

VI. »Einen Leuchtturm aufstellen für verirrte Wanderer in der Wüste.«¹ Das Erzählen

Aber davon zu erzählen ist etwas anderes.
Erzählen ist so etwas Ähnliches wie Fragen.
Die Fledermaus wirft ihre Fragen gegen die
Wand. Aus dem Echo hört sie einen Raum.
Das ist es, was Erzähler können.

Alexander Kluge im Gespräch mit der Zeit

Das Gegebene zu deuten, ihm verstehen-wollend zu begegnen, bedeutet immer Gefahr und Wagnis. Es bedeutet, einen Sprung zu wagen, der weder kontrollier- noch voraussehbar ist. In diesem liegt alsdann die Möglichkeit des Neuen und Ungedachten: die »ungeheure Freiheit des Übersturzes«. Erzählen bedeutet: eine Form suchen für das Unformbare, bedeutet zugleich selbst deuten und Deutbares schaffen, Grund schaffen, auf dem die Deutenden im Gespräch Welt erbauen können. Erzählen heißt zugleich das absolut Neue ermöglichen und das Alte neu deuten, neue Zusammenhänge herstellen, neue Gedankenwege betreten. Es bedeutet, durch die unaufhörlich deutbare Erzählung einen unbegrenzt offenen Raum schaffen, zugleich bedeutet es auch, etwas unbestimmbar Festes schaffen, von dem ein Ausgang möglich wird. *Und was in schwankender Erscheinung schwebt/Befestigt mit dauernden Gedanken.*² Das Niedergeschriebene verspricht so eine Art Dauerhaftigkeit, es bedeutet die Möglichkeit des Weiter- und Neudenkens über die Dauer eines Menschenlebens hinaus.

Das Geschichtenerzählen ist allerdings keinesfalls auf ein Hergestelltes zu reduzieren, das dann als etwas Abgeschlossenes zur Verfügung stünde. Die Geschichte ist ein Versuch zu verstehen und bietet die Möglichkeit, immer wieder einen neuen Versuch hinzuzufügen; in jeder Geschichte liegt die Möglichkeit eines Anfangs. So sagt Arendt in ihrem Text zu Isak Dinesen: »Die Belohnung für das Geschichtenerzählen liegt dar-

1 Vgl. Alexander Kluge [2012]: *Theorie der Erzählung. Frankfurter Poetikvorlesungen*. Berlin (filmedition suhrkamp) 2013.

2 Johann Wolfgang von Goethe [1808]: *Faust*, S. 19.

in, etwas loslassen zu können.«³ Am Ende des Erzählens also liegt nicht Abschluss, sondern Aufschluss: Öffnung hin zu denen, die zugehört haben und sich nun selbst in die Erzählung einbringen. Isak Dinesen selbst schreibt in ihrem unvollendeten Roman *Albondocani* von der sprechenden Stille, die einer Geschichte innewohnt: »Wenn der Erzähler der Geschichte gegenüber treu ist [...], wird am Ende die Stille sprechen. Würde die Geschichte verraten, ist die Stille leer.«⁴ Dieses Erzählfragment trifft das paradoxe Bild, das ich zu zeigen versuche: Die Stille, der Raum, den eine Geschichte eröffnet, ist leer, wenn die Erzählerin sie als fertiges Produkt verkauft, wenn sie sie schließt, um über sie als Abgeschlossene verfügen zu können. Dieser Raum also ist leer, weil er sich den Deutungen verschließt, weil seine Verschlussheit ein Weitertragen und Auslegen verhindert. Bleibt sie aber offen und sich selbst treu, indem sie sich als sie selbst den immer neuen Deutungen aussetzt, kann sie durch jedes neue Verstehen weiterwachsen, sich der ungeheuren Freiheit des Übersturzes hingeben und die unzählbaren Stimmen vernehmen, die aus ihrer Stille sprechen. Im Erzählen wie im Deuten des Erzählten zeigt sich etwas Einzelnes: die Einzelheit derjenigen, die spricht und desjenigen, das sich dort ausspricht. Im uneindeutigen Sprechen einer Erzählung erscheint etwas, das durch ein endgültiges Benennen zwangsläufig verdeckt würde, denn es zeigt sich dort das gerade nicht Allgemeine: »Es ist wahr: Das Geschichtenerzählen enthüllt den Sinn, ohne den Fehler zu begehen, ihn zu benennen; es führt zu Übereinstimmung und Versöhnung mit den Dingen, wie sie wirklich sind, und vielleicht können wir ihm sogar zutrauen, implizit jenes letzte Wort zu enthalten, das wir am Tag des Jüngsten Gerichts erwarten.«⁵

3 Hannah Arendt [1968]: *Isak Dinesen (1885-1962)*. Übers. v. Meinhard Büning. In: dies.: *Menschen in finsternen Zeiten*. München 2001, S. 109. (Im Folgenden zitiert als: Hannah Arendt: *Isak Dinesen*.)

4 Isak Dinesen: *Albondocani*. In: *The Paris Review* (Autumn). New York 1956, S. 59; zitiert nach: Hannah Arendt [1968]: *Isak Dinesen*, S. 109f.

5 Hannah Arendt [1968]: *Isak Dinesen*, S. 119.

6.1 »Verstecke sind unzählige, Rettung nur eine.«⁶ Die Kunst, Geschichten zu erzählen

Dies ist nun alles und ist nicht genug/Doch sagt es euch vielleicht, ich bin noch da/Dem gleich ich, der den Backstein mit sich trug/ Der Welt zu zeigen, wie sein Haus aussah.

Bertolt Brecht: Dies ist nun alles und ist nicht genug

In diesem Teil möchte ich zunächst Walter Benjamins Betrachtungen zum Erzählen vorstellen, um mich von dort aus dann Arendts Verständnis zu nähern. Zwischen der Veröffentlichung der Texte, denen sich das letzte Kapitel gewidmet hat, und dem, der hier nun in den Blick genommen wird, liegen über zehn Jahre. Die Schriften zur Sprache stammen alle aus den 20er Jahren, den Erzähler-Aufsatz, um den es im Folgenden gehen wird, schrieb Benjamin 1936⁷. Benjamin-Forscher sprechen von einem Bruch in dessen Denken um 1924⁸, also in genau der Zwischenzeit, um die sich die Schriften spannen. In seinem Text über das Erzählen sind die Veränderungen deutlich zu hören: die nun in fremdem Licht erscheinende Welt steht in der Wandlung, die großen Umbrüche und der Verlust von Tradition lassen den Ruf nach Festem und Sicherem laut werden. Um einen Platz in der Welt zu finden, suchen die Menschen nun nicht mehr nach gemeinsamen Erfahrungen, sondern nach dem vereinzelt Erlebten, das Vergleich und so ein – wenn auch nur scheinbares – Gleichsein ermöglichen soll.

Benjamin versteht das Weitertragen und Wiederholen von Erfahrungen als ein Tätigsein, das sich solchem Verallgemeinern und Gleichmachen entgegenstellt; sieht diese aber aus der Welt schwinden: »Warum es mit der Kunst, Geschichten zu erzählen, zu Ende geht – diese Frage war mir schon oft gekommen, wenn ich mit anderen Eingeladenen einen Abend lang um einen Tisch gesessen und mich gelangweilt hatte.«⁹ Benjamin verfasste diesen Text in einer Zeit, die schon gezeichnet war von den Spuren des vergangenen Weltkriegs, die zugleich aber bereits durchdrungen war von der Angst vor einem sich nähernden. Im Trauerspielbuch spricht er von den »Visionen des Vernichtungsrausches, in welchen alles Irdische zum Trümmerfeld zusammenstürzt«¹⁰. Sind solche Zeiten überstanden, will das Bedürfnis nach Sicherheit gestillt werden und da die Tradition sich brüchig zeigte, mussten andere Halterungen her. Die Erzählung aber bringt keinen Halt, keine Abgeschlossenheit oder Kontrollierbarkeit mit sich: Sie ist in

6 Franz Kafka [1917–18]: *Oktavheft G*. In: ders.: *Beim Bau der chinesischen Mauer und andere Schriften aus dem Nachlaß*. Frankfurt a.M. 2008, S. 174.

