
Dietmar Voss

Abschied vom Schicksal?

*Moderne Zerfallsprodukte und Umgangsformen
zwischen Abwehr, Wahn und Schicksalshunger*

Ein »seriöser« bürgerlicher Spitzenpolitiker sagte auf einem ersten Höhepunkt der Corona-Pandemie, diese sei »schließlich keine Wirtschaftskrise oder Naturkatastrophe«.¹ Eine verstörende, aber interessante Aussage. Offenbar sind Techniken, Strategien, Mechanismen der modernen Bio-Macht² bereits derart verinnerlicht, dass bei einer solchen Herausforderung jegliche Referenz auf ein womögliches »Schicksal« sich von vornherein verbietet (selbst wenn das digital-populistischen Legendenbauern auf ihrer wahnhaften Suche nach heimlichen Drahtziehern Nahrung gibt). Grund genug, sich zu fragen: Verschwindet in der spätmodernen Welt im Zeichen planetarischer Naturzerstörung und Kapitalverwertung, scheinbar grenzenloser Machbarkeit und globaler Vernetzung das Schicksal? Tritt es möglicherweise inkognito auf? Oder gewinnt »Schicksal« angesichts des Legitimationsverlustes monotheistischer Religionen und der stetig anwachsenden Rechtfertigungs- und Tribunalisierungszwänge gerade wieder an Bedeutung? Welche Rolle spielen der Zufall, das Erleben natürlicher und gesellschaftlicher Kontingenz? Was prägt eigentlich unsere Vorstellungen von »Schicksal« im Spektrum zwischen klassischen Tragödien auf der einen, und trivialästhetischer Konfektion (Kolportageroman, TV-Soaps, Heimat-, Bergfilme) auf der anderen Seite? Fragen über Fragen, denen im Folgenden nachgegangen werden soll – unter anderem in chaos- und triebtheoretischen Perspektiven.

Moderne Entwertung des Schicksals

Während in monotheistischen Mythen ein »allmächtiger« Gott das Schicksal, seinen latenten Dauerkonkurrenten, in Schach hält, bildet in polytheistischen Mythologien wie der griechischen »Schicksal« einen allgegenwärtigen düsteren Horizont, gegen den die olympischen Götter nichts ausrichten können.³ Die griechischen Schicksalsgöttinnen wie Moiren oder Erinyen sind chthonischen Ursprungs, vertreten die richtende oder zürnende Erdmutter.⁴ Bemerkenswert ist, dass die aus orientalischen Gottheiten (Astarte, Ishtar) hervorgegangene Aphrodite, als Göttin des Erotisch-Exzessiven ebenfalls »außerhalb des Olym-

pos«, für die Athener »die älteste Moira« war.⁵ Auf diesem mythischen Boden konnte die attische Tragödie gedeihen, welche die beiden Pole des Schicksals: das emphatisch politische, gesellschaftliche Zwangsmoment *und* das Pathos des Exzessiven, Leidenschaftlichen eng zusammenfügte. Das war, soziologisch betrachtet, möglich, weil die Akteure im Kraftfeld königlicher und priesterlicher Macht handeln und gesellschaftliche mit persönlichen Verhältnissen zusammenfallen. Das Schicksal von Königen wie Odysseus oder Ödipus ist tragisch, weil sie Orakelsprüche von Priestern (Pythia, Teiresias) durch ihr entschlossenes Handeln abwenden wollen, aber eben damit, auch gegen den Willen der Olympier, verwirklichen.

Gegen Ende seines Lebens sprach Goethe mit Eckermann über »die tragische Schicksalsidee der Griechen: Dergleichen sei, so Goethe, »unserer jetzigen Deutungsweise nicht mehr gemäß, es ist veraltet«. Wir Modernen sagten »jetzt besser mit Napoleon: die Politik ist das Schicksal«, wodurch dieses aber unpoetisch, mit »Mangel an Poesie« geschlagen werde.⁶ Hegel hatte zuvor gegenüber Zeitgenossen, die wie Schelling in der modernen Tragödie à la Shakespeare oder Racine dem Schicksal eine zeitgemäße Heimstatt versprochen, entwickelt: Einzig »im Epos, nicht aber, wie man es gewöhnlich nimmt, im Drama lbzw. in der Tragödie herrsche das *Schicksal*«. Das Epos aber und mit ihm das Schicksal sind der »prosaischen Ordnung«, wie sie den »ganzeln heutigen Weltzustand« prägt, »schnurstracks [...] entgegenstellt«. Denn der dramatische/tragische Charakter der Moderne »macht sich [...] sein Schicksal *selber*«, dem »epischen« der Vergangenheit »*wird* es gemacht«.⁹

Entsprechend lässt Brecht im Anschluss an Hegel und Marx den weisen Me-ti sagen: »Das Schicksal des Menschen ist der Mensch«. Moderne Menschen machen ihr Schicksal selber, aber ohne es zu wissen, ohne sich dabei zuschauen zu können, wie etwas, das, obwohl von ihnen gemacht, hinter ihrem Rücken sich zusammenzieht. Damit wirkt es nicht weniger dämonisch, dafür noch unfasslicher, entzieht es sich doch jeder plastischen Vorstellung, jeder Kollektivphantasie, an die man sich flehend wenden könnte, wie noch Hölderlin in seinem wehmütigen Nachruf *An die Parzen*: »Nur *einen* Sommer gönnt, ihr Gewaltigen! / Und einen Herbst zu reifem Gesange mir«. ¹¹

In der Moderne tritt, was in der Antike innig zusammenhing, auseinander: das gesellschaftliche Zwangsmoment und die leidenschaftlichen Verstrickungen der individuellen Existenz bilden nicht mehr *einen* Kontext des Schicksals. Das zeigte sich bereits bei den Schicksalstragödien von Racine, dem wohl ambitioniertesten Versuch, die attische Tragödie wiederzubeleben. Racine transformierte diese, wie es heißt, zur »Darstellung der modernen Erfahrung leidenschaftlicher Fremdbestimmtheit«. ¹² Implizit werden den antiken Akteuren moderne Indivi-

dualitätsformen unterschoben. Während zum Beispiel in Euripides' Version von *Andromache* diese dem griechischen Troja-Kämpfer Neoptolemos als Kriegsbeute, als Sklavin zufällt, muss er sich in Racines gleichnamiger Tragödie die ›Liebe‹ der Trojanerin, die Hektors Frau war, erst durch raffinierte Intrigen zu erobern suchen, an deren Ende Neoptolemos, Andromache tot sind und Orest zum Mörder und wahnsinnig wird. Ähnlich ›modernisierte‹ noch Goethe Euripides.¹³ Wenn man den Stücken des französischen Barock-Klassizisten unfreiwillig parodistische Effekte vorwarf, so liegt darin der Keim eines Prozesses, der in der modernen Gesellschaft ästhetische Beschwörungen des ›Schicksals‹ zum trivialen Kitsch entwertete. Denn leidenschaftliche Verstrickungen, pathetisch überhöht, wirken unabhängig vom *anderen* Pol des Schicksals, den Elementen politischer Macht, gesellschaftlicher Konflikte, tendenziell komisch. Die Pole des klassischen Schicksals driften in der Moderne unaufhaltsam auseinander: während der Zwang des Leidenschaftlichen in die Privatsphäre rückt, geht das gesellschaftliche Zwangsmoment an sachliche Mächte über. Gesellschaftliche Zwänge, da nicht von einer Gemeinschaft, sondern von partikularisierten Einzelnen unkoordiniert ins Werk gesetzt, geraten zu einer anonymen, eigendynamischen Strukturgewalt, die sich etwa im Unverfügbaren von Bankrotts, Börsencrashes, Überproduktionskrisen offenbart. Aufgelöst in strukturelle Sachzwänge von Ökonomie, Technologie oder Administration, verliert das Schicksal allen tragischen Glanz. Wollte man es als *erhabene Macht* darstellen, gerät man unwillkürlich ins Trivialästhetische. Im Unterschied zu seinem sonstigen Werk erlag Alfred Döblin einmal, in höchster existenzieller Bedrängnis, der Versuchung, das Schicksal – im Kontext der Weltwirtschaftskrise von 1929 – als allegorische Figur auftreten zu lassen: »Wie ein Töpfer geht das Schicksal um die Menschen herum, klopft an ihnen, und wenn einer lange genug lebt, erreicht es die Stelle, die den Sprung hat, und schlägt zu.«¹⁴ In erhabenen Bildern oder Allegorien festgehalten, gerät das Schicksal unter modernen Bedingungen des Gemachtseins und der Sachzwänge unweigerlich in die Nähe des Kitsches. Bereits Hegels emblematischer Ausdruck vom »Lächeln durch Tränen« war haarscharf daran. Das hat seinen Grund weniger in einer ›Schwäche‹ der Autoren, als in der strukturellen Defatalisierungsdynamik der modernen Welt: »Aus der defatalisierten Wirklichkeit, die offiziell zum Machsals wird, flüchtet das Schicksal ins Ästhetische, ins Banale und Triviale, zuletzt ins banale und triviale Ästhetische: in die Tagtraumkonfektion.«¹⁵ Die massenmediale Verkitschung des Schicksals ist die schlüssige Kehrseite davon, dass es in der modernen Welt an unbeherrschbare, eigendynamische Sachgewalten von Marktgesellschaft, Kapital-Verwertung, technologischer Entwicklung übergegangen ist, die sich nicht mehr als erhabene Mächte fassen oder darstellen lassen.

Solchermaßen entwertet, avanciert ›Schicksal‹ zum Grundtopos gegenaufklärerisch-philosophischer Kritik der modernen Zivilisation. »Schicksal und Kausalität verhalten sich wie das blühende Land zur versteinerten Stadt«, heißt es in Spenglers Diktion, die lebensphilosophische Rede mit ›poetischem‹ Kitsch vereint.¹⁶ Der Zivilisationsprozess sei durch »die beständige Abnahme des Schicksalsgefühls« gekennzeichnet, da er »dem Kosmischen abgestorben«, dagegen »dem Stein und dem Geist verfallen« sei.¹⁷ Die moderne Welt frevelt an der »*Schicksalsidee*«, nicht von Begriff und Verstand, allein von der »Seele« zu erfassen, die im Einklang mit dem kosmischen Takt den Weg weisen soll, »das Leben selbst [...] als unwiderruflich in jedem Zuge, als *schicksalhaft*« hinzunehmen.¹⁸ All das könnte man unterm Pensum der trivialen Verkitschung des Schicksals verbuchen, hätte Spenglers Diskurs nicht eine Pointe, die im Unterschied zum Kitsch ganz und gar nicht harmlos ist. Denn er stellt eine Rache des Schicksals in Aussicht: Im »Verzweiflungskampf« gegen die weltstädtische Zivilisation, der zwischen »Hochfinanz« und »erdverbundenler« Industrie, »zwischen *Geld* und *Blut*« ausgefochten werden müsse, kommen, wenn »das Geld [...] vom Blut überwältigt« ist, die »ewig kreisenden kosmischen Fluten«, mithin »das Rad des Schicksals« wieder zu Macht und Ehren.¹⁹ Spenglers verkitschte Lebensphilosophie lieferte den mit ihr aufkommenden faschistischen Barbaren die ideologischen Parolen.

