michelbach ausführt:

Herrndorf bestimmt [sein Ende] als autonomer Autor und widersetzt sich damit der ‚strukturellen Offenheit zum Ende hin‘, die jeder autobiographischen Erzählung aus der Unmöglichkeit heraus eignet, den eigenen Tod zu schildern. Als Autor der Geschichte, deren Hauptfigur er zugleich ist, entwirft Herrndorf ihren Ausgang. Der Tod widerfährt dem Subjekt Herrndorf nicht, sondern ist der Endpunkt einer durch den Autor Herrndorf geschriebenen Geschichte, die das Subjekt bloß in die Tat umsetzt.¹⁷⁶

Solange die Tat aber noch nicht umgesetzt ist, solange Herrndorf durch die bloß gedankliche Vorwegnahme seines Suizids noch ein Leben mit der Krankheit führt, dient dieses „Schreiben zum Tode“¹⁷⁷ dem Fortschreiben und Weitererzählen des eigenen Lebens. Die nahezu tägliche Arbeit an Blog und Romanvorhaben, die erzwungene Disziplin zum regelmäßigen Schreiben übernimmt damit klar die existenzkonstituierende Aufgabe der Bedeutsamkeit, wie sie auch in ähnlicher Form bei Kafka zu beobachten ist.¹⁷⁸ Herrndorfs Abhängigkeit von dieser intensiven Schreibpraxis geht dabei so weit, dass er selbst zugunsten seiner Gemütsverfassung nicht mehr auf sie verzichten kann: „Standardisierter Absturz, wenn ich eine Weile nicht gearbeitet habe“ (AuS 155). Die rigorose Vernichtung von Notizbüchern im August 2011 und Gemälden im Juni 2012 lässt sich diesbezüglich dahingehend deuten, dass alles im Umkreis seiner Wahr-

¹⁷⁵ Vgl. Günter NIGGL: *Studien zur Autobiographie*. Berlin 2012, S. 42ff.

¹⁷⁶ MICHELBACH: *Zwischen digitalem Gebrauchstext und literarischem Werk*, S. 126.

¹⁷⁷ BURK: *Arbeit und Struktur*, S. 95.

¹⁷⁸ Vgl. ebd., S. 91f.

nehmung beseitigt werden muss, was seinen Arbeitseifer aufzuhalten und zu stören droht: „Ein staubverkrustetes Triptychon, das D. darstellt und das sie haben wollte, postfertig eingepackt, aus den Augen, belastet mich, weg damit, weg mit allem, freies Schussfeld, ich muss weiterarbeiten“ (AuS 336). In den sieben Monaten vor seinem Tod werden die zunehmend als Belastung empfundenen sowie sporadisch und kürzer geschriebenen Einträge gleichwohl zu einer der wichtigsten lebenserhaltenden Tätigkeiten Herrndorfs, ja sogar zu dem Garant, *überhaupt* noch etwas zu tun zu haben:

Würde die Arbeit am Blog am liebsten einstellen. Das Blog nur noch der fortgesetzte, mich immer mehr deprimierende Versuch, mir eine Krise nach der anderen vom Hals zu schaffen, es hängt mir am Hals wie mein Leben wie ein Mühlstein. Ich weiß aber nicht, was ich sonst machen soll. Die Arbeit an ‚Isa‘ tritt auf der Stelle. (AuS 392)

Die Alternative hätte nur in der sofortigen Negation seines Lebens bestehen können, das für ihn zu diesem Zeitpunkt bereits überwiegend ein erzwungenes zu sein scheint. Wenn das zutrifft, dann muss er im Versuch, sich selbst fortzuschreiben, *gegen* die schon bestehende Tendenz arbeiten, nicht mehr sein zu wollen; die Fortsetzung des Lebens ist dann reine Arbeit gegen das ungehemmte Nichts, die sich Bedeutsamkeit, den eigenen Mühlstein weiterdrehend, unter größten Mühen erkämpfen muss. Dass sich, nach drei Jahren in der Erwartung des bald eintretenden Todes, für Herrndorf die Frage nach dem „Was tun?“ zuletzt in der Wahl einlöst, entweder einer quälenden Tätigkeit oder aber gar keiner – nicht mal der des bloßen Lebens – nachzugehen, zeigt, wie groß die Demütigung sein kann, wenn man nichts zu tun hat, das man selbst als bedeutsam erachtet (vgl. AuS 275).¹⁷⁹ Einen Weltmythos zu haben, der dem eigenen Dasein Herkunft, Ort und Richtung zuweist, scheint also tatsächlich *handlungsleitend* zu sein,¹⁸⁰ scheint Bedingung dafür zu sein, dass menschliches Leben trotz der Einsicht in die Aussicht auf den Tod den Antrieb hat, diesem nicht zuvorzukommen und das Leben weiterhin zu wagen.

Herrndorfs Bemühen, durch die Poetik des Sich-selbst-Fortschreibens die drohende Frist stetig in den Hintergrund zu drängen, kann nur in jenen Momenten gelingen, in denen er tatsächlich konzipiert und schreibt und in Gedanken bei dem Protagonisten ist, den er selbst darzustellen hofft. In den Episoden jedoch, in denen er mit den Phänomenen der Entsprachlichung, Entwirklichung und Depersonalisierung zu kämpfen hat, stehen Herrndorf sprachliche Struk-

¹⁷⁹ Eine Forschungsgruppe um den Sozialpsychologen Timothy Wilson hat 2014 eine Studie durchgeführt, bei der sich Versuchspersonen 10–20 Minuten in einem reizarmen Raum aufhalten sollten und sich entweder bei der Reflexion beobachten oder aber sich selbst durch einen Elektroschock extern stimulieren konnten. Tatsächlich haben sich insbesondere die männlichen Probanden diesem externen Stimulus zugewandt (71 % der Männer, 26 % der Frauen), um der aus der reizarmen Umgebung resultierenden Langeweile – die für jene also nicht bedeutsam war – zuvorzukommen, vgl. Timothy WILSON et al.: *Just think. The challenges of the disengaged mind*. In: *Science* Volume 345 Issue 6192 (2014), pp. 75–77, URL = <<http://wjh-www.harvard.edu/~dtg/WILSON%20ET%20AL%202014.pdf>> (29.04.2017).

¹⁸⁰ Vgl. MOHN: *Mythostheorien*, S. 84f.

turen weitgehend nicht zur Verfügung, und ohne sie ist der *Weltmythos* unmöglich. Was möglich bleibt, ist die Bedeutsamkeit von Konzepten, die auch ohne einen Erzählzusammenhang unmittelbar funktionieren, ist das Ergreifen von Bildern, Ideen oder Metaphern, die *Weltmythen* in verdichteter, noch nicht narrativierter Gestalt beherbergen.¹⁸¹ Dass diese Formen ebenfalls eine beruhigende und festigende Wirkung entfalten können, hat Herrndorf bereits zu Anfang seiner Krankheitsgeschichte erfahren, als der Umgang mit dem Schrecken des jederzeit bevorstehenden Todes noch ein großes Problem für ihn darstellt:

In einem Diagramm skizziere ich die Verhältnisse in meinem Kopf. Unter der Rubrik ‚Vorstellungen‘ liste ich Bilder und Gedanken auf, die ich hilfreich gefunden habe im Kampf mit der Todesangst, und immer, wenn ich vor Panik nicht mehr denken kann, schaue ich jetzt in mein Büchlein und gehe ein paar Bilder durch. Meistens reichen zwei oder drei, um mich zu beruhigen. Die, die sich als besonders effektiv erweisen, versuche ich selten zu benutzen und mir für die größeren Krisen aufzusparen. (AuS 116)¹⁸²

Beispiele hierfür sind „eine sehr plastisch vorgestellte Walther PPK“ (AuS 118), die auf störende Gedanken zielt sowie später eine als Souveränin über alle inneren Vorgänge gedachte Instanz, eine „Königin, Neue Regentin genannt, die als endgültig externalisiertes Über-Ich über allem Stimmengewirr thront und sich als noch durchschlagender als die Walther entpuppt [...]“ (AuS 147). Diese *Weltikone* haben für Herrndorf dieselbe Funktion wie der *Weltmythos*: Sie bringen in das ursprüngliche Chaos der übermächtigen Wirklichkeit Struktur und formen einen Raum, der das Wirkliche nicht nur erlebbar, sondern auch bewältigbar macht, sie halten das Gefährliche und Bedrohliche auf Distanz, indem sie ihm selbst wie auch den „guten“ und den „bösen“ Mächten einen Ort zuweisen und Herrndorf zuletzt Handlungsfreiheit gewähren. Die Handlungen, die aufgrund bedeutsamer Ikone und Mythen vollzogen werden, scheinen diese Gefahren aber nicht abzuwenden, indem sie das Walten unerwünschter Mächte verhindern, sondern die im Individuum vorhandenen metaphysischen Bedingungen von Dasein überhaupt erst *ermöglichen* und aufrechterhalten. Bedeutsamkeit hat also einen vor allem konstruierenden Charakter, sie kann nicht im Modus reiner Negation verwendet werden. Sie zerstört nicht, sondern hält entgegen:

Der Versuch, den immer wiederkehrenden vierzehntägigen Zyklus aus Frei- und Chemowoche tabellarisch zu untersuchen [...], hat sich als vergeblich erwiesen. Gearbeitet werden konnte praktisch immer, Wachheit und Stimmung korrelieren, wenn überhaupt, mit dem Erfolg der Arbeit, nicht mit der Einnahme der Medikamente, und gegen Arbeitsmüdigkeit hilft Arbeit. Arbeit, Arbeit, Arbeit. Was einerseits schön ist. Andererseits scheint auch die Aura arbeitsgebunden. (AuS 310)

Je intensiver Herrndorf seine Bedeutsamkeit durch die Tätigkeit des Fortschreibens erlangt, umso näher kommt er dem kontingenten Moment, in dem Aura, Epilepsie und Depersonalisa-

¹⁸¹ Zum Zusammenhang von Bild, Sprache und Erzählung vgl. Axel MÜLLER: *Wie Bilder Sinn erzeugen. Plädoyer für eine andere Bildgeschichte*. In: Stefan MAJETSCHAK (Hg.): *Bild-Zeichen. Perspektiven einer Wissenschaft vom Bild*. München 2005, S. 77–96, bes. 92.

¹⁸² Bei dem erwähnten Büchlein handelt es sich um ein Notizbuch, das sich Herrndorf am 3. März 2010, etwa zwei Wochen nach der ersten Operation, zulegt.

tion auf ihn warten. Als Ausdruck beständiger Selbstschöpfung korreliert seine Arbeitswut dabei mit der Verfügbarkeit der ikonischen Bedeutsamkeit: Herrndorf ergreift Weltikone, indem er sie sich selbst und seinen eigenen Weltmythos fortschreibend „erdichtend“ erschließt, er reiht Zeichen an Zeichen und lässt so die festigende Kraft seiner Narrative nicht versiegen. Analog kann Herrndorf während seiner epileptischen Anfälle einzelne Ikone ergreifen – wie etwa die versuchsweise Rezitation des Gedichts *In der Heimat* Georg von der Vring (vgl. AuS 223f. & 240f.) –, die er später wieder zu einer *Reihe* von Ikonen, zu einem Mythos narrativiert. Wenn sich keine Geschichte mehr erzählen lässt, die sich für das eigene Dasein in der Welt verbürgt, dann kann immer noch ein Zeichen oder Bild beschworen werden, das durch die Gegenwart des Dargestellten die eigene Gegenwart beweist. Arbeit am Mythos also, als nicht zu umgehende Arbeit an der Bedeutsamkeit und ihren Ikonen, ist Ausdruck des Nicht-aufgelöst-sein-Wollens, das den Prozess der Auflösung zwar nicht unterbinden kann, aber dafür sorgt, dass sie wenigstens *jetzt* nicht geschieht (vgl. AuS 432). Insofern für Herrndorf das Sich-selbst-Fortschreiben damit einhergeht, der Gestaltung von Sprache die Verfügbarkeit aller momentanen Bedeutsamkeiten zu überantworten,¹⁸³ bedeutet die Evidenz seiner Kunstwerke, nicht nur im kollektiven Gedächtnis zu überleben, sondern *überhaupt* noch leben zu können und sich dem stetig stärker werdenden Wunsch nach selbst induzierter Auflösung nicht anheimzugeben.

Soweit er aufgrund von Depersonalisation den Schrecken des Nichtmehrseins erfahren hat, sprechen Herrndorfs Schilderungen für diesen Sachverhalt. Denn bemerkenswerterweise erachtet er *nicht* den Prozess der Auflösung als eigentliche Anstrengung, sondern das darauffolgende erneute Zusammenfügen als Person: „Anstrengend ist das anschließende Sich-wieder-materialisieren-Müssen, der graue Geschmack der Baumwipfel am Abend“ (AuS 272). Nicht das Niedergehen, das Übergehen ins Nichts wird von ihm als mühevoll erlebt, sondern das erneute Heraufkommen als lebendiges Sein aus dem Tal der Materie, das sein eigenes Gleichbleiben, seine Identität der kosmischen Indifferenz noch abzurufen hat. An dieser Stelle schließlich drängt sich Blumenbergs These auf, nach der es „nicht selbstverständlich [ist], daß der Mensch existieren kann“¹⁸⁴ – und zwar deshalb nicht, weil sich vor dem Hintergrund des Absurden und der Symptomatik des Nicht-mehr-Person-seins nur erahnen lässt, welche gewaltige Kraftanstrengung es darstellt, ein menschliches Bewusstsein sein und bleiben zu kön-

¹⁸³ Vgl. die Schlussfolgerung von Michelbach über Herrndorfs Vernichtung privater Tagebücher und Gemälde: „Was von ihm bleibt, so könnte man Herrndorfs Nachlasspolitik zusammenfassen, ist nichts als seine Kunst“, MICHELBACH: *Zwischen digitalem Gebrauchstext und literarischem Werk*, S. 127.

¹⁸⁴ Hans BLUMENBERG: *Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik*. In: ders.: *Wirklichkeiten in denen wir leben*. Stuttgart 2009, S. 104–136, 114.

nen.¹⁸⁵ Auch Herrndorf entdeckt diesen Zusammenhang, wenn er im Dezember 2011 notiert: „In meinen Mails fehlt hier und da das Wort ‚ich‘, auch in Mails von anderen übersehe ich die drei fatalen Buchstaben immer mal. Keine Ahnung, was mein Gehirn da weiter rausmeldet. Ich hab’s ja begriffen. Test, eins, zwei, drei, ich“ (AuS 290). Die vorgeschobene Zahlenreihenfolge korreliert dabei mit Herrndorfs Hang zur abstrakten Logik (vgl. AuS 33, 102 & 331) sowie mit den zahlreichen in *Arbeit und Struktur* vorzufindenden Listen, von denen die Auflistung möglicher Titel von *Sand* in diesem Zusammenhang sicherlich die bemerkenswerteste ist (vgl. AuS 185ff.). Denn auch in *Sand* wird am Beispiel des zunächst namen-, geschichts- und identitätslosen Protagonisten deutlich, wie wichtig, beschwerlich und letztlich vergeblich Konstitution und Kontinuität der „Einheit des menschlichen Lebens“¹⁸⁶ sind. Nicht nur Herrndorf, sondern Dasein als solches scheint in der Konfrontation mit dem sich aufdrängenden Tod – mag er sich schon ankündigen oder noch verborgen sein – auf eine Struktur angewiesen, die eine konstruierte Vorstellung des eigenen *Lebenkönnens* gegen die Mächte des natürlichen Verfalls setzt¹⁸⁷ und als internalisiertes Konglomerat aus ikonischen und weltmythischen Bedeutsamkeiten stets zur Verfügung steht. Endet die Struktur, so endet alles.

Aus diesem Grund kann einmal ergriffene Bedeutsamkeit nicht über einen beliebigen Zeitraum festgehalten werden, sondern muss in einem stetigen Akt der Neuaneignung immer wieder neu vergegenwärtigt werden. Dieser endlosen Arbeit am Zeichen wird Herrndorf zweimal Zeuge, nämlich einmal im Kontext der „Jana-Episode“ innerhalb des HaShem-Kapitels und ein weiteres Mal während einer manischen Episode, in der er die Weltformel gefunden zu haben glaubt.

Bei dem ersten Beispiel handelt es sich um einen tobsuchtartigen Anfall, der durch die von Mitleid „belegte“ Stimme einer Freundin am Telefonat ausgelöst wird: „In ihrer Empathie schwingt etwas mit, das ich nicht verarbeiten kann, eine Mitteilung über meinen wahren, traurigen Zustand, eine Information, die ich mittlerweile erfolgreich verdrängt habe“ (AuS 120). Mit der Vergegenwärtigung verdrängter Inhalte geht das plötzliche Gewahren des jederzeit kurz bevorstehenden Todes einher: „Jeder weitere Gedanke an Jana generiert sofort Todesangst“ (121). Dann bemerkt Herrndorf, dass auch seine anderen Freunde langsam mit Tod und Auflösung konnotiert werden:

¹⁸⁵ Für eine neurobiologische Perspektive auf diesen Sachverhalt, den Schritt „vom leiblichen Selbst zum wissenden Selbst“ vgl. METZINGER: *Der Ego-Tunnel*, S. 153–158, 156.

¹⁸⁶ MACINTYRE: *Verlust der Tugend*, S. 273.

¹⁸⁷ Innerhalb der soziologischen Theoriebildung haben Peter Ludwig Berger und Thomas Luckmann für eine solche metaphysische Konstruktion den Begriff der „symbolischen Sinnwelt“ geprägt, vgl. Frank SCHIEFER: *Die vielen Tode. Individualisierung und Privatisierung im Kontext von Sterben, Tod und Trauer in der Moderne*. Berlin 2007, S. 57f.

Das kann ich noch eben so verhindern. Aber was ich nicht mehr kann, ist Janas Namen schreiben. [...] Sobald ich es versuche, fliegen meine Arme von der Tastatur, in meinem Kopf knallt und zuckt es, und ich fange an zu lachen, denn komisch ist das ja auch: Ich kann ihren von Todesangst kontaminierten Namen nicht mehr schreiben. (AuS 121)

Nachdem die erprobte Bewältigungsstrategie der vorgestellten Pistole keine Wirkung zeigt, kommt Herrndorf auf die Idee, ihren Namen durch das hebräische Wort *HaShem*, eine im Judentum gebräuchliche Bezeichnung für Gott, zu ersetzen. Er schafft es, drei Sätze zu schreiben, aber „mehr geht auch nicht. Rasch nimmt der neue Signifikant die Eigenschaften des Signifikats an, und ich muss HaShem umbenennen in Manitou und immer so weiter“ (122).

In der zweiten relevanten Episode geht es um den manischen Versuch Herrndorfs, einer alles erklärenden Weltformel auf die Spur zu kommen und diese schriftlich zu notieren. Ob der schieren Unmöglichkeit der selbst gestellten Aufgabe verhakt sich sein Denken:

[...] ein Narzisst findet die Weltformel, du wirst berühmt, das kann nicht sein, du hast die Weltformel vermutlich nicht gefunden, vermutlich alles sinnlos etc. Während ich ‚vermutlich alles sinnlos‘ denke, fühle ich, dass ich sterbe. Ich [...] sacke zu Boden und stelle fest: Es tut nicht weh, es geht mir sogar gut. Ich sacke ins Nichts, und das Nichts hat einen PVC-Boden, interessant – und was passiert jetzt? Oha! Es geht weiter. Und wie geht es weiter? Ist das das Jenseits? Nein, ich stehe schon wieder in meiner Küche. Und es geht wieder von vorne los, da ist er wieder, der erste Satz, es wiederholt sich alles, das ist also der Tod! Ich habe die Weltformel gefunden, furchtbar, die Weltformel ist ein Zirkelschluss, wir kreisen ewig in einer Schleife, Hölle, und jetzt kommt der Text schon wieder, mein Text, der große Text. Aber vielleicht ist es ein literarischer Text? Ja, natürlich, das ist die Rettung: Ich bin in meinem eigenen Text, deshalb tauchen auch dauernd Versatzstücke meiner anderen Texte auf, ich kann ihn aufschreiben, ich habe ihn schon aufgeschrieben, er steht in meinem Kopf [...]. (AuS 135ff.)

Herrndorfs Gedanken kreisen weiter um die Frage, wie er die Weltformel gedanklich arretieren und wie sie überhaupt kommunizieren kann, bis er zu der Erkenntnis gelangt: „Ich habe die Weltformel vielleicht nicht gefunden, aber diese Endlosschleife, diesen Roman in Form einer Endlosschleife, diesen Text, der mich so glücklich und verzweifelt macht und der sich selbst und alles andere und die ganze Welt erklärt, also vielleicht doch die Weltformel –“ (139). Die „Endlosschleife“, auf die Herrndorf dabei gestoßen ist, scheint die unumgängliche Anwesenheit von sich ständig – und zwar nicht beliebig, sondern der Notwendigkeit kultureller Kontingenz entsprechend – auswechselnden Bedeutsamkeiten zu sein. Denn in beiden Fällen entzünden sich seine Krisenzustände an der Ikonizität des Weltzugriffs, sind damit wesentlich *Zeichenkrisen*, und doch kann Herrndorf beide Male nicht vom Zeichenhaften ablassen, bleibt weiterhin auf die weltvermittelnde Funktion von Zeichen angewiesen. Nur die kontinuierliche Fluktuation von Weltikonen, die ununterbrochene Aneinanderreihung von immer wieder neuen Zeichen, die für den metaphysischen Ort der Welt und seiner selbst garantieren, verschafft ihm Abhilfe und schützt ihn so gegen den Absolutismus der Wirklichkeit und die durch jenen spürbar werdende Tendenz zur Auflösung.