7 Detlef Schöttker [2011]: *Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows*. In: Burkhardt Lindner (Hg.): *Benjamin-Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart 2011, S. 557.

8 Bernd Witte spricht von einem Umschwung vom Sprachmystiker zum Materialisten. (Vgl. Bernd Witte [1985]: *Walter Benjamin. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Reinbek 1985, S. 65.)

9 Walter Benjamin [1932]: *Das Taschentuch*. In: ders.: *Gesammelte Schriften IV/2: Kleine Prosa. Baudelaire Übertragungen*. Hg. v. Tillmann Rexroth. Frankfurt a.M. 1991, S. 741.

10 Walter Benjamin [1925]: *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, S. 405.

ihrem Erzählen offen, bietet *einen* möglichen Gedankenweg an, ist aber auf die Zuhörenden, auf Deutung und Auslegung angewiesen: »Der Erzähler – so vertraut uns der Name klingt – ist uns in seiner lebendigen Wirksamkeit keineswegs durchaus gegenwärtig. Er ist uns etwas bereits Entferntes und weiter noch sich Entfernendes.«¹¹ Diese Entfernung gilt es aber nicht etwa auszumerzen, vielmehr ist sie noch weiter zu vergrößern. »Aus einer gewissen Entfernung betrachtet gewinnen die großen, einfachen Züge, die den Erzähler ausmachen, in ihm die Oberhand. Besser gesagt, sie treten an ihm in Erscheinung wie in einem Felsen für den Beschauer, der den rechten Abstand hat und den richtigen Blickwinkel, ein Menschenhaupt oder ein Tierleib erscheinen mag.«¹² Dasjenige also, durch das die Erzählerin sich unterscheidet und hervorhebt, ihre Gesichtszüge, bleiben unerkannt, jene Züge, die absolut verschieden sind, erscheinen zuallererst aus der Entfernung, liegen vielleicht mehr im Klang ihrer Stimme als in ihrer Erscheinung: Das Wesentliche ist vielmehr als ihr Körper das von ihr Erzählte selbst. *Entfernen besagt ein Verschwindenmachen der Ferne, das heißt der Entferntheit von etwas, Näherung.*¹³

Warum nun überfiel Benjamin zuweilen die Langeweile, wenn er zusammen mit anderen zu Abend aß? Warum war niemand mehr des Erzählens fähig? Die Hauptursache für diesen Verlust der Erzählkunst sieht Benjamin darin, dass das Vermögen, »Erfahrungen auszutauschen«¹⁴, abhandenkomme. Es geht hier nicht etwa darum, dass die Menschen nicht mehr die richtigen Wörter fänden, um eine unterhaltsame Geschichte gestalten zu können. Vielmehr ist die Erfahrung selbst, von der es zu erzählen gilt, nicht mehr erzählbar. Die Erfahrung hat sich in unaustauschbare Erfahrung verwandelt, unaustauschbar deshalb, weil jene Erfahrungen des Vernichtungsrausches und der Trümmerfelder nicht mehr »mittelbar«¹⁵ sind, weil es nicht mehr möglich ist, sie mündlich – »vom Mund zum Ohr«¹⁶ – weiterzugeben, sie zu erzählen. Die Menschen, die aus dem Ersten Weltkrieg zurückkehrten, kamen »verstummt aus dem Felde«, sie waren nicht reicher, sondern »ärmer an mittelbarer Erfahrung«, obwohl sie doch »eine der ungeheuersten Erfahrungen der Weltgeschichte«¹⁷ gemacht hatten. Auch wenn dieser Krieg die darauffolgenden Generationen ganz erfüllen, ihnen Identität stiften

11 Walter Benjamin [1936]: *Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows*. In: ders.: *Gesammelte Schriften II/2: Aufsätze, Essays, Vorträge*. Hg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M. 1991, S. 438. (Im Folgenden zitiert als: Walter Benjamin: *Der Erzähler*.)

12 Ebenda, S. 438.

Arendt schreibt von dem Helden, »um den die Geschichte sich bildet und von dem sie berichtet, [er sei] uns schließlich vertrauter, als es die Verfasser der berühmtesten und geschichtlich wirksamsten Werke je werden können, wenn wir nichts von ihnen kennen als das Werk ihrer Hände.« (Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 226f.)

13 Martin Heidegger [1926]: *Sein und Zeit*. Tübingen 2006, S. 105.

14 Walter Benjamin [1936]: *Der Erzähler*, S. 439.

15 Ebenda.

Vgl. auch: Walter Benjamin [ca. 1933]: *Erfahrung und Armut*. In: ders.: *Gesammelte Schriften II/1: Aufsätze, Essays, Vorträge*. Hg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M. 1991, S. 214. (Im Folgenden zitiert als: Walter Benjamin: *Erfahrung und Armut*.)

16 Ebenda.

17 Ebenda.

und als ein Gemeinsames erscheinen sollte, war es doch keine Erfahrung, sondern ein Äußerliches, das sie vielmehr zu einem Körper goss, in dem sie sich sprachlos aufhielten, einmündig von diesem Einen zu sprechen. »Was sich dann zehn Jahre danach in der Flut der Kriegsbücher ergossen hat, war alles andere als Erfahrung, die vom Mund zum Ohr strömt. [...] [N]ie sind Erfahrungen gründlicher Lügen gestraft worden als die strategischen durch die Stellungskriege, die wirtschaftlichen durch die Inflation, die körperlichen durch den Hunger, die sittlichen durch die Machthaber.«¹⁸ Da es für jene Erfahrungen keine Worte gab, da keinem davon erzählt werden konnte und keiner daraus lernen sollte, musste eine neue Stummheit zwischen die Menschen treten: »Eine Generation, die noch mit der Pferdebahn zur Schule gefahren war, stand unter freiem Himmel in einer Landschaft, in der nichts unverändert geblieben war als die Wolken«¹⁹. Auch Hannah Arendt sieht hier den Bruch der Tradition bereits vorgezeichnet, wenn auch nicht vollzogen: solange es noch eine gemeinsame Erinnerung gab, bestand auch noch die Möglichkeit der Wiederaufnahme: »Traditionsbruch: Eigentlich, d.h. in diesem Fall römisch gedacht, der Bruch in der Nachfolge, »successio«, der Generationen, die voneinander das Überlieferte empfangen und es weitergaben und sich so gleichsam durch die Jahrtausende, in chronologischer Reihenfolge, an der Hand hielten. Der Bruch war vorgezeichnet im Generationsbruch nach dem Ersten Weltkrieg, aber nicht vollzogen, insofern das Bewusstsein des Bruches noch das Gedächtnis an die Tradition voraussetzte und den Bruch prinzipiell reparabel machte. Der Bruch erfolgte erst nach dem Zweiten Weltkrieg, als er als Bruch gar nicht mehr notiert wurde.«²⁰

Nicht nur verweigerten sich diese neuen Erfahrungen der Erzählung, auch jene alten Erfahrungen, die seit jeher von Generation zu Generation weitergetragen worden waren, schienen nun nicht mehr mit der Wirklichkeit vereinbar. »Nichts Ewiges im Menschen bleibt, sieht man näher zu, so absolut und unbedingt wie es zuerst sich anläßt. Wie zart ist nicht das Netz gewoben, in welchem diese wunderbare Gabe, das Erzählen, ruht und wie löst es nicht unauffällig aber unwiderruflich sich aller Ecken und Enden. Und gerade weil Geschichtenerzählen so ganz von Ewigkeit zu Ewigkeit unter Menschen sich zu ereignen schien, ist es in diesen Jahrzehnten, die es am schärfsten mit den Ewigkeitswerten aufnehmen, am allermeisten gefährdet. Es ist neuer Weisheit zu leer und vor allem alter zu voll.«²¹ Es sind die blitzartigen Fortschritte der Technik und die damit einhergehenden Veränderungen in der Kultur der Gewalt, es sind die Schrecken des totalen, industrialisierten, modernen Krieges, die zusehends jede Berufung auf Erfahrung unsinnig und veraltet klingen lassen. Da keine Weiterentwicklung des bereits Erbauten und Erlernten stattfindet, sondern sich etwas Neuartiges, Unverwandtes formiert, vermag keine tradierte Erfahrung hier noch Rat zu geben. Durch diese Ratlosigkeit scheint der einzige Ausweg in die eine Richtung zu führen: die fortschrittliche, die nicht mehr fragt, sondern immerzu weitermacht. »Der Begriff des Fort-