Ungleich gelehrsamere und differenziertere, aber in ihren gegenaufklärerischen Intentionen vergleichbar ist Heideggers Schicksalssehnsucht. Auch er verortet das Schicksal *jenseits* der modernen Welt: deren »Seinsverlassenheit« ist wesentlich ein Verlassensein vom »Geschick«, das vergessen, unerhört bleibt.²⁰ Die großindustrielle Welt des »*Ge-stells*«, die das Sein »herausfordernd« stellt,²¹ gehört, obgleich »die höchste Gefahr« für das Sein, selbst »in den Bereich des Geschickes«; auch in der modernen Industrie wirkt »das Geschick«, allerdings verborgen und »verstellt«. ²² Hinter dem »trügerischen Schein«, der Mensch »begegnet« *sich* in der von ihm gemachten Welt, waltet auf ontologisch höherer Stufe das Seinsgeschick, das verschiedene Möglichkeiten versammelt, das Sein zu entbergen, und von denen »das Ge-stell« nur eine unter anderen ist.²³ Man verwinde das Gestell, indem man auf das unberechenbare »Ereignis« achtgibt, das die »Ankunft eines anderen Geschickes« anzeigt, von dem »der Mensch [...] gebraucht« werde.²⁴ Die moderne Welt – so das Fazit solch remythisierenden Denkens – ist nur ein uneigentliches Schicksal, das keineswegs unausweichlich ist, sondern jederzeit vom Seinsgeschick zurückgenommen werden kann.

Sowohl die trivialästhetische Verkitschung des Schicksals als auch die philosophische Schicksalssehnsucht sind regressive Formen, auf die moderne Entwertung des Schicksals zu reagieren. Gerade der späte Heidegger hätte wissen müssen, wie fatal sich verhalten kann, wer auf den ›Ruf des Seinsgeschicks‹ horcht.

Moderne Asyle des Schicksals

In Döblins Roman *Berlin Alexanderplatz* attackiert der Erzähler »das Schicksal« auf klassisch-moderne Art: »Das muß man nicht als Schicksal verehren, man muß es [...] zerstören«,²⁵ lernt Biberkopf am Ende seines Weges. Dabei hatte er nicht wenig, physisch wie metaphysisch, zu leiden, denn – so Benjamin in seiner Rezension: »Der Hunger nach Schicksal verzehrt ihn.«²⁶ Döblin selbst rang lange mit dem Problem, ob und wie in der defatalisierten Welt der Moderne noch »Schicksal« wirksam und erzählerisch darstellbar ist. Das beliebte Herbeizitieren antiker Schicksalsgestalten wird Gegenstand von Hohn und Spott: Die »Erinnyen aus der Zeit unserer Urgroßmütter«, »schreckliche Bestien, Zottelweiber mit Schlangen«? »Franz Biberkopf hetzen sie nicht«, bei ihm ist für die Erinnyen »nichts zu machen.«²⁷ Denn er wurde, narrativ bewusst, in eine »veränderte Situation« hineingestellt, worin die Determinanten des Handelns und Erlebens in der Wissenschaftssprache moderner Physik, Ökonomie, Psychoanalyse verhandelt werden. »Bei solcher zeitgemäßen Betrachtung kommt man gänzlich ohne Erinnyen aus.«²⁸ Doch wie dann das »dunkle Gefühl« gegenwärtigen Schicksals darstellen? In Döblins Werk dominieren Bilder des Steinschlags, der Gerölllawine. Als Biberkopf von der Ermordung seiner Mieze erfährt, spürt er: »Da ist eine Mühle, ein Steinschlag, der schüttet immer über mich, ich nehme mich zusammen, ich kann mich halten, wie ich will, es nützt nichts, es will mich kaputt machen.«²⁹ In dem Steinbruch, der über Biberkopf schüttet, war dieser womöglich, unwissentlich, beschäftigt. Er hatte im dunklen Schatten-, Traumbereich seiner Existenz vielleicht die Steine – à la Sisyphos – selbst hinaufgeschleppt. Es hätten aber auch andere Steine sein können. Das Verhängnis der Moderne besteht nicht zuletzt in der unvordenklichen Möglichkeit einer unbewussten Mitwirkung des Betroffenen an dem, was ihn trifft, ihm zufällt.

Schicksal nimmt in der Moderne etwa die Form der Leere, des Vakuums an. Etwa leere, mit purem Warten, Erwarten verbrachte, peinigende Tage. »Die Tage«, so Alice in Döblins *Hamlet*, »weckten dich mit einem Knirschen [...], dann füllten sie Säcke mit Kieselsteinen [...], schütteten sie mit furchtbarem Lärm auf den Boden, dir vor die Füße, um dich zu erschrecken [...], und es machte ihnen nichts aus, daß dir die Steine [...] auf die Füße fielen.«³⁰ Oder, spektakulärer, die leere Ödnis, die Trümmerlandschaften der großindustriellen Vernichtungskriege: »Das grauenvolle tote Land [...]. Das war das Geheimnis der Apparate«, es »geschah nichts.«³¹ In der Sprache des Steinernen hat »Schicksal« jeglichen tragischen Glanz eingebüßt. Statt von einer erhabenen Macht werden die Menschen »von einer Kleinigkeit, etwas Übersehenem« heimgesucht,³² das sie trifft wie ein Balken oder ein Stein, der plötzlich von irgendwoher auf sie herabfällt.

In Alexander Kluges Erzählcollage *Die Ostertage 1971* verliert ein Kombifahrzeug Bretter, mit denen die Insassen einem Verwandten eine Freude machen wollten, und löst dadurch auf der Autobahn eine Kette von Unfällen aus, an deren Ende der Tod von fünf Gastarbeitern steht. »Die Insassen erfuhren von dem Unglück erst am folgenden Tag aus der Presse und waren (in ihrer unaufmerksamen Feststimmung) nicht sicher, ob dieses Unglück durch ihre ›Schuld‹ entstanden war. Es konnten auch andere Bretter an diesem Tag herabgestürzt sein.«³³ Aus solchen Brettern ist das moderne Schicksal gezimmert. Sie ›passen nicht, passen nicht zur ästhetischen oder philosophischen Vision einer Totalität von Welt.«³⁴ Es sind zufällige Sachen oder sachliche Zufälle, aus denen sich das Schicksal der Einzelnen zusammensetzt.

Die entfesselte Markt- und Kapitalwirtschaft bringt den wesentlichen »Unterschied zwischen persönlichem und zufälligem Individuum«, das heißt dem »Klassenindividuum« (Kapitalist, Rentier, Proletarier usw.) hervor,³⁵ sodass die dem Kapital inhärente »Herrschaft der sachlichen Verhältnisse über die Individuen« zugleich eine »Erdrückung der Individualität durch die Zufälligkeit« bedeutet.³⁶ Das offenbart sich schlagartig in ökonomischen Krisen. Diese sind nicht mehr wie traditionelle Schicksalsschläge konkret vermittelt mit gesellschaftlichen Bedingungen von Völkern und Dynastien, Clans und Gesellschaftsklassen. ›Schicksal‹ löst sich auf in einem gesellschaftlichen Alltag, der von der unverfügbaren Bewegung der Waren- und Kapitalmärkte, der Börsennotierungen von Aktien- und Währungskursen geprägt ist. Unendlich zerstreut und unvorstellbar gemacht, tritt es dem Einzelnen als sachlicher Zufall entgegen. Dessen Bedeutung bleibt, für Macher wie Betroffene, notwendig zweifelhaft. Bedeutsam ist gerade, dass nicht zu klären ist, ob solche Zeichen ›Schicksal‹ bzw. ›Schuld‹ bedeuten oder nicht. Man kann es weder nachher genau wissen noch *in actu* bedenken, weshalb es übrigens, so Benjamin, »schicksalhafte Augenblicke [...] nur in schlechten Romanen« gibt.³⁷

Dass sich in der modernen Welt ›Schicksal‹ in zweideutige Zeichen des Banalen und Zufälligen auflöst, bezeugt von anderer Seite die Psychoanalyse. So stieß Freud darauf, dass ins Unbewusste verdrängte Triebregungen oder Ängste, Traumata, beim neurotisch Normalen sich in »Zufalls- oder Fehlleistungen« des Alltagslebens manifestieren, sodass zumal das beiläufig »Zufällige« (ähnlich wie im Traum) »aus dem Unbewußten« motiviert, ja determiniert sein kann.³⁸ Die verdrängten Seelenelemente heften sich ans Banale und Zufällige, weil sie damit die Verdrängungsschranke des Bewusstseins unterlaufen, das sie für *reine* Zufälle halten und die Zweideutigkeit solcher Zeichen übergehen kann. Schicksalhaft erscheinen Abläufe des modernen Lebens gerade, »insofern, als es den Zufällen, dem kleinsten wie dem größten, ausgeliefert ist, [...] sie haben

jedesmal ganz das Aussehen eines Signals, ohne dass man genau sagen könnte, was für ein Signal es ist.³⁹ Sogar, wenn er etwa durch den Analytiker über die Natur des fraglichen neurotischen Mechanismus aufgeklärt ist, bleibt es für den Normalneurotiker unentscheidbar, ob der ihm zustoßende Zufall seelisch motiviert ist oder nicht. Das Lesen und Ausdeuten solcher Zeichen, denen möglicherweise im Unbewussten etwas zuarbeitete, hilft ihm nicht, macht ihn keineswegs freier oder sicherer: Solche Zeichen »deuten oder nutzen, das ist die Frage. Beides aber ist unvereinbar. Feigheit und Trägheit raten das eine, Nüchternheit und Freiheit das andere. [...] Wir lesen sie. Aber nun ist es zu spät.«⁴⁰ Denn wenn man die Zeichen des Zufalls dechiffriert hat, ist das »Schicksal«, das in ihnen verborgen war, schon vollstreckt, und die Chance, es mit »leibhafter Geistesgegenwart« (Benjamin) in einem ekstatischen Augenblick (dem *kairos* der Griechen) zu wenden, versäumt.

»Schicksal« tritt in der modernen Welt *inkognito* auf, als banaler Zufall, der es möglicherweise *in sich* hat, das heißt marktgeseellschaftlich und/oder psychoneurotisch »motiviert« ist, Effekt eines »chaotischen Systems«, sei es der Marktökonomie, sei es der psychischen Ökonomie.