8) Bejahung des Suizids

8.1) Gleichgültigkeit und die Verflachung des Lebensgefühls

Nachdem ich in den letzten Abschnitten den in *Arbeit und Struktur* enthaltenen Weltmythen der Lebensbejahung nachgespürt habe, wende ich mich jetzt den Narrativen zu, die im Verlauf der Zeit allmählich die selbst herbeigeführte *Beendigung* des Lebens bejahen. Ein erster Ansatzpunkt ergibt sich dabei wiederum aus Herrndorfs Gespür für das Absurde, das diesmal jedoch nicht für die Wertschätzung auch der chaotischen, dionysischen Anteile des Lebens bürgt, sondern die Intensität des Lebendigseins vollständig einzuebnen droht und damit das absurde „Dennoch“ seinem inhärenten Willen zum Widerstand beraubt. Dieses zunehmend fehlende Widerstehenwollen drückt sich insbesondere an jenen Stellen aus, bei denen Herrndorfs Einsicht in die Gleichgültigkeit des Universums nicht nur intellektueller, sondern vor allem emotionaler Art ist und in eine Gleichgültigkeit sich selbst und dem eigenen Leben gegenüber resultiert.

Einen besonders radikalen Eintrag notiert er bereits in einer Mainacht 2010, als er durch den Lärm einer Party wach gehalten wird und ins Grübeln gerät: „Ich döse mit meiner Wärmflasche unter der Decke und bin vollkommen ruhig und gelassen und gleichgültig. Ich könnte jetzt gehen, wenn ich wollte, es ist mir egal“ (AuS 57f.). Dass Herrndorf es nicht tut, zeigt, dass er es nicht will, aber die Notiz kündigt doch zumindest von einer latenten Bereitschaft dazu. „Alle, die gesagt haben *Jetzt sterbe ich*, lebten noch, als sie es sagen konnten“,¹⁸⁸ und dennoch lässt der rhetorische Akt die Hürde, es zu tun, stark sinken. Dass Herrndorf freilich *meint*, was er schreibt, wird durch die Äußerung seines zuweilen auftretenden Gefühls bekräftigt, als „wäre ich schon nicht mehr hier, schon auf der anderen Seite“ (AuS 54). Die Häufung von Momenten, in denen eine „riesengroße Gleichgültigkeit“ (AuS 64) sich seiner ermächtigt, geht mit einer starken Antriebslosigkeit einher, die nicht nur Herrndorfs Lebensmut, sondern auch und sogar die Bedeutsamkeit des Schreibens zu beeinträchtigen droht: „Ich muss den Krimi nicht mehr schreiben. Ich muss gar nichts mehr schreiben. Alles sinnlos“ (AuS 71).

Auf der anderen Seite führt die Antizipation seiner durch den Tumor radikal verkürzten Lebensfrist dazu, dass er seiner eigenen absurden Situation mit Galgenhumor¹⁸⁹ begegnet und sie dadurch in einer ambivalenten Weise verarbeitet: „Nie im Leben einen Pfennig Schulden ge-

¹⁸⁸ Hans BLUMENBERG: *Matthäuspassion*. Frankfurt a.M. 31991, S. 132.

¹⁸⁹ Zu dieser Sonderform des rhetorischen Sarkasmus, die typischerweise ein letztes ironisches Aufbegehren gegen das Unabänderliche darstellt, vgl. Michael HELLENTHAL: *Schwarzer Humor. Theorie und Definition*. Essen 1989, S. 39.

habt, durch ‚Tschick‘ Geld wie Heu auf dem Konto, aber kein Einkommensnachweis. Ohne Bürgschaft meiner Eltern käme ich an keine Wohnung ran. Auch insofern vorteilhaft, sie nicht zu überleben“ (AuS 157). Die von Herrndorf selbst gewährte, ja ihn beinahe kränkende Absurdität wird noch zusätzlich dadurch verstärkt, dass er sich seit der Veröffentlichung von *Tschick* auf dem Höhepunkt seiner Rezeption als Autor befindet, die daraus erwachsenden möglichen Annehmlichkeiten ihn jedoch weitgehend kalt lassen:

Gerade werden die Filmrechte verhandelt. Und das ist vielleicht der Punkt, wo ich dann doch so eine Art von Ressentiment empfinde: 25 Jahre am Existenzminimum rumgekrebst und gehofft, einmal eine 2-Zimmer-Wohnung mit Ausblick zu haben. Jetzt könnte ich sechsstellige Summen verdienen, und es gibt nichts, was mir egal wäre. (AuS 182)

Solange Herrndorfs Wahrnehmung seiner eigenen Gleichgültigkeit noch von Regungen des Erschreckens und der Betroffenheit begleitet ist, sprechen diese Einträge *im Augenblick ihrer Niederschrift* für die Anwesenheit des Willens zum Leben. Am 23. Dezember 2012, ein paar Wochen nach der Veröffentlichung von *Sand*, notiert er etwa: „Zwei Stunden im Regen spazieren gegangen. Glasmoorstraße, Hofweg, Grüner Weg, wo ich vor 26 Jahren ging, in einer ähnlichen Nacht, Strommasten und Mond über mir, schreiend. Egal, alles entsetzlich egal“ (AuS 293). Das verstärkende „entsetzlich“ kann hierbei, wortwörtlich gelesen, Ausdruck der Bestürzung darüber sein, dass Herrndorfs absurde Bejahung des Lebens unter dem Gewicht seiner heiklen Situation schwächelt. In der Gleichgültigkeit verliert die Welt, verlieren die Dinge, ja selbst Nacht und Mond ihren Widerstand und geben in ihrer „Durchscheinigkeit“ die Tür zum Nichts frei – allein, was Herrndorf in diesem Augenblick nicht egal ist, ist die Äußerung, ist die Verschriftlichung jener Mitteilung, die seine Gleichgültigkeit *zum Inhalt* hat. Ihre *Funktion* jedoch liegt wiederum in der temporären Übernahme von ikonischer Be-
deutsamkeit, mit deren Hilfe Herrndorf der „entsetzlichen“ Gleichgültigkeit zu entrinnen vermag.

Die hier beschriebene emotionale Distanznahme zur eigenen Situation, die bei Herrndorf auch ganz konkret, etwa im Umfeld von wichtigen Untersuchungen (vgl. AuS 66), beobachtbar ist, unterscheidet sich deutlich von der absurden Gleichgültigkeit, die jedem Seienden denselben und damit nichts einen Wert zuspricht. In der Perspektive des Absurden gewinne ich überhaupt erst einen Wert – einen „Lebenswert“, der mein eigenes Dasein vor mir selbst rechtfertigt –, indem ich mich selbst und die Autorität meiner eigenen Vernunft dem Tod entgegenhalte, gerade *bleiben* will, wo ich bin, wohingegen Herrndorfs egalisierende Gleichgültigkeit zum Teil mit der eigenen Auslöschung kokettiert. Er schildert eine Gratwanderung zwischen emotionaler Teilnahmslosigkeit, die den durch das Absurde begründeten Eigenwert unberührt lässt, und einer existenziell-metaphysischen Indifferenz, die der offensichtlich gewordenen

Tendenz zum körperlichen Verfall nachzugeben droht und die sofortige Selbstausschöpfung nach sich zöge. Auf der anderen Seite kann das rechte Maß an Gleichgültigkeit eine Möglichkeit darstellen, mit ungewöhnlichen Veränderungen umzugehen und eine potenzielle Überforderung abzuwenden: „Nachmittags lege ich mich müde hin. Als ich wieder aufstehen will, ist die Welt weg oder verschwommen. Linkes Auge, rechtes Auge: verschwommen. Ich gerate nicht in Panik, ich habe keine Angst, es ist nur riesengroße Gleichgültigkeit: So geht das also los“ (AuS 64).

Die Veränderungen, die Herrndorf über die Jahre und insbesondere in seinem letzten Lebensjahr durchmacht, scheinen freilich zu radikal zu sein, als dass er sich auf Dauer mit ihnen anfreunden könnte. Irreversibel greift die Erkrankung seine Lebensfreude an:

Baden im morgens baumgrünen, nachmittags blaugrünen Plötzensee. Fast keine Leute mehr. Gerutscht im Wechsel mit einem fünfjährigen Mädchen, das beim Ersteigen der Aluleiter weniger Probleme hat als ich. Vier Meter Schwerelosigkeit, Wasser in der Nase und ein Spaß, der hauptsächlich die Erinnerung an Spaß ist. (AuS 356)

Die Verflachung der Intensität von Erlebtem führt allmählich dazu, dass Herrndorf nicht nur dem Konzept „Zukunft“ immer weniger Wert beimisst, sondern auch zunehmend weniger Zukunft für sich selber sieht:

Ich lerne nichts Neues mehr. Weil ich nicht will. Es ist, wie mir Bücher zu schenken: Erinnert mich an den Tod. Neues braucht man für später, Bücher liest man in der Zukunft. Das Wort hat für mich keine Bedeutung. Ich kann den heutigen Abend in Gedanken berühren, dahinter ist nichts. (AuS 386)¹⁹⁰

In den letzten Monaten wird Herrndorfs Gemütszustand zunehmend wechselhafter, er ist hin- und hergerissen zwischen manischen Hochgefühlen und solchen, die ihn an die Schwelle zur Lebensverneinung führen. Vor diesem Hintergrund schließlich bemerkt er zunehmend, in welchem Maße seine Situation nicht nur für ihn, sondern auch für sein allernächstes soziales Umfeld eine Belastung bedeutet: „Ein Irrsinn jeder Tag. Gleichgültigkeit, Manie, Angst, Freude, Arbeit, Begeisterung wechseln im Minutentakt. Ausnahmsweise hat C. die ganze Nacht einen Panikanfall, und ich mache, was C. sonst macht: nichts, ruhig sein“ (AuS 413).¹⁹¹ Für jemanden jedoch, der seine Bedeutsamkeit aus den Kategorien der Autonomie und Unabhängigkeit bezieht, kann es eine ungeheure Kränkung darstellen, jemand anderem zur Last zu fallen.

¹⁹⁰ Dabei scheint das Vorhaben, so gut wie möglich in der Gegenwart zu leben und die Zukunft weitgehend auszublenden, für Krebsbetroffene und Patienten von schwerwiegenden Erkrankungen insgesamt eine hilfreiche Bewältigungs- und Überlebensstrategie zu sein, vgl. BRENNE-KEUPER: *Krebs – eine Konfrontation mit dem Leben*, S. 77.

¹⁹¹ Herrndorfs Schilderungen scheinen auf eine geringfügig ausgeprägte Depression hinzuweisen, was jedoch eher unwahrscheinlich ist, da er selbst nicht das Gefühl hat, depressiv zu sein (vgl. AuS 408). Wahrscheinlicher scheint eine Anpassungsstörung oder -problematik in geringem Ausmaß, da sich deren Symptome klinisch gesehen mit denen bipolarer Syndrome ähneln, aber bei Krebspatienten häufiger festzustellen sind (etwa 33 %) als eine klinisch diagnostizierbare Major Depression (etwa 6 %), vgl. Walter KÖNIG: *Psychosoziale Onkologie in der Praxis. Ziele der psychosozialen Onkologie*. In: ders. (Hg.): *Krebs – Ein Handbuch für Betroffene, Angehörige und Betreuer*. Wien/ New York ²1998, S. 9–23, 12.

8.2) Die Bewahrung der eigenen Autonomie

Alle Formen von Bedeutsamkeit, die ich bisher in *Arbeit und Struktur* ausgemacht habe – das Absurde, die Beschränkung auf die Gegenwart, das soziale Umfeld, die selektive Wahrnehmung von Informationen, das Sich-selbst-Fortschreiben – sind Bestandteile grundsätzlich lebensbejahender Weltmythen und dienen direkt dem Erhalt von Herrndorfs Lebenswillen. Während die ersten drei Punkte dabei Bedeutsamkeiten darstellen, die auch vor Herrndorfs Erkrankung schon bedeutsam für ihn waren, können insbesondere die beiden letztgenannten als krisenspezifische Verhaltensweisen erachtet werden, die auf die veränderte Wahrnehmbarkeit des durch den Tumor verkörperten Todes reagieren. Eine weitere wichtige Bewältigungsstrategie, auf die ich bisher noch nicht explizit eingegangen bin und die zu Anfang tatsächlich der Bewältigung seiner Grenzsituation, also dem *Überleben*, dient, ist Herrndorfs lange währende Auseinandersetzung mit dem Suizid. Gedanklich bereits „zu Zeiten der Manie“ – also etwa in der ersten Märzhälfte – aufgetaucht, verschriftlicht Herrndorf seine Überlegungen zum ersten Mal am 30. April 2010 und spricht von einer „Exitstrategie“ rein hypothetischen Charakters:

Weil, ich wollte ja nicht sterben, zu keinem Zeitpunkt, und ich will es auch jetzt nicht. Aber die Gewissheit, es selbst in der Hand zu haben, war von Anfang an notwendiger Bestandteil meiner Psychohygiene. [...] Ob ich die Disziplin habe, es am Ende auch zu tun, ist noch eine ganz andere Frage. Aber es geht, wie gesagt, um Psychohygiene. Ich muss wissen, dass ich Herr im eigenen Haus bin. Weiter nichts. (AuS 50)

Als von ihm selbst bestimmter Ausweg bietet die vorerst nur gedanklich präsente Selbsttötung Herrndorf die Gewähr, den Bereich des Lebendigen zu seinen eigenen Bedingungen zu verlassen, und zwar im Vollbesitz seiner körperlichen und geistigen Fähigkeiten sowie in der Gewissheit, dass er als derjenige geht, der er ist. Ein kurzes Gedicht von Anfang März, das Herrndorf in der Rückblende erstmals publiziert und fünf Wochen vor seinem Tod erneut wiederholt, stellt das eindrücklich dar:

Niemand kommt an mich heran
bis an die Stunde meines Todes.
Und auch dann wird niemand kommen.
Nichts wird kommen, und es ist in meiner Hand. (AuS 111 & 420)

Das Konstrukt des jederzeit möglichen Suizids antwortet damit auf eine der größten Ängste Herrndorfs, nämlich im Verlauf der Krankheit irgendwann als „Gemüse“ zu enden, „zu keiner Äußerung mehr fähig“ (AuS 100). Weshalb er diesen potenziellen Ausgang seiner Erkrankung so sehr fürchtet, erläutert Herrndorf eineinhalb Jahre nach der Diagnose, wenige Tage, nachdem er seinen ersten epileptischen Anfall erlebt:

Dieser Scherbenhaufen im Innern bei gleichzeitiger Unfähigkeit zu sprechen, das ist nicht meine Welt. Auch wenn man da möglicherweise noch zwei Gemüsestufen über dem Apalliker rangiert, das geht nicht. Menschliches Leben endet, wo die Kommunikation endet, und das darf nie passieren. Das darf nie ein Zustand sein. Das ist meine größte Angst. (AuS 224)

Nicht also das Nicht-sprechen-Können, sondern die radikale Unfähigkeit zu sozialer Interaktion fürchtet er, und er ist sich früh im Klaren darüber, dass er jedem Szenario den Vorzug gibt, in dem er nicht mehr ist, als ein „Leben“ zu erdulden, das keine Kommunikation mehr zulässt. Der Suizidgedanke entfaltet seine heilsame und lebensbejahende Kraft also zunächst als eine rein abstrakte Vorstellung und dient als bedeutsames Weltikon den Zwecken der selbst induzierten Beruhigung und des Am-Leben-bleiben-Könnens. Später, wenn sich die Symptome wegfallender Sprache verdichten und jene Herrndorfs Zugang zur Bedeutsamkeit der Kommunikation zusehends verunmöglichen, wird aus dieser bloßen Vorstellung eine konkrete Handlungsmöglichkeit erwachsen, die nicht mehr auf deren Eigenschaft als Weltikon, sondern als wohl letzter, überhaupt noch möglicher Weltmythos fußt.

Damit die Vorstellung des Suizids jedoch zunächst als Mittel der „Psychohygiene“ wirksam ist, bei der es für ihn darum geht, die Souveränität über die eigene Lebenssituation zu spüren,¹⁹² muss sich Herrndorf ihrer *potenziellen* Umsetzbarkeit vergewissern können. Ging er anfänglich davon aus, dass „es nur eine Waffe sein könne“ – aus „dem einfachen Grund, dass ich herumging und mich prüfte und spürte, die Sache nicht in einem Moment der Verzweiflung, sondern der Euphorie hinter mich bringen zu können“ (AuS 50) –, probiert sich Herrndorf vorübergehend an der Vorstellung, durch einen Medikamentencocktail zu sterben (vgl. AuS 70). Da ihm aber vonseiten seiner behandelnden Ärzte verwehrt wird, mit schnell wirkenden Substanzen versorgt zu werden (Paracetamol, das bei Überdosis eine toxische Wirkung auf die Leber entfaltet, schließt er aufgrund der zu erwartenden Nebenwirkungen aus),¹⁹³ lässt Herrndorf diese Methode schnell wieder fallen und findet zur Pistole zurück: „Auf dem Rückweg stellt sich sofort das Bild der Waffe wieder ein, und gleich geht es mir besser. Das ganze Gespritze war eh ein Irrweg“ (AuS 75). Im August 2010 schließlich verfestigen sich Herrndorfs Überlegungen: Er legt sich einen Revolver zu, gibt die Munition zur Aufbewahrung einer Vertrauensperson und nimmt explizit Bezug auf den öffentlich geführten Diskurs über die Beihilfe zur Selbsttötung, der ihn noch einige Male beschäftigen wird: „Die mittlerweile gelöste Frage der Exitstrategie hat eine so durchschlagend beruhigende Wirkung auf mich, dass unklar ist, warum das nicht die Krankenkasse zahlt. Globuli ja, Bazooka nein.

¹⁹² Zu den verwandten und etwas moderneren Konzepten der Salutogenese und der Resilienz, unter denen ebenfalls Strategien der Widerstandsfähigkeit im Kontext von belastenden Situationen betrachtet werden, vgl. Klaus FRÖHLICH-GILDHOFF/ Maike RÖNNAU-BÖSE: *Resilienz*. München/ Basel 2015, S. 9f.

¹⁹³ Vgl. auch Kathrin PASSIG: *Mein Wille geschehe*. In: *Süddeutsche Zeitung* 49 (2013), URL = <<http://sz-magazin.sueddeutsche.de/texte/anzeigen/41273/Mein-Wille-geschehe>> (05.05.2017).

Schwachköpfe“ (AuS 79). Zwei Wochen später, am 25. August, ist der Entscheidungsprozess abgeschlossen, und Herrndorf notiert: „Ich habe mich damit abgefunden, dass ich mich erschieße. Ich könnte mich nicht damit abfinden, vom Tumor zerlegt zu werden, aber ich kann mich damit abfinden, mich zu erschießen. Das ist der ganze Trick“ (AuS 86). Erst ab diesem Zeitpunkt beginnt der Suizid, ein reales Vorhaben von Herrndorf zu werden, das gleichwohl dem Zweck des Weiterlebens dient. Dreizehn Monate nach Kauf des Revolvers notiert er: „Ich schlafe mit der Waffe in der Faust, ein sicherer Halt, als habe jemand einen Griff an die Realität geschraubt. Das Gewicht, das feine Holz, das brünierte Metall. Mit dem Mac-Book zusammen der schönste Gegenstand, den ich in meinem Leben besessen habe“ (AuS 247).¹⁹⁴ Die Arbeit und Leben ermöglichende Wirkung des stets zur Verfügung stehenden Todeswerkzeugs bleibt dabei – auch, wenn sie nicht immer hervorgerufen werden kann (vgl. 303) – bis zuletzt bestehen: „Lange war alles ruhig, jetzt brauche ich zum Arbeiten wieder die Magnum neben mir auf dem Tisch“ (AuS 372).

Als Teil der Psychohygiene kann ebenfalls erachtet werden, dass die Idee des Suizids nicht nur für Herrndorfs Souveränität über sich selbst, sondern auch für die Integrität seiner Selbstauffassung bürgt. Da er es auf keinen Fall zu ertragen scheint, dass „mein Hirn sich auflöst und meine Persönlichkeit sich unkontrollierbar verändert“ (AuS 142), kommt die von Herrndorf formulierte Notlösung der Bedeutsamkeit der eigenen Identität entgegen. Er selbst zu sein und zugleich der einzige Souverän über sich selbst zu sein, gehören so untrennbar zu einem Komplex von Bedeutsamkeiten, die Herrndorf unter keinen Umständen aufzugeben bereit ist. Selbst dann noch, als im Frühjahr 2012 seine Orientierungsschwierigkeiten zunehmend gravierender werden, ist Herrndorf gewillt, neu auftauchende Probleme alleine zu lösen und auf Hilfe weitgehend zu verzichten:

Je schwärzer die Nacht, umso sehnlicher der Wunsch, die Situation selbst zu meistern, auch als Verge-
wässerung, die Eigenschaften, die ich einmal besaß, noch nicht komplett verloren zu haben, darunter die
Fähigkeit, Ich zu sein und zu sagen. Und dieses Ich verdammt noch mal im Raum zu orientieren. Herr-
ndorf, der Logiker, der Mathematiker, der geborene Navigator, das war ich doch einmal. Und deshalb bin
ich das heute noch. (AuS 331)

Herrndorfs Wille, bis zum Ende der zu bleiben, der er ist, ist durch und durch von der Auffassung durchdrungen, dass er das nur schafft, indem er solange wie möglich an seinen Fähigkeiten festhält und tut, was ihn auszeichnet. In manchen Situationen führt dieser Anspruch dazu, dass Herrndorf sich über seine Erkrankung hinwegsetzt und Gefahren für sein Leben bewusst ignoriert; er handelt irrational, um sich seiner rationalen Macht über den Absolutismus der

¹⁹⁴ Im Blog fehlt dieser Eintrag vom 17.09.11, vgl. [http://www.wolfgang-herrndorf.de/2011/08/neunzehn/\(02.06.2017\)](http://www.wolfgang-herrndorf.de/2011/08/neunzehn/(02.06.2017)). Offenbar war sich Herrndorf der möglicherweise beunruhigenden Wirkung im Klaren, die diese Sätze bei seiner Leserschaft hätten auslösen können.

