

# Lektüreeindrücke von Jeanne Marie Gagnebins Buch: *Geschichte und Erzählung bei Walter Benjamin*

(Königshausen & Neumann, Würzburg 2001, 116 Seiten)

## 1. Allgemeine Vorbemerkung

Dies ist ein Buch (wie es viele von derselben Sorte gibt), das die Gedanken eines anderen Menschen (hier Walter Benjamins) genau nachzuzeichnen versucht. Es will also, einer bestimmten Vorstellung von Wissenschaftlichkeit folgend, herausfinden, was Benjamin letztlich wirklich genau gemeint hat. Es erhebt sich jedoch die Frage, ob eine derartige Auseinandersetzung mit den Gedanken eines anderen Menschen wirklich noch eine Auseinandersetzung mit ihnen ist? Denn bei dem fortwährenden akkuraten Referieren von Benjamins Gedanken wird von der Autorin keine Distanz zu denselben aufgebaut, die Gedanken Benjamins erfahren von ihr deshalb keine unmittelbare Zu- und Einordnung und keine Bewertung. Die Folge davon ist, dass die Autorin im Ganzen (was aber auch an vielen Einzelstellen nachgewiesen werden kann) in Benjamins Diskurs völlig hineinkippt und sich um keinen Punkt bemüht, von dem aus das Referierte bewertet werden könnte. Es ist daher – vielleicht einmal an diesem Beispiel – die grundlegende Frage zu stellen, ob man einem Autor/einer Autorin in der wissenschaftlichen Aufarbeitung seines/ihrer Werks am besten dadurch gerecht wird, indem man seine/ihre Gedanken möglichst genau nachzeichnet, wie das offenbar viele glauben, oder ob das nicht eigentlich sogar eine Methode ist, dem/der behandelten AutorIn die geistige Auseinandersetzung mit seinen/ihren Gedanken zu verweigern?

## 2. Grundsätzliche Beurteilung des Buchs

Der größte Fehler von Jeanne Marie Gagnebins Buch sowie Hauptthema meines Aufsatzes ist, dass in diesem Buch die Geschichte und DIE Geschichte von der Autorin (und offenbar auch von Walter Benjamin selber) *nicht* auseinander gehalten werden! Als ob es keinen Unterschied machte, ob das Subjekt einer Erzählung ein Mensch oder ganze Völker und gar die ganze Menschheit wären.

Dass die Geschichte und DIE Geschichte von Gagnebin nicht auseinander gehalten werden, ist ziemlich verwundernswert: Es sieht das ganze Buch lang so aus, als käme sie gar nicht auf diesen Gedanken, als gäbe es für sie den Gedanken gar nicht, dass ein Unterschied bestehen könnte zwischen der einen großen Erzählung, deren Subjekt eine Nation oder die Menschheit ist, deren Inhalte viele Jahrhunderte umfassen und deren AutorInnen viele HistorikerInnen sind, die auf der ganzen Welt in zahlreichen Instituten und Museen an der Darstellung der Vergangenheit arbeiten, und den vielen kleinen Erzählungen, deren Subjekte oder handelnde Figuren einzelne Menschen sind und die auch gar keine großen Erzählungen von Bedeutung für die gesamte Gesellschaft sein könnten, eben weil ihre handelnden Figuren *nur* einzelne Menschen sind.

Das gesamte Buch von Gagnebin verdankt (oder schuldet) seine Gestalt daher – und darauf weisen auch ihre Schlussfolgerungen oder das, was man für Schlussfolgerungen halten kann, eindeutig hin – eben dieser Ununterschiedenheit von der Geschichte und DER Geschichte: Die Geschichtsschreibung wird behandelt, als wäre sie eine Narration, also eine gewöhnliche

Erzählung, genauso wie alle anderen Erzählungen! Dabei ist ein wichtiges Kennzeichen von Erzählungen das, dass sie uns Geschehnisse oder Phänomene auf die Größe des menschlichen Körpers herabbrechen, so wie der einzelne Mensch ja auch nur Erfahrungen machen kann, die in unterschiedlichen Hinsichten die Größe seines Körpers haben. DIE Geschichte im Sinne von Geschichtsschreibung aber ist etwas, das Millionen (heute schon Milliarden) von Menschen bewegt, ganze Kontinente aufbaut oder verwüstet und sich über Jahrtausende erstreckt, mit anderen Worten, etwas, dessen Größe das menschliche Maß weit überschreitet.

Hätte Gagnebin diese Differenzierung zwischen der Geschichte (der Erzählung) und DER Geschichte (der Geschichtsschreibung) gemacht, dann hätte sie sich wohl auch leichter getan mit der Beantwortung jener Frage, die ihr Buch leitet:

S. 9 „Provokativ ließe sich fragen, ob Benjamins Literaturtheorie, die um den *Verlust* der Tradition, den *Verlust* der klassischen Erzählung, den *Verlust* der Aura usw. kreist, seine Theorie einer revolutionären Geschichtsschreibung – verstanden als rettendes Wiederaufnehmen und Erinnern einer vergessenen, verlorenen, ja verdrängten oder verleugneten Vergangenheit – nicht aufhebt.“

Ja, freilich tut sie das! (Nur zur Erläuterung: Benjamin konzipiert die Geschichte nach dem Vorbild DER Geschichte, also als gemeinsame Geschichte, und stellt fest, dass derartige gemeinsame Geschichten und Traditionen in der Moderne nicht mehr möglich oder glaubwürdig sind. Hernach will er genau dieses Ziel für die Geschichtsschreibung retten – wie sollte sich das nicht widersprechen?)

### **3a Die Geschichte (im Sinn von Erzählung): Warum soll man eigentlich nicht mehr erzählen können?**

Grundstellung: Es gibt so etwas wie eine Grundvorstellung der Problemlage bei Walter Benjamin. Diese lautet in etwa so: Benjamin habe herausgefunden, dass man in der heutigen Zeit (in seiner Zeit, in der Moderne, zu Anfang des 20. Jahrhunderts) nicht mehr erzählen könne; das Ende der Möglichkeit des Erzählens sei dabei auch mit einem Niedergang des Begriffs der Erfahrung verbunden. Ausgehend von dieser Grundvorstellung stellt sich die Frage für Jeanne Marie Gagnebin ganz einfach: Wie ist Geschichtsschreibung möglich, wenn diese doch auch erzählt werden muss? Es könnte aber sein, dass diese Grundvorstellung gar nicht richtig ist, sondern dass es sich genau umgekehrt verhält – und tatsächlich fand ich bei meiner Lektüre von Gagnebins Buch keinen Beleg Walter Benjamins für ein definitives Ende des Erzählens, sondern, erstaunlicherweise, gerade das Gegenteil davon; ebensowenig fand ich einen überzeugenden Beweis für Benjamins These vom Niedergang der Erfahrung, sondern wiederum – und zwar in Benjamins Konzeption selber – genau das Gegenteil davon. Diese Erfahrung ist überraschend, weil sie den im akademischen Bereich kursierenden Schlagwörtern widerspricht, und es erhebt sich die Frage, ob die in der wissenschaftlichen Welt allseits bekannten Geschichten vom Ende des Erzählens und vom Niedergang der Erfahrung nicht vielleicht nur ein Resultat gedankenloser Nachplapperei und gewissenhafter wissenschaftlicher Arbeit sind?