Rationalistische Abwehr des Schicksals

Aber neben dieser *systemischen* Dimension des Schicksals bleibt natürlich dessen *existenzielle* Dimension bestehen: All das über ein Einzelleben unverfügbar Verhängte von der pränatalen Existenz über die jeweilige Triebstruktur, die Objektbeziehungen, bis hin zu Hinfälligkeit und Tod. Solch »Schuldzusammenhang von Lebendigem«⁴¹ wird im modernen »Zeitalter des schicksalsvernichtenden Machenseifer der Menschen«⁴² ja keineswegs aufgelöst, nur eben anders systemisch vermittelt. Eine rationalistische Lebenshaltung wehrt Schicksal in *beiden* Dimensionen ab. So kommt für Walter Faber, Protagonist von Max Frischs Roman *Homo Faber* (1957) eine mögliche schicksalprägende Bedeutung des Zufalls schon deshalb nicht in Betracht, weil er den Zufall auf »das Unwahrscheinliche« zurückführt, das vom »Wahrscheinlichen« nur der statistischen Streuung nach, also *rein quantitativ* verschieden ist. Damit ist das im Zufall virtuell verborgene Fatum eskamotiert: »Ich glaube nicht an Fügung und Schicksal, als Techniker bin ich gewohnt mit den Formeln der Wahrscheinlichkeit zu rechnen.«⁴³ Es sei »lächerlich, Schicksal abzuleiten aus [...] Zufällen, [...] eines modernen Menschen nicht würdig.«⁴⁴ Dieser technokratische Schutzpanzer führt ihn in »eine ganze Kette von Zufällen« – Flugzeugabsturz, Bekanntschaft mit dem Bruder seines Freundes Joachim, des Mannes seiner Jugendliebe Hanna, Schiffs-Begegnung

mit seiner unbekanntem Tochter (sein unwahrscheinlicher Zufall, daß wir überhaupt ins Gespräch kamen), Inzest mit Sabeth in Avignon, Unfall von Sabeth in Korinth, dadurch Wiedersehen mit Hanna usw. -, welche sich zu einer Tragödie klassischen Ausmaßes zusammenfügen, die sich erst im Sterben (Sabeths, Walters) enthüllt.⁴⁵ Da erst offenbart sich, dass Faber nicht allein die semantische Zweideutigkeit des Zufälligen ausblendet, sondern durch seinen Subjekt-Panzer, dem »Gefühle [...] Ermüdungserscheinungen« sind, ähnlich dem »Stahl«, der »durch Vibration« ermüdet,⁴⁶ ein gestörtes, gespaltenes Verhältnis zum kreatürlich Lebendigen entwickelt.⁴⁷ Das ist dem *Bewusstsein* des Ingenieurs ein Gegenstand von Abscheu und Grauen,⁴⁸ wovor er sich mit neurotischem Rasier- und Duschzwang notdürftig schützt. Gleichzeitig ist er in ›schwachen‹ Momenten durch sein Verdrängtes, Unbewusstes verführbar. Damit geht er dem ›Schicksal‹, dessen kontingente, flüchtige Zeichen er abwehrt, in die Falle.

Mit der Walter-Faber-Figur, ihrem ›anorganischen‹ Subjekt-Panzer, ihren Abwehrzweigen und Idiosynkrasien, knüpft Max Frisch an die Tradition der *Neuen Sachlichkeit* an, welche im Modell eines aufgerüsteten Panzer-Subjekts im Alarmzustand eine gemeinsame, politische Fronten übergreifende Basis fand. Die Kälte, das Maskenhafte, Unnahbare, aufs Technisch-Anorganische Fixierte dieses neuen Subjekt-Typus, dem der Ausdruck von Gefühlen, Leidenschaft und Schmerz als »Torheit, als eine Form der freiwilligen Selbstentwaffnung« erscheint,⁴⁹ für den »alles Psychische, das sich nackt hervorragt [...] das Risiko der Lächerlichkeit« einschließt,⁵⁰ wird bei Frisch jedoch im Unterschied zu Brecht oder Ernst Jünger, Plessner oder Carl Schmitt nicht als moderne, militant-antiromantische Tugend gefeiert, sondern kritisch auf Distanz gesetzt, indem der Preis der psychischen Deformationen ins Bild rückt. Diese fasste Adorno als »Krankheit der Gesunden«, das heißt der vorbehaltlos an die sachlichen Mächte des Kapitalismus Angepassten zusammen: Sie treiben »Mimikry mit dem Anorganischen.«⁵¹ Zunehmend gibt es »kein Substrat solcher ›Deformationen‹, kein ontisch Innerliches, auf welches gesellschaftliche Mechanismen von außen bloß einwirkten.«⁵² Die Abwehr des Lebendigen, des ihm innewohnenden ›Schicksals‹, bezahlen die rationalistisch Angepassten mit wachsender Desintegration des Inneren.

Eine qualitative Fortentwicklung jenes ›anorganischen‹ Subjekt-Modells kommt in Alexander Kluges Erzähl-Collage *Manfred Schmidt* zur Sprache. Sein Lebens-Motto: »Nicht dem Schicksal in den Rachen greifen, sondern sich, sobald es den Rachen öffnet, ein anderes aussuchen.«⁵³ Seine Strategie ist es, ›Schicksal‹ zu vermeiden, indem er sich nicht an bestimmte Menschen bindet, auf bestimmte Projekte, Rollen, Absichten oder Ziele festlegt. So desertiert er 1943 aus der Wehrmacht, flieht (erneut mit Hilfe von ›Freunden‹) aus einem Internierungslager, verlässt eine Ölfirma vor ihrem Bankrott, verlässt Freundinnen, wenn sie

allzu hilfsbedürftig werden usw. »Jemand ist nur so lange verletzlich, als er ein Ziel hat. [...] Man bekommt z.B. eine Frau nie, wenn man es sich vornimmt«, sagt sich Manfred Schmidt.⁵⁴ Er ist dem schwankenden Weltlauf angepasst durch *Flexibilität*. In den Augen der Vorstandsmitglieder seiner neuen Firma sticht »seine Fähigkeit, sich neuen Situationen rasch einzufügen«, heraus.⁵⁵ Um dem »Schicksal« aus dem Weg zu gehen, ist es außerdem von Vorteil, die schädliche »Nähe von [...] unglücklichen Menschen« zu meiden; den Spruch »mitgefangen, mitgegangen« deutet er sich so, »daß man sich möglichst nur mit Leuten einläßt, die konstant Glück haben«. Im Unterschied zur zielorientierten, »bürgerlichen« Persönlichkeit ist das Ich hier offen charakterlos, nicht mehr leitendes Zentrum, fungiert vielmehr als »Betriebsmittel« des reibungslosen Rollenhandelns, des situationsgerechten Abrufens von Eigenschaften (»von der echten Freundlichkeit bis zum hysterischen Wutanfall«), sodass es »ganz abstrakt, bloßer Bezugspunkt wird: Selbsterhaltung verliert ihr Selbst«. ⁵⁷

Schmidt organisiert sein Verhalten zu anderen Menschen nach dem Muster des Umgangs mit technischen Apparaturen. Bei entsprechendem Input wird promptes Funktionieren erwartet, das »Erlebnis« nach Wahl und Ablauf eines Medienprogramms absolviert, wobei Gefühl und Sprache als funktionale Stimulationswerte dienen (»Er erinnerte sie an die Tage von Trident«). Bei Schwierigkeiten wechselt man das Medium. Zu Besuch bei einer todkranken Ex-Geliebten, schwankt sein Interesse zwischen ihr – im »Gedanken, ob sich nicht doch etwas mit ihr anfangen ließe« – und einem »kleinen Phillipsgerät«, das im Gegensatz zu der Sterbenden funktioniert und sofort »hell erleuchtet«, wenn er es anstellt.⁵⁸ Diese Episode lotet die Abgründe dieses zeitdiagnostisch aktuellen Sozialcharakters aus, durchleuchtet dessen Struktur. Sie kennzeichnet ein grundlegendes *Nicht-Verhältnis* zu Sterben und Tod, mithin zum ruhelosen Prozess des Lebendigen, mithin zum – Schicksal. Wo früher noch ein wie immer brüchiges kritisches Ich den neurotischen Normal-Bürger in quälende Ambivalenzen verstrickte, existiert hier ein rein instrumentelles Ich, das seine Energien aus dem Lustgewinn am eigenen flexiblen Funktionieren schöpft. Wird dies durch die Ansteckungsgefahr, die von »unglücklichen«, »hilfsbedürftigen« Naturen ausgeht, unvermutet gestört, tritt der blanke, infantile Narzissmus zutage. »Sie wehrte ihn nur ab, als er zudringlich werden wollte. Er kritisierte ihre Einstellung und ihre Kälte«. Im Todeskampf ist er keine Hilfe, denn »er war noch zu sehr beleidigt, um das zu beachten«. ⁵⁹

Wer ohne selbstbewusste Substanz ist, verliert auch die Fähigkeit, sein Ich zu überschreiten, selbstverschwenderisch am Lebendigen teilzunehmen. Der schwache konventionelle Nachhall solcher Teilnahme, das Weihnachtsfest, erfüllt Manfred Schmidt mit dumpfer Angst, vagen Sehnsüchten. »Schmidt verfolgt den

langsamen Tod der Stadt; er begeht Heilig Abend, indem er eine Aufnahme von der Stadtleiche macht. Er ruft Freundinnen an, [...] hat Sehnsucht nach ihnen und weiß den Grund nicht mehr, weshalb er sich von ihnen getrennt hat«. Aber er »verliert das Kind, wenn man seine gewandelten Empfindungen mit einem Kind oder Wunder vergleichen darf, und es nützt nichts mehr, daß er später Erfolg hat«. ⁶⁰ Mit seiner Unlust, sich auf bestimmte Menschen, auf eine bestimmte Identität, »auf ein bestimmtes Tätigkeitsfeld festzulegen und an dessen Schicksal teilzunehmen«, ⁶¹ kommt Schmidt den Anforderungen der globalen Kapital-Verwertung soweit entgegen, dass er selbst, obwohl an sich ungeheuer reich an Vermittlungen, – im Sinne Adornos – zum Ding wird.

Der Zufall als List des Begehrens

Frisch Verliebte, heißt es, können dem Zufall vertrauen. Er wird sie zusammenbringen, »Schicksal« spielen. Verliebte in ihrem Rausch sind vorübergehend schicksalsbesessen (was gerissene Verführer ausnutzen, indem sie ihren Opfern stets inbrünstig versichern, es gäbe keine Zufälle). Die Lage kompliziert sich, wenn das entflammte Verlangen in den Fokus der Verdrängung gerät, wie es etwa bei Gustav von Aschenbach der Fall ist, dem Protagonisten von Thomas Manns berühmter Novelle *Tod in Venedig* (1912). Beträchtlich ist der Aufwand an mythologischen Anspielungen und Verweisen, den der Erzähler leistet, um Aschenbachs finale Erlebnisse in der Lagunenstadt als unausweichliche Sogkraft eines überindividuellen Schicksals erscheinen zu lassen. Bereits in München beginnt ein Reigen mythischer Figuren, Verführer und Todesboten, der sich in Venedig »zum Schauspiel eines grotesk-komischen Totentanzes« verdichtet. ⁶² Hinter scheinbar prosaischen, harmlosen Fahrkartenverkäufern, Gondolieri, Komödianten und Gitarrenspielern zeichnen sich Metamorphosen der antiken Hermesfigur ab, was sich in ikonographischen Attributen wie einem »farbig umwundenen« Basthut, Stäben und dergleichen sowie in ihrer dionysisch-schauerlichen Wirkung verrät. Schließlich reiht sich der Protagonist selbst in diese mythologische Serie ein, die Hermes Psychopompos und Dionysos entscheidend prägen. Sein »breitschattender Strohhut mit einem mehrfarbigen Bande umwunden« fungiert als Metonymie des dionysischen Efeukranzes. Und ein grotesk kosmetisch verjüngter Aschenbach versinkt in einem Venedig, das von vornherein, von Zeichen des Orients und »ungesunder« Sümpfe geprägt, als mythische Heimat dionysischer Kräfte erscheint – verschlungen von einer Cholera-Epidemie, die »aus den warmen Morästen des Ganges-Deltas«, ihrem »mephitischen Odem« aufgestiegen war. ⁶³