Wirklichkeit zu vergewissern: „Dann baden, schieß auf den Anfall. Mein Leben“ (AuS 231).¹⁹⁵ Die Freiheit, alles selbst machen zu können, wird von ihm dabei umso stärker ergriffen, je intensiver er sich mit der Debatte um westliche Sterbekultur und der Sterbebegleitung auseinandersetzt. Nachdem er etwa den Film *Choosing To Die* gesehen hat, in dem der 2015 verstorbene Terry Pratchett einen ALS-Patienten bei dessen assistiertem Suizid in der Schweiz begleitet, und den Verlauf des Geschehens über zweieinhalb Seiten minutiös darstellt, notiert Herrndorf: „So will ich nicht sterben, so kann ich nicht sterben, so werde ich nicht sterben. Nur über meine Leiche“ (AuS 310).

Da Herrndorf zuletzt nur noch leben zu können scheint, weil er den Suizid statt des biologischen Todes an sein Lebensende setzt, nimmt er großen Anteil an der öffentlichen Diskussion und übt scharfe Kritik an den Widerständen, auf die er während seiner Recherche und Planung stößt. Im Kontext der „Themenwoche Sterben auf der ARD“ äußert er sich polemisch zu einer Talkrunde und setzt sich für das absolute Recht, freiwillig zu sterben, ein:

Nicht geladen wie immer einer, der das Naheliegende erklärt, nämlich dass in einem zivilisierten Staat wie Deutschland einem sterbewilligen Volljährigen in jeder Apotheke ein Medikamentenpäckchen aus 2 Gramm Thiopental und 20 mg Pancuronium ohne ärztliche Untersuchung, ohne bürokratische Hürden und vor allem ohne Psychologengespräch – als sei ein Erwachsener, der sterben will, ein quasi Verrückter, dessen Geist und Wille der Begutachtung bedürfen – jederzeit zur Verfügung stehen muss. (AuS 369)

So radikal und kritikbedürftig Herrndorfs Ansicht auch erscheint – sie ist, neben ihrer Herkunft aus einer existenziell absurden Perspektive, für die allein schon der vernünftig geäußerte Wille eines Individuums eine Bedeutsamkeit darstellt, vor allem die Konsequenz eines Bemühens, das durch viele Hindernisse beeinträchtigt worden ist: Denen, die gehen wollen, wird es auch gegenwärtig nicht einfach gemacht (vgl. AuS 371).¹⁹⁶ Der spezielle Umgang der Gesellschaft mit Suizid ist für Herrndorf dabei ein symptomatischer Ausdruck des Umgangs mit dem Sterben allgemein, der den Fokus wiederum auf das Leben zurücklenkt. Der im öffentlichen Raum oftmals anzutreffenden Forderung nach Respekt vor der Privatsphäre sterbender Personen setzt Herrndorf eine absurd geprägte Auffassung entgegen, die das Sterben als ein negatives Wunder – als Wunder der Negation – betrachtet und es als solches ins Zentrum der öffentlichen Wahrnehmung rücken will:

Das Wort Pietät für mich immer eine ähnliche Leerstelle gewesen wie Ehre oder Seele. Im Zusammenhang mit dem Tod sowieso absurd. Auf die Gefühle der Angehörigen muss Rücksicht genommen werden, klar, und sonst? Ist der Vorgang nicht mindestens genauso interessant wie das umgekehrt oft so genannte Wunder des Lebens? [...] Und Pietät mein arsch. Wenn mit Lebenden einmal so pietätvoll um-

¹⁹⁵ Obwohl sportliche Betätigung bei der Behandlung von epileptischen Syndromen unterstützend wirken kann, wird Epileptikern im Allgemeinen dringend davon abgeraten, schwimmen zu gehen, da durch potenzielle Absenzen die Gefahr des Ertrinkens besteht, vgl. MATTHES/ SCHNEBLE: *Epilepsien*, S. 308.

¹⁹⁶ Zu einem vielschichtigen und interdisziplinären Blick auf das Thema vgl. den kürzlich erschienenen Sammelband von Gian Domenico BORASIO u.a. (Hg.): *Assistierter Suizid. Der Stand der Wissenschaft*. Berlin/Heidelberg 2017.

gegangen würde wie mit Toten oder Sterbenden oder wenigstens ein vergleichbares Gewese drum gemacht würde. (AuS 255)

Wie die angehängten Zeilen zeigen, gilt Herrndorfs Anteilnahme dabei nicht nur denen, die, aus welchen Gründen auch immer, wie er zu sterben sich entschlossen haben, sondern auch denen, die ihre Lebensfrist im Kontext absurder und demütigender Gesellschaftsstrukturen verbringen müssen, gefangen in der Unzumutbarkeit eines gesellschaftlichen Systems, das sich in seinen Augen um die Belange der Sterbenden mehr zu kümmern scheint als um die Belange der Lebenden (vgl. AuS 255f.).

Mit der öffentlichen Thematisierung nicht nur seines Lebens mit dem Krebs, sondern auch seines lange feststehenden Suizidvorhabens setzt *Arbeit und Struktur* die von Herrndorf während der Verschriftlichung erarbeitete Forderung um und lässt die politische Dimension spürbar werden – von Georg Diez in seinem Plädoyer für die Selbsttötung mit Recht herausgestellt¹⁹⁷ –, die diesem „Tagebuch zum Tode“ innewohnt. Zwar ist *Arbeit und Struktur* weit davon entfernt, ein politisch gemeinter Beitrag sein zu wollen, aber Herrndorfs absurde Narrative zwingen ihn dazu, zu gesellschaftlichen Themen Stellung zu beziehen und sich in öffentliche Angelegenheiten einzumischen, die ihn zumal selbst betreffen. Sein Wille indes, sich selbst ein Ende zu setzen, ist spätestens ab Oktober 2012 unabänderlich, als er sich auf die Suche „nach einem guten Ort“ begibt (AuS 365). Um sich selbst in seinem Vorhaben zu bestärken und die Abschiedsnahme von der Welt zu erleichtern, nehmen seine absurden Weltmythen immer mehr die Gestalt eines metaphysischen Nihilismus an, der umso radikaler wird, je länger Herrndorf mit dem Tumor lebt.

¹⁹⁷ Vgl. Georg DIEZ: *Die letzte Freiheit. Vom Recht, sein Ende selbst zu bestimmen*. Berlin 2015, S. 32f. & 75ff.

8.3) Radikaler Nihilismus und der Wille zum Nichts

8.3.1) Die Nichtigkeit des Seienden und der Zeit

In den theoretischen Ausführungen zu Nihilismus und dem Absurden habe ich festgehalten, dass das Moment des Ersteren dazu verleitet, das Wesen des eigenen Daseins, der Welt und des Kollektivmythos radikal in Frage zu stellen, während zweiteres im *Zugeständnis* dieser Fragwürdigkeiten eine zwar desillusionierte, aber gleichwohl Zukunft zulassende Perspektive zu erblicken erlaubt. Der Antrieb des absurden Bewusstseins nährt sich davon, dass es den menschlichen Kampf gegen die Welt als unbedingt sinnlos darstellt, so doch dieser Sinnlosigkeit nicht den endgültigen Sieg und die absolute Deutungshoheit über den Zweck seines eigenen Lebens zugesteht. In gewisser Hinsicht lässt sich also sagen, dass die Narrative des Absurden selbst schon eine Überwindung des jede Qualität negierenden Nihilismus darstellen,¹⁹⁸ wie er etwa in Gestalt des Nikolai Stawrogin erscheint. Wenn ich im Folgenden erläutere, wie sich Herrndorfs absurde Weltmythen allmählich wieder einem radikalen Nihilismus nähern, so soll das nicht bedeuten, dass er während seiner letzten Jahre doch noch zu einer ganz neuen Sicht auf die Dinge gelangt wäre – sondern lediglich die, die er schon hat, wieder stärker mit nihilistischen Narrativen belehnt:

Ich hatte nie ein Nahtoderlebnis, und ich fürchte, mein Leben hätte es nicht auf den Kopf gestellt. Aber ich hatte Depersonalisation in Einheit mit Derealisation. Das hat mein Leben auch nicht direkt auf den Kopf gestellt. Ich musste mein Weltbild nicht komplett umdrehen. Es hat mich nur vom Atheisten zum Nihilisten gemacht. Wo ich früher an nichts Metaphysisches innerhalb, außer oder über der Welt geglaubt habe, glaube ich jetzt selbst an diese Welt oder ihre Existenz nicht mehr. Da habe ich nicht viel verloren. (AuS 434)

Wie kommt es zu dieser Radikalisierung der nihilistischen Tendenzen in Herrndorfs Weltauffassung? Der ausschlaggebende Zeitraum ist eng mit seinem Aufenthalt in der Psychiatrie verbunden, mit dessen Darstellung *Arbeit und Struktur* beginnt. Am 14. Mai 2010 notiert Herrndorf dann zum ersten Mal, was „ich in den letzten Wochen herausgefunden habe: dass dieses Universum nicht existiert. Oder nur in diesem Bruchteil dieser Sekunde“ (AuS 57). In dieser Form, durch den angehängten Nachsatz, geht seine These noch mit der Bedeutsamkeit der Gegenwartigkeit konform, die ich zuvor beschrieben habe und mit der Herrndorf das in der Zukunft Liegende weitgehend ausblenden und ertragen kann. Doch die nächste Formulierung schon, die Herrndorf etwa drei Monate später aufschreibt, macht deutlich, dass es sich um einen gänzlich anderen Gedanken handelt: „Wiederholt habe ich jetzt schon meine in der Psychiatrie gewonnene und seitdem relativ unverändert mit mir herumgeschleppte Ansicht ge-

¹⁹⁸ Vgl. WEYEMBERGH: *Überwindung des Absurden*, S. 74.

äußert, wir existierten nicht, nichts existiere [...]“ (AuS 83). Ausführlich berichtet der entsprechende Eintrag vom Versuch, seine Erkenntnis in Worte zu fassen sowie von den Einwänden, die vonseiten seiner Freunde hervorgebracht werden. Die folgenden Zeilen sehen dabei am meisten nach einem Argument aus, werden von Herrndorf jedoch zugleich ihrer argumentierenden Kraft beraubt:

Meine derzeitige Ansicht ist (und ich kann sie logisch nicht begründen, ich befinde mich für mich selbst überraschend jetzt auch außerhalb der Klappe auf einer religiösen ‚Ich fühle aber so‘-Argumentationslinie), dass der winzige Bruchteil der Sekunde, in dem ich zwischen Vergangenheit und Zukunft zu Bewusstsein komme, im Vergleich zur Unendlichkeit dieses Universums auf ein Nichts zusammenschrumpft, auf mathematisch null. Ein Wimpernschlag, und der Wimpernschlag ist vergangen. Ein Wimpernschlag, und 12,5 Milliarden Jahre sind vergangen. Was sich ändert, existiert nicht. (AuS 84)

Weil Herrndorf es logisch nicht begründen kann, will er selbst es nicht als Argument bezeichnen. Aber ihm geht es hier ja auch offen eingestanden gar nicht um die schlüssige Darlegung einer Einsicht in das Wesen des Kosmos, sondern um die selbst als bedeutsam erachtete *Mitteilung* – Taylor würde sagen: um die Expression¹⁹⁹ – einer Bedeutsamkeit. In diesen Sätzen spricht Herrndorf nicht als Philosoph von einem systematischen Gedankengang, sondern als Schriftsteller von einer subjektiv bedeutsamen Erkenntnis, die er mit künstlerischen Mitteln ausdrückt. Diez ist daher zu widersprechen, wenn er schreibt, *Arbeit und Struktur* käme ganz ohne Metaphysik aus;²⁰⁰ in der Verarbeitung seiner Grenzsituation ist Herrndorf vielmehr notgedrungen auf sie als bedeutsames Wissen darüber angewiesen, was noch da ist und wo es steht. Herrndorfs Überlegungen sind dabei offenkundig nicht dogmatischen und kollektivmythischen Charakters – worauf Diez richtigerweise abzielt –, sondern eben weltmythischen Charakters, sie bezwecken nicht die Überzeugung anderer, sondern dienen allein der Bewältigung des akuten Krisenzustandes. Dass es sich bei Herrndorfs erstarkendem Nihilismus um eine gleichermaßen bedeutsame wie künstlerische Einsicht handelt, verdeutlicht dabei vor allem das folgende Gedicht, das den bereits zitierten Passus ergänzt:

Am Ende, wenn die Welt vergeht
Und kein Gedicht weiß, wer wir waren,
Wenn kein Atom mehr von uns steht
Seit zwölf Milliarden Jahren,

Wenn schweigend still das All zerstiebt
Und mit ihm auch die letzten Fragen,
Wird es die Welt, die's nicht mehr gibt,
Niemals gegeben haben. (AuS 84)

So pessimistisch auch das apokalyptische Panorama erscheint, das Herrndorf in diesen acht Versen entwirft: Der weit entfernte Fatalismus kann Trost verheißen. Dass irgendwann – und mit den Augen der Ewigkeit gesehen, meint das: schon sehr bald – auch das Universum endet,

¹⁹⁹ Vgl. TAYLOR: *Quellen des Selbst*, S. 651.

²⁰⁰ Vgl. DIEZ: *Die letzte Freiheit*, S. 79.

heißt, dass man nichts verpasst, sobald man gegangen ist. Wenn das Schicksal aller Dinge in der Zeit darauf lautet, dass sie irgendwann nicht mehr sein werden, dann *sind* sie, aus der Perspektive der Zeitlosigkeit, bereits nicht mehr. Das absurde Bewusstsein kann also guten Gewissens und ohne Reue die Tür hinter sich schließen, denn es verliert nichts, was es vorher nicht auch schon verloren hätte; die Frage nach der Qualität dieses Bewusstseins – die Welt bezeugend oder sie verschlafend – ist dann nur noch eine Nebensächlichkeit.

Herrndorfs Überlegungen können auf der anderen Seite aber auch zum umgekehrten Schluss führen: Nicht darauf verweisend, dass ich bereits nicht mehr bin, weil ich eines Tages nicht mehr sein werde, sondern dass ich gerade und insbesondere *nur in diesem jetzigen Moment* bin, der zugleich auch von der Ewigkeit berührt wird – eine Lesart, die in den Erlösungsvorstellungen vieler mystisch geprägter Traditionen vorzufinden ist und von Thomas Metzinger folgendermaßen zusammengefasst wird:

Es sieht im Moment so aus, als ob Befreiung immer nur *innerweltliche Befreiung* sein kann und Erlösung immer nur *innerweltliche Erlösung*. Es geht dann nicht mehr um ein Jenseits oder eine mögliche Belohnung in der Zukunft, sondern immer nur um den gelebten Augenblick der Achtsamkeit, den Moment des Mitgefühls, um das aktuelle Jetzt. Wenn es so etwas überhaupt noch gibt, dann ist der eigentlich sakrale Raum immer nur das bewusst erlebte Jetzt.²⁰¹

Auch wenn dieser Ansatz stark an die Ermöglichung des Glücklichseins durch Gegenwartsbezug erinnert, wäre Herrndorf mit dieser Interpretation sicherlich nicht einverstanden gewesen. Ein absurdes Bewusstsein kann nie endgültig Erlösung finden, weil es nie zur Ruhe kommen darf – es existiert nur solange, wie es den natürlichen Tendenzen zur Selbstaflösung widersteht, existiert nur aufgrund dieses Widerstandes. Im Absurden gibt es keine Sakralität außer derjenigen, die anderen Lebewesen zugesprochen wird, aber diese Sakralität ist nicht Freude, sondern Schmerz. Das eigene absurde Dasein unter dem Stern der Ewigkeit zu interpretieren, heißt zu erkennen, dass das eigene und das fremde Leiden nicht von Dauer sein wird, da kein Seiendes von Dauer ist – und was nicht ist, das leidet auch nicht mehr. Es widerspricht Herrndorfs absurden Narrativen, den Fokus rein auf die Gegenwart zu richten, in der man, zusammen mit der Ewigkeit, ewig wäre, denn dieses Dasein wäre ein ewiges Sein im Leiden. Und deshalb sieht er keine andere Möglichkeit, als den Fokus auf die Zukunft, auf die Präsenz einer anderen Gegenwart zu verschieben, in der er selbst und sein Leiden nicht mehr sind: „Es gibt uns nicht. Wir sind schon vergangen“ (AuS 421). Damit aber findet Herrndorf ebenfalls zu einer Vorstellung von Erlösung, die ihm sein eigenes Sterben – es sei an seine sarkastischen Äußerungen zu von Moltke erinnert (vgl. AuS 174) – erleichtert: Eine Erlösung zwar, die ihm die Freude theistischer Paradiesvorstellungen versagt, aber durch die „Möglichkeit, sich jederzeit und ohne Mühe aus einem Nichts ins Nichts hineinzukatapultieren“ (AuS 436),

²⁰¹ METZINGER: *Der Ego-Tunnel*, S. 401.

die Negation seines Leidens gewiss sein lässt. Zugleich steht die Antizipation dieser zukünftigen Gegenwart, in der alles nicht mehr sein wird noch je gewesen ist, nicht mit seinem absurden Humanismus im Widerspruch: Dass es die Menschheit und die Welt irgendwann nicht mehr gibt, ist kein hinreichender Grund, mit der weitestmöglichen Verbesserung von Lebensbedingungen auf der Erde aufzuhören. Dennoch zeigt das ähnliche Gewicht, mit dem sowohl Herrndorf als auch Metzinger die Idee der Gegenwart beladen, wie nahe manche kritisch gemeinten Überlegungen aus dem absurden Spektrum jenen kommen können, die in religiösen Traditionen angestellt werden.

Auch wenn Herrndorfs radikaler Nihilismus im Umfeld seines Aufenthaltes in der Psychiatrie auftaucht und dadurch verstärkt wird, wäre es in höchstem Maße verfehlt und unangemessen, diesen als ein bloßes Wahnsystem abzutun. Zwar ist sich auch Herrndorf selbst den Umständen seiner Überzeugungsfindung bewusst, aber er findet noch die Bereitschaft, ironisch über sie zu reflektieren:

Als ich nach meiner Entlassung die Überzeugung, diese Welt existiere nicht, äußerte und stirnrunzelnd beibehielt, erklärte der Waffenverkäufer bei einer Tasse Tee, dass eine in den Räumen der Psychiatrie gewonnene Weltanschauung makelbehaftet erscheinen und der Ort ihrer Auffindung wenig vertrauensbildend wirken könne. So ähnlich drückte er sich aus. Fand ich lustig und stimmte zu. (AuS 436)

Neben der offen zur Schau gestellten Komponente, die mit den Topoi von Psychiatrie und Wahn kokettiert, kritisiert Herrndorf hier wenig überraschend diejenigen, die im Kontext von Grenzsituationen zu einer gänzlich neuen Weltanschauung, oder für den Atheisten noch schlimmer: zum Glauben finden. Durch den Umstand, dass es sich bei seinem Nihilismus nicht um ein radikal neues Konzept, sondern lediglich um eine Modifikation seiner bereits bestehenden Überzeugungen handelt, meint Herrndorf – erkennbar an der ironisierenden Affirmation der Aussage des Waffenhändlers – dieser Anschuldigung erhaben zu sein; die vehemente Zurückweisung dieses Vorwurfs ist also für ihn selbst bedeutsam. Dass es sich aber bei der Neuformulierung und -ergreifung von Weltmythen während einer Grenzsituation – und zwar auch von solchen, die den Bedeutsamkeiten vor der Krise *nicht* entsprechen – überhaupt um ein fragwürdiges Verhalten handelt, ist stark zu bezweifeln. Alles, was auf der Ebene der Bedeutsamkeit dazu dient, eine Grenzsituation durchzustehen, muss als unmittelbare Reaktion für den Erhalt der eigenen Identität erlaubt sein.²⁰²

²⁰² Herrndorfs Ablehnung von Religiosität selbst dann, wenn sie als Bewältigungsstrategie dient (vgl. etwa AuS 54: „Priester sind mit Waffengewalt von mir fernzuhalten.“), erinnert zuweilen an die immer noch anhaltende Marginalisierung der Religion innerhalb der psychiatrischen Disziplin, weshalb die Bedeutung von religiösen Überzeugungen bei psychiatrischen Erkrankungen bzw. religiöser Copingstrategien im Kontext psychiatrischer Behandlungsaufenthalte unzureichend erforscht ist. Eine wegweisende Studie diesbezüglich ist Peter KAISER: *Religion in der Psychiatrie. Eine (un)bewusste Verdrängung?* Göttingen 2007, S. 408–421.