Das Thema von der angeblichen Unmöglichkeit, heute zu erzählen, wird im 3. Kapitel von Gagnebins Buch, das den Titel „Nicht mehr erzählen?“ (S. 59-75) trägt, behandelt. Die erste wichtige Erkenntnis aus diesem Kapitel muss bereits lauten: Es kann, jedenfalls diesem Buch von Jeanne Marie Gagnebin zufolge, eigentlich keine Rede davon sein, dass Walter Benjamin gemeint haben könnte, dass man heute an und für sich und überhaupt nicht mehr erzählen

könne, weil er gar nicht vom Ende der Erzählung an sich, sondern nur vom Ende der „traditionellen Erzählung“ spricht – was damit genau gemeint ist, wird im Folgenden noch etwas klarer werden.

S. 59 „Zu der „Archäologie der Moderne“, welche die Essays über Baudelaire und das unvollendete Buch über die *Passagen* beschreiben wollen, hatte Benjamin in seiner gesamten vorhergehenden Reflexion über den Niedergang der *Erfahrung* (im vollen Sinn) und, damit verknüpft, über das Ende der traditionellen Erzählung die Grundlagen gelegt.“

Aus dem Zitat wird über die traditionelle Erzählung nur soviel klar, nämlich dass ihr Ende auch mit dem Ende der Erfahrung zu tun haben soll; auf die Erfahrung komme ich noch zu sprechen, an dieser Stelle möchte ich nur festhalten, dass es auch um sie bei Benjamin letztlich nicht „im vollen Sinn“ geht. Doch worum geht es hierbei eigentlich im Kern? Benjamin träumte offenbar von Gesellschaften, die ziemlich klein und in sich geschlossen sein müssen, damit es in ihnen eine gemeinsame Erfahrung geben kann, die durch Erzählungen tradiert werden kann. Wenn das gegeben ist, so meinte er offenbar, dann ist Erzählung möglich. Dabei ist auch wichtig, dass sich diese Gesellschaften nur sehr langsam verändern dürfen, weil größere (technische oder soziale) Veränderungen die Autorität der Väter untergraben und damit deren Erzählungen unglaubwürdig machen. Genau das haben wir aber heute: große, komplexe, schnell sich wandelnde Gesellschaften.

S. 61 „Zunächst gehört Erfahrung in eine *Zeitlichkeit*, die mehreren Generationen gemeinsam ist. Sie setzt also eine Tradition voraus, die von allen geteilt und in der Kontinuität des vom Vater auf den Sohn übergehenden Wortes wieder aufgenommen wird; es ist die Kontinuität und Zeitlichkeit der vom „Handwerk“ geprägten Gesellschaften, sagt Benjamin in *Der Erzähler*, im Gegensatz zur auseinandergerissenen und unterbrochenen Zeit der Arbeit im modernen Kapitalismus. Diese Tradition ist nicht nur religiöser oder poetischer Art, sondern läuft auch notwendig auf eine gemeinsame Praxis hinaus; die Geschichten des traditionellen Erzählers werden nicht einfach gehört oder gelesen, sondern man hört ihnen zu und folgt ihnen, sie führen zu einer wirklichen Bildung, die für alle Individuen derselben Gemeinschaft gültig ist. Diese praktische Orientierung (*Der Erzähler*, § IV) ist verloren gegangen, und das erklärt unsere übliche Ratlosigkeit, das heißt unsere Unfähigkeit, einen wirklichen Rat zu geben und anzunehmen.“

An dieser Stelle muss meiner Anschauung nach unbedingt ein Punkt gemacht werden: Es kann eigentlich keine Rede davon sein, dass laut Walter Benjamin heute nicht mehr erzählt werden könne, zuerst schon einmal deshalb nicht, weil, wie schon gesagt, von Benjamin nicht die Erzählung an sich, sondern nur die „traditionelle Erzählung“ gemeint gewesen war; das ist aber noch nicht alles: Diese „traditionelle Erzählung“ – was immer man sich genau darunter vorstellen soll – versetzt Benjamin zeitlich so weit zurück in die Vergangenheit, dass ein mitdenkender Mensch sich darüber verwundern muss! Er versetzt sie nämlich zurück in Gesellschaften des Handwerks, die eine gemeinsame lebensweltliche Praxis und eine gemeinsame Tradition haben und sich so wenig verändern, dass die Kinder das von den Eltern Erzählte eins zu eins anwenden können, weil es sich um Wissen im unmittelbaren Sinne handelt! Es wäre auch nicht verwunderlich, wenn der denkende Mensch an dieser Stelle Lust hätte, ein wenig protestieren, denn: Es mag schon sein, dass die spät- oder postmoderne Gesellschaft und der moderne Kapitalismus mit ihren Eigenschaften der Arbeitsteilung und Anonymisierung von Menschen in den Großstädten furchtbare Phänomene sind, aber in die von Benjamin gemeinten Gesellschaften wollen wir heutigen Menschen sicher auch nicht

mehr zurück! Wenn diese Rechnung des nachdenklichen Menschen stimmt, dann beklagte Benjamin das Ende der Möglichkeit zu erzählen aufgrund einer Ausgangsvorstellung, die wir selbst in dem Fall nicht akzeptieren könnten, dass in dieser, im Unterschied zur heutigen Situation, der Segen des Erzählens tatsächlich möglich sein sollte.

### **3b Die Erfahrung: Warum es heute nicht mehr möglich sein soll, Erfahrungen zu machen und sie anderen Menschen mitzuteilen?**

S. 61 Gagnebin zitiert Benjamins Text „Erfahrung und Armut“:  
„Wer wird auch nur versuchen, mit der Jugend unter Hinweis auf seine Erfahrung fertig zu werden?“

Diese rhetorische Frage hat durchaus ihre Berechtigung: Wir tun das heute immer weniger, weil wir uns in unserer schnell sich verändernden Welt mit unserer Erfahrung blamieren können: Während wir älter geworden sind, hat sich die Welt bereits verändert und die Jungen schaffen mit ganz anderen Mitteln, was wir für unmöglich hielten. Aber auch hier gilt zuerst einmal derselbe Vorbehalt wie bei der Unmöglichkeit zu erzählen: Wenn man Gagnebins Buch genau liest, dann sieht man, Benjamin meinte auch bei der Erfahrung nicht die Erfahrung an sich und überhaupt, sondern er hatte einen ganz bestimmten Begriff von Erfahrung, der seiner Meinung nach einen Niedergang erlebte. Dabei behauptet Gagnebin,

S. 9 „dass Benjamin die Unmöglichkeit aller Erfahrung in unserer Moderne, also aller gemeinsamen Tradition und Sprache, scharfsinnig dargelegt hat.“

Der Widerspruch zeigt sich schon allein in dem zitierten Satzteil: Es geht nämlich nicht um „alle Erfahrung“, sondern Erfahrung ist für Walter Benjamin nur gemeinsame Erfahrung, die Erfahrung einer Gemeinschaft, welche sich in gemeinsamer Tradition und Sprache niederschlägt. Benjamin schweben „Gemeinschaften“ vor „in denen Gedächtnis, Worte und soziale Praktiken von allen geteilt wurden“ (S. 59). Möglicherweise kreiste das Denken der Menschen am Anfang des 20. Jahrhunderts, wenn sie an den Begriff der „Erfahrung“ dachten, ja tatsächlich hauptsächlich um diesen Aspekt des Gemeinschaftlichen; ich schätze aber, wenn ich einen heutigen Menschen danach fragen würde, woran er beim Begriff der „Erfahrung“ denkt, so wären das hauptsächlich seine persönlichen Erfahrungen. Für diese aber gilt das nicht, was Benjamin über die Erfahrung herausgearbeitet hat. Gagnebin denkt nicht an diese persönliche Erfahrung, obwohl sie sich daran erinnert, dass das Wort davon kommt, dass ein Mensch sich in Bewegung gesetzt hat und irgendwohin gefahren ist:

S. 61 „Es sei in diesem Zusammenhang daran erinnert, dass das Wort *Erfahrung* von der Wurzel *fahr* kommt – die im Althochdeutschen noch in ihrer wörtlichen Bedeutung „durchlaufen“, „eine Gegend während einer Reise durchqueren“ gebraucht wird.“

Wenn man der Meinung ist, dass das richtig ist, dann kann Erfahrung eigentlich überhaupt nie gemeinschaftliche Erfahrung sein, sondern immer nur eine derjenigen Menschen, die sich im Gegensatz zu anderen die Strapazen einer Reise angetan haben. Interessanterweise taucht der persönliche Erfahrungsbegriff dann auch bei Walter Benjamin auf, und zwar in der Gestalt des „Erlebnisses“, welches für ihn gewissermaßen eine Degenerationsform oder einen hilflosen Ersatz für die (richtige) Erfahrung darstellte. Diese Geschichte wird so erzählt: Am Ende des 19. Jahrhunderts wurde sich das Bürgertum des „Verlustes eines kollektiven Bezugssystems“ (S. 62) bewusst, worauf es sich vor der kalten und anonymen Welt in das Hausinnere zurückzog. Das „Interieur“ wurde damals wichtiger: Möbel, persönliche

Gegenstände, flauschige Stoffe etc. Im psychischen Bereich oder in der Selbstsicht der Personen „traten die individuellen und privaten Werte immer stärker an die Stelle des Glaubens an kollektive Gewissheiten“ (ebd.). Dem entspricht auch eine Neumodellierung des Erfahrungsbegriffs, der sich von nun an nicht mehr auf das Wir, sondern auf das Ich bezieht:

S. 62 „Die Geschichte des Ich nimmt nach und nach die Rolle ein, die vorher die gemeinsame Geschichte inne gehabt hatte (es ist die Zeit der Anfänge der Psychoanalyse, könnten wir hinzufügen). Benjamin situiert in diesem Kontext das Aufkommen eines neuen Begriffs von Erfahrung, der im Gegensatz zur alten *Erfahrung* steht, nämlich des Begriffs des *Erlebnisses*, der auf das Leben des Einzelnen in seiner unsagbaren Besonderheit, aber auch seiner Einsamkeit verweist.“

An dieser Stelle wäre eigentlich wieder ein Punkt zu machen und klarzustellen, dass derjenige Erfahrungsbegriff, von dem Benjamin ausging, dem heutigen überhaupt nicht mehr entspricht, sondern ihm im Grunde sogar widerspricht: Wenn man, so wie Walter Benjamin, von einem gemeinschaftlichen Erfahrungsbegriff ausgeht (und diesen für den einzig richtigen hält), dann muss man sich vom heutigen Menschen den Vorwurf gefallen lassen, dass man eigentlich gar nicht Erfahrung meint, obwohl man „Erfahrung“ sagt, sondern kollektive Überlieferungen, Erzählungen und Tradition, mit einem Wort alles das, wogegen man sich nur zu Wehr setzen kann, wenn man einen persönlichen Erfahrungsbegriff hat. Wenn mir alle sagen: „So ist es!“, und ich gehe hin und sehe, erfahre, dass es anders ist, dann kann ich meine persönliche Erfahrung zur Kritik allgemeiner Überzeugungen einsetzen; habe ich dagegen einen kollektiven, gemeinschaftlichen Erfahrungsbegriff, so wie Walter Benjamin, dann steht er mir als kritisches Erkenntnisinstrument nicht zur Verfügung: Das aber wäre inakzeptabel, weil der hauptsächlichste Wert des Erfahrungsbegriffs eigentlich in seiner kritischen Spitze gegen allgemeine ungeprüfte Überzeugungen liegt – wenn alle von etwas überzeugt sind, und ich glaube das nicht, so kann ich hingehen und es nachprüfen.

Wenn das wiederum richtig ist, dann kann man folgenden weiteren überraschenden Schluss ziehen, nämlich: Die von Benjamin beschriebene gesellschaftliche Entwicklung wäre nach meiner Interpretation nicht gar nicht der Niedergang aller Erfahrung, sondern muss ganz im Gegenteil als ihr Anfang, als ihre Ermöglichung angesehen werden! Dieser Schluss fußt auf folgender Behauptung: Die von allen Menschen einer Gesellschaft geteilte Erfahrung ist im Grunde gar keine Erfahrung, sondern ihr Gegenteil: Sie ist Überlieferung oder Tradition und besteht aus Erzählungen oder Unterweisungen, die auf (ungeprüfter) Autorität beruhen. Das Wesentliche an wirklicher Erfahrung hingegen ist, dass sie nicht auf Autorität beruht. Erfahrung ist immer individuell und muss das auch sein, weil sie mit dem Körper beziehungsweise mit dem Individuum des einzelnen Menschen verbunden ist: Was mit dem eigenen Körper (oder mit dem eigenen Geist, bei einer geistigen Erfahrung) nicht in Kontakt getreten ist, das hat man nicht erfahren. Erfahrung könnte also dazu dienen (wenn man sie anerkennt), jene kollektive Erfahrung, die Benjamin meint, zu korrigieren, indem man das, was einem von den vorigen Generationen gelehrt wurde, mit dem vergleicht, was man selbst gesehen und erlebt hat.

Zusammenfassend, wie auch schon bei der angeblichen Unmöglichkeit, heute noch erzählen zu können, erwies sich auch beim Begriff der Erfahrung bei genauerem Hinsehen, dass unsere Erwartungshaltung dem bei Walter Benjamin tatsächlich Vorgefundenen nicht entsprechen. Ja, mehr noch, denn das Vorgefundene widerspricht dem Erwarteten sogar diametral: Waren wir also von einer angeblichen völligen Unmöglichkeit aller Erfahrung in der Moderne bei

Benjamin ausgegangen, so zeichnete sich am Ende ab, dass durch den „Erlebnis“-Begriff alle Erfahrung im heutigen Sinn wohl erst überhaupt möglich geworden ist, während diejenige Erfahrung, die Walter Benjamin vor Augen gehabt haben muss, wenn man sie sich denn heute überhaupt vorstellen kann, Gefühle der Enge und des Erstickens auslösen müssen.