Die Stadt (»halb Märchen, halb Fremdenfalle«) kommt aus marktwirtschaftlicher Dynamik der »dionysischen Auflösung« entgegen, indem sie »aus Gewinnsucht« der Tourismus-Industrie die Epidemie verheimlicht, womit das »schlimme Geheimnis der Stadt« mit dem für den Schriftsteller nicht minder schlimmen seines homoerotischen Begehrens verschmilzt.⁶⁴ Allerdings erscheint die vermeintliche Macht des Schicksals an der Peripetie der Novelle in ihrer modernen Asylantengestalt – als *banaler Zufall*. Als Aschenbach, gequält, zerrissen von neurotischer Ambivalenz: »Er will es [den Zug erreichen] und will es nicht«,⁶⁵ am Bahnhof ankommt, stößt er auf ein »gefügliches Mißgeschick«. Sein vorausgesandter Koffer ist »in völlig falsche Richtung geleitet« worden, was seine vom Ich-Bewusstsein diktierte Heimreise (»eigensinniges Ausharren erschien unvernünftig«) durchkreuzt und ihm eine Deutung ermöglicht, die er mit »unglaublicher Heiterkeit« aufnimmt: Er sei »vom Schicksal umgewandt und zurückverschlagen« worden.⁶⁶

Manns Text verhehlt nicht, dass die Kräfte des abgewehrten Begehrens dem Zufall *zugearbeitet* (Trödeln im Hotel, Sich-Trennen vom Koffer), ihn gleichsam magnetisch angezogen haben; dass »der fehlgeleitete Koffer« nicht im herkömmlichen Sinn »Schicksal« bedeutet (wie Aschenbach nur allzu gerne glaubt), sondern auf ein im Freud'schen Sinne – verdächtig, unbewusst *selbstgemachtes* Schicksal weist. Dabei ist wesentlich, dass der Zufall ein *zweideutiges Zeichen* bleibt: Er kann »Schicksal« bedeuten, muss es aber keineswegs, man kann es auch *post festum* nie genau wissen. Sein Beiläufiges, semantisch Zweifelhafte geben dem Zufall dämonische Züge, lassen ihn wie eine Schlinge oder Falle des Schicksals aussehen. Gerade der zweifelhafte Charakter des Zufalls, die *Möglichkeit* einer unbewussten Motivierung und Inszenierung, machen ihn zur modernen Signatur des Schicksals.

Melancholischer Schicksalswahn

Astrologie hat Benjamin sein Leben lang interessiert. Während die Physiognomik, die aus leiblichen Zeichen eines Menschen Schlüsse auf seinen Charakter zieht, dem bürgerlichen Verstand (etwa eines Flaneurs) als durchaus akzeptabel, aufklärend gilt, werden Astrologie (und Chiromantie) als vernunftloser Aberglaube abgetan. Dagegen erhob Benjamin Einspruch: Physiognomik und Astrologie stehen für ihn auf derselben epistemologischen Stufe. Beide sind semiotische »Praktiken«, denen ihr Gegenstand, der Charakter bzw. das Schicksal, »nur in Zeichen, nicht an sich selbst« zugänglich sind; und bei beiden ist der »Zusammenhang zwischen Zeichen und Bezeichnetem [...] nie kausal zu begründen«.⁶⁷

Nicht nur die Physiognomik, *beide* Zeichenpraktiken beziehen sich auf die Gegenwart. Die Astrologie verbindet die Zeichen der Planeten mit Zeichen, die »gegenwärtig« sind, auf einen Schuldhaften oder »Verurteilten« verweisen, der der historischen Zeit angehört.⁶⁸

Benjamin verstand sich als einen, der »unterm Saturn zur Welt kam – dem Gestirn der langsamsten Umdrehung, dem Planeten der Umwege und der Verspätungen«. ⁶⁹ Der »Saturnmensch« ist zutiefst melancholisch.⁷⁰ Im barocken Trauerspiel stößt Benjamin auf dessen »Dialektik«: einerseits »Trägheit« (Acedia), »Stumpfsinn«, Neigung zur »Kontemplation« verkörpernd, andererseits Hang zu »irrer Ekstase«, hemmungslosen Leidenschaften.⁷¹ Diese »immanente Polarität« des Saturnmenschen zeichnet sein Schicksal vor, das »Untreue gegen den Menschen« mit einer »in kontemplativer Ergebenheit geradezu versunkenen Treue gegen [...] Dinge« verbindet.⁷²

Der Melancholiker unterhält zum Schicksal ganz eigene Beziehungen: Es dürstet ihn nach Schicksal, insofern dessen Kern »nicht in der faktischen Unentrinnbarkeit liegt«, vielmehr »die Entelechie eines Geschehens [bedeutet], in dessen Mitte *der Schuldige* steht«, ⁷³ mithin das melancholische Selbst. Dies hat weniger Rechtsbrüche oder sittliche Verfehlungen auf sich geladen als vielmehr »kreatürliche Schuld«. ⁷⁴ Der Melancholiker hängt am Schicksal als dem »verschuldeten Leben«, auf das er wie Klees *Angelus Novus* (für Benjamin Gegenstand eines privatmythologischen Kultes, bevor es Bild einer »negativen« Geschichtsphilosophie wurde) wie auf ein wachsendes Trümmerfeld zurückblickt – ein Trümmerfeld verlorener Liebesobjekte.⁷⁵ Statt sich, wenn er ein Liebesobjekt aufgeben musste, auf die Suche nach neuen zu machen, gliedert der Melancholiker – nach Freud – das verlorene Objekt (samt den noch daran haftenden Besetzungen) durch »narzisstische Identifizierung« seinem Selbst ein, sodass der Konflikt mit dem sich entziehenden Anderen »in einen Zwiespalt zwischen der Ichkritik und dem durch Identifizierung veränderten Ich« verwandelt wird.⁷⁶ Der Melancholiker gibt zwar gezwungenermaßen seine libidinösen Objekte auf – wie Benjamin etwa 1914 Fritz Heinle und den jugendbewegten Kreis, 1921 Julia Cohn, in die er seit langem verliebt war, oder 1927 unter melodramatischen Umständen Asja Lacis.⁷⁷ Aber die *Beziehungen* zu ihnen hebt er in der Konstellation des Selbstseins auf.

Bei Benjamin bleiben die geliebten Anderen oft auf besondere Art anwesend: in *poetischer* Gestalt, verwoben zum Beispiel mit Gedichten Stefan Georges, die er durch den Mund, mit der Stimme eines Fritz Heinle, einer Rika Seligson, einer Julia Cohn vernommen hatte.⁷⁸ Die »Verlorenen« sind in Stimme, Bild, Gestalt, poetischer Aura gegenwärtig, so innig mit dem Selbstsein verflochten, dass er so gut wie nie über sie spricht oder schreibt.⁷⁹ Im Bezirk der Dichtungen

Georges habe er, so Benjamin, »zu lange verweilt, um nicht auch eines Tages seine Schrecken kennenzulernen«; im Rückblick werden sie zu »Geister[un]geborner Stunden, versäumter Möglichkeiten«, »Merkzeichen« des Möglichen, aber Versäumten⁸⁰ – von Schuld und Schicksal. Was an negativen Gefühlen, an »sadistischen und Haßtendenzen« eigentlich den verlorenen Liebesobjekten gegolten hätte, trifft nun einen Anteil des Selbst: »Auf dem Umwege über die Selbstbestrafung« nimmt der Melancholiker »Rache« an ihnen, was in extremis bis zur »Selbstmordneigung« führen kann.⁸¹ Eine kräftige Dosis Todestrieb ist dem melancholischen Schicksalshunger eingeschrieben, wie Benjamin vielfältig bezeugt.⁸² Die Last der Schuld, die er sich zwanghaft vergegenwärtigt, »der Schuldige« besetzt zunehmend Raum im melancholischen Selbst, was eine Art »Schicksalszwang« hervorruft, den die Psychoanalyse »für zum großen Teil selbstbereitete« hält.⁸³

Nichts wäre verfehler, als Benjamins melancholische »Schicksalsversessenheit« als etwas zu deuten, das sein Werk irgend abwerten könnte. Das Gegenteil ist der Fall. Gerade sie befähigte ihn zu einer beispiellosen »Treue gegen die Dingwelt«, Kraft kontemplativer Versenkung in Dinge und magisch verdinglichte Worte, der unvergleichliche Juwelen poetischer Kleinprosa entsprangen. Wie andere tiefe Dichter – man denke nur an Goethe oder Trakl – zog er seine denkerischen und poetischen Energien aus der produktiven Wendung eines partiellen Wahns,⁸⁴ dessen destruktive Seiten ihm bewusst waren.

Chaotische Systeme als modernes Supplement des Schicksals

Sucht der Schicksalshunger des Melancholikers im Geflecht seiner Lebenslinien nach *eigener Schuld*, die eine Selbstbestrafung rechtfertigten, so geht das Schicksalsverlangen moderner Machenseiferer, politischer Reformer oder unternehmerischer Pioniere gerade umgekehrt darauf aus, »Schicksal« zu instrumentalisieren, um im Fall von gescheiterten Reformprojekten, Veränderungsplänen oder Bankrotten sich selbst als Mitproduzenten des Unvorhergesehenen zu entlasten, ja sich als *schuldlos* zu rechtfertigen und einer möglichen Bestrafung zu entgehen. »Modern«, so Odo Marquard, »gehört zur offiziellen Defatalisierung der Welt«, dialektisch notwendig, »auch die inoffizielle Wiederkehr des Schicksals«.⁸⁵

Allerdings hatte der rechtshegelianische Ritter-Schüler mit der treffend diagnostizierten »großen Kultur der Ausreden«, der »Hochkonjunktur von Entschuldigungsarrangements«, zeitgeistbedingt (Marquards Text stammt von 1976) vor allem eine fortschrittsgläubige sozialreformerische Linke im Visier, deren »neoabsolut-emanzipatorische[un] Antifatalismus« dazu neige, »sein Gegenteil zu

werden: Fatalismus.⁸⁶ Das moderne *inkognito*-Schicksal der »Unverfügbarkeit der Folgen« eines nur scheinbar freien, unabhängigen Handelns⁸⁷ ist jedoch nicht psychologisch auf Ablenkungsmanöver zu reduzieren, hat vielmehr eine systematische Grundlage, die Marquard – ideologisch konservativ – ausblendet: das zunehmende Wirken *chaotischer Systeme* in der modernen Welt, denen »seltsame Attraktoren« eingebaut sind, die systematisch Zufallsgeschehen, Turbulenz und Chaos generieren. Für die Entwicklung der Kunst, es nicht gewesen zu sein, sind sie ein struktureller Antrieb, der sich im Kapitalismus etwa zeigt bei zyklischen Überproduktionskrisen, Börsencrashes oder Weltfinanzkrisen (wie zuletzt 2008), die globale Insolvenzwellen auslösen, Unzähligen zum Schicksal werden.⁸⁸ Dann rufen die entfesselten Machenseiferer (die Kapital-, Finanz- oder Fondmanager, Börsenspekulanten, Broker, Devisenhändler usw.) regelmäßig ihr ökonomisches Handeln auf den Märkten, das sie im Erfolgsfall als *selbstbestimmt* preisen, als ein Schicksal aus, für das sie nichts können. Was einmal – im Profitmaximierungsfall – als reines Mächsal erscheint, erscheint im Krisenfall als reines Schicksal; es ist aber jeweils beides zugleich, entsprungen der Unverfügbarkeit des chaotischen Systems. Plötzliche Anfälle von Turbulenz, etwa im high-tech-gesteuerten Börsenhandel der Wall Street, offenbaren latente Chaos-Kräfte im System (wie zum Beispiel sich wiederholende Rückkopplungseffekte, sogenannte Iterationen) und zeigen umgekehrt, »wieviel Struktur im Chaos verborgen« ist.⁸⁹