18 Walter Benjamin [ca. 1933]: *Erfahrung und Armut*.

19 Ebenda.

20 Hannah Arendt [1953]: *Denktagebuch, Erster Band*, S. 300.

21 Walter Benjamin [1928-35]: *Anmerkungen (zum Erzähler-Aufsatz)*. In: ders.: *Gesammelte Schriften* II/3: Aufsätze, Essays, Vorträge. Hg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M. 1991, S. 1285.

schritts ist in der Idee der Katastrophe zu fundieren. Daß es ›so weiter‹ geht, ist die Katastrophe. Sie ist nicht das jeweils *Bevorstehende*, sondern das jeweils *Gegebene*.«²²

Dieses fraglose Immer-so-weiter-Machen liegt im Wesen moderner Wissenschaften, es war schon davon die Rede. Zugleich ist ihr Weitermachen ein logisches Schlussfolgern, das des Denkens und der Sprache nicht mehr bedarf. Arendt schreibt in *Vita activa*: »Es zeigt sich nämlich, daß die Wahrheiten des modernen wissenschaftlichen Weltbilds, die mathematisch beweisbar und technisch demonstrierbar sind, sich auf keine Weise mehr sprachlich oder gedanklich darstellen lassen.«²³ Über solchen Fortschritt lässt sich nicht reden, ihm ist gedanklich nicht zu begegnen. Entschlossen die Menschen sich dazu – so heißt es weiter – sich »dem gegenwärtigen Stand der Wissenschaften anzupassen, so bliebe uns nichts anderes übrig, als auf das Sprechen überhaupt zu verzichten. Denn die Wissenschaften reden heute in einer mathematischen Symbolsprache, die ursprünglich nur als Abkürzung für Gesprochenes gemeint war, sich aber hiervon längst emanzipiert hat und aus Formeln besteht, die sich auf keine Weise zurück in Gesprochenes verwandeln lassen. Die Wissenschaftler leben also bereits in einer sprachlosen Welt, aus der sie qua Wissenschaftler nicht mehr herausfinden.«²⁴ Ob dieser Weg der Anpassung nun beschritten werden solle, könnten die Wissenschaften selbst nicht beantworten, weil es in ihrem Wesen liege, »jeden einmal eingeschlagenen Weg bis an sein Ende zu verfolgen.«²⁵ Durch diese Entwicklungen aber trete eine neue Frage in den menschlichen Raum, die bereits angeführte »politische Frage ersten Ranges«, und zwar: »ob wir unsere neue wissenschaftliche Erkenntnis und unsere ungeheuren technischen Fähigkeiten in dieser Richtung zu bestätigen wünschen«²⁶.

Siegt die Angst, die die Sprachlosigkeit mit sich bringt und die Unsicherheit, die durch den Verlust von vertrauenswürdiger Tradition überfällt, scheint ein gangbarer Weg der Rückzug in sich selbst und das Vertrauen in das einzig Kontrollierbare: die je eigenen Bedürfnisse. In diesem Zusammenhang steht Arendts bereits angeführte Trennung von Bewusstsein und Gedächtnis, wonach das Bewusstsein an die eigene Bedürftigkeit bindet, das Gedächtnis hingegen die Weitergabe von Erfahrungen und auch eigene Erfahrung ermöglicht, die auf Gemeinsamem fußt. Es kann – so schreibt sie im *Denktagebuch* – »Verschwundenes realisieren [...]. Dadurch wird auf einmal das ganze Menschengeschlecht, solange es überhaupt existiert, zum Bleibendsten, das wir kennen, gleichsam der Hort des Seins, in das sich alles retten kann.«²⁷ Das Bewusstsein hingegen sei »sprunghaft und ohne Kontinuität«²⁸, in seiner Konzentration auf das Eigene und seiner Abgeschlossenheit schneidet es den Umgang der Menschen mit der

22 Walter Benjamin [1937–39]: *Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus (Zentralpark)*. In: ders.: *Gesammelte Schriften I/2: Abhandlungen*. Hg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M. 1991, S. 683. (Im Folgenden zitiert als: Walter Benjamin: *Charles Baudelaire*.) [Hervorhebung der Autorin.]

23 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 10.

24 Ebenda, S. 11.

25 Ebenda, S. 10.

26 Ebenda.

27 Hannah Arendt [1951]: *Denktagebuch, Erster Band*, S. 104.

28 Ebenda.

Welt ab und ist so Zeichen für das Gefangensein in sich selbst.²⁹ *Was er tat, tat er mit Bewußtsein und doch zwang ihn ein innerlicher Instinkt. Wenn er allein war, war es ihm so entsetzlich einsam, daß er beständig laut mit sich redete, rief, und dann erschrak er wieder und es war ihm, als hätte eine fremde Stimme mit ihm gesprochen.*³⁰ Dieses Bewusstsein gemahnt seiner Form nach an die jüngsten Errungenschaften der Technisierung der Welt, an das Digitale: Auch dieses ist sprunghaft und ohne Geschichte, es besteht in seinen diskreten Werten abseits der Welt, springt hin und her zwischen nurmehr zwei Symbolen, die nicht nur als fern von Sprache, sondern geradezu als ihr Gegenteil zu betrachten sind. Sie brechen jede Kontinuität ab in ihrem Springen, beginnen aber niemals das Neue, sondern wiederholen beständig nur das Immer-Gleiche – immerzu von vorn. Könnte es also sein, dass wir uns in diesem Sinne an die technische Entwicklung anzugleichen versuchen?

Thomas Elsaesser geht der Frage nach, in welchem Zusammenhang die Weise, wie wir Geschichte(n) verstehen, mit den uns zur Verfügung stehenden Mitteln und den Herausforderungen der jeweiligen Zeit stehen: »Es hätte ohne die Erfindung des mechanischen Zeitmessers niemals einen Begriff von Gott als Uhrmacher gegeben und auch Descartes hätte die Welt nicht in *res cogitans* und *res extensa* aufteilen können, wäre nicht das Teleskop erfunden worden.«³¹ Dementsprechend fragt er, inwiefern nicht auch die von uns für selbstverständlich gehaltene Weise, Geschichte(n) zu erzählen – als eine Kette von Ursachen und Wirkungen – in einem solchen Zusammenhang stehe und ob diese Weise unserer Zeit womöglich nicht mehr angemessen sei.³² Er folgert so zunächst, dass »ein Bruch mit Monokausalität somit wie ein Befreiungsschlag [erscheinen muss], der die Zufälligkeit menschlicher Angelegenheiten und Handlungen mit ihren unvorhersehbaren Konsequenzen angemessener berücksichtigt«³³. Arendt spricht davon, dass »Neuheit [...] der Bereich des Historikers [sei]«, da dieser »Ereignisse behandelt, die immer nur einmal vorkommen. An dieser Neuheit kann manipuliert werden, wenn der Historiker auf Kausalität besteht und sich anmaßt, ein Ereignis durch eine auf es hinführende Kausalkette erklären zu können. Dann steht er in der Tat als der ›rückwärts gerichtete Prophet‹ da, und was ihn von denjenigen, die über die Gaben echter Prophetie verfügen, trennt, scheinen lediglich die beklagenswerten Grenzen des menschlichen Hirns zu sein, das unglücklicherweise nicht alle zur gleichen Zeit wirksamen Gründe aufnehmen und korrekt miteinander verbinden kann.«³⁴ Natürlich spricht für Arendt keinesfalls die Zufälligkeit gegen eine solche Geschichtsauffassung – Handlungen sind gerade nicht zufällig –, sondern die Unvorhersehbarkeit, die darin liegt,

29 Vgl. Hannah Arendt [1951]: *Denktagebuch, Erster Band*, S. 104..

30 Georg Büchner [ca. 1836]: *Lenz*. In: ders.: *Werke und Bücher*. Münchner Ausgabe. Hg. v. Karl Pöribacher et al. München 1988, S. 155.