Wie sieht es jetzt aber genau mit der Frage aus, ob es heute noch möglich ist zu erzählen? Auch in dieser Angelegenheit verbirgt sich nämlich noch ein weiterer unerwarteter Schluss. Leider sind die Argumente gegen die Möglichkeit des Erzählens, die im Kapitel „Nicht mehr erzählen?“ vorgetragen werden, sehr heterogen; die Autorin besaß offenbar keine Vorstellung, wie sie sie kategorisieren oder anordnen hätte können. Darunter befinden sich auch durchaus ernstzunehmende, so wie dieses:

S. 62 „Zu Beginn von *Erfahrung und Armut* behauptet Benjamin auf einer Seite, die in *Der Erzähler* fast wörtlich wieder aufgenommen wird, dass der (Erste) Weltkrieg diesen Verfall der Erfahrung und der Erzählung besiegelt hat; die Überlebenden, die stumm aus den Schützengräben zurückkamen, hatten weder Erfahrungen mitzuteilen noch Geschichten zu erzählen. Der erste Weltkrieg offenbart in der Tat die Unterwerfung des Individuums unter die unpersönlichen und allmächtigen Kräfte der Technik, die unaufhörlich zunimmt und unser Leben derart grundlegend und rasch verändert, dass wir diese Veränderungen sprachlich nicht verarbeiten können.“

Aber auch hier sind die Dinge miteinander vermischt: Ich vermute, dass die Heimkehrer des Ersten Weltkriegs wohl eher durch den erlittenen Schmerz und die Erfahrung der Bedeutungslosigkeit des Individuums angesichts immer schlagkräftigerer technischer Waffen stumm geworden sind als dadurch, dass sie die raschen Veränderungen sprachlich nicht verarbeiten konnten. Aber auf jeden Fall ist die (durch Technik möglich gewordene) Größe von Geschehnissen tatsächlich etwas, das heutiges Erzählen gefährden kann, weil durch sie der Maßstab, in welchem sich individuelles Leben abspielt, überstiegen wird. Um etwas ganz anderes handelt es sich beim folgenden Zitat; aus heutiger Sicht ist das ein Datenschutzargument:

S. 65 im Anschluss an Bert Brechts Gedicht „Verwisch die Spuren“: „Die letzten, in Klammern gesetzten Worte zeigen ironisch an, dass die einzige Erfahrung, die heute noch lehrbar ist, die ihrer eigenen Unmöglichkeit ist, die des Verbots der Teilhabe, des Verbots der Erinnerung und der Spuren bis hin zur Abwesenheit eines Grabes. Es ist ein exemplarisches Gedicht, denn es beschreibt in seiner Grausamkeit die anonymen Lebensbedingungen der Mehrheit der Großstadtbewohner [...] Es ist ein exemplarisches Gedicht auch deswegen, weil es [...] hellsichtig darauf hinweist, dass dieses Wesen ohne Freunde [...] immer auch auf der Flucht vor einer Polizei ist, die ihn bei der geringsten Nachlässigkeit zu schnappen sucht [...]“

Das bedeutet also, dass wir Spuren hinterlassen, wenn wir etwas erzählen; und das sollte man vielleicht besser nicht tun, weil dann die Polizei kommt, wenn es eine böse Polizei ist. Wer auf Nummer sicher gehen will, erzählt nichts, tut nichts, kennt niemanden und hält sich aus allem raus: Er hinterlässt keine Spuren. Aber es ist halt die Frage, ob wir dieses Argument als ein solches für das Ende aller Möglichkeit, heute zu erzählen, gelten lassen wollen? Am besten betrachten wir die ganze Sache noch einmal im Lichte dessen, was Walter Benjamin unter „Erzählen“ eigentlich vorgeschwebt ist:

S. 65 „Doch der wenig später geschriebene Essay *Der Erzähler* stellt einen erneuten Versuch dar, einerseits das Ende der Erfahrung und der traditionellen Erzählungen,

andererseits die Möglichkeit einer anderen Erzählform zusammenzudenken – einer Erzählform, die sich von den auf der Priorität des *Erlebnisses* gegründeten Formen wie beispielsweise dem klassischen Roman unterscheidet, der die Einsamkeit des Autors, des Helden und des Lesers besiegelt, oder der journalistischen, pseudokollektiven Information, die die zeitliche und räumliche Ferne auf die Knappheit der Neuigkeit reduziert. Während *Erfahrung und Armut* vor allem die Auflösung der traditionellen Erzählung in eine Vielfalt unabhängiger, zugleich objektiver und sachlich-irreverenter Erzählungen darstellte, gibt *Der Erzähler* einige erste Anhaltspunkte zur Definition einer Erzählform, die das in der Vergangenheit Zerstreute erinnern und versammeln kann, ohne sich jedoch die untergegangene Form der universellen mythischen Erzählung – das, was Lyotard die „großen legitimierenden Erzählungen“ nennt – zu eigen zu machen.“

Dieses Zitat gibt nun zwar nicht Aufschluss darüber, was Walter Benjamin mit dem Begriff der „Erzählung“ genau gemeint hat, aber er gibt doch einige (negative) Anhaltspunkte, im Anschluss an die sich der Gedanke aufdrängt, dass man hier, bei der Erzählung, genau dieselbe logische Operation vollziehen kann wie vorher bei Benjamins Erfahrungsbegriff: Wodurch also tritt das Ende der Erzählung ein? Es tritt ein durch „die Auflösung der traditionellen Erzählung in eine Vielfalt [von] Erzählungen“. Für jemanden, für den die „großen legitimierenden Erzählungen“ nicht unbedingt etwas Wünschbares sind, stellt das, was Benjamin hier beschreibt, eigentlich gar keine so schlechte Nachricht dar: Folglich haben wir es hier in Wirklichkeit gar nicht mit dem Ende des Erzählens zu tun, sondern mit seinem Anfang! Dadurch, dass wir vom Ballast der traditionellen Erzählung erlöst wurden, konnten wir überhaupt erst damit anfangen, unsere persönlichen Erfahrungen zu versprachlichen und sie anderen Menschen zu erzählen. Vorher konnte der einzelne Mensch gar nicht zu erzählen anheben, denn wenn seine Erzählungen von der Gesellschaft nicht als Ausdruck gemeinsamer Erfahrung anerkannt wurden, hatten sie keine Berechtigung: Erst der Zerfall der großen Erzählungen in viele kleine erwirkte den Erzählungen einzelner Menschen eine Daseinsberechtigung. In diesem Zusammenhang ist auch das folgende Zitat erhellend:

S. 65-66 „Es geht [...] darum, in der alten Person des Erzählers, die heute verschwunden ist, eine nach wie vor aktuelle Aufgabe zu entdecken, die der *apokatastasis*, dieser Vereinigung aller Seelen im Paradies, wie es die (als häretisch verurteilte) Lehre des Origenes darlegt [...] Diese Vereinigung bringt der Erzähler, eine säkularisierte Gestalt des Gerechten, durch seine Erzählungen zustande; sie definiert aber seltsamerweise zugleich das Bemühen des „materialistischen“ Historikers, wie Benjamin ihn in den *Thesen* charakterisiert. Dem Versuch zu einer erlösenden Wiederaufnahme der Vergangenheit steht jedoch nicht nur das Ende einer geteilten Tradition und Erfahrung entgegen, sondern auf einer tieferen Ebene auch die Tatsache des Leids [...].“

Erzählen bedeutet also für Walter Benjamin Leute versammeln! Und man kann sich dazu denken: wahrscheinlich nicht nur einige, sondern viele – eine ganze Gemeinschaft, eine ganze Gesellschaft! Wenn also etwas eine Erzählung nur dann ist, wenn eine ganze Gesellschaft einem Erzähler zuhört, dann mag es wirklich so sein, dass Erzählen heutzutage immer unmöglicher geworden, weil es viele Fernsehkanäle gibt und die Leute hin- und herzappen und ihnen überall etwas erzählt wird oder sie zumindest beschwatzt werden. Aber: Wenn ich einer einzelnen Person etwas erzähle – ist das vielleicht keine Erzählung? Muss eine Erzählung unbedingt menschenversammelnde Macht haben, damit sie eine Erzählung ist? Wie kommt man überhaupt auf diesen Gedanken, aus welcher Weltanschauung folgt er? Logisch folgt aus meinen Überlegungen: Wer diesen Anspruch des Menschenversammelns

nicht stellt, für den ist es heute immer noch möglich zu erzählen (beziehungsweise, für den ist es, wie ich vorher gezeigt habe, heute überhaupt erst so richtig möglich zu erzählen). Aber wo lag Benjamins Problem überhaupt? Litt er an einem Hang zur Gigantomanie ausgehend von der Vorstellung, der einzelne Schriftsteller oder Intellektuelle müsse für die ganze Gesellschaft denken, müsse alle Menschen erlösen?