Auch bürokratische Machtapparate nehmen in der modernen Welt bisweilen Züge chaotischer Systeme an. Diesen Vorgang in poetischen Bildern durchscheinen zu lassen, macht ein Element der Faszinationskraft von Kafkas Romanen aus. So malt der Gerichtsmaler Titorelli eine Allegorie der Gerechtigkeit, die aber »vollkommen wie die Göttin der Jagd« aussieht.⁹⁰ Er malt das Tun, den Mechanismus des Gerichts »als blindes Schicksal und geflügeltes Verlangen«, als eine Kombination von Tyche und Wollust.⁹¹ Ebenso wie es zufällig ist, *wem* die lüsternen Frauen sich hingeben, ist es zufällig, auf *wen* sich die Gerichtsbehörden mit ihren Anklagen werfen, *wem* sie zum blinden Schicksal werden. Was prima vista als Ausgeburt literarischer Phantastik erscheinen mag, ist durchaus rechtsphilosophischer Vertiefung fähig. Kafkas Einführung »triebhafter Gerichtsfrauen« dient dazu, den modernen Funktionsmechanismus von Macht-Apparaten, die sich von überlieferten Hierarchien mit patriarchalischer Autorität befreit haben, ins Bild zu setzen. So gehört zur »rechtserhaltende[n]«, »verwaltete[n] Gewalt« der modernen Machtapparate die *latente Anwesenheit* der »mythischen« oder »rechtssetzende[n] Gewalt«, der jene ihre revolutionäre, kriegerische Entstehung verdanken.⁹² Diese verborgene Präsenz eines chaotischen Elements enthüllt sich im Ausnahmezustand – eine »Grenzfigur«, ein paradoxer Schwellenbereich zwischen Ordnung und Chaos, Recht und Leben, Ort einer

souveränen Entscheidung.⁹³ Allerdings schließt auch schon im Normalzustand jedes Gerichtsurteil, jede tatbestandsmäßige Anwendung einer Rechtsnorm ein Moment von »Entscheidung« ein, das »normativ betrachtet aus dem Nichts geboren« wurde,⁹⁴ mithin einen virtuellen Ausnahmezustand *en miniature*. Insofern verurteilt – nach Benjamin – das Gericht, fernab vom »Reiche der Gerechtigkeit«, »nicht zur Strafe, sondern zur Schuld«. Schuld und Schicksal sind im Grenzfall Produkte des *Zufalls*: »Der Richter kann Schicksal erblicken wo immer er will; in jeder Strafe muß er blindlings Schicksal mitdiktieren.«⁹⁵

Die Machtmaschinerie und das Begehren gleichen sich bei Kafka in der *Kontingenz* ihrer Objekte und in der *Kontiguität* ihrer inneren Struktur. Ihr immanentes Telos ist es, »den Proceß zu verschleppen«.⁹⁶ Wenn das Gericht »von der Schuld *angezogen*« wird, so »sucht es doch nicht etwa die Schuld in der Bevölkerung«.⁹⁷ Im behördlichen Universum Kafkas sind Gericht und lüsterne Mädchen in Korrelation verbunden und bilden einen »seltsamen Attraktor«, ein regulatives Anziehungsfeld im Inneren des Systems aus.⁹⁸ Eine »tiefe Identität von *Justiz, Verlangen*« entsteht,⁹⁹ weil anachronistische Haltungen von Demut, Schuld, Scham, die einer »höheren« väterlichen Autorität gelten, wertvolle Betriebsmittel, funktionale Attraktoren der modernen Macht-Maschine sind, Gesten, von denen deshalb die Gerichtsfrauen magisch angezogen werden.¹⁰⁰ Die moderne Macht trägt den Charakter eines *chaotischen Systems*, in das Leerräume des Sinns, Generatoren von Turbulenz und Zufall eingebaut sind. Das Verfahren »rollt fast von selbst auf seiner Bahn ab«, unüberschaubar selbst für die beteiligten Beamten: »die Gerichtssache erscheint also in ihrem Gesichtskreis, ohne daß sie oft wissen, woher sie kommt, und sie geht weiter, ohne daß sie erfahren, wohin«. Wo Bedeutsames vermutet wird – meist hinter der ewigen Tür des Nebenzimmers, zeigt sich regelmäßig eine »Leere«.¹⁰¹ Auch der Apparat der *Schloß*-Verwaltung erscheint als »deterministisches Chaos«: Hier geschieht es oft, »daß plötzlich blitzartig, an einer unvorhersehbaren und auch später nicht mehr auffindbaren Stelle eine Erledigung hervorkommt, welche die Angelegenheit [...] willkürlich abschließt. Es ist, als hätte der behördliche Apparat [...] aus sich selbst heraus, ohne Mithilfe der Beamten eine Entscheidung getroffen«.¹⁰² Das Ganze des Apparats manifestiert sich gerade in einem vorübergehenden Einbruch von Turbulenz und Chaos und zeigt in seinem Funktionieren, »daß Zufälligkeit und Ordnung miteinander verwoben sind«.¹⁰³

Nicht allein objektive Mächte der modernen Welt funktionieren nach dem Modell chaotischer Systeme; auch die psychische Ökonomie des normalen, also neurotischen Subjekts. Man erinnert sich Gustav von Aschenbachs, der oft im Nachhinein den Kopf schütteln muss ob der »Unkenntnis der eigenen Wünsche«.¹⁰⁴ Wenn das Subjekt die eigenen Wünsche – bei Aschenbach das

körperliche Verlangen nach dem anmutigen Tadzio – notdürftig verdrängt, oft unbewusst, unterm Druck des Über-Ich verdrängt, dann nutzt der Wunsch die »Möglichkeiten lieblichen Zufalls«¹⁰⁵ und manifestiert sich ob im Traum oder Alltag in banalen, zufälligen Details. Damit unterläuft das Begehren die Verdrängungsschranke des Ich-Bewusstseins, das den – an sich zweideutigen – Zufall entweder für bedeutungslos oder für unabwendbares Schicksal halten kann, sodass die Barriere zum Unbewussten in Kraft bleibt. Neurosen lassen sich somit verstehen als »chaotische Systeme« der seelischen Ökonomie, die darauf ausgehen, merkwürdige Zufälle, Ticks und Missgeschicke hervorzubringen, die das Subjekt entlasten, in lebbare Kompromisse ihrer psychischen Instanzen verstricken.

Eines der Gebiete, auf dem chaostheoretische Modelle am eindrucksvollsten entwickelt wurden, ist die Evolutionsbiologie. Zwar ging diese auf Distanz zu Jacques Monods »extremer« These, »Leben« auf das Wirken unberechenbarer Zufallsprozesse, auf »zufällige« Übersetzungsfehler des genetischen Codes, seiner »Mutationen«, zurückzuführen.¹⁰⁶ Gleichwohl blieb gültig, dass »die Entstehung biologischer Information [...] aus einem Wechselspiel zwischen ungerichteten Zufallsprozessen (Mutationen) und gesetzmäßigem Materieverhalten (natürliche Selektion) abgeleitet« werden kann.¹⁰⁷ Damit ist das evolutionäre Geschehen als »deterministisches Chaos« beschreibbar, worin die Gesetzmäßigkeiten der natürlichen Selektion durch ein »inhärentes Zufallsverhalten« im molekularbiologischen Bereich struktural vermittelt sind.¹⁰⁸ Dabei ist die Evolution gerade infolge ihres chaotischen Systemcharakters ein *kreativer, ordnungstiftender* Vorgang, weil die »zufällige Entstehung leistungsfähiger Mutanten« jeweils einen »neuen|n| Zustand mit *höherem Ordnungsgrad*, also auf einem *niedrigerem Entropieniveau*, herausbildet.«¹⁰⁹

Wie die moderne Welt in ihrem Innern zunehmend chaotische Systeme ausbildet, die »Schicksal« zugleich ersetzen und ergänzen, also dessen »Supplement« darstellen, so erkennt sie deren Wirken auch in der von ihr beherrschten, ausgebeuteten Natur. *Katastrophen* – Urbild von Schicksalsschlägen, die Völker, Generationen, Familien trafen – entstehen spätmodern, also im Zeichen von Klimawandel und planetarischer Handels-, Verkehrs-, Kommunikationsströme, nicht mehr *von Natur* aus, sondern zumal dann, wenn »chaotische Systeme« aus Natur und menschlicher Kultur/Gesellschaft sich überraschend verschränken. Wie exemplarisch zuletzt im Spätherbst 2019 auf dem *Hunan Seafood Market* in der zentralchinesischen Millionenstadt Wuhan. Das System einer entfesselten Marktgesellschaft, das die Akteure bedingungslos partikularen Profitinteressen nachgehen lässt, sie zur rücksichtslosen Ausbeutung natürlicher Ressourcen drängt und den Handel zum Beispiel mit exotischen Wildtieren in globale Verkehrsnetze einspeist, kollidierte hier mit dem System der Evolution, das in

jenem Großmarkt, wo man (größtenteils lebendige) Wildtiere unterschiedlichster Arten, Schlachtvieh usw. in extremer Verdichtung zusammenzwang, ein ideales Reservoir fand, um in Mikroorganismen zahllose, an sich zufällige Mutationen durchzuprobieren. Bis ein Virus mit einem genetischen Code entstand, das vom Tier auf den Menschen überspringen und eine sogenannte Zoonose auslösen konnte – die Pandemie war geboren.¹¹⁰

Wahnhafter Widerstand gegen ›Schicksal‹ in moderner Dimension

Für gewisse Zeit rückten Wuhan und ›dämonische‹ Wissenschaftler am *Wuhan Microbiology*-Institut in die Königsloge des öffentlichen Prangers, wo sie aufschlossen zu Standard-Kandidaten des verschwörungstheoretischen Verdachts, zu digitalpopulistisch dämonisierten Drahtziehern (wie George Soros oder Bill Gates), deren Zwecke verschwommen (wie bei den Bösewichtern der James Bond-Filme) um persönliche Weltherrschaft kreisen. Natürlich hat die Moderne des 21. Jahrhunderts weder Verschwörungsmymen noch Ressentiments erfunden. Aber die gigantischen Digitalkonzerne mit ihren Plattformen, sogenannten *Social-Media*-Netzwerken haben, was früher, regional begrenzt, vor allem in Zeiten revolutionärer Wirren, Kriege und Bürgerkriege virulent war, *chronisch* und *planetarisch* werden lassen; haben, wie der französische Soziologe Luc Boltanski herausstellt, eine »Paranoia-Epidemie« geschaffen, die dem klinischen Paranoia-Syndrom den »Charakter einer ›sozialen‹ Geisteskrankheit« verleiht.¹¹¹