8.3.2) Die Welt als „nihilistische Wüste“ – Exkurs zu „Sand“

Zu sagen, dass sowohl absurde als auch nihilistische Vorstellungen für Herrndorf als Person bedeutsam sind, wirkt sich teilweise auf das Licht aus, in dem sein literarisches Schaffen seit 2010, hierbei insbesondere der durch und durch pessimistische Roman *Sand*, erscheint. Damit soll freilich nicht gesagt sein, dass Herrndorfs „Wüstenroman“ (AuS 27) ausschließlich vor dem Hintergrund seiner Erkrankung zu interpretieren sei. Das wäre nicht nur anachronistisch, sondern würde dem Roman als eigenständiges Kunstwerk nicht gerecht – Aussagen über Romane müssen auch weiterhin Aussagen über Romane bleiben dürfen. Es soll lediglich heißen, dass Herrndorf durch den *Verschriftlichungsprozess* von *Sand* die Möglichkeit dazu hatte, die sich in seinem Nihilismus ausdrückende Bedeutsamkeit zu aktualisieren und diese in der Gestalt seines Romans kommunizierbar zu machen. Von Belang ist also nicht die rein auf den Inhalt bezogene und zweifelhafte Frage, inwiefern die Person des Autors in dessen Roman durchscheint, sondern diejenige nach der *Funktion* des Romans für das Überleben seines Schöpfers.

Am einleuchtendsten wird diese funktionale Komponente dort, wo sich Herrndorf selbst zu *Sand* und der Arbeit daran äußert. Obwohl sich die Verschriftlichung angesichts der Komplexität des Plots als schwierig gestaltet und Herrndorf aufgrund der Materialfülle auf die Mithilfe von Kathrin Passig angewiesen ist (vgl. AuS 70 & 82f.), sorgt das Projekt nichtsdestoweniger für ein beachtliches Maß an Beschäftigung: „Ich drehe schon wieder am Rad, 16 Stunden Arbeit am Tag“ (AuS 87). Dass die Niederschrift des Romans für Herrndorf dabei nicht nur von Bedeutung, sondern im strengen Sinne auch *bedeutsam* ist, verdeutlicht eine Art Wette, die er vor dem Hintergrund eines kritischen Befundes mit sich selbst abschließt: „Für anschließend zwei Pläne: Wenn kein Tumorwachstum, setz ich mich an den Wüstenroman und hau ihn bis zum nächsten MRT zusammen“ (AuS 93). Da der Befund zu Herrndorfs Erleichterung negativ ausfällt, „folgt: Der Wüstenroman“ (AuS 94). Weil Herrndorfs Entschluss, den Tod nicht zu erleiden, sondern selbst herbeizuführen, zu diesem Zeitpunkt bereits feststeht, kann sein Vorhaben, *Sand* fort- und zu Ende zu schreiben, als eine starke Selbsterzählung aufgefasst werden, die erkennbar seinem Lebenswillen dient und die Frist des Sterbenwollens deutlich verzögert. Über ein Jahr lang ist das Romanprojekt strukturgebendes Element in Herrndorfs auf der Schwelle verweilendem Leben, ist Antrieb zu tagtäglicher Arbeit, der erlischt, als *Sand* beendet und veröffentlicht ist: „Und was machen Sie jetzt?, fragt Dr. Vier, dem ich ‚Sand‘ mitgebracht habe. Nichts. Was ich machen wollte, habe ich gemacht. Zwei

Romane fertig, zwei weitere Romanruinen bleiben liegen“ (AuS 289). Wenn der Kunstwerkcharakter von *Sand* es daher verbietet, den Roman auf inhaltlicher Ebene als Form der Krisenbewältigung zu betrachten, dann ist das zumindest für den Akt seiner Verschriftlichung möglich (vgl. auch AuS 219). Was der fertiggestellte Text nicht mehr bereitstellen kann, wird schließlich vom Blog und über Umwege von der im Sommer 2011 begonnen Fortsetzung von *Tschick* – 13 Monate nach Herrndorfs Tod als *Bilder deiner großen Liebe* veröffentlicht – übernommen:

Die Arbeit am im November gestarteten Science-Fiction aus Kompliziertheitsgründen seit langem abgebrochen. Stattdessen ‚Isa‘, Roadmovie zu Fuß. Mit etwas Rumprobieren einen Ton gefunden, schreibt sich wie von selbst. Und praktisch: kein Aufbau. Man kann Szene an Szene stricken, irgendwo einbauen, irgendwo streichen, irgendwo aufhören. (AuS 316)

Neben diesem pragmatischen, rein auf den Herstellungsprozess von *Sand* fokussierten Aspekt kann der Roman aber auch auf inhaltlicher Ebene Aufschluss darüber geben, inwiefern die Arbeit am Pessimismus für Herrndorf eine Arbeit an der Bedeutsamkeit darstellt. Diese Fragestellung ist deshalb zulässig, weil sich der in *Sand* zum Vorschein kommende Nihilismus mit demjenigen in *Arbeit und Struktur* vergleichen lässt. Der pessimistische Anteil des Romans hat dabei viel mit dem Zufälligen und Kontingenten zu tun, das der gedächtnislosen Hauptfigur – aus pragmatischen Gründen nach einem Herrenausstatter Carl genannt²⁰³ – mit einer fast schon perfiden Hartnäckigkeit im Wege steht und alles mit Bedeutung Versehene vereitelt. Als Carl sich gerade aus seiner anfänglichen Misere befreit hat und auf die Hilfe zweier vorbeifahrender junger Männer hofft, kann er – hier noch ohne Ersatznamen – nur hilflos zusehen, wie die beiden Fremden seinen Ausweis, den letzten Hinweis auf seine Identität, anzünden und unter Gelächter davonfahren. Carl versucht zu retten, was zu retten ist:

Mit einem Sprung hechtete er nach dem letzten, glimmenden Fetzen rötlichen Ausweispapiers, ein winziges Stück, von dem zitternd Aschefetzen abfielen. Er hielt es zwischen den Fingernägeln von Daumen und Zeigefinger, und als sei in der Willkür des Zufalls doch etwas wie Logik und Bosheit enthalten, war es das Stück Papier, auf dem ‚Nom:‘ stand. Name, Doppelpunkt und ein Viertelbuchstabe, ein Schnörkel nur noch. (Sa 112)

Seiner eigenen Lebensgeschichte materiell sehr nah, in lebensweltlicher Hinsicht jedoch zugleich weit davon entfernt, spielt ihm die Kontingenz lediglich einen Orakelspruch in Form eines Buchstabenschnörkels zu, an dessen Deutung sich Carl auf über 200 Seiten abmüht. Ironie des Schicksals, könnte man meinen, aber gegen diese Formel weiß der Erzähler einen Einwand vorzutragen. Nachdem Carl bereits eine ganze Karriere als Opfer von hanebüchenen Zufällen durchlaufen hat (bei denen er die ominöse Bleistiftmine, die zu beschaffen ihn der Anführer einer Hehlerbande genötigt hatte, zunächst in einem Tumult verloren glaubt und wiederfindet, dann in der Wüste tatsächlich verliert und wiederfindet, nur um sie wiederum an

²⁰³ Vgl. Wolfgang HERRNDORF: *Sand*. Reinbek bei Hamburg ¹²2013, S. 166, im Folgenden mit der Sigle Sa abgekürzt.

ein paar Schulkinder endgültig zu verlieren), wird der Umstand, dass Carl durch eine besonders hastige Autofahrt seine Verfolger auf sich aufmerksam macht, mit den folgenden Worten kommentiert: „Vielleicht war es nur einer jener Zufälle, die man in Romanen nicht überstrapazieren sollte und die im richtigen Leben zur Erfindung des Begriffs Schicksal beigetragen haben“ (Sa 362). Im Roman ist jeder Zufall eine Konstruktion des Autors, die dem Fortlauf der Handlung dient und auf Figurenebene den *Anschein* von Fatalität erweckt;²⁰⁴ aber wenn der Roman, die Fiktion schon nicht die Möglichkeit von Schicksal zulässt, dann kann es erst recht nicht im realen Leben existieren. Der Begriff des Schicksals ist also selbst bereits eine Copingstrategie, eine kulturelle Konstruktion,²⁰⁵ die das Ertragen von existenzieller Kontingenz als undurchschaubare Aneinanderreihung von Zufällen, in der wir uns wiederfinden und mit der wir umzugehen haben, zu erleichtern hofft. Nicht von ungefähr erinnert dieser Schluss an die Formel der „biochemischen Lotterie“, die Herrndorf in *Arbeit und Struktur* der schicksalsbezogenen Frage des „Warum Ich?“ entgegenhält und mit der er die Konstruiertheit aller Vorstellungen von Schicksal hervorhebt (vgl. AuS 181).

In *Sand* freilich ist die Kette der unglücklichen Zufälle, die Carl immer größeres Leid einbringen und ihn zuletzt – durch die Gestalt eines Hüttenbewohners, der Carl ironischerweise mit den Personen verwechselt, die beide, ihn selbst und Carl, misshandelt haben – nach erfolgreicher Flucht aus seinem Folterversteck in den Tod führen, für den Erzähler überwiegend die Konsequenz einer voreilig gezogenen „falschen logischen Schlussfolgerung“, nämlich der Glaube „an die Unschuld eines Schuldigen“ (Sa 452). Bevor Carl Gedächtnis und Identität verliert, hatte er als Polizeibeamter Polidorio weitere Untersuchungen in einem Mordfall in einer Kommune angestellt, weil er den Hauptverdächtigen und tatsächlichen Delinquenten nicht für den Schuldigen hielt – und konnte erst dadurch überhaupt vom schwedischen Agenten Lundgren als Mittelsmann für die Übergabe von geheimen Bauplänen verwechselt werden, was Carls gesamte Leidensgeschichte nach sich zieht.²⁰⁶ Carl selbst tritt also sein eigenes „Schicksal“ los, weil er, statt sich eines Urteils zu enthalten, über die Identität einer anderen Person nicht *zutreffend* urteilt, seine Konstruktion der Identität des Verdächtigen nicht mit der Wirklichkeit übereinstimmt. Zugleich hätte sich Polidorio in dieser Angelegenheit nie eines Urteils enthalten können, denn die Zuweisung von Eigenschaften und Identitäten innerhalb

²⁰⁴ Vgl. hierzu auch Klaus-Detlef MÜLLER: *Der Zufall im Roman. Anmerkungen zur erzähltechnischen Bedeutung der Kontingenz*. In: *Germanisch-Romanische Monatsschrift* 59 (1978), S. 265–290, 266f.

²⁰⁵ Vgl. dazu die Ausführungen über „Schicksal“ als absolute Metapher im Sinne Blumenbergs bei Franziska REHLINGHAUS: *Die Semantik des Schicksals. Zur Relevanz des Unverfügbaren zwischen Aufklärung und Erstem Weltkrieg*. Göttingen 2015, S. 22–25.

²⁰⁶ Zum Nachvollzug der verwirrend erscheinenden, aber feingliedrig konstruierten Handlung vgl. Michael MAAR: ‚*Er hat’s mir gestanden*‘. Überlegungen zu Wolfgang Herrndorfs ‚*Sand*‘. In: *Merkur* 755 (2012), S. 333–340, 334f.

des kontingenten Lebens-Raumes ist bereits eine Ordnungsleistung, die auf die ursprüngliche Strukturlosigkeit des Wirklichen reagiert – ein Aspekt, der auch in Bezug zur klar durchstrukturierten Darstellung der chaotisch anmutenden Erzählweise von *Sand* ausgemacht werden kann.²⁰⁷ Um als Polizist handlungsfähig, ja sogar als Person überhaupt erst lebensfähig zu sein, hat Polidorio über die Identitäten innerhalb seiner (fiktiven) Lebenswelt immer schon geurteilt, ist immer schon ein Simulant, der „von seiner eigenen Simulation nichts ahn[t]“ (Sa 340) – und zwar schon selbst dann, *bevor* er überhaupt sein Gedächtnis verliert. Unter den Symptomen der Amnesie schließlich muss er als Carl notwendig seine lebensweltlichen Erfahrungen und Erinnerungen mit der Wirklichkeit verwechseln, weil er ansonsten überhaupt keine Lebenswelt mehr hätte.²⁰⁸ *Sand* lässt sich auf diese Weise als Niedergang eines Mannes lesen, der gezwungen ist, seine eigene Konstruktion der Wirklichkeit als verbindlich anzusehen und somit den wahrscheinlichen und selbstverständlicheren Antworten auf lebensweltliche Probleme den Vorzug gibt – dabei jedoch außer Acht lassen muss, dass „das Wirkliche manchmal genau das Unwahrscheinlichste ist.“²⁰⁹ Als Mensch ohne Geschichte, als Person ohne Identität kann Carl dem Nichts reiner „Virtualität“²¹⁰ daher nur entkommen, indem er das gleichzeitige Bestehen zahlreicher Möglichkeiten durch die Einwilligung in die schlüssigsten Weltmythen eingrenzt²¹¹ und dadurch immer mehr den zynischen Ausgang seiner eigenen Lebenserzählung besiegelt. Er scheitert, weil er sich nicht nach dem absurden Appell weltanschaulicher Enthaltung richtet, sondern – und darin besteht die gesamte Perfidität des Romans – bei der Suche nach der eigenen historischen Identität auf die Anwesenheit *irgendeines* Mythos angewiesen bleibt und die Fiktionalität der eigenen Wirklichkeit vergisst.²¹²

Mit *Sand* hat Herrndorf einen Roman geschrieben, in dem fast alles „die schlimmstmögliche Wendung“²¹³ nimmt, nur um den Protagonisten für sein erkenntnistheoretisches Vergehen zu bestrafen und letztlich „aus dem Buch zu schreiben“ (AuS 196) – lediglich Michelle, die passionierte Tarotkartenlegerin, blickt einer freudigen Zukunft entgegen, weil sie ihre eigene esoterische Illusion *freiwillig* mit der Wirklichkeit verwechselt (AuS 414f.). Der offenkundige, an

²⁰⁷ Vgl. MAAR: ‚*Er hat’s mir gestanden*‘, S. 336.

²⁰⁸ Zur Bedeutung von rudimentär vorhandenen, mitunter auch falschen Gedächtnisinhalten bei der Therapie von Amnesien vgl. Hans J. MARKOWITSCH/ Angelica STANILOIU: *Neuropsychologie und Hirnbildgebung des mnestischen Blockadesyndroms*. In: Carl Eduard SCHEIDT u.a. (Hg.): *Narrative Bewältigung von Trauma und Verlust*. Stuttgart 2015, S. 52–63, 56f.

²⁰⁹ Annina KLAPPERT: *Vergessen im Virtuellen*. Wolfgang Herrndorfs *Sand*. In: dies.: *Wolfgang Herrndorf*, S. 101–115, 109.

²¹⁰ Vgl. KLAPPERT: *Vergessen im Virtuellen*, S. 111f.

²¹¹ Vgl. etwa Sonja Arnolds Ausführungen zum Homonym der Mine in ARNOLD: *Der ‚Aufbewahrungsort des Falschen‘*, S. 39–44.

²¹² Vgl. dazu auch Maximilian BURK/ Christof HAMANN: ‚*There is no conflict?*‘ *Zur Konstruktion und Irritation binärer Strukturen in Wolfgang Herrndorfs Sand*. In: Gabriele DÜRBECK/ Axel DUNKER (Hg.): *Postkoloniale Germanistik. Bestandsaufnahme, theoretische Perspektiven, Lektüren*. Bielefeld 2014, S. 330–354, 354.

²¹³ MAAR: ‚*Er hat’s mir gestanden*‘, S. 339.

manchen Stellen ins Grotteske übergehende Pessimismus (wie etwa dann, als Carl während seiner Folter ein Witz über die Foltermethoden von CIA, KGB und der Stasi erzählt wird, vgl. Sa 400f.), der Mitleid und Empathie als letzten Ausweg aus der Aporie anerkennt,²¹⁴ ist dabei weitgehend mit dem Standpunkt des Absurden vereinbar und bildet daher zu den absurden Narrativen in *Arbeit und Struktur*, die für das Leben sprechen, keinen Widerspruch, sondern eine Kontinuität. Obwohl Herrndorf die ersten Arbeiten an *Sand* bereits in der zweiten Hälfte des Jahres 2006 aufgenommen und den Roman „schon damals als bewusste[n] Gegenpol zu ‚Tschick‘ und seiner Freundlichkeit“, als „nihilistische Wüste“ konzipiert hatte (AuS 206), ist der Roman in seinem Schopenhauerischen Pessimismus kein Plädoyer für die Aufgabe von Existenz, sondern vielmehr eine Aufforderung, mehr und intensiver den lebendigen Schmerz zu wagen, den sie mit sich bringt. Als „Aufbewahrungsort des Falschen“ (AuS 254) konserviert der Roman den falschen radikalen und „gegen Ende völlig aus dem Ruder laufende[n] deprimierende[n]“ Nihilismus (AuS 237), damit in der Realität eben derjenige ermöglicht werden kann, für den alle Wahrheit nur relativ weil kollektivmythisch ist.

Dennoch findet sich in *Sand* wenigstens eine Textstelle, die eindringlich das reine Nichts des Nicht-mehr-da-Seins beschwört und durch Carl hindurch auf den Herrndorf von *Arbeit und Struktur* verweist, der mit den Symptomen der Depersonalisation zu kämpfen hat:

Weiß einer, wie es ist, die Nacht in der Wüste zu erleben, allein? Wer gewohnt ist, seine Nächte in einem Bett zu verbringen, in einem Haus, umgeben von anderen Häusern und Menschen, macht sich davon nur schwer eine Vorstellung. Und noch schwerer macht man sich eine Vorstellung davon, wie die Schwärze und Finsternis der Metaphysik an einem Geiste zerren kann, der in sich selbst seit Tagen nichts weiter zu erkennen vermag als ein unbeschriebenes Blatt Papier. (Sa 308)

Ob es sich bei dieser Passage um eine intuitive Vorwegnahme oder um eine nachträgliche Ergänzung handelt, wird wohl nur eine historisch-kritische Edition klären können. In jedem Fall lassen diese Sätze, denen ein Zitat von Percy Bysshe Shelley über die Vergeblichkeit und Müdigkeit des Daseins vorangestellt ist („Art thou pale for weariness/ Of climbing heaven and gazing on the earth ...“), erahnen, dass mancher Geist sich nicht erholen kann, wenn das Gewicht des Nichts zu schwer an ihm hängt. Es geht „den Hügel hinab“ (Sa 475), in Betrachtung der „Finsternis der Metaphysik“ ist Hoffnung weder für Carl noch für Herrndorf eine Option, sondern nur Illusion, und darum auch kann das Leiden beider, das da Leben heißt, nur ein Ende durch den Tod finden: Bei dem einen durch die Börsartigkeit des Zufalls, bei dem anderen durch den selbstbestimmten Akt der eigenen Hand.

²¹⁴ Vgl. MAAR: ‚*Er hat’s mir gestanden*‘, S. 340.

8.3.3) Sterbenwollen als Bedeutsamkeit

Ruft man sich alles bisher Gesagte über die lebensbejahenden Weltmythen in *Arbeit und Struktur* in Erinnerung, dann fällt auf, dass – für einen Schriftsteller wenig überraschend – Sprache eine Art Kernbedeutsamkeit für Herrndorf darstellt, von der der Zugriff auf weitere Bedeutsamkeiten, wie etwa diejenige der Kommunikation, des Soziallebens, des Fortschreibens und der Autonomie, abhängig ist. Zweieinhalb Jahre lang hindert ihn das Geschwür in seinem Schädel nicht daran, auf diese miteinander verwachsenen Bedeutsamkeiten zurückzugreifen und lässt ihm so die Möglichkeit, sein Leben mit dem Krebs weiterhin als bedeutsam zu erfahren. Mit zunehmendem Krankheitsverlauf jedoch, vor allem ab den Sommermonaten 2012, werden Herrndorfs Beeinträchtigungen stetig größer, wodurch er immer mehr den Kontakt zu diesen lebensbejahenden Bedeutsamkeiten verliert.

Die Chronik der Verschlechterung seiner Lebensqualität beginnt mit einem Eintrag vom 7. Juli, der auf eine erste Gefährdung der bedeutsamen Selbstbestimmtheit Herrndorfs verweist: „Kaum beherrschbares Down angesichts der Tatsache, dass ich mit links den Strohhalm nicht mehr in den Mund stecken kann, und angesichts des Folgegedankens, den Lauf wahrscheinlich nicht mehr durch den Mund aufs Stammhirn richten zu können“ (AuS 342). Ab Oktober häufen sich die Intensität und das Auftreten von epileptischen Anfällen, die Herrndorf eine geregelte Schreibpraxis zunehmend verwehren: „Sehr epileptischer Tag. Jedes Geräusch hallt als Wort und Brei aus Silben wider in meinem Hirn, das vergeblich den Sinn darin enträtseln will. Arbeit unmöglich“ (AuS 360). Im Februar 2013 berichtet er von einem „dünnen epileptischen Firnis“, der sich über seinen Alltag gelegt habe, wenn auch die Wucht der Metapher durch den schwarzen Humor des Folgesatzes gebrochen erscheint: „Und Selbstmord doch nicht so schwierig, wie ich lange dachte. Es reicht, die Föhler Straße bei Grün zu überqueren“ (AuS 385). Immer seltener trifft sich Herrndorf mit seinem Freundeskreis, unter seinem sich verschlechternden Gesundheitszustand leidet seine gesellschaftliche Teilhabe: „Überstürzte Verabredung im Deichgraf. Drei Freunde, die ich ewig nicht gesehen habe, vier. Seit Wochen kein Sozialleben gehabt. Außer C., Ärzten und Supermarktkassiererinnen niemanden gesehen“ (AuS 390). Ab Ende Juni verschärfen sich die Sprachstörungen, sodass sich Herrndorf kaum noch „sinnvoll“ unterhalten (vgl. AuS 417) und nicht einmal mehr mit Lektüre beschäftigen kann: „Seit Tagen kann ich nichts lesen, schon lange nichts, Bücher nicht, Mails mit Mühe, längere Sätze eine Qual. Hypotaxen meiner eigenen Bücher und Blogsätze nur, wenn ich sie laut lese. Allein kann ich nicht oft laut lesen. Manchmal bei Tagesform“

(AuS 419). Anfang August, drei Wochen vor seinem Tod, schreibt er: „Ich kann nichts schreiben, nichts lesen, kein Wort. [...] Stundenlang Epilepsie, den Namen von C. vergessen. Die anderen in ihrer Wohnung kenne ich auch nicht, weil ich sie nicht angesehen habe, aus Angst, auch ihre Namen nicht zu wissen“ (AuS 424). Zusammen mit der adäquaten Partizipation an Sprache, Kommunikation und sozialen Kontakten schwinden weitgehend alle lebensbejahenden Bedeutsamkeiten, deren Abwesenheit Herrndorfs Suizidvorhaben schließlich in vollem Maße Gestalt annehmen lässt.