S. 74 „[Für Benjamin gibt das Werk Prousts; Anm. H.H.] „einen Begriff davon, welcher Anstalten es bedurfte, um der Gegenwart die Figur des Erzählers zu restaurieren“. Proust versucht, durch synthetische, also künstliche Mittel die große Erfahrung wiederherzustellen, welche die traditionelle Erzählung ganz natürlich begründete und die von unserer modernen Gesellschaft definitiv ausgelöscht wurde.“

Auch Marcel Prousts Werk wird also im Zusammenhang der „großen Erfahrung“ gesehen. Offenbar soll Prousts Werk einen so großen gescheiterten Versuch darstellen, dass es den Lesern zwar keine Erfahrung mehr vermittelt, aber allein durch die Größe seines Scheiterns das Gefühl der Einheit und Gemeinsamkeit der Gesellschaft vor dem Erzähler herstellt. Nun, wenn das unbedingt nötig ist, damit man von einer Erzählung sprechen kann, dann soll Erzählen heute eben nicht mehr möglich sein! Ich denke aber nicht, dass das der Fall ist.

#### **4. DIE Geschichte: Was meinen Walter Benjamin und Jeanne Marie Gagnebin eigentlich mit dem Begriff der Geschichtsschreibung?**

Für Walter Benjamin und Jeanne Marie Gagnebin ist, wie schon erwähnt, die Geschichtsschreibung ununterschieden von der Geschichte (als Erzählung). Das führt dazu, wie im folgenden Zitat ersichtlich, dass man DIE Geschichtsschreibung ganz einfach als eine narrative, eine erzählerische Tätigkeit begreift.

S. 66 „Wie aber diese narrative Tätigkeit beschreiben, die die Vergangenheit rettet und trotzdem der Versuchung widersteht, ihre Lücken zu füllen und ihr Schweigen zu ersticken?“

Im letzten Kapitel von Gagnebins Buch („Geschichte und Zäsur“, S. 97-116), in welchem es um Benjamins Alternativprojekt für eine neue, bessere Geschichtsschreibung geht, zeigen sich (ohne bewusste Absicht der Autorin) dennoch der Reihe nach alle jene Merkmale, die DIE Geschichte von der Geschichte (der Erzählung) trennen und die es im Grunde eigentlich unmöglich machen, die Geschichtsschreibung als eine Erzählung aufzufassen, wenn man vor diesen Unterschieden nicht bewusst die Augen verschließt.

S. 101-102 „der traditionelle historische Diskurs [beruht] nicht nur auf einem trivialen Kausalitätsprinzip, sondern auch auf der Vorstellung von einer unendlichen und regelmäßigen zeitlichen Kontinuität – einer Vorstellung, die im Übrigen diesem blutleeren Begriff von Kausalität zu Grunde liegt. Dieses zweite Prinzip des Historismus zieht eine fälschlich „epische“ Erzählweise nach sich, so als ob sich alle Ereignisse im reibungslosen Fluss der Universalgeschichte aneinander reihen könnten.“

In diesem Zitat finden sich einige Eigenschaften, die Benjamin an der herkömmlichen Geschichtsschreibung kritisiert; es sind dies das Kausalitätsprinzip, die unendliche zeitliche Kontinuität und eine „epische“ Erzählweise, die so etwas wie den reibungslosen Fluss einer Universalgeschichte schafft. Es ist deutlich erkennbar, dass alles das

Vereinheitlichungstendenzen sind, die der Geschichtsschreibung eben deshalb innewohnen, weil sie *eine* ist (während die Geschichten (als Erzählungen) viele sind). Im folgenden Zitat rückt Benjamin mit seinem Hauptvorwurf gegen die herkömmliche Geschichtsschreibung heraus: dass sie eine Geschichte der Sieger ist; all die revolutionären Momente, die im Ansatz stecken geblieben sind, verschweigt sie.

S. 103 „In seinen Notizen zu den Thesen *Über den Begriff der Geschichte* charakterisiert Benjamin die „landläufige Darstellung der Geschichte“ durch ihr Bemühen um Kontinuität und durch ihren Glauben an den Gedanken einer „Nachwirkung“, einer wirkungsvollen chronologischen Kausalität. Er greift diese Beschreibung im *Passagen-Werk* auf und verleiht ihr einen ausdrücklich politischen Akzent: die landläufige Geschichte ist in der Tat eine Gedenkfeier für die großen Taten der Sieger; sie ist „Apologie“, „bestrebt, die revolutionären Momente des Geschichtsverlaufes zu überdecken“. Der kumulativen und selbstgefälligen Darstellung setzt er in den beiden Fragmenten die Notwendigkeit entgegen, sich an all das zu halten, was diese scheinbare Kohärenz unterbrechen kann: „Ihr [d.h. der landläufigen Darstellung der Geschichte oder der Apologie] entgehen die Stellen, an denen die Überlieferung abbricht und damit ihre Schroffen und Zacken, die dem einen Halt bieten, der über sie hinausgelangen will.““

Eine interessante Vorstellung ist hier die, dass DIE Geschichte an und für sich etwas sei, das Lücken habe (z.B. dort, wo etwas besonders furchtbar gewesen ist, etwa der Holocaust), die Geschichtsschreibung aber die Tendenz habe, diese Lücken zu verwischen.

S. 103 „die traditionelle Geschichte will gerade die Lücken der Erzählung verwischen, die auf ebenso viele mögliche Brüche im Kontinuum der Herrschaft hinweisen.“

Folgendes Zitat stammt aus einem früheren Kapitel: Es wiederholt den Vorwurf an DIE Geschichte eine Geschichte der Herrschenden zu sein. Als eigentlicher Fehler der Geschichtsschreibung wird darin aber die Kohärenz ihrer Erzählung ausgemacht; diese gelte es, so Walter Benjamin, zu unterbrechen.

S. 24 „In dem stärker politischen Kontext der *Thesen* unterstreicht Benjamin, dass die Erzählung der herrschenden Geschichtsschreibung – unter dem Deckmantel scheinbarer Universalität – auf die Herrschaft einer Klasse und ihre diskursiven Strategien zurückverweist. Diese zu kohärente Erzählung muss unterbrochen, zerteilt, zerrissen und gesprengt werden.“

Damit haben wir auch schon alle Elemente vor uns, die nötig sind, um die Kritik Walter Benjamins an der herkömmlichen Geschichtsschreibung und seinen Alternativvorschlag zu verstehen. Diese Kritik an der herkömmlichen Geschichtsschreibung besteht im Wesentlichen darin, dass diese eine Geschichte der Sieger und der Herrschenden sei und dass sie es dadurch sei, dass DIE Geschichte die ganzen und gelungenen Taten der historisch Mächtigen in einem historischen Kontinuum darstelle, während die halben und verunglückten Versuche der historisch Ohnmächtigen aus dieser Geschichtsdarstellung herausfallen. Benjamin will nun der Geschichte der Herrschenden eine Geschichte der Unterdrückten gegenüberstellen, welche aus den erwähnten Gründen logischerweise eine andere Perspektive auf die historischen Tatsachen einnehmen muss.