Freud sah in der »Ablösung der Libido von der Außenwelt« einen Grundzug der klinischen Paranoia,¹¹² an den Boltanski anknüpft. Für den Paranoiker bleibt die Außenwelt »zwar denkbar und vorstellbar (weil die kognitiven Strukturen erhalten bleiben), sie verliert aber aufgrund des Abzugs der subjektiven Besetzungen ihren unmittelbaren Sinn – ihre Evidenz.«¹¹³ Der Paranoiker sieht sich berufen, die Welt auf neue Art zu dekodieren: die Zeichen, auf die die Anderen vertrauen, mit denen sie umgehen, manchmal sogar Zeichen des eigenen Körpers, sind Täuschungen, hinter denen sich Machwerke dunkler, böser Absichten verstecken. Der Wahn, der den Sinnverlust des Wirklichen kompensieren soll, hat nach Freud aber Wurzeln, die der französische Soziologe übergeht. Ein unbewusstes Verlangen wird übermächtig, wogegen sich »intensiver Widerstand«, »Abwehrkampf« regt, der schließlich »die Form des Verfolgungswahns« annimmt.¹¹⁴ Dabei unterliegen jedoch die ursprüngliche, unbewusste Wunschphantasie und ihre (Ersatz-)Objekte – im Fall Schreber ›der Vater, ›Gott, ›die Sonne – tiefgreifenden Entstellungen: Objekte des Verlangens verwandeln sich in Hassobjekte und Verfolger, auf die der Hass projiziert

wurde. »Was als Liebe innen hätte verspürt werden sollen, wird als Haß von außen wahrgenommen«, das bedrängte, verfolgte Ich durch einen »Zusatz von Größenwahn«, der »infantil« bleibt, entschädigt.¹¹⁵ Der Entzug der Besetzungen der Welt hat also zwei bedeutsame Ausnahmen: den »Verfolger«, den »Schuldigen«, der »durch seine Zauberkünste Furcht und Schrecken verbreitet«, sowie das Ich des Paranoikers, der sich als auserwählt wähnt, hinter den täuschenden Schein des Realen zu blicken und dort die Zeichen »einer großen Katastrophe, eines Weltuntergangs« zu entziffern.¹¹⁶

Man sieht, dass viele Züge des klinischen Syndroms auch auf die soziologisch diagnostizierte »soziale Paranoia-Epidemie« beziehbar sind: Zielscheiben von Verschwörungsideologemen und Ressentiments sind »böse«, »dämonisch« gewordene mächtige Vaterfiguren (Globalisierungsprofiteure, Spekulationsgewinnler, Giganten des Gutmenschentums à la Gates oder Soros), die etwa (so Freud) in Verdacht geraten, »verheerende Seuchen über die Menschen« zu bringen.¹¹⁷ Die von sozialer Paranoia Befallenen verbinden Ansätze von Größen- und Verfolgungswahn – das unterscheidet sie von klinischen Fällen – mit sadistischer Unterwerfungslust, welche die Lust am Demütigen, Erniedrigen ebenso einschließt wie die Lust am Bloßstellen, Demaskieren. Sadistische Triebimpulse verschränken sich mit Wut, Rachsucht der gesellschaftlich Unterdrückten, Ohnmächtigen sowie mit der modernen Systemtendenz zur »Übertribunalisierung der menschlichen Lebenswelt«.¹¹⁸

Das eigentliche Ziel der leidenschaftlichen Angriffe, die sich in der epidemischen Ausbreitung paranoider Wahn-Elemente verbergen, sind jedoch keine mächtigen Vaterfiguren, sondern eher deren Ungreifbarkeit, die strukturelle Anonymität ihrer Macht, gegen die sich nicht wirklich kämpfen lässt. In den sogenannten »Verschwörungstheorien« steckt ein triebhaft vermittelter *Massen-Aufstand gegen das Schicksal*, wie es in seinen modernen inkognito-Formen erscheint, also gegen Zufall, Chaos, Sinnverlust, gegen all das, was das *Scheitern* der Menschen zur modernen Signatur des Lebens macht. Der paranoide Wahn ist ein *leidenschaftliches Dementi* eines zufälligen und leeren Daseins, ein »Widerstand« gegen das Scheitern«, das das moderne Leben schicksalhaft zuteilt.¹¹⁹

Der wissenschaftliche Umgang mit »sozialer Paranoia« wirft »das Problem« auf, eine »klare Trennlinie zu ziehen« zwischen »wahren Komplotten« und »imaginären Komplotten«.¹²⁰ Was in Einzelfällen approximativ gelingen mag, ist in den meisten Fällen kaum zu leisten, man denke nur an den Kennedy-Mord von 1963.¹²¹ Wissenschaftliche Kritik an sogenannten Verschwörungstheorien kann weder darin bestehen, diese als eben solche anzuprangern, noch darin, den jeweiligen Wahrscheinlichkeitskoeffizienten für einen infrage stehenden Komplott zu ermitteln.¹²²

Solche Kritik müsste an den prinzipiellen Defiziten der Verschwörungsideologie ansetzen: das Unvermögen, *anonyme Strukturgewalten* der modernen Gesellschaft (der Kapitalwirtschaft, administrativer Machtapparate usw.) zu denken, denen stets heimliche *Drahtzieher*, die ihr persönliches, oft dämonisiertes Interesse verfolgen, unterschoben werden. Sodann ihr Unvermögen, den *Zufall* anzunehmen, der in der modernen Welt ja kein insulares Ereignis ist, sondern eine feste strukturelle Größe in *chaotischen Systemen* (des Marktgeschehens, Börsenhandels usw.). Darin kommen, wie Marx wider den vorausgeahnten Vulgärmarxismus betonte, die Einzelnen »nur als personifizierte ökonomische Kategorien, nicht individuell« zum Zuge und in Betracht.¹²³ Ohne es zu wissen, greifen »Verschwörungstheoretiker« auf Erklärungsmodelle *frühbürgerlicher Aufklärung* zurück, die sich das Entstehen von Gesellschaft und politischer Macht durch einen *Vertrag* von Einzelsubjekten dachten, zum Zwecke der Selbsterhaltung einen Teil ihrer natürlichen Rechte abzugeben (Hobbes, Rousseau); oder sich die Genese der Sprache als *Verabredung* von Einzelsubjekten vorstellten, die beratschlagen, welche Zeichen welche Bedeutung haben sollen. Was frühmodern als ein Akt der Emanzipation erschien, kehrt spätmodern dämonisch, als Wahn zurück.

Phantasmatisches Begehren als verborgene Quelle des Schicksals

Das Scheitern, wogegen sich von »sozialer Paranoia« Infizierte leidenschaftlich wie wahnhaft zur Wehr setzen, hat indessen nicht nur Gründe, die soziologisch und chaostheoretisch beschreibbar wären, es betrifft nicht nur die systemische Dimension des Schicksals, sondern auch dessen existenzielle. Daran rührte Benjamins Begriff einer »natürlichen Schuld«, in die »Menschen nicht durch Entschluß oder Handlung, sondern durch Säumen und Feiern geraten«, wenn sie durch Trägheit (Acedia), Leichtsinns, Versäumnis, Übermut »der Naturmacht verfallen«.¹²⁴ Schuldhaft wird menschliches Leben, wenn es *Natur und Kultur nicht integrieren* kann, wenn der Mensch seiner inneren Natur als der »Verblendete« begegnet, auch ohne »gegen die Sittlichkeit« zu verstoßen.¹²⁵

Benjamins meistgelesener Autor war nicht Proust, sondern – Georges Simenon. Der war ein Spezialist in Sachen natürlicher Schuld. Sein Kommissar Maigret ist *die* Gegenfigur sowohl zum großintellektuellen Meisterdetektiv à la Sherlock Holmes als auch zum bindingslosen Abenteuer-Detektiv à la Philipp Marlowe oder Sam Spade. Nicht zufällig ist Maigrets einziger Freund ein Arzt. Dessen Art, »sich für den Menschen zu interessieren, seinen Leiden und seinem Scheitern gegenüberzustehen, war fast die gleiche« wie »die seine«.¹²⁶ Wie der Mediziner

nimmt auch der Ermittler (gespalten in Verwaltungsbeamten und Mensch) eine »zentrale biopolitische Rolle« ein.¹²⁷ Maigret kennt »den Grund, warum alle Menschen potenzielle Verbrecher sind. Das Verbrechen ist dabei nur die spektakuläre Äußerung von etwas, das das menschliche Schicksal insgesamt kennzeichnet, nämlich das Scheitern.«¹²⁸ In einem Brief an André Gide schreibt Simenon: »Und wenn meine Figuren scheitern, dann weil der Mensch zwangsläufig scheitert. Er scheitert bewusst oder unbewusst. Allein darin besteht in meinen Augen das ganze Drama.«¹²⁹ Während Boltanski Simenons »negative Anthropologie« auf die politische Philosophie in der Tradition von Thomas Hobbes zurückführt, geht ihr die Psychoanalyse tiefer auf den Grund. Sie konkretisiert, was man als Gegenstand von Racines Schicksalstragödien ausmachte: »die moderne Erfahrung leidenschaftlicher Fremdbestimmtheit«. Simenons Romane weisen schon in diese Richtung, indem sie als menschliche Grundtriebe »die sexuelle Leidenschaft und die Leidenschaft fürs Geld« ansetzen, wobei die letztere »fast immer mit sexuellem Begehren« einhergeht.¹³⁰ Alle Figuren (auch die Frauen) sind von triebhaftem Begehren erfüllt, das durch Phantasmen, Symbole, Schemata gelenkt wird, die in der Regel unbewusst bleiben.