31 Thomas Elsaesser [2017]: *Cinema and Game Spaces. Contingency as Our New Causality*. In: Gundolf S. Freyermuth/Lisa Gotto (Hg.): *Clash of Realities 2015/16: On the Art, Technology and Theory of Digital Games*. Bielefeld 2017, S. 69. (Im Folgenden zitiert als: Thomas Elsaesser: *Cinema and Game Spaces*.)

32 Ebenda, S. 68.

33 Ebenda, S. 69.

34 Hannah Arendt [1953]: *Verstehen und Politik*, S. 122.

dass es Handeln nur in Gemeinschaft geben kann und dessen Folgen so nicht berechenbar sind – nicht berechenbar sein dürfen, um der Freiheit willen.

Der Grund, auf dem unser kausales Denken beruht, liegt nach Elsaesser in der Schrift: Unsere Geschichtsschreibung besteht demnach aus »chronologischen Narrativen«³⁵, da sie als kausal Gedachte *immer weiter* und in nur *eine* Richtung verläuft. In diesem Zusammenhang möchte ich an Benjamins Betonung der Zwischenzeile erinnern: Wahrheit findet sich ihm zufolge gerade dort, wo die Schrift nicht in eine Richtung eilt, sondern innehält und horcht. Ich habe bereits auf den Aufbau seiner eigenen Texte verwiesen, in denen auffällig viele Leerzeilen zu finden sind. Diese scheinen zum einen ein Abbrechen und Auf-hören heraufzubeschwören, zum anderen auch Verknüpfungen zwischen den bereits vergangenen und noch kommenden Teilen zuzulassen, also auf ihre eigene Diskontinuität und Richtungslosigkeit hinzudeuten. In dieser Weise ist der Eingleisigkeit, die im Schriftbild liegt, entgegengedacht, ohne diesem als solchem eine Absage zu erteilen. In diesem Sinne könnte die Schrift unserer Zeit angemessen sein; allerdings müsste sie aus ihrer Form gebrochen und als eine gedacht werden, die immer wieder anders ausgelegt und verstanden werden kann. Nur so wäre dem Sinn des Einzelnen näherzukommen; denn – wie Arendt an der eben begonnenen Stelle fortfährt – dieser lasse nicht nur »immer jede Zahl vergangener ›Gründe‹, die wir ihm zuschreiben mögen, hinter sich [...] sondern diese Vergangenheit selbst *entsteht* überhaupt erst mit dem Ereignis. Nur wenn etwas Unwiderruffliches passiert ist, können wir versuchen, seine Geschichte nach rückwärts zu verfolgen. Das Ereignis erhellet eine eigene Vergangenheit, niemals kann es aus ihr abgeleitet werden.«³⁶ Im gemeinsamen Weiterdenken, Zusammensetzen, Deuten dieser Fragmente dann könnte sich Welt in Arendts Sinne formieren, in der die Vereinzelten als Einzelne – als Absolute – zugleich aber als Menschen – als Verschiedene – in Erscheinung träten.

Die durch Krieg und Fortschritt auseinandergetriebenen Menschen, von denen Benjamin 1933 in *Erfahrung und Armut* erzählt, sind nicht mehr verbunden durch die Weitergabe von Erfahrung. Da sie nicht mehr vom Gegebenen zu erzählen vermögen, fliehen sie aus der Gemeinschaft in den Innenraum und verharren dort in innerer Gemütlichkeit.³⁷ Arendt handelt von eben diesem Phänomen – der Flucht aus dem gemeinsamen Raum ins Private – wenn sie auch von den Folgen des nächsten großen Krieges schreibt. Interessant ist hier nicht das Phänomen, dass Kriege die Menschen in ihre eigenen vier Wände treiben, da sie sich nach Sicherheit und Geborgenheit sehnen. Bemerkenswert ist, dass im heutigen 21. Jahrhundert, in einer Zeit und einer Kultur, die seit nunmehr fast hundert Jahren keinen Krieg mehr erlebt hat, der Rückzug in Eigentum, Privatheit und einzelnes Erleben kaum einen Abbruch erfahren hat – vielmehr ist all dies in einer Weise zur Normalität geworden, die weder Benjamin noch Arendt haben erahnen können. Die durch die unüberschaubaren Entwicklungen der sowohl auf dem Feld als auch in der Heimat und später dann durch den Totalitarismus Vereinzelten nehmen fortan

35 Thomas Elsaesser [2017]: *Cinema and Game Spaces*, S. 68.

36 Hannah Arendt [1953]: *Verstehen und Politik*, S. 122. [Hervorhebung der Autorin.]

37 Vgl. Walter Benjamin [ca. 1933]: *Erfahrung und Armut*, S. 217.

einen großen Raum ein und verdrängen so die gemeinsamen, erzählbaren Geschichten und mit ihnen auch die menschliche Welt. Die Erfahrung der Gemeinschaft wird ersetzt durch das Erlebnis der Einzelnen, das ihnen als Einzelnen Bedeutung verleiht und sie zu Besonderen macht, anstatt sie mit Anderen zu verbinden – der Vergleich, das Besser-Werden erhebt sich so auf seinen Platz. Die Frage richtet sich nicht mehr an die Erzählung und fragt: Was heißt das? oder auch: *Ist das gut?*, sondern nur noch an das Eigene und fragt: Geht es besser? oder vielmehr: Wie kann *ich es besser machen?* Die Erfahrung, die durch die gemeinsame Menschengeschichte trägt und nur in ihrer Weitergabe lebendig bleibt, wird nun ersetzt durch das Zähl- und Messbare; Arendt schreibt in ihren *Gedanken zu Lessing*: »Man könnte wohl sagen, daß die lebendige Menschheit eines Menschen in dem Maße abnimmt, in dem er auf das Denken verzichtet und sich den Resultaten, den bekannten oder auch unbekanntem Wahrheiten anvertraut und sie ausspielt, als seien sie Münzen, mit denen man alle Erfahrungen beglichen kann. Aber mit der Welt steht es gerade umgekehrt.«³⁸

Denn Welt ist nur durch gemeinsames Erfahren gegründet, vereinzelt Erlebnisse hingegen stehen dem »lebendigen Menschsein« entgegen, da sie gerade nicht auf den einzelnen Gedanken, sondern immer nur auf das Allgemeine gerichtet sind; Benjamin nennt dies barbarisch – unmenschlich: »Diese Erfahrungsarmut ist Armut nicht nur an privaten sondern an Menschheitserfahrungen überhaupt. Und damit eine Art von neuem Barbarentum.«³⁹ Die *menschliche* Geschichte wäre dann eine, in der die Erfahrungen der Einzelnen Aufnahme fänden – ins Große gehoben und so für eine Weiter- und Wiedergabe bereitet. So könnte sie niemals als Schmuck der Erzählerin dienen, vielmehr bildete das Erzählte den Ort, von dem aus die Geschichte und ihre Stimmgeberin sich auf den Weg machten. Der Vereinzelten aber ist es weder erlaubt, sie selbst zu sein, noch kann sie sich in die Erzählung einfinden: Sie ist zugleich durch ihre Allgemeinheit von ihrer absoluten Verschiedenheit abgeschnitten und durch ihre Vereinzelung von der Gemeinschaft. Erzählen aber heißt öffnen, andere Deutungen zulassen und verstehen; es bedeutet die Einsicht, dass es Erzählung nur in Gemeinschaft, Gemeinschaft aber auch nur in gemeinsamen Geschichten geben kann. Hierin liegt die Möglichkeit des Guten, das immer die Anderen und die andere Möglichkeit, die andere Auslegung mitbedenkt; als jene Kraft, die gegen dasjenige wirkt, was Arendt das Böse nennt: den »Unwillen, sich je vorzustellen, was eigentlich mit dem anderen ist«⁴⁰.