S. 102 „In einer äußerst gewagten Form unternimmt es Benjamin, eine „Tradition“ der Unterdrückten zu denken, die nicht auf der nivellierenden Kontinuität beruht, sondern

auf den Sprüngen, dem *Ur-sprung*, der Unterbrechung und der Diskontinuität: „Das Kontinuum der Geschichte ist das der Unterdrücker. Während die Vorstellung des Kontinuums alles dem Erdboden gleichmacht, ist die Vorstellung des Diskontinuums die Grundlage echter Tradition.““

Was in diesem letzten Zitat benannt wird, stellt den Punkt dar, wo Benjamin die Grenze hin zu unmöglichen Forderungen an DIE Geschichte überschreitet: Die *eine* Geschichte, welche die Geschichtsschreibung ist, soll DIE Geschichte nicht in einem Stück, sondern in Sprüngen und der Form des Diskontinuums darstellen, weil das die Perspektive der Unterdrückten oder auch eine größere historische Wahrheit verlangen. Benjamin setzt sich hier über die Frage hinweg, ob ein Ding (die Geschichtsschreibung) immer noch ein Ding bleibt, wenn man es zerschneidet; es werden bei Gagnebin keine Gründe dafür angegeben, warum Benjamin die Einheit der Geschichtsschreibung verteidigt, obwohl er sie, wie wir sehen, zugleich offen und aufs Schärfste bekämpft; möglich ist, dass er den Verlust ihrer Bedeutung fürchtete in dem Fall, dass sie ihre Einheit verliert.

Gleichzeitig ist ihre Einheit, ihre Totalität, aber auch genau das, was sie in den Augen Benjamins zu einer falschen Geschichtsschreibung und zu einer Geschichte der Unterdrücker macht. Es wäre in diesem Sinne beim folgenden Zitat einmal die Frage zu stellen, was denn da eigentlich mit „falscher Totalität“ gemeint sein soll? Als ob es eine richtige gäbe! Benjamins Problem ist, dass die Totalität selbst etwas Falsches, Unterdrückendes und zu Bekämpfendes ist. Diese Totalität aber – und das scheint er nicht zu sehen – kommt daher, dass DIE Geschichte *eine* ist.

S. 105 „Was der Gewalt der philosophischen Kritik oder der „materialistischen“ Geschichtsschreibung, der revolutionären oder messianischen Gewalt unterworfen werden muss, ist immer eine „falsche Totalität“, ob es sich nun um die mythische Illusion der Goetheschen Schönheit oder um die zu kohärente Erzählung der gewöhnlichen Geschichte handelt.“

Wenn man also Benjamins Vorgehen in einfache Worte fassen wollte, dann müsste man sagen: Er versuchte wegzukommen von DER Geschichte als Einheit, Ganzheit und Totalität, weil er in diesen Elementen das Unterdrückende und auch das Geschichtsklitternde sah; zugleich wollte er aber auch nicht weg von dieser Einheit, Ganzheit und Totalität. Benjamins Einstellung zur Geschichtsschreibung kann deshalb als schizophran und in sich widersprüchlich bezeichnet werden. Bildlich gesprochen bekämpfte er eine starke und einheitliche Geschichtsschreibung und wollte sie durch eine solche ersetzen, deren Einheit wohl noch da, aber geschwächt und durchlöchert ist.

S. 109 „In zweiter Linie bewirkt die Zäsur einen Bruch in dem nur fälschlich „epischen“ Ablauf der Erzählung; gegen die verlockende Illusion, die in unserem Redefluss den Überfluss der Natur sehen möchte, macht sie darauf aufmerksam, dass unsere Erzählung (insbesondere unsere „Geschichte“) nicht selbstverständlich ist, dass sie das Ergebnis partikularer, ja willkürlicher Entscheidungen und nicht die Frucht eines universellen und organischen Prozesses ist. Vor allem aber warnt die Zäsur ausdrücklich vor dem Absolutheits- und Unendlichkeitsanspruch eines Diskurses, der seine Kompetenz in seiner Entfaltung selbst begründet; [...] So ist die Zäsur im Inneren unserer Sprache gleichsam ein bevorzugtes Echo jener Unterbrechung, die Benjamin „messianisch“ nennt, weil sie die Kontinuität zerstört, die sich als universelle historische Totalität ausgibt [...]“

In DER Geschichte also sah Benjamin letztlich sogar „einen Diskurs, der seine Kompetenz in seiner Entfaltung selbst begründet“. Dieser Vorwurf ist so ziemlich der schlimmste, den man einer wissenschaftlichen Disziplin machen kann, besagt er doch, dass sie ihre Berechtigung nicht ihrem Bezug zur Wahrheit und zur Wirklichkeit verdankt, sondern ihrer eigenen Größe und der Bezogenheit auf sich selbst. Dieser Vorwurf wird der Geschichtsschreibung hier im Namen der Wahrheit gemacht, gewissermaßen unter der Parole: Das Ganze und Einheitliche ist das Falsche. Diese Kritik mag auch durchaus ihre Berechtigung haben, aber sie verkennt das Wesen oder die Verfasstheit der Geschichtswissenschaft: Eine Disziplin, eine Institution, die auf der Vorstellung von innerer Einheit und Totalität beruht, kann auf die Dauer gar nicht anders, als dass ihre einzelnen Teile Bestätigung in anderen Teilen von ihr finden. Was Benjamin also an der Geschichtsschreibung als deren Fehler kritisiert hat und wofür er Abhilfe durch eine andere Form von Geschichtsschreibung finden wollte, das sind in Wirklichkeit ihre wesentlichsten Eigenschaften, die daher rühren, dass DIE Geschichte *eine* ist und eben nicht, wie die Geschichten (die Erzählungen), viele. Walter Benjamin hat also nicht gesehen, dass diese Eigenschaften (oder Mängel) DER Geschichte unheilbar sind, gleichwohl hat er immerhin gesehen, dass ein Diskurs, der auf der Vorstellung von Einheit und Totalität beruht, nicht ungefährlich ist, weil ihm fälschlich vereinheitlichende und totalitäre (sich selbst Recht gebende, sich selbst immunisierende) Tendenzen innewohnen.

Aus diesem Grund wäre dieses Kapitel aus Jeanne Marie Gagnebins Buch an und für sich eine wichtige Lektion für alle diejenigen, die eine naive Vorstellung beispielsweise von der Wissenschaft haben, indem sie etwa glauben, die Wissenschaft verfolge nur ein einziges Ziel, nämlich das, die Wahrheit über alle möglichen Dinge herauszufinden – und die nicht bedenken, dass die Wissenschaft in Wirklichkeit DIE Wissenschaft ist und dass diese Vorstellung von Einheit und Ganzheit der Wissenschaft auch noch andere Ziele für die Wissenschaft generiert, mit denen man als weitsichtiger Mensch zu rechnen hat. Freilich ist DIE Wissenschaft ebenso wie DIE Geschichte tendenziell totalitär, weil sie die Tendenz hat, die Wahrheit aus der Sicht des Ganzen darzustellen (und aus dem Grund die verunglückten Versuche der Opponierenden, die aus der Sicht des Ganzen bedeutungslos sind, übergeht) – nur, dagegen kann man auch nichts machen, man kann diesen Makel nicht abschaffen, weil er daraus folgt, dass DIE Wissenschaft nur *eine* ist. Man kann höchstens versuchen, ein Bewusstsein dafür zu schaffen, damit die Menschen vielleicht irgendwann dergleichen soziale Großinstitutionen wie DIE Geschichte oder DIE Wissenschaft nicht mehr kritiklos bewundern. Ich sagte, dafür wäre das letzte Kapitel von Jeanne Marie Gagnebins Buch eine gute Lektion – leider scheint aber die Autorin selber dieser Lektion auch zu bedürfen.