Die Menschen scheitern, haben – auch abgesehen von ihren geschichtlichen Verhängnissen – Schicksal, insofern sie in die Falle tappen, die ihnen ihre jeweilige Triebstruktur stellte. So bezieht sich zum Beispiel der Verliebte in seinem rauschhaften Überschwang gerade *nicht* auf den Anderen als eine bestimmte Person, ein besonderes Individuum, sondern auf ihn als mehr oder weniger zufälligen Auslöser zur Entfaltung eines Phantasmas, das in der unbewussten *symbolischen Ordnung* seines Trieblebens verortet ist. So wird zum Beispiel der unbewusst masochistisch Disponierte jenen Anderen in *dem* treffen, der in ihm das Bild einer »oralen Muttergestalt« aufflammen lässt, das verführerisch zu »heteritärischen« und/oder »ödipalen« Mutterbildern ausschwingt. So werden in Kafkas poetischem Kosmos die lüsternen Mädchen von ödipal verwurzelten Gesten der Demut, Schuld und Scham unwiderstehlich angezogen, unabhängig davon, wer sie individuell verkörpert. Der Trieb schließt sich um ein Objekt, dessen reales Dasein das »einer Höhle, einer Leere« ist, die prinzipiell »mit jedem beliebigen Objekt besetzt werden kann.«¹³¹ Die unbewusst steuernden Phantasmen sind intersubjektiv, oft in ödipalen Dreieckskonstellationen hergestellt, und schlicht unverfügbar. Der Trieb bildet eine Art »Schlinge«, welche ein Objekt umkreist, auf seiner »Kreisbahn« das Verlangen mit sich zieht, sodass dieses auch »auf der Ebene des anderen«, also in *dessen* Perspektive begehrt.¹³² Das Ziel des Triebes ist die Wiederholung »jener kreisförmigen Rückkehr« auf der Bahn eines »Bogens«, die sich um ein phantasmatisches Objekt dreht, wobei »sein letztes Ziel der Tod« ist.¹³³ Für die menschliche Triebnatur gilt, was Benjamin

im Blick auf das Personal der *Wahlverwandtschaften* feststellte, das ihm die schicksalhaften Verflechtungen seines eigenen Lebens zurückspiegelte: »Die ewige Wiederkunft alles Gleichen, wie es vor dem innerlichst verschiedenen Fühlen starr sich durchsetzt, ist das Zeichen des Schicksals, mag es nun im Leben Vieler sich gleichen oder in dem Einzelner sich wiederholen.«¹³⁴

Anmerkungen

- 1 So der niedersächsische Ministerpräsident Stephan Weil (SPD) in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* vom 2.4.2020; vgl. dazu unten, Anm. 110.
- 2 Siehe dazu Dietmar Voss, *Leben machen und sterben lassen. Facetten der Bio-Macht*, in: *Merkur*, 65(2011)741, 109–120.
- 3 Nicht ganz so ohnmächtig dem Schicksal gegenüber sahen sich die Etrusker: In ihrer orientalisch geprägten, vorpatriarchalischen Kultur entstand »Schicksal« als Ergebnis einer »Kommunikation« zwischen »Götterzeichen« und der Auslegungstechnik der Priester, etwa der »Haruspizes« (Leberschauer) (siehe Friedhelm Prayon, *Die Etrusker. Geschichte, Religion, Kunst*, München 1996, 76f.). Dieser »kommunizierende Kosmos«, in den Götter und Menschen, Natur und Kultur »eingebunden« sind, weist auf grundsätzliche »strukturelle Unterschiede« zur griechischen und römischen Antike (ebd., 65).
- 4 Siehe Karl Kerényi, *Die Mythologie der Griechen*, München 2000, Bd. I, 43.
- 5 Ebd., 56.
- 6 Johann Peter Eckermann, *Gespräche mit Goethe*, München 1976, 508f.
- 7 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik III*, in: ders., *Werke*, Frankfurt/Main 1970, Bd. 15, 364.
- 8 Ebd., 414.
- 9 Ebd., 364. – Während der Einzelne in der Moderne partikularisiert, nur zufällig und abstrakt (über Rechtsinstitute, Reflexionen, Marktgesetze) mit dem gesellschaftlichen Ganzen vermittelt ist, steht er im Epos »mitten [...] im breiten Zusammenhang einer in sich totalen inneren und äußeren Welt« (ebd., 363). Der »modernen« Tragödie sei es vorbehalten, die sittliche Welt im modernen Stand von Freiheit und Vernunft zu repräsentieren, worin das Schicksal überwunden sei, was sich für Hegel in einem »Lächeln durch Tränen« (Hegel, *Werke*, Bd. 13, 209) bezeugt – eine »schmerzliche Versöhnung, eine unglückselige Seligkeit im Unglück« (Hegel, *Werke*, Bd. 15, 567).
- 10 Bertolt Brecht, *Me-ti. Buch der Wendungen*, Frankfurt/Main 1971, 20.
- 11 Friedrich Hölderlin, *Werke*, Berlin–Weimar 1989, Bd. 1, 133.
- 12 Siehe [Art.] *Racine*, in: *Harenbergs Lexikon der Weltliteratur*, Dortmund 1989, Bd. 4, 2385f.
- 13 So transformiert er die *Iphigenia*-Gestalt von einer schamanistischen Priesterin, rachsüchtig, blutrünstig, chthonisch-düster wie Hekate, zur »sublimen Figur«, unabhängig, frei und bedacht, die »Zwietracht zwischen den Geschlechtern« zu besänftigen (Kurt R. Eissler, *Goethe. Eine psychoanalytische Studie*, München 1987, Bd. 1, 369f.).
- 14 Alfred Döblin, *Pardon wird nicht gegeben* [1935], Reinbek/Hamburg 1978, 188. – Vgl. auch: »Das Schicksal kann mit seinem Hammer um sie [die Menschen] herumgehen und auf sie schlagen, bis es die Bruchstelle getroffen hat« (ebd., 225).
- 15 Odo Marquard, *Ende des Schicksals?*, in: ders., *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart 1981, 67–90, hier 71.

- 16 Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte* [1923], München 1990, 677.
- 17 Ebd., 677, 684.
- 18 Ebd., 152f.
- 19 Ebd., 1192ff., 676.
- 20 Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?* [1929], Frankfurt/Main 2007, 13.
- 21 Siehe Martin Heidegger, *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen 1962, 16–19.
- 22 Ebd., 26, 24, 25, 30.
- 23 Ebd., 27, 25, 29f.
- 24 Ebd., 38f. – Zu den »Stimmen des Geschicks« siehe auch Martin Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* [1952], Frankfurt/Main 1971, 170f.
- 25 Alfred Döblin, *Berlin Alexanderplatz. Die Geschichte von Franz Biberkopf* [1929], München 1977, 410.
- 26 Walter Benjamin, *Krisis des Romans*, in: ders., *Gesammelte Werke*, Frankfurt/Main 1972, Bd. III, 230–236, hier 235.
- 27 Döblin, *Berlin Alexanderplatz*, 84.
- 28 Ebd., 86.
- 29 Ebd., 345. – Auch die Weltwirtschaftskrise von 1929 erscheint meistens als »Bergsturz« oder Gerölllawine (siehe Döblin, *Pardon wird nicht gegeben*, 236, 204).
- 30 Alfred Döblin, *Hamlet oder die lange Nacht nimmt ein Ende*, München 1987, 127.
- 31 Alfred Döblin, *Berge, Meere und Giganten*, Olten–Freiburg/Breisgau 1977, 98, 99.
- 32 Ebd., 42.
- 33 Alexander Kluge, *Lernprozesse mit tödlichem Ausgang*, Frankfurt/Main 1973, 74.
- 34 Wie sie Kluge etwa mit einem Morgenstern-Vers vergegenwärtigt: »Sah am Ende von der Welt./Wie die Bretter passen« (Alexander Kluge, *Neue Geschichten. Hefte 1-18. ›Unheimlichkeit der Zeit‹*, Frankfurt/Main 1977, 172).
- 35 Karl Marx, Friedrich Engels, *Die deutsche Ideologie*, in: dies., *Werke*, Berlin/Ost 1969, Bd. 3, 71, 76.
- 36 Ebd., 424.
- 37 Walter Benjamin, *Schicksal und Charakter* [1921], in: ders., *Gesammelte Schriften*, Frankfurt/Main 1977, Bd. II, 171–179, hier 176.
- 38 Sigmund Freud, *Zur Psychopathologie des Alltagslebens*, Frankfurt/Main 1975, 201, 200.
- 39 André Breton, *Nadja*, Frankfurt/Main 1976, 16f.
- 40 Walter Benjamin, *Einbahnstraße*, Frankfurt/Main 1972, 113f.
- 41 Walter Benjamin, *Goethes Wahlverwandtschaften*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Frankfurt/Main 1974, Bd. I, 121–201, hier 138.
- 42 Marquard, *Ende des Schicksals?*, 81.
- 43 Max Frisch, *Homo Faber. Ein Bericht*, Frankfurt/Main 1977, 22.
- 44 Ebd., 107.
- 45 Siehe ebd., 23, 72f., 124–130. – Damit ist nicht ausgeschlossen, dass die Anspielungen des Ich-Erzählers auf den Ödipus-Mythos, wenngleich durch den Mund Hannas vorgetragen, die »an Schicksal glaubt«, an »Oedipus und die Sphinx« (ebd., 142), einem subtilen »Erzählkalkül« folgen, das darauf ausgeht, »sich von aller Schuld freizusprechen« (Max Roehl, *Tragödie als Ich-Erzählung. Inszenierte Notwendigkeit in Max Frischs ›Homo faber‹*, in: *Weimarer Beiträge*, 66(2020)2, 258–275, hier 263, 270). Überzogen allerdings zu behaupten, der Erzähler reklamiere für sich »die tragische Unabwendbarkeit« des Geschehens (ebd., 263).
- 46 Frisch, *Homo Faber*, 92, 87.

- 47 Im Roman bringt Hanna dies Verhältnis auf den Punkt: »Du behandelst das Leben nicht als Gestalt, sondern als bloße Addition, daher kein Verhältnis zur Zeit, weil kein Verhältnis zum Tod. Leben sei Gestalt in der Zeit [...], nicht mit Technik zu bewältigen« (ebd., 170).
- 48 So symptomatisch: »Erde ist Schlamm nach einem einzigen Gewitter [...], Verwesung voller Keime, glitschig wie Vaseline, Tümpel im Morgenrot wie Tümpel von schmutzigem Blut, Monatsblut, Tümpel voller Moleche, [...] grauenhaft« (ebd., 68). Feuchte Erde »stinkt nach Fruchtbarkeit, nach blühender Verwesung« (ebd., 51).
- 49 Helmut Lethen, *Verhaltenslehren der Kälte. Lebensversuche zwischen den Kriegen*, Frankfurt/Main 1994, 67.
- 50 Helmuth Plessner, *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus* [1924], in: ders., *Gesammelte Schriften*, Frankfurt/Main 1981, Bd. V, 7–133, hier 70.
- 51 Theodor W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt/Main 1979, 70.
- 52 Ebd., 308.
- 53 Alexander Kluge, *Lebensläufe. Anwesenheitsliste für eine Beerdigung*, Frankfurt/Main 1974, 77.
- 54 Ebd., 79.
- 55 Ebd., 78.
- 56 Ebd., 80.
- 57 Adorno, *Minima Moralia*, 309.
- 58 Kluge, *Lebensläufe*, 82.
- 59 Ebd.
- 60 Ebd., 85, 86.
- 61 Ebd., 86.
- 62 Paul Gerhard Klusmann, *Die Struktur des Leitmotivs in Thomas Manns Erzählprosa*, in: Rudolf Wolff (Hg.), *Thomas Mann. Erzählungen und Novellen*, Bonn 1984, 8–26, hier 21.
- 63 Thomas Mann, *Der Tod in Venedig*, in: ders., *Schwere Stunde und andere Erzählungen 1903–1912*, Frankfurt/Main 1991, 186–266, hier 253f.
- 64 Siehe ebd., 244, 255, 242.
- 65 Ebd., 225.
- 66 Ebd., 228, 226.
- 67 Benjamin, *Schicksal und Charakter*, 172.
- 68 Ebd., 172, 175.
- 69 Walter Benjamin, *Agesilaus Santander*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Frankfurt/Main 1991, Bd. VI, 520–523, hier 522.
- 70 Bereits in der mittelalterlichen Astrologie gilt Saturn, oft mit Sichel und Sense dargestellt, als Symbol für Unglück und Melancholie.
- 71 Walter Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. I, 203–430, hier 333, 327.
- 72 Ebd., 333. – Die Melancholie führe zu einer »pathologischen Verfassung, in welcher jedes unscheinbare Ding, weil die natürliche und schaffende Beziehung zu ihm fehlt, als Chiffre einer rätselhaften Weisheit auftritt« (ebd., 319). Paradigmatisch scheint dieser Zustand in der *Melencolia* von Albrecht Dürer auf.
- 73 Walter Benjamin, »*El mayor monstruo, los celos*« und »*Herodes und Marianne*«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. II, 246–276, hier 266f., 267.
- 74 Siehe dazu Benjamin, *Goethes Wahlverwandtschaften*, 139.