Der Verlust der großen Erzählung ist Teil einer Individualisierung, die bereits in der Renaissance ihren Anfang genommen hatte und mit der Mathematisierung der Welt einherging. Diese Berechenbarkeit alles Weltlichen, die dort ihren Ausgang nahm, scheint heute *welt-umfassend* – ist sie doch durch die Digitalisierung in fast alle Lebensbereiche eingedrungen. Die Vereinzelten, von denen Benjamin und Arendt handeln, schließen sich nicht nur in ihre privaten Erlebnisse ein, sondern wandeln zugleich ihren Lebensraum, ziehen sich aus dem gemeinsamen Bereich zurück in den individuellen Innenraum: das Eigenheim. Eigener Besitz und persönliches Erlebnis scheinen nun wertvoller als Erfahrung geworden, denn es sei nicht so – schreibt Benjamin 1933 – »als

38 Hannah Arendt [1959]: *Gedanken zu Lessing*. München 1960, S. 17f.

39 Walter Benjamin [ca. 1933]: *Erfahrung und Armut*, S. 215.

40 Hannah Arendt [1964]: *Eichmann war von empörender Dummheit*, S. 44.

ob die Menschen sich nach neuer Erfahrung sehnten. Nein, sie sehnen sich von Erfahrungen freizukommen, sie sehnen sich nach einer Umwelt, in der sie ihre Armut, die äußere und schließlich auch die innere, so rein und deutlich zur Geltung bringen können, daß etwas Anständiges dabei herauskommt. [...] Sie haben das alles ›gefressen‹, ›die Kultur‹ und den ›Menschen‹ und sie sind übersatt daran geworden und müde.«⁴¹ Er beschreibt einen solchen Innenraum wie einen Schrein, in dem sich alles wertvoll Gesammelte anbeten lässt: »[H]ier ist kein Fleck, auf dem nicht der Bewohner seine Spur schon hinterlassen hätte: auf den Gesimsen durch Nippessachen, auf dem Polstersessel durch Deckchen, auf den Fenstern durch Transparente, vor dem Kamin durch den Ofenschirm.«⁴²

Der Rückzug in den eigenen Raum, das eigene Erlebnis, zeigt so den Wunsch, dass da niemand mehr ist, der hinein-redet. Denn wenn die Möglichkeit, in der gemeinsamen Welt als Einzelne in Erscheinung zu treten und so frei zu sein, verstellt ist oder – als Unberechenbare – zu gefährlich erscheint, sollen doch wenigstens das individuelle Erleben und der Lebensraum frei gestaltbar sein. Die Ersetzung des gemeinsamen durch den privaten Raum ist heute in erheblicher Weise fortgeschritten und dies auf eine sehr trügerische Weise; so ist das »zarte Netz, in dem das Erzählen ruht«⁴³, abgelöst durch ein den ganzen Globus umspannendes Netzwerk, das ›aller Welt‹ Möglichkeiten zu Versammlung und Austausch bietet. Was durchlässig und in verschiedenste Richtungen ausgedehnt zu sein scheint, ist aber vielmehr das Gegenteil: scheinbar luftig und nur durch dünnste Fäden verbunden finden sich vereinzelt Echokammern, in denen bloß die eigene Meinung wiederholt wird. In dieser Weise versteinert die marktwirtschaftliche Algorithmisierung das bloß noch Verschiedene innerhalb des Ähnlichen, erweckt aber den Schein – vermarktet sich gar damit –, schier unendliche Vielfalt abzubilden.

Den Prozess der Vereinzelung, dem sowohl Arendt als auch Benjamin eine große Bedeutung beimessen, verbinden beide mit der Entstehung eines Individualismus, der sich unter anderem im »Aufkommen des Romans in der Neuzeit« zeigt. Dieser ist aus zwei Gründen als die Gegenfigur der Erzählung zu begreifen: Sowohl nämlich durch seinen Inhalt als auch durch seine Form, »sein wesentliches Angewiesensein auf das Buch«⁴⁴. An dieser Stelle scheint mir ein weiterer Verweis auf Elsaesser fruchtbar, denn hier findet sich ein Hinweis auf die Veränderung menschlicher Mittel, die einen Einfluss auf das Selbstverständnis nimmt: die Möglichkeit des Buchdrucks, die das Einzelne analog – und mit der Möglichkeit unendlicher Vervielfältigung – reproduzierbar macht und dieses so in Frage stellt. Die mündlich weitergegebene Erzählung, die als einzelne durch ihre Formlosigkeit absolut wandel- und deutbar war, wird abgelöst durch die gedruckten und in Form gepressten Buchstaben, die ver-einzelt die eine, kausal erzählte Geschichte wiedergeben. Der Buchdruck mit seinen verschiebbaren Lettern kann in

41 Walter Benjamin [ca. 1933]: *Erfahrung und Armut*, S. 218.

42 Ebenda, S. 217.

43 Walter Benjamin [1928–35]: *Anmerkungen (zum Erzähler-Aufsatz)*. In: ders.: *Gesammelte Schriften* II/3: Aufsätze, Essays, Vorträge. Hg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M. 1991, S. 1285.

44 Vgl. auch: Walter Benjamin [1936]: *Der Erzähler*, S. 442.

diesem Sinne als erster Schritt hin zu einer modernen Fragmentierung und Verähnlichung verstanden werden, der eine »Gedächtniskunst, die Geschichte als Mythen, Allegorien, Memoiren, Sagen und Chroniken erzählt – die alle meist nicht-linear wirken oder sogar als *offene Formen* begriffen werden«⁴⁵ – ablöst. Eine Geschichtsschreibung, die auf diesem Weg genau festgehalten und in aufeinanderfolgenden Abläufen dargestellt und erklärt werden kann, folgt in gewissem Sinne dann einem Nutzen, sie setzt fest und macht haltbar, will nicht mehr vage bleiben, sondern Fakten schaffen. Dies zeigt sich uns heute in einer Form, die vielleicht nur noch Form ist, die sich ihres eigenen Inhaltes völlig entledigt hat: Elsaesser geht davon aus, dass moderne »Geschichtsbegriffe, die genaueste Berichte davon zu geben imstande waren, was, wie und warum passiert war (oder wer wem etwas angetan hatte, wann, wo und warum) heute im Wettbewerb stehen mit Wahrscheinlichkeitsrechnungen, für die alles Vergangene vorrangig eine Ansammlung von Daten ist, die nützlich auf wiederkehrende Muster hin untersucht werden kann, welche wiederum sortiert und angehäuft werden, um aus ihnen wahrscheinliche Folgen berechnen zu können.«⁴⁶ Diese Weise, mit der Vergangenheit umzugehen, sucht nur noch nach Verwertbarkeit und verschließt sich menschlicher Auslegung vollkommen: Sie sortiert sie folglich danach, welchem Zweck sie dienen soll, erstellt Muster, die Neues von vornherein ausschließen; die Frage, ob ihr überhaupt ein Nutzen abgerungen werden soll, stellt sich nicht mehr.

Der Roman zeichnet sich dadurch aus, »daß er aus mündlicher Tradition weder kommt noch in sie eingeht«⁴⁷, er berichtet von der abgeschlossenen und abgedichteten Geschichte der Vereinzelten, die nicht durch Deutbarkeit, sondern durch Vergleichbarkeit gekennzeichnet ist. Arendt nennt ihn »die Kunstform der Gesellschaft«⁴⁸ und spricht von der Passivität, in die der »Leser [durch die] Tradition des Romans erzogen und gebildet wurde, und dessen einzige Aktivität in der Identifikation mit einer der Romanfiguren besteht«. Auch hätte hier der »neugierige Leser« Zuflucht gesucht, »der aus Enttäuschung über sein eigenes Leben Umschau hält nach einer Ersatzwelt, in der Dinge geschehen, die in seinem Leben durchaus nicht vorkommen wollen«⁴⁹. In der modernen Gesellschaft – so schreibt sie 1951 – sei der Zufall »zum letzten Maßstab über Sinn und Sinnlosigkeit des eigenen Lebens« erhoben worden und so »entsteht der bürgerliche Schicksalsbegriff, der im Roman zu der eigentlichen Kunstform der Gesellschaft wird [...]. Zu seinem Wesen gehört, daß er nur Schicksale zu erzählen weiß und so das Drama ersetzt, das in einer Welt ohne Handeln, in der nämlich der Handelnde sich immer schon der Notwendigkeit unterworfen oder vom Zufall profitiert hat, seinen Nährboden verlor. Der Roman dagegen, für den seit Balzac selbst die Leidenschaften, von Tugend und Laster entleert, sich als Schicksale von außen präsentieren, konnte