## 5. Jeanne Marie Gagnebins Sinn für das Ich

Symptomatisch für Jeanne Marie Gagnebins Weigerung, die Geschichte von DER Geschichte zu unterscheiden, ist auch ihr Verständnis des menschlichen Ichs. Grundsätzlich sind die Geschichten ja jene Einheiten, die von Ichs, von Personen erzählen (manchmal auch von Familien oder kleinen Gruppen, aber sie entfernen sich nie zu weit vom Ich), während DIE Geschichte von Völkern, Staaten und Nationen handelt und von deren Herrschen als ihren Repräsentanten, bisweilen auch von historischen Epochen, denn auch diese werden mitunter zu handelnden Figuren stilisiert. Wenn man nun den Unterschied zwischen der Geschichte und DER Geschichte nicht macht, so greift das Paradigma von DER Geschichte als dem bei weitem mächtigeren der beiden Kontrahenten auch auf die Geschichte (auf die Erzählung) über – und man beginnt, die Geschichte nach den Maßstäben DER Geschichte zu betrachten und zu bewerten.

S. 79 „Wie aber ist dies Subjekt zu verstehen, das zudem sein Leben zu erzählen versucht? Die Lektüre der *Berliner Chronik* und der *Berliner Kindheit* führt mich zu folgender Hypothese, die ich in diesem Kapitel entwickeln möchte: in seiner autobiographischen Praxis schlägt uns Benjamin eine Auffassung vom Subjekt vor, die es im Gefolge von Proust und von Freud nicht auf die Behauptung des Selbstbewusstseins beschränkt, sondern es den – Proust würde sagen – unwillkürlichen, und Freud würde sagen, den unbewussten Dimensionen des psychischen Lebens öffnet, insbesondere des Lebens des Erinnerns und – untrennbar davon – des Vergessens. Diese Öffnung, so lautet meine zweite Hypothese, ist zugleich eine Erweiterung der sozialen Dimension des Subjekts, das auf die beruhigende Abgeschlossenheit, aber auch auf die erstickende Wirkung der individuellen Besonderheit verzichtet und von den Wellen der kollektiven Wünsche, Revolten und Verzweiflungen durchdrungen wird. Diese politische und zugleich philosophisch-psychologische Erweiterung des Begriffs des Subjekts scheint mir von großer Bedeutung für das heutige Nachdenken über unsere geschichtliche Praxis, das heißt über die Frage, wie wir unsere Geschichte erzählen und wie wir in ihr handeln. Ein Nachdenken, dem es gegeben sein müsste, sowohl die Fallen eines triumphierenden Individualismus (der heute um so arroganter ist, als angesichts des Zusammenbruchs des sogenannten „realen“ Sozialismus die sozialen Bestrebungen und Kämpfe allzu rasch ad acta gelegt wurden) als auch die Illusion eines souveränen Bewusstseins, das angeblich nur den Regeln der linguistischen Kompetenz gehorcht, zu vermeiden.“

Genau diese Vereinnahmung der Geschichten durch DIE Geschichte passiert auch Gagnebin, wobei das Besondere an ihrem Beispiel das ist, dass sie zu jenem allgemeineren und größerem Subjekt als dem Ich, zu jenem größeren Subjekt, welches erst den Anforderungen der Geschichte entsprechen kann, dadurch kommt, dass sie es nicht oberhalb des Ich, sondern unterhalb, im Unbewussten des Menschen sucht. Das ist deswegen eigentümlich, weil vom Standpunkt des Ich her das Unbewusste doch bei weitem weniger greifbar und als Bezugsquelle unverlässlicher ist als bewusste Erinnerungen und Gedanken. Von einem Standpunkt allerdings her gesehen, der etwas Allgemeineres als das Ich sucht, muss das Ich als Referenzpunkt verdächtig erscheinen und ein jedes (wirkliche oder mutmaßliche) Allgemeine, selbst das als Auskunftquelle sehr unzuverlässig wirkende Unbewusste, wird ihm vorgezogen.

S. 86 „Das kommt auch daher, könnte man hinzufügen, dass die Bilder der *Berliner Kindheit* keine bloßen Anekdoten von der Kindheit eines kleinen sensiblen jüdischen Berliner Jungen zu Beginn des Jahrhunderts sind; ihre Kraft liegt darin, dass es auch politische Bilder und – untrennbar damit verknüpft – auch Bilder des Unbewussten sind. Erinnerungen also, die über den Einzelfall des erwachsen gewordenen kleinen Jungen hinausgehen und die sich ihm aufdrängten, als ihm klar wurde, dass er über seine Kindheit erst wirklich würde schreiben können, wenn er sich von den vom Ich entworfenen Inszenierungen freimachte, um sich der Beschreibung eines Theaters zu widmen, dessen Ablauf er nicht mehr kontrollierte. Paradoxerweise erlaubt dieser Verzicht auf die Autorität des Autors die Entfaltung eines glanzvollen Textes, in dem er als eine einzigartige erzählerische Stimme wieder erscheint, indem er aus der „Verstrickung“ seiner Geschichte mit der „Geschichte der anderen“ und, man könnte vielleicht hinzufügen, des Anderen, auftaucht.“

Man erkennt es aus Gagnebins Formulierungen, wie sie denkt: „die Bilder der *Berliner Kindheit* sind keine bloßen Anekdoten von der Kindheit eines kleinen sensiblen jüdischen

Berliner Jungen“ – was wäre schlecht daran, wenn sie das wären? Es handle sich um „Erinnerungen also, die über den Einzelfall des erwachsen gewordenen kleinen Jungen hinausgehen“ – warum müssen sie hinausgehen? Sie müssen das deshalb, weil das DIE Geschichte fordert; DIE Geschichte will nicht von einzelnen Individuen handeln, diese erscheinen ihr im Wert als zu gering. Interessant bei Gagnebin ist, dass sie in den Angelegenheiten des Menschen das Unbewusste des Menschen sprechen lassen will, weil dieses von allgemeinerer Bedeutung ist als das Ich und über dieses „hinausgeht“. Das heißt, eigentlich ist es beleidigend, denn es geht hier um Angelegenheiten des Menschen, aber man richtet seine Fragen nicht an ihn, sondern an eine andere Instanz, bloß weil der Mensch, der in der Form von Individuen existiert, leider den Mangel hat, nicht allgemein genug zu sein.