- 75 »Der Engel aber ähnelt allem, wovon ich mich habe trennen müssen: den Menschen und zumal den Dingen. In den Dingen, die ich nicht mehr habe, haust er« (Benjamin, *Agesilaus Santander*, 523).
- 76 Sigmund Freud, *Trauer und Melancholie*, in: ders., *Studienausgabe*, Frankfurt/Main 1975, Bd. III, 193–212, hier 203.
- 77 Siehe Walter Benjamin, *Moskauer Tagebuch*, hg. von Gary Smith, Frankfurt/Main 1980, 176. – Sie waren zwar noch einmal 1928/29 in Berlin ein paar Wochen zusammen, aber Asja Lacis’ Bindung an ihren Lebensgefährten, den Regisseur Bernhard Reich, sollte Benjamin »keine Chance lassen« (Lorenz Jäger, *Walter Benjamin. Das Leben eines Unvollendeten*, Berlin 2017, 176).
- 78 Siehe Walter Benjamin, *Über Stefan George [1928]*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. II, 622–624, hier 623f.
- 79 »Walter sprach nicht von Heinle [seinem toten Freund], er machte ihn gegenwärtig, denn er war ihm in seinem Bewußtsein immer gegenwärtig« (Charlotte Wolff, *Innenwelt und Außenwelt*, München 1971, 207).
- 80 Benjamin, *Über Stefan George*, 624.
- 81 Freud, *Trauer und Melancholie*, 205.
- 82 So berichtet Charlotte Wolff von einem höchst seltenen Gespräch mit Benjamin über den romantischen Liebestod, wie ihn sein Freund Heinle mit Rita Seligson beging, wobei er ausführte: »Jede Liebe geht im Alltag kaputt [...]. Da keine Liebe den Kampf mit dem Alltag aushalten kann, gibt es nur eine Möglichkeit, sie voll und ganz zu erhalten – den gemeinsamen Tod der Liebenden. Walter war überzeugt, daß Liebe und Tod zusammengehören« (Wolff, *Innenwelt und Außenwelt*, 207). Die Lehre des »Saturnmenschen«, auf versagte Liebesobjekte »zu warten, bis sie krank, gealtert, in zerschlissenen Kleidern ihm in die Hände fiel« (Benjamin, *Agesilaus Santander*, 522), erscheint als eine eigentümliche Variante des romantischen Liebestodes – eine »liebende Geduld zum Tode«.
- 83 Sigmund Freud, *Jenseits des Lustprinzips*, in: ders., *Studienausgabe*, Bd. III, 215–272, hier 231.
- 84 Adorno bemerkt scharfsinnig, es sei eine »Intention seiner [Benjamin’s] Philosophie, mit rationalen Mitteln heimzubringen, was an Erfahrung in der Schizophrenie sich anmeldet« (Theodor W. Adorno, *Über Walter Benjamin. Aufsätze, Artikel, Briefe*, Frankfurt/Main 1990, 62).
- 85 Marquard, *Ende des Schicksals?*, 75.
- 86 Ebd., 82f.
- 87 Ebd., 79.
- 88 So bestätigte der amerikanische Wirtschaftswissenschaftler Richard Day die Marx’schen Thesen vom zyklischen Krisen-Charakter der Kapitalverwertung: Statt »durch Anstöße von außen« sind ökonomische »Zyklen aus ihrer inneren Natur heraus chaotisch«, verspüren kapitalwirtschaftliche »Systeme die wilde, verführerische Anziehungskraft des seltsamen chaotischen Attraktors« (John Briggs, F. David Peat, *Die Entdeckung des Chaos. Eine Reise durch die Chaos-Theorie*, München 1993, 110).
- 89 Ebd., 84. – Zu den Begriffen Iteration und Intermittenz vgl. ebd., 92ff., 86f.
- 90 Franz Kafka, *Der Proceß. Roman in der Fassung der Handschrift*, Frankfurt/Main 2012, 139.
- 91 Gilles Deleuze, Felix Guattari, *Kafka. Für eine kleine Literatur*, Frankfurt/Main 1976, 68.
- 92 Walter Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. II, 202f.
- 93 Siehe dazu Giorgio Agamben, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben* [1995], Frankfurt/Main 2002, 37.

- 94 Carl Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* [1934], Stuttgart 1990, 42.
- 95 Benjamin, *Schicksal und Charakter*, 174, 175.
- 96 Kafka, *Der Proceß*, 186.
- 97 Ebd., 14.
- 98 Zum Begriff des Attraktors vgl. Briggs, Peat, *Die Entdeckung des Chaos*, 41–68.
- 99 Deleuze, Guattari, *Kafka*, 88.
- 100 »Es kann nicht die Schuld sein, die sie [die Angeklagten] schön macht« (Kafka, *Der Proceß*, 175).
- 101 Ebd., 112, 113, 55.
- 102 Franz Kafka, *Das Schloß. Roman in der Fassung der Handschrift*, Frankfurt/Main 2014, 91, 86.
- 103 Briggs, Peat, *Die Entdeckung des Chaos*, 61.
- 104 Mann, *Der Tod in Venedig*, 227.
- 105 Ebd., 228.
- 106 Siehe dazu Jacques Monod, *Zufall und Notwendigkeit*, München 1971, 140ff. – Zur Kritik vgl. Wolfgang Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Bd. III: *Evolution des Kosmos*, Stuttgart 1987, 203–208.
- 107 Bernd-Olaf Küppers, *Die Komplexität des Lebendigen*, in: ders. (Hg.), *Ordnung aus dem Chaos. Prinzipien der Selbstorganisation und Evolution des Lebens*, München 1987, 15–47, hier 39.
- 108 Siehe ebd., 18f. – Vgl. auch Benno Hess, Mario Markus, *Ordnung und Chaos in chemischen Uhren*, in: Küppers (Hg.), *Ordnung aus dem Chaos*, 157–174, hier 159.
- 109 Stegmüller, *Evolution des Kosmos*, 237, 236. – Dass die Mutationen »notwendig, aber unvorhersehbar« sind, liegt dabei nicht an historischer oder prinzipieller »Begrenztheit« der menschlichen Erkenntnis, denn »die Gründe für die Unvorhersagbarkeit sind [...] quantenmechanische« (ebd., 226). Die Quantenmechanik entdeckte, dass »Energie« sich nicht linear, als homogener Fluss bewegt, sondern in unregelmäßigen, zufälligen, unvorhersehbaren Sprüngen. Max Planck löste damit Anfang des 20. Jahrhunderts – wenn auch wider Willen – eine naturwissenschaftliche Revolution aus.
- 110 Siehe hierzu den instruktiven Artikel des Evolutionsbiologen Matthias Glaubrecht, *Woher kam Sars-CoV-2?*, in: *Der Tagesspiegel*, 27.4.2020. – Der anfangs erwähnte deutsche Führungspolitiker hatte mit seinem Pandemic-Statement (sweder Wirtschaftskrise noch Naturkatastrophe) also doppelt unrecht; andererseits insofern recht, als er die jeweils chaotischen Systeme der Kapitalwirtschaft und der Evolution des Lebens *via negationis* zusammenzog.
- 111 Luc Boltanski, *Rätsel und Komplotte. Kriminalliteratur, Paranoia, moderne Gesellschaft*, Frankfurt/Main 2015, 352, 316.
- 112 Sigmund Freud, *Psychoanalytische Bemerkungen zu einem autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia*, in: ders., *Gesammelte Werke*, Frankfurt/Main 1969, Bd. 8, 187–320, hier 311.
- 113 Boltanski, *Rätsel und Komplotte*, 311.
- 114 Freud, *Psychoanalytische Bemerkungen*, 283.
- 115 Ebd., 303, 302.
- 116 Ebd., 306, 305.
- 117 Ebd., 306.
- 118 Marquard, *Abschied vom Prinzipiellen*, 51. – Wobei die Tribunalisierungstendenz auch diejenigen ergreift, »die Verschwörungstheorien anprangern«; denn »niemand

- behauptet von sich, Urheber einer Verschwörungstheorie zu sein. Der Glaube [...] [daran] wird immer anderen zugeschrieben« (Boltanski, *Rätsel und Komplotte*, 356f). Auch hier gilt die Regel: »Man entkommt dem Tribunal, indem man es wird« (Marquard, *Abschied vom Prinzipiellen*, 57).
- 119 Boltanski, *Rätsel und Komplotte*, 318.
- 120 Ebd., 357.
- 121 Watergate gilt weitgehend als erwiesener Komplott, bei dem Präsident Nixon per Anordnungen die Justiz behinderte, während die sogenannte Roswell-Affäre, wo es um systematisches Verbergen der Spuren von Außerirdischen geht, dem Bereich des Imaginären zuzurechnen ist. Doch zwischen solchen Extremen gibt es »eine große Zahl von Fällen, bei denen sich [...] nur schwer unterscheiden lässt, ob man es mit einem ›realen‹ [...] oder [...] ›imaginären‹ Komplott zu tun hat« (ebd., 358).
- 122 Was sich schon daran zeigt, dass es nahezu unmöglich ist, zu einer »substantziellen Definition von Verschwörungstheorien« zu gelangen, um sie von UCTs, »unwarrented conspiracy theories« zu scheiden (ebd., 368f).
- 123 Karl Marx, *Das Kapital. Erster Band*, in: Marx, Engels, *Werke*, Berlin/Ost 1974, Bd. 23, 177.
- 124 Benjamin, *Goethes Wahlverwandtschaften*, 139.
- 125 Ebd., 139.
- 126 Georges Simenon, *Maigret stellt eine Falle*, Zürich 1985, 29.
- 127 Boltanski, *Rätsel und Komplotte*, 182.
- 128 Ebd., 189.
- 129 Brief von Simenon an André Gide vom 29. März 1948; zit. nach: Boltanski, *Rätsel und Komplotte*, 189.
- 130 Ebd., 190.
- 131 Jacques Lacan, *Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse*, Olten-Freiburg/Breisgau 1978, 186, 188.
- 132 Ebd., 187, 186.
- 133 Ebd., 188, 185f.
- 134 Benjamin, *Goethes Wahlverwandtschaften*, 137.