45 Thomas Elsaesser [2017]: *Cinema and Game Spaces*, S. 69f. [Übersetzung der Autorin.]

46 Ebenda, S. 70. [Übersetzung der Autorin.]

47 Vgl. auch: Walter Benjamin [1936]: *Der Erzähler*, S. 443.

48 Hannah Arendt [1951]: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, S. 191.

49 Hannah Arendt [1944]: *Franz Kafka*. In: dies.: *Kritische Gesamtausgabe*, Band III: *Sechs Essays/Die verborgene Tradition*. Hg. v. Barbara Hahn. Göttingen 2019, S. 107. (Im Folgenden zitiert als: Hannah Arendt: *Franz Kafka*.)

jene sentimentale Verliebtheit in das eigene Schicksal lehren.«⁵⁰ Diese Selbstverliebtheit aber zeuge, so heißt es bei Benjamin, von Vereinsamung – »die Geburtskammer des Romans ist das Individuum in seiner Einsamkeit« – und bekunde »die tiefe Ratlosigkeit des Lebenden«⁵¹. Die Romancière beschreibt nur, was sie sieht, setzt die Dinge in Begriffe, wirft Netze aus. Sie schreibt weder über Einzelnes noch als Einzelne. Die Geschichte dreht sich um das eine, vergleichbare Schicksal der Hauptfigur, lässt weder andere Auslegung zu noch deutet sie selbst – sie ist, was sie ist. Benjamin sagt in diesem Sinne – Arendts Ausführungen sehr verwandt: »Endlich ist, was wir zu hören bekommen, meist zu sehr mit der Eitelkeit des Erzählers verbunden, so sehr auf die Pointe abgestellt, die im Schlußeffekt den Erzähler beleuchtet, der früher höchstens im Lichtkreis der Lampe saß, wenn seine Stimme nicht gar aus dem Halbdunkel tauchte.«⁵²

Benjamin beschreibt in seiner Schrift den Verlust der absolut Verschiedenen Arendts, den Verlust eines Erzählers, der weder sich noch die Dinge der Welt in den Vergleich setzt, der nicht erzählt, um sich besser zu machen, um durch die Suche nach Ähnlichkeiten und den daraus resultierenden Vergleich das Bessere des Eigenen aufzuzeigen. So heißt es in Benjamins *Berliner Kindheit*: »Beizeiten lernte ich es, in die Worte, die eigentlich Wolken waren, mich zu mummen. Die Gabe, Ähnlichkeiten zu erkennen, ist ja nichts als ein schwaches Überbleibsel des alten Zwanges, ähnlich zu werden und sich zu verhalten. Den übten Worte auf mich aus. Nicht solche, die mich musterhaften Kindern sondern Wohnungen, Möbeln, Kleidern ähnlich machten. Ich war entstellt vor Ähnlichkeit mit allem, was um mich war.«⁵³ *Er schien ganz vernünftig, sprach mit den Leuten; er tat Alles wie es die Anderen taten, es war aber eine entsetzliche Leere*

50 Hannah Arendt [1951]: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, S. 322.

Als Beispiel führt Arendt Marcel Proust an: »Daß Proust [...] sich auf die Suche nach der eigenen verlorenen Vergangenheit begab, dort doch nichts vorfand als eben die Gesellschaft, in der er seine Lebenszeit verbracht hatte, ist vielleicht das größte Zeugnis für die Bedeutung, welche die Gesellschaft für das Individuum gehabt hat. Denn die eigentümliche Wirklichkeit und Konsistenz der Proustschen Welt besteht darin, daß Ereignisse nur wirklich werden, wenn sie sich in der Gesellschaft bereits gespiegelt haben, um dann in dieser Brechung von dem Individuum bedacht zu werden. [...] In dieser [sc. Prousts] Abgeschlossenheit, verborgen hinter den schallabgedichteten Wänden und geschützt von Dienerschaft und Krankheit, konnte er ungestört auf ein ›Innenleben‹ horchen, in welchem alle gesellschaftlichen Erlebnisse und Ereignisse sich in innerer Erfahrung nochmals reproduzierten, als sei dies Innere der Spiegel, der auf zauberhafte Weise gelebte Wirklichkeit in Wahrheit verwandeln könne.« (Ebenda, S. 191.)

51 Walter Benjamin [1936]: *Der Erzähler*, S. 443.

52 Walter Benjamin [1928-35]: *Anmerkungen (zum Erzähler-Aufsatz)*. In: ders.: *Gesammelte Schriften* II/3: Aufsätze, Essays, Vorträge. Hg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M. 1991, S. 1287.

53 Walter Benjamin [1933]: *Berliner Kindheit um Neunzehnhundert*. In: ders.: *Gesammelte Schriften* IV/1: Kleine Prosa. Baudelaire-Übertragungen. Hg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M. 1991, S. 261.

Dieses Verständnis vom Verhalten erinnert stark an Arendt: »An seine Stelle [sc. die des Handelns] ist das Sich-Verhalten getreten, das in jeweils verschiedenen Formen die Gesellschaft von allen ihren Gliedern erwartet und für welches sie zahllose Regeln vorschreibt, die alle darauf hinauslaufen, die Einzelnen gesellschaftlich zu normieren, sie gesellschaftsfähig zu machen und spontanes Handeln wie hervorragende Leistungen zu verhindern.« (Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 51f.)

*in ihm, er fühlte keine Angst mehr, kein Verlangen; sein Dasein war ihm eine notwendige Last.*⁵⁴ Sich ähnlich machen heißt immer, von sich und auch von den Anderen abrücken. Es heißt, die je ähnliche Eigenschaft herausstellen, die doch gerade das Einzelne verdeckt, es heißt, das Eigene ver-stellen, es heißt, *die Maske zum Menschen erheben*. In diesem Sinne nennt Benjamin den Erzähler namenlos⁵⁵, seine Erzählung darf kein Mittel sein, sich einen Namen zu machen, sondern muss ganz für sich stehen. Sie lebt von ihrer Wieder-holung, von ihrem Im-Gespräch-Bleiben, sonst löst sie sich auf: Eingepfercht und umgittert kann sie nicht wachsen, sich nicht aussprechen, sie vergeht. Folglich sei die Erzählung freizuhalten von Erklärungen: »Das Außerordentliche, das Wunderbare wird mit der größten Genauigkeit erzählt, der psychologische Zusammenhang des Geschehens aber wird dem Leser nicht aufgedrängt.«⁵⁶

Diese Eigenart der Erzählung steht nicht nur dem Roman, sondern auch einer anderen Textform entgegen, die sich – »soweit ihr Ursprung auch zurückliegen mag« – »mit der durchgebildeten Herrschaft des Hochkapitalismus« zu dessen »wichtigstem Instrument«⁵⁷ entwickelt hat: der Presse. Die neuerlich druckbaren – gepressten – Buchstaben der Presse verlieren so äußerlich wie innerlich ihre Eigenheit. Sie sind nicht mehr bedenkbar, sondern nun in ihrer Selbstverständlichkeit nur eine kurze Zeit gültig, um im nächsten Moment schon wieder vergessen und ersetzt zu werden, von den dann schon versetzten Buchstaben, die das Alte für überholt erklären und jeden Zusammenhang und Rückblick verunmöglichen. Die Informationen der Presse reihen bloß noch Mitteilung an Mitteilung, stellen Ähnliches neben Ähnliches, übertrumpfen und vergleichen. Diese In-forma-tion ist bloße Form, sie bedenkt nichts Einzelnes mehr, gibt keinen Raum für Deutung, sondern füllt den nunmehr leeren Raum mit massenhaften, unzusammenhängenden Berichten, die die Lesenden informiert, aber ratlos zurücklassen. »Hätte die Presse es darauf abgesehen, daß der Leser sich ihre Informationen als einen Teil seiner Erfahrung zu eigen macht, so würde sie ihren Zweck nicht erreichen. Aber ihre Absicht ist die umgekehrte und wird erreicht. Sie besteht darin, die Ereignisse gegen den Bereich abzudichten, in dem sie die Erfahrung des Lesers betreffen könnten.«⁵⁸ Solche Informationen zeichnen sich durch ihre »Nachprüfbarkeit« aus und setzen auf Plausibilität, »während [die Erzählung] gern vom Wunder borgte«⁵⁹. Die Information ist ein absolut abgeschlossener Raum – die Daten und Fakten, die ihre Mauern bilden, sind fest und nicht zu verrücken. Innerhalb dieser Mauern leben alsdann die Vereinzelten und sind von der Verantwortung befreit, ein eigenes und einzelnes Urteil zu fällen.