S. 92 „Doch das Kind, das in der Erinnerung des Erwachsenen „ich“ sagt, öffnet sich, wie wir bereits hervorgehoben haben, den umfassenderen Dimensionen des Unbewussten und des Politischen und leitet so die Beschreibung einer Subjektivität ein, die nicht auf die Besonderheit eines einzelnen kleinen Jungen reduziert werden kann. Diese Ausweitung des Subjekts auf die seinem eigenen Leben zugrunde liegenden gesellschaftlichen und psychischen Dimensionen hat ein gewisses Zurücktreten des Ich zur Folge.“

„die nicht auf die Besonderheit eines kleinen Jungen reduziert werden kann“ – man sollte auf derartige Formulierungen genau hinhorchen. Diese Formulierung bedeutet: Wenn jemand seine persönliche Geschichte erzählt, dann kommen Menschen wie Jeanne Marie Gagnebin oder andere Menschen mit wissenschaftlicher Ausbildung und deformierter Vorstellung vom Allgemeinen und reduzieren diese Geschichte auf die Besonderheit eines einzelnen Ichs. Das heißt sie sprechen ihr alle Bedeutung ab. Menschen, die DIE Geschichte als Modell für die Geschichte hernehmen, denken so: Für sie muss auch die Geschichte (also die Erzählung) den Anforderungen DER Geschichte genügen. Und die Hauptanforderung ist, die Geschichte darf dann nicht mehr von einzelnen Menschen erzählen, weil das, wie sie sagen, keine allgemeinere Bedeutung habe und über den Einzelfall nicht hinausgehe. Das aber ist ein falsches Verständnis des Allgemeinen: Gagnebin meint, dass DIE Geschichte von „den umfassenderen Dimensionen des Unbewussten und des Politischen“ handeln würde, in diesen aber der kleine jüdische Berliner Junge, der Walter Benjamin einmal war, weiterhin aufgehoben wäre; das Gegenteil ist der Fall: In DER Geschichte geht es um größere Handlungsobjekte als um einzelne Menschen, diese, wie auch der kleine jüdische Berliner Junge, gehen in ihr verloren.

Damit habe ich umgekehrt den Beweis erbracht, dass DIE Geschichte definitiv keine Geschichte, nämlich keine Erzählung ist, denn sie verschmäh jene Handlungsebene, auf der sich Geschichten abspielen, als eine die auf den Einzelfall „reduziert werden kann“.

### **Nachbemerkung: Jeanne Marie Gagnebins Auffassung von Methode**

Zum Schluss Gustostückerl für die Feinschmecker unter den WissenschaftstheoretikerInnen: Im Folgenden zitiert Jeanne Marie Gagnebin zuerst Walter Benjamins *Ursprung des deutschen Trauerspiels* (Ges. Schriften I. 1, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1974, S. 208) und spricht dann selbst:

S. 90

”

Methode ist Umweg. Darstellung als Umweg – das ist denn der methodische Charakter des Traktats. Verzicht auf den unabgesetzten Lauf der Intention ist sein erstes Kennzeichen.

Ausdauernd hebt das Denken stets von neuem an, umständlich geht es auf die Sache selbst zurück. Dies unablässige Atemholen ist die eigenste Daseinsform der Kontemplation.

Diese Verkündung einer Methode impliziert den Verzicht auf die lineare Diskursivität der einzelnen Intention zugunsten eines *umständlichen*, zugleich genauen und zögernden Denkens, das zwar immer zu seinem Gegenstand zurückkommt, doch über verschiedene Wege oder „Umwege“, was auch eine ständig erneuerte Andersheit dieses Gegenstands zur Folge hat. Die zeitliche Struktur dieser Methode des Umwegs verdient Beachtung: das Denken hält an, geht wieder zurück, kommt wieder, wartet, zögert, schöpft Atem. Das ist genau das Gegenteil eines sich selbst, seines Ziels und des zu befolgenden Weges sicheren Bewusstseins. Viele Kommentatoren haben mit Recht darauf hingewiesen, dass dieses zögernde Denken dem saturnischen Melancholiker, dem allegorischen Forscher eigen ist, der sich im Labyrinth der Bedeutungen verliert. Das ist richtig. Ebenso richtig ist aber, dass dieses Zögern für eine Auffassung von der Wahrheit kennzeichnend ist, die – wie Benjamin auf den vorausgehenden Seiten darlegt – diese weder als Entsprechung noch als Besitz definieren würde, eine Auffassung, die Benjamin hier *Kontemplation* nennt, die er aber sehr sorgfältig von der *Anschauung* unterscheidet. Ich schlage vor, diesen Begriff der Kontemplation als der Form des profanen „Gebetes“ sehr nahe aufzufassen, die Benjamin im Zusammenhang mit Kafka beschreibt: eine Art intensiver und schwereloser Aufmerksamkeit. Diese Aufmerksamkeit deutet auf eine Anwesenheit des Subjekts in der Welt hin, in der es innezuhalten vermag, erstaunt, respektvoll, zögernd, ja sogar verloren, in der die Dinge sich langsam zu erkennen geben dürfen und nicht in der Gleichgültigkeit des gewöhnlichen Blicks untergehen. Das ist zwar eine gefährliche Methode, da man nie sicher ist, ob sie tatsächlich irgendwohin führt, doch aus demselben Grund eine äußerst wertvolle, da nur der Verzicht auf die Sicherheit des Vorhersehbaren dem Denken gestattet, Freiheit zu erlangen.“

Das Witzige an Benjamins Zitat und Gagnebins Erläuterungen ist, dass Benjamin gar keine Methode hat, es aber so vorbringt (und Gagnebin pflichtet ihm hier bei), als hätte er eine. Eine wissenschaftliche Methode ist natürlich kein Umweg, sondern das Gegenteil davon: Man überlegt sich vorher, welchen Forschungsweg man gehen will und welches Ergebnis dabei herauskommen soll; kommt das erwartete Ergebnis heraus, so hat man Recht gehabt, wenn nicht, muss man eine andere Hypothese versuchen.

Was Gagnebin dazu gebracht hat, in Benjamins Vorgangsweise eine Methode zu sehen, ist wahrscheinlich ihre wissenschaftliche Einstellung und Erwartungshaltung: Es gibt in der Wissenschaft in vielen verschiedenen Versionen so etwas wie das Verhältnis zwischen einem Urpropheten und seinen Hohepriestern (Siehe dazu: Pierre Bourdieus Buch: *Was heißt Sprechen?*), also um einen großen wissenschaftlichen Geist und jene WissenschaftlerInnen, die nach ihm kommen, ihn interpretieren und um die angemessenste Interpretation seiner Aussagen streiten. Das ist ein genuin wissenschaftliches Verhältnis, obwohl es an und für sich völlig unwissenschaftlich ist, weil ein jeder/eine jede WissenschaftlerIn eigentlich besser selber denken sollte. Dennoch ist es ein genuin wissenschaftliches Verhältnis, weil die Wissenschaft als gesellschaftliche Institution Wert auf die Hochschätzung bereits anerkannter Größen legt. Das geht bis zu dem Grad, dass eine Arbeit über Walter Benjamin in der Wissenschaft schon allein deshalb als lohnenswert gilt, weil es sich um Walter Benjamin handelt. Es ist kein Wunder, dass einem unter solchen (wissenschaftlichen) Umständen ein derartiger wissenschaftlicher Urprophet in einem anderen Licht erscheint als ein gewöhnlicher Mensch und man die Tendenz hat, ihn auch mit anderen Maßstäben zu beurteilen. So ist man dann vielleicht sogar bereit, etwas als Methode anzuerkennen, was nicht nur keine Methode

Dr. Helmut Hofbauer  
[www.philohof.com](http://www.philohof.com)  
[helmuthofbauer@hotmail.com](mailto:helmuthofbauer@hotmail.com)

ist, sondern eigentlich alle Anzeichen von Abwesenheit einer Methode beschreibt, am wichtigsten davon: die denkerischer Freiheit!

Wrocław, am 17. Jänner 2009