Der Bereich des Bedeutsamen an sich scheint sich dabei allerdings nicht einfach aufzulösen, wie man zunächst annehmen könnte, sondern in sein Gegenteil zu verkehren: Wo zuvor Bedeutsamkeiten für das intendierte Leben eingestanden haben, stehen nun Bedeutsamkeiten für den intendierten Tod. Am deutlichsten wird dieser Sachverhalt bei einem Eintrag, den Herrndorf elfeinhalb Monate vor seinem Suizid dem Blog anvertraut:

Schlechter Tag, keine Arbeit. Müde, schlapp, ich bestehe nur noch aus einem einzigen Gedanken. Ich erzähle C. davon, weil wir das Abkommen haben, alles zu erzählen, und dass ich mich, wenn ich wie durch ein Wunder geheilt würde, dennoch erschießen würde. Ich kann nicht zurück. Ich stehe schon zu lange hier. (AuS 355)

Herrndorfs Wille zum Suizid ist nicht einfach der Verlust von Bedeutsamkeit, sondern deren Substitution mit anderem Vorzeichen. Der drastische Abbau sprachlicher und kommunikativer Fähigkeiten während seiner letzten Monate lässt die Präsenz von lebensbejahenden Weltmythen immer weniger zu und zwingt ihn daher, die metaphysische Garantie der *Anwesenheit* von Welt – oder mit Herrndorfs ontologischem Nihilismus gesprochen eben ihrer *Abwesenheit* – aus anderen Quellen zu beziehen. Als Mythos zum Tode hilft sein Nihilismus ihm zwar dabei, sich leichter vom Leben zu verabschieden – „aus einem Nichts ins Nichts“ –, aber Herrndorf plant seinen Suizid ja nicht, weil er als Nichts, sondern als *jemand* sterben will. Trotz seiner Vorstellung also, dass nichts, weder er noch etwas Anderes noch die Welt existiere, benötigt Herrndorf weiterhin einen Weltmythos, der für die Tatsache bürgt, dass er, Wolfgang Herrndorf, es ist, der seinen Tod verursacht, und eben nicht der Tumor. Der Wille, als jemand zu sterben, als genau die Person, als die er sich sieht, führt schließlich dazu, dass Herrndorf sich selbst töten *muss* – aber nicht aus Wahn oder pathologischen Überlegungen, sondern weil ihn das Ringen um Bedeutsamkeit dazu treibt, weil er im Akt seines Suizids genau *die* Bedeutsamkeit erfährt, die ihm durch das passive Warten auf den Tod vorenthalten wird (vgl. AuS 401 & 404). Wenn ich mir der „Welt“ nicht sicher sein kann, indem ich meiner eigenen Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft einen Platz in ihr zuweise, dann kann ich mich ihrer immer noch vergewissern, indem ich den Ort bestimme, von dem aus ich sie verlasse. Drei Wochen vor seinem Tod, in einem Eintrag, in dem er laut redaktioneller Anmerkung über den

„von ihm ausgewählte[n] Sterbeort am Hohenzollernkanal“ spricht (AuS 442), formuliert das Herrndorf so: „Ich will spazieren. Wo will ich hin. Den ganzen Winter habe ich’s gefunden“ (AuS 424). Ab dem Moment, ab dem Herrndorf nicht mehr in ausreichendem Maße auf die Bedeutsamkeiten der Sprache, der Kommunikation und des Fortschreibens zurückgreifen kann, lebt er zu einem Großteil nur noch, *weil* er sterben will – der Suizid ist zu seiner letzten, im Trümmerfeld des Bedeutsamen noch übriggebliebenen Bedeutsamkeit geworden: „Ich bin nicht der Mann, der ich einmal war. Meine Freunde reden mit einem Zombie, es kränkt mich, ich bin traurig, ich will weg. Ich will niemanden mehr sehen“ (AuS 418). Radikaler gefasst bedeutet das, dass Herrndorfs Vorhaben, sich zu töten, paradoxerweise dazu dient, sein eigenes Selbst, seine eigene Identität zu erhalten, um *im Moment seines Todes* als er selbst weiterleben zu können; eine Selbsterhaltung um jeden Preis, der selbst das Leben nicht zu teuer ist. Gerade in dem Augenblick, in dem er alles daran setzt, sich aus der Existenz zu befreien, existiert Wolfgang Herrndorf als der, der er sein will, und verrät dennoch nicht seinen Nihilismus. Noch während seines Sterbens, noch in der Ausführung seines Willens zum Tode ist er auf Identität und Bedeutsamkeit, bleibt er auf Weltvermittlung durch Ikon und Mythos angewiesen. Am Leben zu bleiben scheint daher manchmal zu heißen, sich selber zu vernichten.²¹⁵

Hier schließlich offenbart sich das Bedeutsame als ein strukturierendes Moment, dem es nicht unbedingt an der Zukunft, an der Projektion der Gegenwart in die Zeit hinein gelegen ist – sondern vor allem um die *Gewährleistung der gegenwärtigen Existenz*. In ihrer Funktion als metaphysische Schablone kann Bedeutsamkeit weder absolut garantieren, dass ich meinen Lebenswillen, dessen ich mir in genau diesem Augenblick sicher bin, in der nächsten Sekunde nicht verlieren werde, noch kann sie gewährleisten, dass sie in der nächsten Sekunde zugegen sein wird so wie jetzt. Anwesende Bedeutsamkeit bürgt weder für Zukunft noch für nachfolgende Bedeutsamkeit. Sie garantiert nur, dass ich jetzt, in diesem Moment, eine Gegenwart habe und als ein Gegenwärtiges bin – und zwar auch dann, wenn nichts anderes mehr außer dieser Gegenwart von Bedeutung ist:

Es hilft einem nichts, was in Zukunft ist, wenn man selbst nicht ist. Was hilft’s? Man spürt es nicht. [...] Man hat davon nur was, wenn man dabei ist. Unwichtig, was die Leute von einem sagen, die ihrerseits mitsamt ihren Gedanken in der nächsten Sekunde nur noch Staub sind. Warum einen Gedanken an all dies verschwenden? Was hilft es, in den Untiefen der Zeit und des Nichts? Wozu darüber nachdenken, ob man einen schönen Platz neben dem Gestrüpp vor den Spundwänden mit Blick auf den Berlin-Spandauer Schiffahrtskanal hat in der vergänglichen Ewigkeit? Wozu, fragt der Pragmatiker, was hilft es einem in der Zukunft? Es hilft in der Zukunft nichts. Aber es hilft jetzt. Der Mensch lebt in seiner Vorstellung, und nur dort. Unmöglich, ohne den durch die Evolution im Hirn verankerten Irrationalismus leben zu wollen, und den fragwürdigen Irrationalismus verlangt es nach einem aus zwei T-Schienen stümperhaft zusammengeschweißten Metallkreuz mit Blick aufs Wasser, dort, wo ich starb. (AuS 431f.)

²¹⁵ Vgl. dazu auch Jörn AHRENS: *Selbstmord. Die Geste des illegitimen Todes*. München 2001, S. 243f.

V Letzte Zeilen – Zeugnisse des Suizids

9) Zu einer Narratologie des Abschiedsbriefs

Geht man von den Ausführungen zur Gattungszugehörigkeit in Abschnitt 3 aus, dann habe ich in meiner Untersuchung von *Arbeit und Struktur* bisher so getan, als ob es sich bei Herrndorfs Suizid um ein ästhetisch geplantes Element innerhalb eines semi-fiktionalen Textes handelt, das als Ende der Romanhandlung vom Autor intendiert ist. Dadurch allerdings gewinnt der suizidale Akt ebenfalls den Charakter eines rein fiktiven Ereignisses, das der Faktizität von Herrndorfs Lebensende fundamental widerspricht. Zugleich habe ich mich mit den Kategorien des Weltmythos und der Bedeutsamkeit ja immer schon auf die wirkliche Person Herrndorfs bezogen, die in den Blogbeiträgen durchscheint und *Arbeit und Struktur* zuallererst konstituiert. Anders, als ich es eingangs vorschlug, habe ich das Werk also nicht nur als tagebuchartiges Protokoll und als Roman interpretiert, sondern ebenfalls als einen Abschiedsbrief, der die letzten Angelegenheiten eines Suizidanten thematisiert. Diese Lesart freilich setzt voraus, dass Herrndorf seinen Text über den Gebrauch als Blog hinaus zumindest in Teilen als Abschiedsbrief entworfen hat. Die Klärung dieses Sachverhaltes wiederum setzt die Frage voraus: Was überhaupt konstituiert einen Abschiedsbrief? Lassen sich beispielsweise in von SuizidantInnen hinterlassenen Dokumenten wiederkehrende Elemente ausmachen, die trotz der Individualität dieser Textzeugen verallgemeinerbar sind? Gibt es so etwas wie eine „Erzähltheorie“ des Abschiedsbriefs?

Die wissenschaftliche Beschäftigung mit Abschiedsbriefen ist heutzutage eine Subdisziplin der modernen Suizidologie, die in den späten 1940er Jahren durch die Forschung von Erwin Ringel und Edwin Shneidman begründet worden ist. Da sich die Suizidologie mit dem Erklären suizidalen Verhaltens und dessen Prävention befasst, sind Abschiedsbriefe mittlerweile gut in psychiatrischen und soziologischen Kontexten, aber noch kaum in einer genuin *narratologischen* Hinsicht erforscht. Erste empirische Studien zu Abschiedsbriefen werden Ende der 50er Jahre veröffentlicht und beschäftigen sich unter anderem mit Wortwahl, Motivation sowie den Unterschieden zwischen authentischen und simulierten Abschiedsbriefen.²¹⁶ Die im Englischen eindeutiger bezeichneten *suicide notes* werden gewöhnlicherweise handschriftlich

²¹⁶ Vgl. dazu Edwin S. SHNEIDMAN/ Norman L. FARBEROW: *Some Comparisons between Genuine and Simulated Suicide Notes in Terms of Mowrer's Concepts of Discomfort and Relief*. In: *The Journal of General Psychology* 56 (2/1957), pp. 251–256; Charles E. OSGOOD/ Evelyn G. WALKER: *Motivation and Language Behavior. A Content Analysis of Suicide Notes*. In: *Journal of Abnormal Psychology* 59 (1/1959), pp. 58–67; sowie Louis A. GOTTSCHALK/ Goldine C. GLEESER: *An analysis of the verbal content of suicide Notes*. In: *British Journal of Medical Psychology* 33 (3/1960), pp. 195–204.

auf Textzeugen aus Papier hinterlassen (Eisenwort u.a. berichten von 90 %, der übrige Anteil besteht aus digitalen Textzeugen wie E-Mail und SMS)²¹⁷ und variieren je nach zugrunde gelegtem Textkorporus deutlich in der Länge, von wenigen Zeilen bis zu einer Seite.²¹⁸ Obwohl die suizidologische Erschließung von Abschiedsbriefen immer noch stark durch das psychiatrische Vorurteil, bei suizidalem Verhalten handle es sich ausschließlich um ein pathologisches Verhalten,²¹⁹ geprägt ist, können die Studien aus diesem Umfeld (ich werde mich weiterhin auf Eisenwort u.a. und Aşicioğlu beziehen) einen ersten Aufschluss über die Themen und Erzählbestandteile geben, die in Abschiedsbriefen zu finden sind.

In ihrer 2007 veröffentlichten Studie haben Eisenwort u.a. 53 Abschiedsbriefe von 30 Personen, die sich zwischen Mai 2002 und April 2005 in Österreich getötet haben, thematisch ausgewertet und den fünf Themenbereichen a) Hinterlassenschaft, b) Krankheit, c) Biografie, d) soziale Umgebung und e) Gefühle zugeordnet. Sie konnten dabei zeigen, dass zwischen den Themen eines Abschiedsbriefs und dem jeweiligen Motiv der Selbsttötung ein enger Zusammenhang besteht: „Bei psychischen Problemen als Suizidmotiv wurde gehäuft über Gefühle geschrieben, bei Krankheit als Motiv über Krankheit und Hinterlassenschaft und bei finanziellen Motiven gehäuft über die Umgebung.“²²⁰ Darüber hinaus habe sich die Themenwahl ebenfalls als vom Adressaten abhängig erwiesen: „Dem Freund mehr über Gefühle zu schreiben und an die Familie oder Allgemeinheit mehr zur Hinterlassenschaft, bildet die unterschiedlichen Beziehungsqualitäten auch im Abschiedsbrief ein letztes Mal ab.“²²¹ Bei seinem 32 Abschiedsbriefe umfassenden Korpus von türkischen SuizidantInnen gelangt Aşicioğlu aufgrund einer anderen thematischen Kategorisierung zu dem Ergebnis, dass Begründungen, Entschuldigungen, Abschiednahme sowie existenzielle Überforderung die am häufigsten behandelten Themen sind.²²² Aşicioğlu spezifiziert, dass die Hervorhebung der Eigenmächtigkeit oftmals dazu dient, Angehörige vor einer möglichen Verdächtigung in Schutz zu nehmen oder sie von moralischer Schuld freizusprechen, woran erkennbar werden kann, dass SuizidantInnen häufig nicht nur ausschließlich um sich selbst besorgt sind, sondern sich ebenfalls um das Wohl ihrer Angehörigen Gedanken machen.²²³

²¹⁷ Vgl. Brigitte EISENWORT u.a.: *Suizidologie. Abschiedsbriefe und ihrer Themen*. In: *Nervenarzt* 78 (6/2007), S. 672–678, 676f.

²¹⁸ Vgl. etwa Faruk AŞICIOĞLU: *Contents and medico-legal aspects of suicide notes. Turkey sample*. In: *Suicidology Online* 8 (2017), pp. 118–128, 120, URL = <<http://www.suicidology-online.com/pdf/SOL-2017-8-118-128.pdf>> (24.05.2017).

²¹⁹ Vgl. Gabriele DIETZE (Hg.): *Todeszeichen. Freitod in Selbstzeugnissen*. Frankfurt a.M. 1989, S. 10.

²²⁰ EISENWORT u.a.: *Suizidologie*, S. 676.

²²¹ Ebd., S. 677.

²²² Vgl. AŞICIOĞLU: *Contents and medico-legal aspects*, p. 121.

²²³ Vgl. ebd., pp. 122 & 125f.

Nach diesem kurzen und noch sehr abstrakten Abriss möchte ich die bei Abschiedsbriefen beobachtbare narrative Form anhand einiger Beispiele konkretisieren. Ich wähle dazu drei authentische²²⁴ und anonyme Texte, die Roger Willemsen in seiner 1986 erschienenen Anthologie zum Selbstmord herausgegeben und einer bereits 1945 erschienenen Textsammlung entnommen hatte.²²⁵ Die übrigen von Willemsen versammelten und überwiegend von bekannten AutorInnen stammenden Texte eignen sich indes kaum für die Darstellung echt suizidaler Erzählweisen, da sich bei ihnen – ähnlich wie bei *Arbeit und Struktur* – nicht zwischen authentisch-biografischer und künstlerischer Darstellung unterscheiden lässt. Die Kontextualisierung von Herrndorfs Blog innerhalb des Abschiedsbrief-Genres soll ja gerade dazu dienen, von dessen Literarizität zu abstrahieren und den am Ende von *Arbeit und Struktur* nur erahnbaren Suizid in den vom Kunstwerk uneinholbaren Realitätsbereich zurückzuholen. Der narrativen Beweisführung drängt sich dabei zunächst die Frage auf, ob Abschiedsbriefe überhaupt etwas *erzählen*. Dazu ein kurzes Beispiel: „Du ich versuche also, tapfer zu sein, ob es mir gelingen wird? Es wird mir so schwer, es Dir zu sagen, aber ich habe seit meiner Jugendzeit immer ein Bedürfnis nach der großen Ruhe in mir herumgetr ...“²²⁶ Was der abgebrochene Satz unterstellt, ist offensichtlich. Sein abruptes Ende verweist auf das Ergreifen einer Eigenschaft, auf ein Etwas- oder Jemand-anderes-sein-Wollen, das sich im Moment des Sterbens erfüllt. Viel bemerkenswerter als diese Beschwörung „heroischer“ Tapferkeit zur Selbsttötung ist allerdings, dass der Rückbezug auf die Jugend, damit auf die eigene Biografie für die anonyme Person eine große Rolle zu spielen scheint. Die temporale Angabe verdichtet die (vermutlich) lange Zeitspanne zwischen Damals und Jetzt und legitimiert den tödlichen Akt, der im nächsten Augenblick verwirklicht wird. Bedingt durch diese ihm eingeschriebene Intention, zwar nicht ausführlich, aber dennoch rudimentär darzustellen, wer diese Person war und wer sie unmittelbar vor dem Suizid sein oder nicht mehr sein wollte, greift der Abschiedsbrief schließlich notwendig auf einen narrativen Kontext zurück, wenn weiterhin gilt, dass personale Identität nur in der Vergewisserung einer kohärenten Selbsterzählung erfahren werden kann. Der enge Zusammenhang zwischen biografischer Erzählung und Suizid scheint der suizidologi-

²²⁴ Ein „authentischer“ Abschiedsbrief soll hier als ein Dokument verstanden werden, nach dessen Verschriftlichung zeitnah ein vollendeter Suizid erfolgte. Abschiedsbriefe, die im Vorfeld eines Parasuizids (Suizidversuch oder selbstzerstörerisches Verhalten) geschrieben worden sind, können sich zuweilen stark von diesen unterscheiden, etwa wenn die endgültige Tötungsabsicht fehlt, vgl. Bijou YANG/ David LESTER: *The Presentation of the Self. An Hypothesis about Suicide Notes*. In: *Suicidology Online* 2 (2011), S. 75–79, 77, URL = <<http://www.suicidology-online.com/pdf/SOL-2011-2-75-79.pdf>> (25.05.2017).

²²⁵ Vgl. Roger WILLEMSSEN (Hg.): *Der Selbstmord in Berichten, Briefen, Manifesten, Dokumenten und literarischen Texten*. Köln 1986, S. 75, 137 & 315, ursprünglich publiziert in Walter MORGENTHALER/ Marianne STEINBERG: *Letzte Aufzeichnungen von Selbstmördern* (Beiheft zur Schweizerischen Zeitschrift für Psychologie und ihre Anwendung, Nr. 1). Bern 1945.

²²⁶ WILLEMSSEN: *Der Selbstmord*, S. 137.

schen Forschung dabei überraschenderweise nicht von Anfang an eingeleuchtet zu haben; erst etwa seit den 80er Jahren werden Abschiedsbriefe mehrheitlich vor dem Hintergrund der individuellen Lebensgeschichte suizidaler Personen ausgewertet.²²⁷

Sollten Abschiedsbriefe nun tatsächlich Ausschnitte aus biografischen Erzählungen sein, dann unterliegen sie damit ebenfalls den Regeln biografischen Erzählens. Eine authentische *suicide note* ist demnach zwar nicht in künstlerisch-literarischer Hinsicht bearbeitet, zeigt sich aber dennoch von den narrativen Eigenheiten der lebensgeschichtlichen Selektion und Selbstinszenierung beeinflusst.²²⁸ Ein weiterer Brief aus Willemsens Anthologie kann das verdeutlichen:

Verzeih mir bitte, daß ich dich allein lasse, ich wäre so gerne noch bei Dir geblieben, aber so geht es ja nicht mehr weiter. Ich bin ja für Dich nur noch eine Belastung und das kann ich nicht ertragen. [...] Der Entschluß ist mir sehr schwer gefallen mein Leben und meine ganze Liebe gehörte Dir und den Kindern. Ich habe schreckliche Angst vor dem Wasser, aber es muß sein. [...] Mein Leben war schwer von Anfang bis Ende, so war es bestimmt. Die glücklichen Stunden waren sehr sehr selten und bin ich froh, wenn alles vorüber ist.²²⁹

Im Gegensatz zum biografischen Interview oder Fragebogen, wo seitens der Befragten stets die Verführbarkeit zur Beschönigung gegeben ist,²³⁰ tendiert die Selbstdarstellung in diesem Abschiedsbrief jedoch zur Negativierung des eigenen Charakters: Das gelebte Leben und dessen Umstände werden nicht ins bessere, sondern ins schlechtere Licht gerückt. Die zitierten Sätze rufen nur auf, was den Suizid rechtfertigt, ja ihn nahezu erzwingt, und selbst der durchbrechende Zweifel scheint noch der Bedeutsamkeit des Dahinscheidens zuträglich zu sein; die Dinge hingegen, die das Leben noch bejahen *könnten* (hier das Soziale), werden, da sie nicht mehr bedeutsam sind, in ihrer Lebensbejahung ausgeblendet und als ein weiterer zwingender Grund zu sterben angeführt. In seiner vollkommenen Absorption von ehemals affirmierenden Bedeutsamkeiten wird der Abschiedsbrief auf diese Weise selbst zu einem Konvolut reiner, diesmal jedoch lebensverneinender Bedeutsamkeit, oder genauer: zum explizierten letzten Weltmythos einer Person, die sich zu sterben entschlossen hat.²³¹

²²⁷ Vgl. EISENWORT u.a.: *Suizidologie*, S. 672.