54 Georg Büchner [ca. 1836]: *Lenz*. In: ders.: *Werke und Bücher*. Münchner Ausgabe. Hg. v. Karl Pöribacher et al. München 1988, S. 158.

55 Vgl. Walter Benjamin [1936]: *Der Erzähler*, S. 440.

56 Vgl. ebenda, S. 445.

57 Vgl. ebenda, S. 444.

58 Walter Benjamin [1940]: *Über einige Motive bei Baudelaire*. In: ders.: *Gesammelte Schriften I/2: Abhandlungen*. Hg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schwepenhäuser. Frankfurt a.M. 1991, 610f. (Im Folgenden zitiert als: Walter Benjamin: *Über einige Motive bei Baudelaire*.)

59 Walter Benjamin [1936]: *Der Erzähler*, S. 444.

Das erzählende Sprechen wird also von einem bloß noch informierenden Sprechen überdeckt und für wirklichkeitsfern erklärt, ist durch diese veränderte Sprechweise gefährdet. Arendt stimmt mit Benjamin hier insofern überein, als sie diese geformte Sprache dem Sprechen als Gutem genau gegenübergestellt sieht, da es sich als Abgeschlossenes jeder Möglichkeit verweigert. Zugleich aber bietet sich ihr über 30 Jahre später ein anderes Bild, das sie zu einem anderen Urteil kommen lässt. Das Faktische erscheint ihr – da sie es schwinden, nicht sich aufbäumen sieht – vielmehr als Grundlage, die einen Ausgang bereithält für das gemeinsame Gespräch. Die Erzählung bringt durch ihre Deutbarkeit die Möglichkeit in die Welt, eine mögliche *andere* Welt. Dementsprechend sagt Arendt über das Handeln, es sei dessen »Wesenszug«, »daß es immer etwas Neues anfängt«; das aber bedeute nicht, »daß es ihm jemals möglich ist, *ab ovo* anzufangen oder *ex nihilo* etwas zu erschaffen«⁶⁰. Wir gehen von den Gegebenheiten aus, die wir vorfinden, und denken sie anders; in diesem Sinne steht für Arendt solches Neudenken auch im Zusammenhang mit dem Lügen: »Diese Veränderung wäre unmöglich, wenn wir nicht imstande wären, uns geistig von unserem physischen Standort zu entfernen und uns vorzustellen, daß die Dinge auch anders sein könnten, als sie tatsächlich sind. Anders ausgedrückt: die bewußte Leugnung der Tatsache – die Fähigkeit zu lügen – und das Vermögen, die Wirklichkeit zu verändern – die Fähigkeit zu handeln – hängen zusammen; sie verdanken ihr Dasein derselben Quelle: der Einbildungskraft.«⁶¹ Hierin liegt auch die Möglichkeit, dem Bösen zu widerstehen, die darin liegt, dass »wir uns der glatten Oberfläche der Dinge entziehen und beginnen zu denken – das tun wir, indem wir uns nach einer anderen Dimension strecken als jener, die beschränkt ist durch den Horizont des Alltäglichen«⁶².

Arendt unterscheidet mit Leibniz Vernunftwahrheit – »mathematische, wissenschaftliche und philosophische Wahrheiten«⁶³ – und Tatsachenwahrheit. Die Einbildungskraft, die das Neue zu denken sucht, ist in gewisser Weise das Gegenteil einer Tatsachenwahrheit: Es geht darum, den Tatsachen ins Auge zu sehen und von dort aus dann etwas anderes sich vorzustellen. Es geht also nicht darum, in Frage zu stellen, dass es *jetzt so ist*, sondern die *Möglichkeit* zu denken, dass es anders sein könnte. Arendt schreibt 1967, es scheine »heute« so, als sei »der Streit zwischen Wahrheit und Politik verschwunden«, da es vermutlich »nie eine Zeit gegeben [habe], die so tolerant war in allen religiösen und philosophischen Fragen«. Der Schein aber trüge: es sei bloß »an die Stelle der Vernunftwahrheit die Tatsachenwahrheit getreten«. Es habe vielleicht »kaum je eine Zeit gegeben, die Tatsachenwahrheiten, welche den Vorteilen oder Ambitionen einer der unzähligen Interessengruppen entgegenstehen, mit solchem Eifer und so großer Wirksamkeit bekämpft hat«⁶⁴. Die Nachprüfbarkeit und Plausibilität⁶⁵, von denen Benjamin spricht, verlieren also an Selbstverständlich-

60 Hannah Arendt [1971]: *Die Lüge in der Politik*. In: dies.: Wahrheit und Lüge in der Politik. Zwei Essays. München 2019⁵, S. 8f. (Im Folgenden zitiert als: Hannah Arendt: *Die Lüge in der Politik*.)

61 Ebenda, S. 8f.

62 Hannah Arendt: *Answers to Questions Submitted by Samuel Grafton*, S. 479f. [Übersetzung der Autorin.]

63 Hannah Arendt [1967]: *Wahrheit und Politik*, S. 330.

64 Ebenda, S. 336.

65 Vgl. Walter Benjamin [1936]: *Der Erzähler*, S. 444.

keit. Das aber ist keinesfalls hilfreich für ein Sprechen, das sich dem Einzelnen zu nähern sucht, vielmehr wird diesem hier gerade der Boden entrissen: Um sich von dem Faktischen abzuheben, braucht es dieses, es ist nötig als Ausgangspunkt für alle, die gemeinsam das Andere zu denken versuchen. In *Wahrheit und Politik* heißt es: »Es geht ja um den Bestand der Welt, und keine von Menschen erstellte Welt, die dazu bestimmt ist, die kurze Lebensspanne der Sterblichkeit in ihr zu überdauern, wird diese Aufgabe je erfüllen können, wenn Menschen nicht gewillt sind, das zu tun, was Herodot als erster bewußt getan hat – nämlich λέγειν τὰ ἐόντα (legein ta eonta), *das zu sagen, was ist.*«⁶⁶

Die Presse schneidet das Wirkliche von den Menschen ab, indem sie die Informationen zum einen als derartig schnell überholt darstellt, dass sie nicht bedenkenswert scheinen, zum anderen dadurch, dass sie durch ihre Faktizität immer schon außer Frage stehen. Das führt dann Benjamin zufolge dazu, dass »die Ereignisse gegen den Bereich [abgedichtet werden], in dem sie die Erfahrung des Lesers betreffen könnten«⁶⁷. Sie stehen nicht mehr als Erfahrungen zwischen den Menschen, die sich von ihnen erzählen können, sondern ganz für sich allein. Arendt ist 17 Jahre später mit einem Umgang konfrontiert, der sich gegenteilig darstellt: Solche »Tatsachenwahrheiten, welche den Vorteilen oder Ambitionen einer der unzähligen Interessengruppen entgegenstehen, [würden nun] mit [...] Eifer und [...] großer Wirksamkeit bekämpft«⁶⁸. Dies geschehe nun gerade dadurch, dass den Fakten ihre Faktizität abgesprochen werde, nicht durch ihre Unhinterfragbarkeit: Ist eine Tatsache nicht zweckdienlich – steht sie einer »Interessengruppe« entgegen – wird sie als Meinung abgetan und einfachhin »toleriert«: »Wo immer [...] in der freien Welt unliebsame Tatsachen diskutiert werden, kann man häufig beobachten, daß man ihre bloße Feststellung nur darum toleriert, weil dies von dem Recht zur freien Meinungsäußerung gefordert werde, daß also, halb bewußt und halb ohne dessen auch nur gewahr zu werden, eine Tatsachenwahrheit in eine Meinung verwandelt wird.«⁶⁹ Diese Feststellung spricht so ungeniert in unser Heute hinein, dass es kaum nötig scheint, es auszusprechen: Wir sind heute konfrontiert mit »Fake-News«, sprechen von einem »Postfaktischen Zeitalter«. Gefahr bedeutet aber nicht die Lüge selbst – »Wahrhaftigkeit zählte niemals zu den politischen Tugenden, und die Lüge galt immer als ein erlaubtes Mittel in der Politik«⁷⁰ –, sondern der Umstand, dass es so scheinen mag, als *gäbe* es gar keine Tatsachen mehr. Die Lüge gehört heute nicht in Arendts Sinne zur Politik, insofern sie ein Mittel ist, das, sollte es enthüllt werden, als Lüge betitelt und Folgen nach sich ziehen würde. Vielmehr ist es, als wäre es Wirklichkeit geworden, dass es neben den Fakten eben immer auch *alternative Fakten* geben muss.⁷¹