²²⁸ Vgl. auch YANG/ LESTER: *The Presentation of the Self*, S. 76f.

²²⁹ WILLEMSSEN: *Der Selbstmord*, S. 463.

²³⁰ Vgl. Hans Dieter MUMMENDEY/ Ina GRAU: *Die Fragebogen-Methode. Grundlagen und Anwendung in Persönlichkeits-, Einstellungs- und Selbstkonzeptforschung*. Göttingen u.a. 2014, S. 192–201.

²³¹ Es ist zwar auch denkbar, dass eine suizidale Person ihren eigenen Abschiedsbrief weder als besonders bedeutend noch besonders bedeutsam erfährt, sondern diesen einfach aus einem gewissen Pflichtgefühl den Angehörigen gegenüber verfasst. Da auf der anderen Seite allerdings davon ausgegangen werden kann, dass von allen SuizidantInnen nur etwa 30 % einen Abschiedsbrief hinterlassen (vgl. AŞICIOĞLU: *Contents and medico-legal aspects*, p. 122), ist bei denjenigen, die eine *suicide note* schreiben, gewissermaßen ein Überschuss an Bedeutsamkeit zu vermuten, aufgrund dessen sie tatsächlich ihre letzten Worte notieren und den Angehörigen oder der Nachwelt überlassen.

Für umfangreichere Textzeugen wie etwa Tagebücher²³² mag dieser Zusammenhang augenscheinlicher sein als für die zuweilen sehr kurzen Abschiedsbriefe. Da aufgrund deren Individualität jedoch eine rein auf die sprachliche Form ausgerichtete Analyse kaum möglich noch wirklich angemessen sein wird,²³³ bleibt für das Programm einer Erzähltheorie oder richtiger: einer Weltmythentheorie des Abschiedsbrief-Genres nur die Bezugnahme auf die darin jeweilig auftauchenden Bedeutsamkeiten legitim. Dazu zwei abschließende Beispiele:

Liebe Erna und Fritz. Danke Euch beiden für Eure Güte, Geduld und Sorge. Ich stehe meine Nervosität nicht mehr aus. [...] Bitte verzeiht mir, was ich Euch allen getan habe. [...] Behaltet mich nicht todt im Hause thut mich sogleich in eine Morgue oder wo Ihr wollt. Grämt euch nicht ich bins nicht wert. Gott möge mir vergeben ich kann es nicht mehr ausstehen. Auf Wiedersehen im Jenseitigen.²³⁴

Meine Lieben. Zürnet mir nicht aber ich muß aus dem Leben scheiden ich bin krank und kannte meine Krankheit nicht bis letzten Herbst [...], nun ist es zu spät und Ihr alle seit vielleicht auch krank. Es ist schrecklich für mich wie auch für Euch Alle, das ich soviel unheil angestiftet habe aber ich bin nicht allein Schuld, warum sagt man mir nicht an was ich leide [...]. Ihr werdet mich alle verachten aber Ihr habt recht ich bin nicht mehr wert.²³⁵

Zeichnet sich der erste Brief im direkten Vergleich insbesondere durch die zum Ausdruck kommende Dankbarkeit und die Bitte um Entschuldigung aus, der zweite hingegen durch die Ab- und Zuweisung von Schuld, sind sich beide in der Hervorhebung der eigenen existenziellen Wertlosigkeit ähnlich. Hierbei handelt es sich jedoch nicht um die durchs Absurde begründete Einsicht in die *relative*, sondern um die rechtfertigende Äußerung einer faktischen und *absoluten* Wertlosigkeit, die in ihrer den Suizid erleichternden Wirkung Herrndorfs spätem Nihilismus ähnelt. In diesem Zusammenhang könnte eine genuin narratologische Analyse von Abschiedsbriefen bestätigen oder verwerfen, ob das, was ich mit Bezug zu Herrndorf als „Poetik des Fortschreibens“ deklariert habe, auch in anderweitigen Zeugnissen suizidaler Personen wirkt und jene dabei unterstützt, den eigenen sich selbst negierenden Weltmythos weiterzuerzählen, an ihm durch den Akt des Schreibens festzuhalten und letztlich in die suizidale Tat umzusetzen. Zwar weisen Abschiedsbriefe dem noch zu sagen übriggebliebenen einen Ort zu, aber sie tun das schließlich in einer höchst unkommunikativen Art und Weise, da auf sie nicht mehr reagiert werden kann und sie sich einer Antwort verwehren; sie laden nicht zum Dialog ein, sondern bedeuten seine endgültige Aufkündigung. Freilich scheint es, als ob gerade diese Endgültigkeit des Kommunikations- und Existenzabbruchs die Aussprache jener stetig wiederkehrenden Topoi herausfordert, die, so individuell der Suizid zuletzt auch sein mag,²³⁶ für Abschiedsbriefe mehr oder weniger als „typisch“ anzusehen sind.

²³² Seit Mitte der 90er Jahre werden neben Abschiedsbriefen auch zunehmend Tagebücher von suizidalen Personen Gegenstand suizidologischer Forschung, vgl. James R. ROGERS/ David LESTER: *Understanding Suicide. Why We Don't and How We Might*. Göttingen u.a. 2010, S. 159.

²³³ Vgl. dazu den Einwand bei WILLEMSSEN: *Der Selbstmord*, S. 47f.

²³⁴ Ebd., S. 75.

²³⁵ Ebd., S. 315.

²³⁶ Vgl. DIETZE: *Todeszeichen*, S. 15.

10) „Arbeit und Struktur“ – Ein Abschiedsbrief?

Auch wenn die formalen Unterschiede zwischen einem Tagebuch und einem Abschiedsbrief zunächst frappant zu sein scheinen, lassen sich mithilfe der Überlegungen aus dem vorigen Kapitel gleichwohl Kriterien formulieren, mit denen sich der Grad des Abschiedsbriefcharakters von *Arbeit und Struktur* bestimmen lässt. In Anlehnung an die Forschung und meine eigenen Ausführungen können der Ausdruck von Dankbarkeit, Entschuldigung und Abschiedsnahme, Instruktionen zu Nachlass- oder Erbangelegenheiten sowie die Abgeschlossenheit der Kommunikation als besonders auffällige Kategorien hervorgehoben werden. Je mehr von diesen Kriterien auf *Arbeit und Struktur* zutreffen, umso eher erweist sich das Werk als ein faktischer Abschiedsbrief.

Da Herrndorf ab einem gewissen Punkt auf seinen Suizid zu schreibt, scheint das Vorhandensein von Passagen des Abschieds zunächst trivial zu sein. Bemerkenswert ist jedoch, dass Herrndorf seine Abschiedsnahme nicht schlagartig forciert – wie etwa im Bewusstsein, bald sei die Zeit gekommen –, sondern das Gewicht des Gehewollens bereits seit November 2010 mit sich herumträgt: „Der Wille zu leben längst nicht mehr so stark wie der Wunsch, sich zu verabschieden“ (AuS 158). Dieser Wunsch aber wird erst zwei Jahre später, im Juli 2012, konkret, als Herrndorf sich mit einem Freund trifft, zu dem er unregelmäßigen Kontakt zu haben scheint: „Besuch von Calvin, der zufällig in Deutschland ist. Ich hatte große Angst vor einer Begegnung, wollte erst nicht. War dann aber doch gut. Mein ältester Freund. Mach's gut“ (AuS 348). Da Herrndorf bereits seit September 2010 um eine Kontaktaufnahme mit sich ringt (vgl. AuS 90) und seinen Freund mindestens seit der Diagnose im Februar nicht mehr gesehen zu haben scheint, antizipiert er die Unwahrscheinlichkeit eines erneuten Treffens und vermerkt in *Arbeit und Struktur* zum ersten Mal Sätze des Abschieds. Neben dieser situativen Initiation fallen zwei weitere Zeiträume auf, in denen Herrndorf auf das Thema fokussiert: Einmal zwischen Januar und März 2013, wo er zunächst noch über den Prozess des Abschiednehmens reflektiert, sowie des Weiteren ab Juli, in dem er sich ganz konkret von Freunden und Familie zu verabschieden beginnt.

Herrndorfs Abschiedsstimmung, die in den nächsten beiden Zitaten deutlich zutage tritt, scheint hierbei vornehmlich durch den Winter heraufbeschworen zu werden:

Leichter Schneefall, herrlicher Tag. Eine Aufregung wie als Kind. Mit vier hatte ich meine ersten Schlittschuhe. Seitdem immer gelaufen, jeden Winter, jeden Tag, wenn Eis war [...], bis Arthrose beide Knie auflöste und mich für lange Jahre zum Fußgänger machte. Aber zwanzig Jahre habe ich immer Schlittschuhe und Rollschuhe bei jedem Umzug mitgeschleppt. Alles andere weggeschmissen, meine Bilder, Möbel, Bücher, Papiere, alles. Die Schuhe nicht. Nun sitze ich mit getapeten Knien am Rand des Plötzensees, schnüre die Eishockeystiefel und weiß, es ist das letzte Mal. (AuS 381f.)

Der Eintrag korrespondiert zwar mit der elf Tage später geschriebenen Notiz, im Winter sterben zu wollen (vgl. AuS 384), wird jedoch zugleich durch eine Art naiver und kindlicher Lebenslust kontrastiert, die auch im nächsten Zitat deutlich hervorbricht:

Und es schneit. [...] Ich trample über die aufgetürmten Seitenränder, ich nehme jede Abkürzung, rutsche über die Uferböschung hinab, ich stapfe durch die größten Wehen wie ein Fünfjähriger, Gedanke immer: Es ist vielleicht das letzte Mal, das letzte Mal, vielleicht ist es das letzte Mal. Das habe ich bei den Schuhen allerdings auch schon gedacht. Die letzten Schuhe, die letzte Hose, die letzten Johannisbeeren. (AuS 397f.)

Je mehr Herrndorf den Gedanken, dass er alles zum letzten Mal erlebt, zulässt und bei ihm verweilt, umso intensiver scheint er zu erleben. In der Intensität seiner je momentan erlebten Lebensfreude kündigt sich so paradoxerweise bereits an, dass es nach diesem Winter keinen weiteren mehr für ihn geben wird. Drei Monate später gewinnt das Wann, über das er all die Jahre keine Kontrolle hatte ausüben können (vgl. AuS 198), eine endgültige Kontur: „Ich habe eine woher auch immer sich speisende recht genaue Vorstellung von meiner verbleibenden Zeit, die sich von Zeit zu Zeit ändert. Gerade ist es dieses Jahr. Es kann aber auch in zwei, drei oder fünf Jahren sein, das ist möglich, sage ich zu C., um sie zu belügen, als hätte ich noch Hoffnung“ (AuS 416).

Sechs Wochen vor seinem Tod schreibt Herrndorf dann: „Mit Caroline, Susann und 13 oder 14 anderen im Deichgraf. Ich sitze allein an einem Tisch. Die Sprache seit Tagen kaputt. Ab und zu kommen Einzelne und sprechen mit dem Stammelnden. Für sie ist es kein Abschied“ (AuS 418). Es folgen Einträge über den Abschied von seiner Frau und seinen Eltern, und schließlich, als fünftletzter Eintrag überhaupt, die Notiz: „August, September, Oktober, November, Dezember, Schnee. Jeder Morgen, jeder Abend. Ich bin sehr zu viel“ (AuS 425). Mit dem angehängten kurzen Satz wählt Herrndorf eine Formel, die in Abschiedsbriefen vergleichsweise häufig anzutreffen ist,²³⁷ und da der Eintrag im Blog auftaucht, ist davon auszugehen, dass Herrndorf seine Leserschaft ebenfalls als Adressaten dieser Abschiedsnahme berücksichtigt hat. Dem Zu-viel-Sein folgt 15 Tage später dann das Nicht-mehr-Sein.

Neben der Kategorie des Abschieds, die *Arbeit und Struktur* damit deutlich erfüllt, können noch mindestens zwei weitere Kriterien bestätigt werden, die den Blog in die Nähe eines Abschiedsbriefes rücken. Im vorigen Kapitel habe ich erläutert, dass authentischen *suicide notes* durch ihre Endgültigkeit der Charakter einer Aufkündigung von Dialogbereitschaft inhäriert. Bedenkt man nun, dass sich Herrndorf mit der Ausschaltung der Kommentarfunktion in seinem Blog gegen die gängige Kommunikationsform zwischen Autor und Lesenden entscheidet, und beachtet zugleich, dass er sich im Umfeld der Blogveröffentlichung verstärkt mit seinem Suizid abzufinden versucht (vgl. AuS 86 & 151), dann eröffnet sich eine Perspektive,

²³⁷ Vgl. WILLEMSSEN: *Der Selbstmord*, S. 48.

nach der sich *Arbeit und Struktur* bereits ab September 2010 – und damit direkt ab dem Zeitpunkt seiner digitalen Zugänglichmachung – als Suizidtagebuch, als vor dem Hintergrund einer geplanten Selbsttötung geschriebener Text lesen lässt. Zwar steht Herrndorf, etwa durch das Lesen entsprechender Foren, immer noch indirekt mit seiner Leserschaft in Kontakt,²³⁸ aber diese mittelbare Bezugnahme hebt die kommunikative Einseitigkeit nicht zur Gänze auf. Das Monologische des Blogs, die Zielgerichtetheit der Arbeit daran bleibt gleichwohl bestehen und wird zum Ende hin immer deutlicher, bis *Arbeit und Struktur* mit einem eindeutigen Verweis auf die Musikerin Almut Klotz, die zehn Tage vor Herrndorfs Tod ihrem eigenen Krebsleiden erliegt, verstummt.

Ein letzter Punkt, der zumindest teilweise für den Abschiedsbriefcharakter von *Arbeit und Struktur* spricht, besteht im Zur-Sprache-Bringen der Herausgabe von Herrndorfs Nachlass, der sich derzeit aus der Buchpublikation des Blogs und dem *Isa*-Fragment zusammensetzt. Dass Weiteres als *Bilder deiner großen Liebe* überhaupt veröffentlicht worden ist, ist insofern bemerkenswert, als dass Herrndorf noch am 1. Juli testamentarisch verfügt hatte, Fragmente seien unter keinen Umständen herauszugeben.²³⁹ Dass *Isa* dennoch veröffentlicht werden soll, entscheidet sich erst eine Woche vor Herrndorfs Tod, da das Manuskript seitens seiner Freunde viel Zuspruch erhält und für „machbar“ gehalten wird (AuS 425). Drei Wochen zuvor hatte er bereits die Veröffentlichung des Blogs abgesehnet (vgl. AuS 423). Indem Herrndorf in seinen letzten Einträgen auf diese anderweitig geäußerten Instruktionen Bezug nimmt, wird *Arbeit und Struktur* gewissermaßen zu einem literarischen Testament, das sowohl als Abschiedsbrief als auch als Kunstwerk in Erscheinung tritt. Der doppelte Charakter als Dokument eines Suizidanten und Erzeugnis eines Schriftstellers legitimiert schließlich, *Arbeit und Struktur* als einen Text, eine Erzählung, einen explizierten Weltmythos anzusprechen, der das einmalige vergängliche Leben und Sterben von Wolfgang Herrndorf bezeugt und ihm gleichzeitig erlaubt, als genau die Person in seinem Werk konserviert zu werden, als die er in Erinnerung behalten werden möchte.

²³⁸ Vgl. MICHELBACH: *Zwischen digitalem Gebrauchstext und literarischem Werk*, S. 119.

²³⁹ Vgl. das Nachwort zu Wolfgang HERRNDORF: *Bilder deiner großen Liebe. Ein unvollendeter Roman*. Reinbek bei Hamburg 2015, S. 136.

VI Schlussbetrachtung: Im Gefängnis des Zeichens

Wie weit reicht unsere Abhängigkeit vom Bedeutsamen? Die auf die inhärenten Weltmythen ausgerichtete Analyse von *Arbeit und Struktur* hatte den Zweck, genau diese Frage zu beantworten. Ausgehend von der Beobachtung, dass Herrndorf in der 42 Monate abdeckenden Protokollierung seines Lebens mit dem Krebs zwar keine Philosophie des Absurden, zumindest aber eine absurde Weltauffassung entfaltet, wurde untersucht, wie sich sein zunächst latenter und dann langsam erstarkender Suizidwunsch mit den Weltmythen des Absurden verträgt. Dabei hat sich herausgestellt, dass die ihn als Person konstituierende absurde Bedeutsamkeit nicht einfach verschwindet, sondern sich sozusagen in einen weiterhin lebensbejahenden Weltmythos und eine parallel dazu laufende Selbsterzählung aufteilt, die das *eigenhändige* Auslöschen zur Bedingung der Aufrechterhaltung seiner Identität macht. Diese Selbsterzählung, die durch *Arbeit und Struktur* zu einer literarischen Form gefunden hat und mit dem Suizid des Autors endet, fängt im Verlauf der Krankheit immer mehr von den schwindenden Bedeutsamkeiten der Lebensbejahung auf und wird so zuletzt selbst zu einem Weltmythos, der das Gelingen von Herrndorfs Vorhaben in metaphysischer Hinsicht garantiert.

Aufs Leben zu verzichten kann, ebenso wenig wie es fortzuführen, nicht durch eine leere Erzählung errungen werden, die den Ort von Ich und Welt unausgefüllt bleiben lässt. Wer auf ihr verbleiben oder aber sie verlassen will, der muss sich, wie Herrndorf es getan hat, selbst davon erzählen oder wenigstens ein Bild davon gemacht, ein Weltikon ergriffen haben; die Welt jedoch ohne Zeichen und ohne jede Vermittlung anzusehen und sich ihrer zu vergewissern, ist unmöglich, denn ein Sehen ohne Aspekt würde auf die absolute Wirklichkeit blicken, nicht aber auf die Welt.²⁴⁰ Dieses Angewiesensein auf einen Blickwinkel, auf die Einnahme eines weltanschaulichen Standpunktes, von dem aus alles relativ *und zugleich* bedeutsam erscheint, stellt für die absurde Vernunft offenkundig ein Ärgernis dar, das jedoch auch durch sie nicht beseitigt werden kann. Was Herrndorf als absurde Revolte noch möglich bleibt, ist der Ausdruck radikalen Nichteinverstandenseins, während er dem evolutionären „Irrationalismus“ (AuS 432) und dem Zwang zur Bedeutsamkeit Folge leistet. Obgleich sich das nihilistisch geprägte Denken vor allem durch seine gnadenlose Zeichen- und Mythenkritik sowie die größtmögliche Distanznahme zu kollektiv-dogmatischen Mythen auszeichnet, *ist es also nicht einmal dem Nihilismus und seiner radikalen Vernunft möglich, den Zeichen, Symbolen, Bildern, Metaphern, den Ikonen und Mythen zu entkommen.* Herrndorfs Ringen um Bedeutsamkeit in

²⁴⁰ Vgl. hierzu Ludwig WITTGENSTEIN: *Philosophische Untersuchungen. Werkausgabe*, Bd. 1. Frankfurt a.M. 2006, S. 518–577.

Arbeit und Struktur zeigt, dass sich Dasein nicht beliebig von seinen als bedeutsam erachteten Überzeugungen und seiner individuellen Selbsterzählung lossagen kann, ja mehr noch: Dass wir solange, wie wir rationale Personen sein und nicht in den kollektiven Dogmatismus zurückfallen wollen, notwendig auf Weltvermittlung durch existenziell individualisierte Ikone und Mythen angewiesen bleiben.

Diese Schlussfolgerung wirkt sich darauf aus, wie Prozesse religio-kultureller Veränderung und das transformative Potenzial von Gesellschafts- und Kulturkritik überhaupt zu denken sind. Denn sollte personale Identität durch Bedeutsamkeit tatsächlich das wirksamste Mittel darstellen, sich gegen die zermalmenden Kräfte existenzieller Kontingenz zu schützen, dann muss eine rationale Gesellschaftskritik den individuellen Bedeutsamkeiten der Kritisierten unbedingt Beachtung schenken und diese unberührt lassen. Das jedoch wirft die Frage auf, welche Überzeugungen überhaupt als bedeutsam, also als lebensermöglichend im hier vorgestellten radikalen Sinne, anzusehen sind und welche nicht. Mit *Arbeit und Struktur* hat Herrndorf eine Antwort darauf formuliert: Es ist die individuelle Vorstellung, in der und durch die man lebt (vgl. AuS 432), es ist der jeweils eigene Weltmythos, der letztlich erzählt, woher man kommt, wohin man geht, wie lange man bleibt – und damit eben nicht der Kollektivmythos. Alles, was mir dabei hilft, in genau diesem Moment am Leben zu bleiben, ist für mich bedeutsam, aber diese Bedeutsamkeit ist genauer betrachtet eine metaphysische und eben keine kulturelle Kategorie. Dass auf der anderen Seite Erfüllung – gewissermaßen als oberer „Grenzwert“ des Lebendigseins verstanden – überwiegend in kollektiven Kontexten erfahrbar zu werden scheint bzw. das Vorhandensein eines sozialen Kontextes voraussetzt,²⁴¹ widerspricht dieser Zuordnung in den Bereich der Metaphysik nicht: Denn wer überleben will, hat zunächst ganz andere Sorgen, als sich um seine persönliche Erfüllung zu kümmern. Bedeutsamkeiten garantieren nicht die sofortige Einlösung eines Heilsversprechens, sondern die Bedingungen des eigenen Überlebenkönnens – und die lassen sich, wie Herrndorfs Beispiel zeigt, auch dann noch aufrechterhalten, wenn man sich weitgehend außerhalb eines konkreten kollektiven Kontextes bewegt.

Vernünftigerweise darf also die Kritik der eigenen Kultur alle Überzeugungen, die sich durch ein hohes Maß an kollektivmythischer Kontamination auszeichnen, zurecht in ihrem Dogmatismus und ihrer Unangemessenheit entlarven, während sie zugleich das Gewicht von bedeutsamen Überzeugungen anerkennen muss. Eine Bedeutsamkeit kann allerdings nur dann als Argument geltend gemacht werden, wenn sie kaum mehr etwas mit dem Dogma des Kollektiv-

²⁴¹ Vgl. dazu Wolfram KURZ: *Glück und sinnvolles Leben. Der Mensch in der Differenz von Essenz und Existenz*. In: Hermes Andres KICK (Hg.): *Glück. Ethische Perspektiven – aktuelle Glückskonzepte*. Berlin 2008, S. 17–31, 26f.

tivmythos zu tun hat, wenn sie also nicht von einem Wir, sondern von einem existenziell individualisierten Ich hervorgebracht wird, das für die diskursive Relevanz dieser Bedeutsamkeit bürgt. Der Akt des Suizids und die damit verwandte Frage nach der Sterbehilfe, für die Herrndorf sich in *Arbeit und Struktur* leidenschaftlich einsetzt, ist genau so eine Bedeutsamkeit. Sein ausführlich durchdachter und von ihm selbst als notwendig erachteter Entschluss, noch „im Tod sein eigenes Leben zu behaupten“,²⁴² muss sich zwingend über alle Argumente hinwegsetzen, die etwa seitens der Kirchen gegen die moralische Zulässigkeit der Selbsttötung ins Feld geführt werden²⁴³ – und zwar selbst dann, wenn er sie mit seiner absurden Vernunft als vollkommen schlüssig und unwiderlegbar befunden hätte.²⁴⁴ Gesteht man Herrndorf – als Vertreter eines modernen und demokratischen Atheismus – das Recht zu, Gegenargumente aufgrund seiner Abhängigkeit von der Bedeutsamkeit des Suizids *für sich selbst* in polemischer Weise als ungültig zu erklären (vgl. AuS 369ff.), so muss man ihm auf der anderen Seite das Recht absprechen, gläubige Personen, für die der Glaube unter Umständen ja auch zu einer Bedeutsamkeit werden kann, als „offensichtlich Irre“ zu diskreditieren (AuS 406). Unter der Bedrohung durch die überall und jederzeit erfahrbar werdende Kontingenz bedeutet der Wille, auch den nächsten Augenblick noch zu erleben, das Im-Spiel-Lassen von kollektiven Antwortmöglichkeiten, deren Gültigkeit man für das eigene Leben erproben kann. Auch Atheismus und Nihilismus haben eine Geschichte, auch sie sind nur Versuche aus einer langen Testreihe von Bedeutsamkeiten, mit denen man die Spanne zwischen Geburt und Sterben durchzustehen hofft. Nicht die *Erschaffung* von Weltmythen ist daher zuletzt das Originäre am absurden und säkularen Bewusstsein, sondern das gleichzeitige *Zulassen* von allen Weltmythen, die noch möglich sind.²⁴⁵ Ebenso wie Nietzsche und Camus erreicht Herrndorf diesen Punkt, indem er mithilfe des Absurden in ausreichender Distanz zu kollektiven Mythen verweilt und sich der Wahl eines konkreten Kollektivs beharrlich enthält, wodurch er schließlich das gesamte metaphysische Gewicht des Am-Leben-Bleibens seinem eigenen Weltmythos überlassen muss.

Entscheidet man sich im Angesicht des Absurden dennoch dazu, eine konkrete Tradition, Religion, Gemeinschaft zu wählen – wie das etwa bei Dostojewski der Fall ist – so verliert die

²⁴² DIEZ: *Die letzte Freiheit*, S. 33.

²⁴³ Vgl. beispielsweise Heinrich BEDFORD-STROHM: *Leben dürfen – Leben müssen. Argumente gegen die Sterbehilfe*. München 2015.

²⁴⁴ Das soll nicht heißen, dass sozialetische, theologische und spirituelle Argumente gegen den Suizid nicht ernst zu nehmen seien. Ich möchte lediglich darauf hinweisen, dass die Kategorie der Schlüssigkeit bei Bedeutsamkeiten, die als ein Argument in den öffentlichen Diskurs eingeführt werden, keine nennenswerte Rolle spielt.

²⁴⁵ Derselbe Sachverhalt hatte Blumenberg an Goethe fasziniert, vgl. Eva GEULEN: *Goethe*. In: BUCH/ WEIDNER: *Blumenberg lesen*, S. 101–114, 105f.

Einsicht in die Relativität von Weltmythen nicht an Gültigkeit, sondern kann aktiv in das kollektive Selbstverständnis eingebracht werden. Dass ich durch meine Geburt einem bestimmten Kollektivmythos angehöre und diese ursprüngliche Zugehörigkeit Zeit meines Lebens nicht abschütteln kann, entzieht sich meiner Verantwortung. Aber sobald ich mich bewusst dazu entschieße, die Welt durch ebendiesen oder einen anderen Kollektivmythos zu sehen, haften ich zusammen mit meiner Erzählgemeinschaft für die rationale Integrität dieses kulturellen Narrativs, bin ich für seine Humanität und interkulturelle Verträglichkeit, für seine *rationality of tradition*²⁴⁶ verantwortlich. Seine Anerkennung erfolgt nur reziprok: Damit andere Erzählgemeinschaften meinen Kollektivmythos und meine daraus abgeleiteten Bedeutsamkeiten als legitim anerkennen, muss ich im Gegenzug jeden Kollektivmythos als legitim erachten, der von einer existenziell individualisierten Person gewählt wurde. Interkultureller Dialog glückt, wenn sich über Bedeutsamkeiten verständigt und (religiöse) Identität frei ausgelebt werden kann, solange sie niemandem schadet²⁴⁷ – er misslingt, wenn der öffentliche Diskurs als Spielwiese des kollektiven Dogmatismus missbraucht wird. Überall dort, wo ein Wir spricht und die existenzielle Individualisierung seiner Angehörigen unterbindet, ist die Pathologie kollektiver Mythen am Werk. Das Ablassen vom bloßen Dogma jedoch öffnet das kollektive Selbstverständnis notwendig für die gesamte Menschheit und gibt der Wahl entweder eines neuen oder aber gar keines Kollektivmythos Raum. Was kollektive Identität ist, bestimmt daher zuletzt nicht das Kollektiv, sondern die Einzelne. Gemeinschaften und Individuen, die sich gezielt von der übrigen Menschheit abgrenzen und auf die Unveränderbarkeit ihres Wir beharren, handeln und argumentieren nicht vernünftig, sondern haben das Stadium diskursiver Vernunft überhaupt noch nicht erreicht.

Das nihilistische Bewusstsein, das Leben im Absurden kann ein Motor dafür sein, der noch fehlenden Ratio auf der Welt zu ihrem Recht zu verhelfen. Weil es selbst durch Leid und Schmerz, durch Erfahrungen existenzieller Kontingenz angeregt und bekräftigt wird, geht es davon aus, dass das eigene Leben und dasjenige anderer ein einziger Prozess des Leidens ist, dem nur mit radikaler Empathie begegnet werden kann. Der Kampf gegen Schmerz, Krankheit und Tod, die Anstrengung, sich gegen diese Widersacher an und im Leben zu halten,

²⁴⁶ Vgl. Alasdair MACINTYRE: *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, Ind. 1988, pp. 349–369.

²⁴⁷ Das betrifft etwa den Ausdruck religiöser Zugehörigkeit und das Durchführen entsprechender (Gebets-)Rituale in schulischen Institutionen, aber beispielsweise auch das religiös begründete Tragen von Kopftüchern in Gerichtssälen. „Die Freiheit zur öffentlichen Kundgabe der eigenen Religionszugehörigkeit ist Bestandteil der Religionsfreiheit selbst. Der Staat darf niemanden daran hindern“, Burkhard Josef BERKMANN: *Freiheit der Religionszugehörigkeit, Menschenrechte und Laizität des Staates*. In: Libero GEROSA/ Ludger MÜLLER (Hg.): *Politik ohne Religion? Laizität des Staates, Religionszugehörigkeit und Rechtsordnung*. Paderborn 2014, S. 69–94, 81. Vgl. auch Alexander THOMAS: *Bedingungen zum interkulturellen Dialog*. In: ders. (Hg.): *Psychologie des interkulturellen Dialogs*. Göttingen 2008, S. 14–32.

kann auf der anderen Seite nur mit einer metaphysischen, von Ikonen und Mythen geleiteten Vermittlung erkaufte werden, die immer nur einen Teil der Wirklichkeit als Welt, niemals jedoch die ganze Wirklichkeit ins Auge fassen kann. Als rationale Personen bleiben wir Gefangene des Zeichens, und zwar selbst dann, wenn wir uns wie Herrndorf bewusst zu sterben entschlossen. In diesem Zusammenhang wäre es lohnenswert zu untersuchen, ob etwa mystische Ansätze, die die diskursive und wissenschaftliche Vernunft gleichwohl beibehalten,²⁴⁸ Bedeutsamkeiten bereitstellen, die auf die Vermittlungsarbeit von Zeichen verzichten können. Von besonderem Interesse wäre hierbei die Frage, ob Mystik durch das Ergreifen des größtmöglichen kollektiven, eben „kosmischen“ Selbstverständnisses die Anwesenheit selbst noch eines individuellen Weltmythos obsolet werden lässt, da ja gerade der unvergängliche Kosmos als Garant für das eigene Dasein eintreten kann.

Wer am Leben sein, wer jemand sein will, braucht ein Fundament. Existieren ist eine Tätigkeit, die im Laufe der Evolution gut zu verschleiern gelernt hat, wie vieler Ressourcen sie tatsächlich bedarf – wer mitspielt, bemerkt nicht einmal, dass er bereits sein Einverständnis gegeben hat. Lebendigsein ist ein Recht, das mir durch meine Geburt zukommt, aber niemand außer mir selbst kann mich dazu verpflichten. Solange ich noch die Möglichkeit zur Übernahme der Verantwortung gegenüber der gesamten Menschheit oder eines kleineren Teils von ihr sehe, kann ich einwilligen, am Leben zu bleiben – die Pflicht zu leben gibt es daher entweder nur im religiösen Dogma, das das Seiende ob seiner göttlichen Herkunft heilig spricht, oder aber im absurden Bewusstsein, das sich selbst, der Menschheit und dem Lebendigen zu dienen bereit ist.

Wolfgang Herrndorf diente, solange er konnte. Er hinterlässt mit *Arbeit und Struktur* ein Zeugnis, das von einem Menschen erzählt, der bis zuletzt er selbst sein und bleiben will, und dafür sogar sein Leben hergibt. An seinem Lebensende bekämpft er den Tod nicht, sondern macht ihn zu seiner letzten Bedeutsamkeit. Unter dem existenziellen Schmerz seines Daseins winkt er uns versöhnlich zu:

Ich kann kein Instrument spielen. Ich kann keine Fremdsprache. Ich habe den Vermeer in Wien nie gesehen. Ich habe nie einen Toten gesehen. Ich habe nie geglaubt. Ich war nie in Amerika. Ich stand auf keiner Bergspitze. Ich hatte nie einen Beruf. Ich hatte nie ein Auto. Ich bin nie fremdgegangen. Fünf von sieben Frauen, in die ich in meinem Leben verliebt war, haben es nicht erfahren. Ich war fast immer allein. Die letzten drei Jahre waren die besten. (AuS 438)

²⁴⁸ Vgl. dazu Hubertus MYNAREK: *Mystik und Vernunft*. Münster 2001, S. 217–254.

VII Siglenverzeichnis

AuS = HERRNDORF, Wolfgang: *Arbeit und Struktur*. Reinbek bei Hamburg 2015.

Sa = HERRNDORF, Wolfgang: *Sand*. Reinbek bei Hamburg ¹²2013.

T = HERRNDORF, Wolfgang: *Tschick*. Reinbek bei Hamburg ²²2013.

VIII Literatur- und Quellenverzeichnis

Primärliteratur

HERRNDORF, Wolfgang: *Arbeit und Struktur*. Reinbek bei Hamburg 2015.

HERRNDORF, Wolfgang: *Bilder deiner großen Liebe. Ein unvollendeter Roman*. Reinbek bei Hamburg 2015.

HERRNDORF, Wolfgang: *Sand*. Reinbek bei Hamburg ¹²2013.

HERRNDORF, Wolfgang: *Tschick*. Reinbek bei Hamburg ²²2013.

Sekundärliteratur

AHRENS, Jörn: *Selbstmord. Die Geste des illegitimen Todes*. München 2001.

AICHINGER, Ingrid: *Probleme der Autobiographie als Sprachkunstwerk*. In: NIGGL, Günter (Hg.): *Die Autobiographie. Zu Form und Geschichte einer literarischen Gattung*. Darmstadt 1989, S. 170–199.

AMÉRY, Jean: *Hand an sich legen. Diskurs über den Freitod*. Stuttgart 1976.

ARNOLD, Sonja: *Der ‚Aufbewahrungsort des Falschen‘ – Fehler und Zufälle in Wolfgang Herrndorfs Roman Sand am Beispiel des Homonyms Mine*. In: *Pandaemonium Germanicum* 16 (21/2013), S. 25–47, URL = <<http://www.scielo.br/pdf/pg/v16n21/03.pdf>> (21.03.2017).

AŞICIOĞLU, Faruk: *Contents and medico-legal aspects of suicide notes. Turkey sample*. In: *Suicidology Online* 8 (2017), pp. 118–128, URL = <<http://www.suicidology-online.com/pdf/SOL-2017-8-118-128.pdf>> (24.05.2017).

AUGUSTIN, Elisabeth: *BlogLife. Zur Bewältigung von Lebensereignissen in Weblogs*. Bielefeld 2015.

BARTHES, Roland: *Mythen des Alltags*. Berlin 2012.

BAUDRILLARD, Jean: *Der symbolische Tausch und der Tod*. Berlin 2011.

BAUDRILLARD, Jean: *Die Konsumgesellschaft. Ihre Mythen, ihre Strukturen*. Berlin 2015.

BAUER, Gerhard: *Klinik der epileptischen Anfälle und der Epilepsiesyndrome*. In: FRÖSCHER, Walter u.a. (Hg.): *Die Epilepsien. Grundlagen, Klinik, Behandlung*. Stuttgart ²2004, S. 96–104.

BAUMANN, Ursula: *Selbsttötung und die moralische Krise der Moderne. Durkheim und seine Zeitgenossen*. In: BÄHR, Andreas/ MEDICK, Hans (Hg.): *Sterben von eigener Hand. Selbsttötung als kulturelle Praxis*. Köln u.a. 2005, S. 115–136.

- BEDFORD-STROHM, Heinrich: *Leben dürfen – Leben müssen. Argumente gegen die Sterbehilfe*. München 2015.
- BERKMANN, Burkhard Josef: *Freiheit der Religionszugehörigkeit, Menschenrechte und Laizität des Staates*. In: GEROSA, Libero/ MÜLLER, Ludger (Hg.): *Politik ohne Religion? Laizität des Staates, Religionszugehörigkeit und Rechtsordnung*. Paderborn 2014, S. 69–94.
- BEYME, Klaus von: *Geschichte der politischen Theorien in Deutschland 1300–2000*. Wiesbaden 2009.
- BLUMENBERG, Hans: *Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik*. In: ders.: *Wirklichkeiten in denen wir leben*. Stuttgart 2009, S. 104–136.
- BLUMENBERG, Hans: *Arbeit am Mythos*. Frankfurt a.M. 2006.
- BLUMENBERG, Hans: *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt a.M. 1996.
- BLUMENBERG, Hans: *Goethe zum Beispiel*. Frankfurt a.M./ Leipzig 1999.
- BLUMENBERG, Hans: *Lebenszeit und Weltzeit*. Frankfurt a.M. 1986.
- BLUMENBERG, Hans: *Matthäuspasion*. Frankfurt a.M. ³1991.
- BLUMENBERG, Hans: *Rigorismus der Wahrheit. ‚Moses der Ägypter‘ und weitere Texte zu Freud und Arendt*. Hg. v. Ahlrich MEYER. Berlin 2015.
- BORASIO, Gian Domenico u.a. (Hg.): *Assistierter Suizid. Der Stand der Wissenschaft*. Berlin/ Heidelberg 2017.
- BREIDBACH, Olaf: *Geschichte der Naturwissenschaften. Die Antike*, Bd. 1. Heidelberg 2015.
- BRENNE-KEUPER, Elke: *Krebs – eine Konfrontation mit dem Leben. Ein Erfahrungsbericht*. In: MÖHRING, Peter (Hg.): *Mit Krebs leben. Maligne Erkrankungen aus therapeutischer und persönlicher Perspektive*. Berlin u.a. 1988, S. 62–78.
- BROCK, Eike: *Nietzsche und der Nihilismus*. Berlin u.a. 2015.
- BUCK-ZERCHIN, Dorothea S.: *Auf der Spur des Morgensterns. Psychose als Selbstfindung*. Neumünster 2005.
- BURK, Maximilian: *‚dem Leben wie einem Roman zu Leibe rücken‘. Wolfgang Herrndorfs Blog Arbeit und Struktur*. In: KLAPPERT, Annina (Hg.): *Wolfgang Herrndorf*. Weimar 2015, S. 85–99.
- BURK, Maximilian/ HAMANN, Christof: *‚There is no conflict‘? Zur Konstruktion und Irritation binärer Strukturen in Wolfgang Herrndorfs Sand*. In: DÜRBECK, Gabriele/ DUNKER, Axel (Hg.): *Postkoloniale Germanistik. Bestandsaufnahme, theoretische Perspektiven, Lektüren*. Bielefeld 2014, S. 330–354.
- CAMUS, Albert: *Tagebücher 1935 – 1951*. Reinbek bei Hamburg 1997.

- CAMUS, Albert: *Der Mythos des Sisyphos*. Reinbek bei Hamburg ¹⁴2012.
- CAMUS, Albert: *Der Mensch in der Revolte*. Reinbek bei Hamburg ³¹2016.
- CSÍKSZENTMIHÁLYI, Mihály: *Das flow-Erlebnis. Jenseits von Angst und Langeweile: im Tun aufgehen*. Hrsg. von Hans AEBLI. Stuttgart ¹¹2010.
- DAIBER, Jürgen: ‚Das Ich und sein innerer Lärm‘ – Kafka als Tagebuchschreiber. In: TOMMEK, Heribert/ STELTZ, Christian (Hg.): *Vom Ich erzählen. Identitätsnarrative in der Literatur des 20. Jahrhunderts*. Frankfurt a.M. u.a. 2016, S. 85–103.
- DE, Asha: *Widerspruch und Widerständigkeit. Zur Darstellung und Prägung räumlicher Vollzüge personaler Identität*. Berlin/ New York 2005.
- DEGEN, Rolf: *Epilepsien und epileptische Syndrome im Kinder- und Erwachsenenalter. Elektroenzephalographie*. Berlin u.a. 1999.
- DIETZE, Gabriele (Hg.): *Todeszeichen. Freitod in Selbstzeugnissen*. Frankfurt a.M. 1989.
- DIEZ, Georg: *Die letzte Freiheit. Vom Recht, sein Ende selbst zu bestimmen*. Berlin 2015.
- DOWIDEIT, Anette: *Vorsicht, Arzt! Wie unser Gesundheitssystem uns krank und andere reich macht*. Kulmbach 2016.
- DUERR, Hans Peter: *Die dunkle Nacht der Seele. Nahtod-Erfahrungen und Jenseitsreisen*. Berlin 2015.
- DÜSING, Edith: *Nietzsches Denkweg. Theologie – Darwinismus – Nihilismus*. München ²2007.
- EBNER, Heinz: *Macht Wissen gesund? Über die Bedeutung und Funktion der Patienteninformation im Zeitalter der Informationsgesellschaft*. In: MEGGENEDER, Oskar/ HENGL, Walter (Hg.): *Der informierte Patient – Anspruch und Wirklichkeit*. Linz 2002, S. 153–169.
- EISENWORT, Brigitte u.a.: *Suizidologie. Abschiedsbriefe und ihrer Themen*. In: *Nervenarzt* 78 (6/2007), S. 672–678.
- FREIBERGER, Oliver/ KLEINE, Christoph: *Buddhismus. Handbuch und kritische Einführung*. Göttingen ²2015.
- FRÖHLICH, Günter: *Platon und die Grundlagen der Philosophie*. Göttingen 2015.
- FRÖHLICH-GILDHOFF, Klaus/ RÖNNAU-BÖSE, Maïke: *Resilienz*. München/ Basel ⁴2015.
- FUCHS, Ina: *Die Herausforderung des Nihilismus. Philosophische Analysen zu F.M. Dostojewskijs Werk ‚Die Dämonen‘*. München 1987.
- GEORG, Jutta: *Existenzielle Bewegung. Scheinwelten, Rauschwelten, Tanzwelten*. In: RESCHKE, Renate (Hg.): *Wirklich. Wirklichkeit. Wirklichkeiten. Nietzsche über ‚wahre‘ und ‚scheinbare‘ Welten* (Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzschegesellschaft, Bd. 20). Berlin 2013, S. 91–102.

- GERHARD, Christoph: *Praxiswissen Palliativmedizin. Konzepte für unterschiedlichste palliative Versorgungssituationen*. Stuttgart/ New York 2015.
- GEULEN, Eva: *Goethe*. In: BUCH, Robert/ WEIDNER, Daniel (Hg.): *Blumenberg lesen. Ein Glossar*. Berlin 2014, S. 101–114.
- GLOY, Karen: *Zwischen Glück und Tragik. Philosophische Daseinsdeutungen*. München 2014.
- GOTTSCHALK, Louis A./ GLESER, Goldine C.: *An analysis of the verbal content of suicide notes*. In: *British Journal of Medical Psychology* 33 (3/1960), pp. 195–204.
- GRABNER-HAIDER, Anton: *Strukturen des Mythos. Theorie einer Lebenswelt*. Frankfurt a.M. u.a. 1989.
- HAAS, Stefanie: *Kein Selbst ohne Geschichten. Wilhelm Schappas Geschichtenphilosophie und Paul Ricœurs Überlegungen zur narrativen Identität*. Hildesheim u.a. 2002.
- HARPER, Ralph: *The Seventh Solitude. Man's Isolation in Kierkegaard, Dostoevsky, and Nietzsche*. Baltimore, Maryland 1965.
- HELD, Tilo: *Suizid als Krankheit. Gegenübertragungen der Medizin bei Tod und Suizidalität*. In: BRUDERMÜLLER, Gerd u.a. (Hg.): *Suizid und Sterbehilfe*. Würzburg 2003, S. 165–172.
- HELLENTHAL, Michael: *Schwarzer Humor. Theorie und Definition*. Essen 1989.
- HENRICH, Dieter: ‚Identität‘ – Begriffe, Probleme, Grenzen. In: MARQUARD, Odo/ STIERLE, Karlheinz (Hg.): *Identität (Poetik und Hermeneutik VIII)*. München 1979, S. 133–186.
- HORKHEIMER, Max/ ADORNO, Theodor W.: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt a.M. ²¹2013.
- HUFNAGEL, Andreas: *Epidemiologie der Epilepsien*. In: FRÖSCHER, Walter u.a. (Hg.): *Die Epilepsien. Grundlagen, Klinik, Behandlung*. Stuttgart ²2004, S. 23–28.
- JAMME, Christoph: *Einführung in die Philosophie des Mythos. Neuzeit und Gegenwart*, Bd. 2. Darmstadt 1991.
- JÖRISSEN, Benjamin: *Identität und Selbst. Systematische, begriffsgeschichtliche und kritische Aspekte*. Berlin 2000.
- KANT, Immanuel: *Über das Misslingen aller Versuche in der Theodizee*. In: WEISCHEDEL, Wilhelm (Hg.): *Werkausgabe in 12 Bänden, Bd. XI*. Frankfurt a.M. ¹⁷2014, S. 103–124.
- KAISER, Peter: *Religion in der Psychiatrie. Eine (un)bewusste Verdrängung?* Göttingen 2007.
- KAPFHAMMER, Hans-Peter: *Dissoziative Störungen und Konversionsstörungen*. In: HELMCHEN, Hanfried u.a. (Hg.): *Erlebens- und Verhaltensstörungen, Abhängigkeit und Suizid (Psychiatrie der Gegenwart, Bd. 6)*. Heidelberg ⁴2000, S. 149–186.

- KIERKEGAARD, Søren: *Furcht und Zittern*. In: ders.: *Die Krankheit zum Tode* (et al.). Hrsg. von Hermann DIEM und Walter REST. München ⁴2012, S. 179–326.
- KLAPPERT, Annina: *Vergessen im Virtuellen. Wolfgang Herrndorfs Sand*. In: dies. (Hg.): *Wolfgang Herrndorf*. Weimar 2015, S. 101–115.
- KÖNIG, Walter: *Psychosoziale Onkologie in der Praxis. Ziele der psychosozialen Onkologie*. In: ders. (Hg.): *Krebs – Ein Handbuch für Betroffene, Angehörige und Betreuer*. Wien/ New York ²1998, S. 9–23.
- KONERSMANN, Ralf: *Die Unruhe der Welt*. Frankfurt a.M. ⁴2015.
- KRÄMER, Günter: *Epilepsie von A bis Z. Medizinische Fachwörter verstehen*. Stuttgart ⁴2005.
- KRAUS, Wolfgang: *Das erzählte Selbst. Die narrative Konstruktion von Identität in der Spätmoderne*. Pfaffenweiler 1996.
- KRISCHKE, Norbert R.: *Lebensqualität und Krebs*. München 1996.
- KÜNG, Hans: *Religion im Widerstreit der Religionslosigkeit*. In: JENS, Walter/ KÜNG, Hans: *Dichtung und Religion*. München 1985, S. 244–266.
- KURZ, Wolfram: *Glück und sinnvolles Leben. Der Mensch in der Differenz von Essenz und Existenz*. In: KICK, Hermes Andres (Hg.): *Glück. Ethische Perspektiven – aktuelle Glückskonzepte*. Berlin 2008, S. 17–31.
- KUSCH, Michael u.a.: *Klinische Psychoonkologie*. Berlin/ Heidelberg 2013.
- LANGBEHN, Claus: *Vom Selbstbewußtsein zum Selbstverständnis. Kant und die Philosophie der Wahrnehmung*. Paderborn 2012.
- LAUTH, Reinhard: *Dostojewskis Dämonen als homoiothetische Explikation des Nihilismus*. In: GIRNDT, Helmut/ HAMMACHER, Klaus (Hg.): *Fichte und die Literatur* (Fichte-Studien Bd. 19). Amsterdam/ New York 2002, S. 199–212.
- LEIST, Fritz: *Existenz im Nichts. Versuch einer Analyse des Nihilismus*. München 1961.
- LESCH, Walter: ‚Ein Mensch ist immer das Opfer seiner Wahrheiten‘. *Der philosophische Selbstmord*. In: PIEPER, Annemarie (Hg.): *Die Gegenwart des Absurden. Studien zu Albert Camus*. Tübingen/ Basel 1994, S. 17–36.
- LOCKE, John: *Versuch über den menschlichen Verstand*, Bd. 1. Hrsg. von Reinhard BRANDT. Hamburg 2006.
- LUZ, Ulrich/ MICHAELS, Axel: *Jesus oder Buddha. Leben und Lehre im Vergleich*. München 2002.
- MAAR, Michael: ‚Er hat’s mir gestanden‘. Überlegungen zu Wolfgang Herrndorfs ‚Sand‘. In: *Merkur* 755 (2012), S. 333–340.
- MACINTYRE, Alasdair: *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, Ind. 1988.

- MACINTYRE, Alasdair: *Die Anerkennung der Abhängigkeit. Über menschliche Tugenden*. Hamburg 2001.
- MACINTYRE, Alasdair: *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*. Frankfurt a.M. 2014.
- MADER, Elke: *Anthropologie der Mythen*. Wien 2008.
- MAKROPOULOS, Michael: *Modernität als Kontingenzkultur. Konturen eines Konzepts*. In: GRAEVENITZ, Gerhart v./ MARQUARD, Odo (Hg.): *Kontingenz (Poetik und Hermeneutik XVII)*. München 1998, S. 55–79.
- MARKOWITSCH, Hans J./ STANILOIU, Angelica: *Neuropsychologie und Hirnbildgebung des mnestischen Blockadesyndroms*. In: SCHEIDT, Carl Eduard u.a. (Hg.): *Narrative Bewältigung von Trauma und Verlust*. Stuttgart 2015, S. 52–63.
- MARQUARD, Odo: *Identität: Schwundtelos und Mini-Essenz – Bemerkungen zu einer Genealogie einer aktuellen Diskussion*. In: MARQUARD, Odo/ STIERLE, Karlheinz (Hg.): *Identität (Poetik und Hermeneutik VIII)*. München 1979, S. 347–369.
- MATTHES, Ansgar/ SCHNEBLE, Hansjörg: *Epilepsien. Diagnostik und Therapie für Klinik und Praxis*. Stuttgart/ New York 1999.
- METZINGER, Thomas: *Der Ego-Tunnel. Eine neue Philosophie des Selbst: Von der Hirnforschung zur Bewusstseinsethik*. München/ Zürich 2014.
- MICHELBACH, Elisabeth: ‚Dem Leben wie einem Roman zu Leibe rücken‘. Wolfgang Herrndorfs Blog und Buch Arbeit und Struktur zwischen digitalem Gebrauchstext und literarischem Werk. In: KREKNIN, Innokentij/ MARQUARDT, Chantal (Hg.): *Das digitalisierte Subjekt. Grenzbereiche zwischen Fiktion und Alltagswirklichkeit*. Sonderausgabe # 1 von *Textpraxis. Digitales Journal für Philologie* 13 (2/2016), S. 107–129, URL = <<http://www.uni-muenster.de/textpraxis/elisabeth-michelbach-wolfgang-herrndorfs-arbeit-und-struktur>>, DOI: <http://dx.doi.org/10.17879/34279487622> (14.02.2017).
- MÖBUSS, Susanne: *Existenzphilosophie. Von Augustinus bis Nietzsche*, Bd. 1. Freiburg/ München 2015.
- MÖSGEN, Peter: *Selbstmord oder Freitod? Das Phänomen des Suizides aus christlich-philosophischer Sicht*. Eichstätt 1999.
- MOHN, Jürgen: *Mythostheorien. Eine religionswissenschaftliche Untersuchung zu Mythos und Interkulturalität*. München 1998.
- MORGENTHALER, Walter/ STEINBERG, Marianne (Hg.): *Letzte Aufzeichnungen von Selbstmördern* (Beiheft zur Schweizerischen Zeitschrift für Psychologie und ihre Anwendung, Nr. 1). Bern 1945.

- MÜLLER, Axel: *Wie Bilder Sinn erzeugen. Plädoyer für eine andere Bildgeschichte*. In: MAJETSCHAK, Stefan (Hg.): *Bild-Zeichen. Perspektiven einer Wissenschaft vom Bild*. München 2005, S. 77–96.
- MÜLLER, Klaus-Detlef: *Der Zufall im Roman. Anmerkungen zur erzähltechnischen Bedeutung der Kontingenz*. In: *Germanisch-Romanische Monatsschrift* 59 (1978), S. 265–290.
- MÜLLER-FUNK, Wolfgang: *Die Kultur und ihre Narrative. Eine Einführung*. Wien/ New York ²2008.
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang: *Philosophische Probleme des Idealismus und des neuzeitlichen Nihilismus*. Hrsg. von Elke AXMACHER. Berlin 2011.
- MUMMENDEY, Hans Dieter/ GRAU, Ina: *Die Fragebogen-Methode. Grundlagen und Anwendung in Persönlichkeits-, Einstellungs- und Selbstkonzeptforschung*. Göttingen u.a. ⁶2014.
- MYNAREK, Hubertus: *Mystik und Vernunft*. Münster ²2001.
- NIETZSCHE, Friedrich: *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen* (Kritische Studienausgabe Bd. 4). Hrsg. von Giorgio COLLI undazzino MONTINARI. München ¹³2011.
- NIGG, Walter: *Dostojewskij. Die religiöse Überwindung des Nihilismus*. Hamburg 1951.
- NIGG, Walter: *Prophetische Denker*. Zürich 1957.
- NIGGL, Günter: *Studien zur Autobiographie*. Berlin 2012.
- NORTHOFF, Georg: *Religion und Gehirn – Wer beeinflusst wen?* In: CHARBONNIER, Lars u.a. (Hg.): *Religion und Gefühl. Praktisch-theologische Perspektiven einer Theorie der Emotionen*. Göttingen 2013, S. 141–154.
- NÜNNING, Ansgar: *Wie Erzählungen Kulturen erzeugen. Prämissen, Konzepte und Perspektiven für eine kulturwissenschaftliche Narratologie*. In: STROHMAIER, Alexandra (Hg.): *Kultur – Wissen – Narration. Perspektiven transdisziplinärer Erzählforschung für die Kulturwissenschaften*. Bielefeld 2013, S. 15–53.
- NÜNNING, Vera: *Erzählen und Identität. Die Bedeutung des Erzählens im Schnittfeld zwischen kulturwissenschaftlicher Narratologie und Psychologie*. In: STROHMAIER, Alexandra (Hg.): *Kultur – Wissen – Narration. Perspektiven transdisziplinärer Erzählforschung für die Kulturwissenschaften*. Bielefeld 2013, S. 145–169.
- OLSON, Eric T.: *Personal Identity* [Art.]. In: ZALTA, Edward N. (ed.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2016 Edition), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/identity-personal/>> (01.02.2017).

- OSGOOD, Charles E./ WALKER, Evelyn G.: *Motivation and Language Behavior. A Content Analysis of Suicide Notes*. In: *Journal of Abnormal Psychology* 59 (1/1959), pp. 58–67.
- PASSIG, Kathrin: *Mein Wille geschehe*. In: *Süddeutsche Zeitung* 49 (2013), URL = <<http://sz-magazin.sueddeutsche.de/texte/anzeigen/41273/Mein-Wille-geschehe>> (05.05.2017).
- PATRINOS, Konstantinos: *Kierkegaards Sorge um die Welt. Zur soziopolitischen Dimension der ‚Verzweiflung‘ und des ‚Glaubens‘*. Berlin 2016.
- PIEPER, Annemarie: *Camus' Verständnis des Absurden in Der Mythos von Sisyphos*. In: dies. (Hg.): *Die Gegenwart des Absurden. Studien zu Albert Camus*. Tübingen/ Basel 1994, S. 1–15.
- RADISCH, Iris: *Und Engel gibt es doch*. In: *Die Zeit* 39 (2014), S. 52.
- REHLINGHAUS, Franziska: *Die Semantik des Schicksals. Zur Relevanz des Unverfügbaren zwischen Aufklärung und Erstem Weltkrieg*. Göttingen 2015.
- REICHERT, Ramón: *‚Biografiearbeit‘ und ‚Selbstnarration‘ in den Sozialen Medien des Web 2.0*. In: STROHMAIER, Alexandra (Hg.): *Kultur – Wissen – Narration. Perspektiven transdisziplinärer Erzählforschung für die Kulturwissenschaften*. Bielefeld 2013, S. 511–535.
- RENN, Joachim/ STRAUB, Jürgen: *Transitorische Identität. Der Prozesscharakter moderner personaler Selbstverhältnisse*, in: dies. (Hg.): *Transitorische Identität. Der Prozesscharakter des modernen Selbst*. Frankfurt a.M. 2002, S. 10–31.
- RICŒUR, Paul: *Zeit und Erzählung, Bd. 3: Die erzählte Zeit*. München 1991.
- ROGERS, James R./ LESTER, David: *Understanding Suicide. Why We Don't and How We Might*. Göttingen u.a. 2010.
- RORTY, Richard: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*. Frankfurt a.M. 1989.
- ROSENTHAL, Gabriele: *Reconstruction of Life Stories. Principles of Selection in Generating Stories for Narrative Biographical Interviews*. In: JOSSELSOHN, Ruthellen/ LIEBLICH, Amia (ed.): *The Narrative Study of Lives, Volume 1*. London u.a. 1993, pp. 59–91.
- RÖTTGERS, Kurt: *Identität als Ereignis. Zur Neufindung eines Begriffs*. Bielefeld 2016.
- RUMP, Claudia: *Das Problem des Nihilismus als Konsequenz der Divergenz von Wahrheitsanspruch und Wahrheitswert im Werk Friedrich Nietzsches*. Dissertation Berlin 2010.
- SAGI, Avi: *Albert Camus and the Philosophy of the Absurd*. Amsterdam/ New York 2002.
- SCHENK, Marion: *Suizid, Suizidalität und Trauer. Gewaltsamer Tod und Nachsterbewunsch in der Begleitung*. Göttingen 2014.

- SCHIEFER, Frank: *Die vielen Tode. Individualisierung und Privatisierung im Kontext von Sterben, Tod und Trauer in der Moderne*. Berlin 2007.
- SCHMITT, Oliver Maria: *Was mich interessiert, kann ich nicht malen*. In: *Die Zeit* 24 (2015), URL = <<http://www.zeit.de/2015/24/wolfgang-herrndorf-tod-titanic-satire>> (04.04.2017).
- SEGAL, Robert A.: *Mythos. Eine kleine Einführung*. Stuttgart 2007.
- SHNEIDMAN, Edwin S./ FARBEROW, Norman L.: *Some Comparisons between Genuine and Simulated Suicide Notes in Terms of Mowrer's Concepts of Discomfort and Relief*. In: *The Journal of General Psychology* 56 (2/1957), pp. 251–256.
- STOELLGER, Philipp: *Geschichten aus der Lebenswelt. Zum Woher und Wozu von ‚Geschichte‘ in theologischer Perspektive*. In: DEPKAT, Volker u.a. (Hg.): *Wozu Geschichte(n)? Geschichtswissenschaft und Geschichtsphilosophie im Widerstreit*. Wiesbaden 2004, S. 49–88.
- STRAUB, Jürgen: *Kann ich mich selbst erzählen – und dabei erkennen? Prinzipien und Perspektiven einer Psychologie des Homo narrator*. In: STROHMAIER, Alexandra (Hg.): *Kultur – Wissen – Narration. Perspektiven transdisziplinärer Erzählforschung für die Kulturwissenschaften*. Bielefeld 2013, S. 75–144.
- STROBACH, Niko: *tauton* [Art.]. In: HORN, Christoph/ RAPP, Christof (Hg.): *Wörterbuch der antiken Philosophie*. München 2008, S. 422.
- SURMANN, Volker: *Anfallsbilder. Metaphorische Konzepte im Sprechen anfallskranker Menschen*. Würzburg 2005.
- TAYLOR, Charles: *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*. Frankfurt a.M. 2012.
- TEICHERT, Dieter: *Personen und Identitäten*. Berlin/ New York 2000.
- THOMAS, Alexander: *Bedingungen zum interkulturellen Dialog*. In: ders. (Hg.): *Psychologie des interkulturellen Dialogs*. Göttingen 2008, S. 14–32.
- TOMMEK, Heribert/ STELTZ, Christian: *Vom Ich erzählen. Identitätsnarrative in der Literatur des 20. Jahrhunderts*. In: dies. (Hg.): *Vom Ich erzählen. Identitätsnarrative in der Literatur des 20. Jahrhunderts*. Frankfurt a.M. u.a. 2016, S. 7–26.
- VATTIMO, Gianni: *Glauben – Philosophieren*. Stuttgart 2007.
- WAGNER-EGELHAAF, Martina: *Was ist Auto(r)fiktion?* In: dies. (Hg.): *Auto(r)fiktion. Literarische Verfahren der Selbstkonstruktion*. Bielefeld 2013, S. 7–22.

- WALTZ, Millard/ BRÜHL, Dieter: *Das soziale Umfeld von Krebskranken und dessen stützende Funktion*. In: FICHTEN, Wolfgang/ GOTTWALD, Peter (Hg.): *Sinnfindung und Lebensqualität. Diskussionsbeiträge zur Bewältigung der Krebserkrankung*. Oldenburg 1994, S. 59–90.
- WETZ, Franz Josef: *Sterne*. In: BUCH, Robert/ WEIDNER, Daniel (Hg.): *Blumenberg lesen. Ein Glossar*. Berlin 2014, S. 306–322.
- WEYEMBERGH, Maurice: *Überwindung des Absurden? Der Ansatz Camus' in der Diskussion*. In: PIEPER, Annemarie (Hg.): *Die Gegenwart des Absurden. Studien zu Albert Camus*. Tübingen/ Basel 1994, S. 69–85.
- WIENER, Wendy J./ ROSENWALD, George C.: *A Moment's Monument. The Psychology of Keeping a Diary*. In: JOSSELSOHN, Ruthellen/ LIEBLICH, Amia (ed.): *The Narrative Study of Lives, Volume 1*. London u.a. 1993, pp. 30–58.
- WILBER, Ken: *Halbzeit der Evolution. Der Mensch auf dem Weg vom animalischen zum kosmischen Bewusstsein*. Frankfurt a.M. 2009.
- WILLEMSEN, Roger (Hg.): *Der Selbstmord in Berichten, Briefen, Manifesten, Dokumenten und literarischen Texten*. Köln 1986.
- WILSON, Timothy et al.: *Just think. The challenges of the disengaged mind*. In: *Science* 345 6192 (2014), pp. 75–77, URL = <<http://wjh-www.harvard.edu/~dtg/WILSON%20ET%20AL%202014.pdf>> (29.04.2017).
- WITTGENSTEIN, Ludwig: *Philosophische Untersuchungen. Werkausgabe*, Bd. 1. Frankfurt a.M. 2006.
- YANG, Bijou/ LESTER, David: *The Presentation of the Self. An Hypothesis about Suicide Notes*. In: *Suicidology Online* 2 (2011), S. 75–79, URL = <<http://www.suicidology-online.com/pdf/SOL-2011-2-75-79.pdf>> (25.05.2017).
- ZILL, Rüdiger: *Überlebens-themen. Vom Umgang mit der Sterblichkeit des Menschen bei Hans Blumenberg*. In: SCHMIEDER, Falko (Hg.): *Überleben. Historische und aktuelle Konstellationen*. München 2011, S. 265–280.