66 Hannah Arendt [1967]: *Wahrheit und Politik*, S. 329. [Hervorhebung der Autorin.]

67 Walter Benjamin [1940]: *Über einige Motive bei Baudelaire*, S. 610f.

68 Hannah Arendt [1967]: *Wahrheit und Politik*, S. 336.

69 Ebenda.

70 Hannah Arendt [1971]: *Die Lüge in der Politik*, S. 8.

71 In diesem Sinne heißt es bei Juliane Rebentisch, das Problem bestehe darin, »dass sich die Falschbehauptung aus dem Raum der Beweisführung meinte herausnehmen zu können.« (Juliane Rebentisch [2022]: *Der Streit um Pluralität. Auseinandersetzungen mit Hannah Arendt*. Berlin 2022, S. 19.)

Dieser Zustand muss dem Benjamin'schen Bild zunächst entgegengesetzt scheinen, dieser Schein aber trügt: Die »alternativen Fakten«, von denen Donald Trumps Beraterin in Bezug auf falsche Aussagen des Weißen Hauses sprach, sind ebenso abgedichtet wie die Informationen, vielmehr – sind es in noch viel drastischerer Weise: Eine unhinterfragbare Information kann zwar, wenn die Informierten sich auf sie beschränken, sich so selbst der Form einverleiben, starr und bewegungsunfähig machen. Sie kann aber in ihrer Allgemeinheit auch ein Ausgang sein, an dem alle Sprechenden ansetzen, um dann – denkend – über ihn hinausgehen zu können. Wenn es aber keine Tatsachen mehr zu geben scheint, sondern alles bloße Meinung – nicht aber in Arendts Sinn, sondern als Vorurteil, das sich nicht der Gemeinschaft auszusetzen gewillt ist – kann es keinen Ausgang für ein Gespräch mehr geben. Was heute in der Politik allgegenwärtig ist, verbindet Arendt 1971 mit »Terror-Regimen«, die »die Unterscheidung von Wahrheit und Unwahrheit überhaupt aus dem Bewußtsein der Menschen« zum Verschwinden zu bringen suchten: »Auf Wahrheit oder Unwahrheit kommt es nicht mehr an, wenn das Leben davon abhängt, daß man so handelt, als ob man der Lüge vertraute; dann verschwindet die Tatsachenwahrheit und ihre Verlässlichkeit völlig aus dem öffentlichen Leben, und damit auch der wichtigste stabilisierende Faktor im dauernden Wandel menschlichen Tuns.«⁷²

Die Menschenwelt, die zwischen den Sprechenden entsteht, ist auf eine Welt angewiesen, die existiert und auf die sich die Menschen beziehen können. In diesem Sinne sagt Arendt über das Aufkommen der Massengesellschaften, ein »jeder [sei] nun eingesperrt in seine Subjektivität wie in eine Isolierzelle«, und diese, heißt es dann weiter, werde »darum nicht weniger subjektiv und die in ihr gemachten Erfahrungen darum nicht weniger singulär, weil sie ins Endlose multipliziert erscheinen. Eine gemeinsame Welt verschwindet, wenn sie nur noch unter einem Aspekt gesehen wird; sie existiert überhaupt nur in der Vielzahl ihrer Perspektiven.«⁷³ Diese Entwicklung ist heute durch die Sozialen Medien und die Filterblasen noch gesteigert: Diese Blasen sind die heutigen »Isolierzellen«, die unendlich vielseitig und weitreichend scheinen, durch ihre Vervielfachung »ins Endlose«, ihre weltweite Vernetzung. Die Perspektiven sind aber heute nicht mehr nur einseitig, weil die vielen Menschenmeinungen nicht überblickt werden könnten, sondern diese Einseitigkeit wird *angestrebt* und *hergestellt*: Der Weg in die Filterblase scheint frei gewählt und es wirkt fast, als wollten wir heute gerade die »Vielfalt der Perspektiven« vermeiden, als suchten wir gezielt nach Einstimmigkeit und Fraglosigkeit. Innerhalb der eigenen Blase finden nur solche Meinungen einen Platz und sind interessant, die der eigenen möglichst ähnlich – und die so immer auch möglichst *perspektivlos* – sind.

Auch hier ist es wieder die genaue Trennung zweier Phänomene, die ein Weiterdenken erst ermöglicht: Meinungen und Tatsachen sind strikt zu trennen – Tatsachen dürfen nicht einfachhin als Meinung abgetan, alternative Fakten nicht zu Fakten erklärt werden – und erst als so Getrennte können sie erkannt und kann ersichtlich werden,

72 Hannah Arendt [1971]: *Die Lüge in der Politik*, S. 10f.

73 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 73.

in welcher Weise sie einander bedürfen, um die Welt in Menschenwelt zu verwandeln. »Tatsachen sind der Gegenstand von Meinungen, und Meinungen können sehr verschiedenen Interessen und Leidenschaften entstammen, weit voneinander abweichen und doch alle noch legitim sein, solange sie die Integrität der Tatbestände, auf die sie sich beziehen, respektieren. Meinungsfreiheit ist eine Farce, wenn die Information über die Tatsachen nicht garantiert ist.«⁷⁴ Marie Luise Knott berichtet, Arendt habe gerade dies festgestellt, als »sie 1949 erstmals nach Deutschland zurückkehrte«. Sie habe erkannt, dass die »Menschen in Deutschland [...] Tatsachen und Meinungen« verwechselten. »Aber: Wo es keine Tatsachen gibt, kann es auch kein Urteilen geben, dort bleibt die Einzelne in Meinung und Manipulation gefesselt. Die Tatsachen aber, davon war Arendt überzeugt, und seien sie noch so grausam, müssen bewahrt werden, nicht, damit wir nicht vergessen, sondern damit wir urteilen können.«⁷⁵ Um uns eine eigene, absolut verschiedene Meinung bilden zu können, bedarf es des festen Grundes der Wirklichkeit. Dieser Wirklichkeit bedarf es deshalb, weil absolut verschieden sein immer zugleich bedeutet, in der Pluralität zu erscheinen, weil ich *ich* nur dann sein kann, wenn die Anderen mich erkennen, wenn sie mich sehen und hören, wenn sie ihre Sichtweisen neben die meine stellen. Das heißt aber nicht, dass es nun doch um bloße Abwägungen, um einen Austausch rationaler Argumente ginge, die an der harten Wirklichkeit getestet und – wenn sie für anwendbar erklärt würden – als Regeln festgesetzt werden könnten. Es heißt, dass jeder Neuanfang, jedes Denken, das nicht bloß Abänderung und Justierung, sondern im eigentlichen Sinne eigen und absolut ist, sich von einem gemeinsamen, einem standfesten Grund erheben muss. Und so heißt es in einer Rede Arendts: »Wenn die Fakten auf uns zurückfallen – wie die bösen Taten auf den Übeltäter – lasst uns zumindest versuchen, sie willkommen zu heißen. Lasst uns versuchen, uns nicht in Utopien, in Bilder, Theorien oder schiere Narreteien zu fliehen.«⁷⁶ Es muss gerade darum gehen, sich der Wirklichkeit – *wie sie ist* – zu stellen und entgegenzustellen. Wieder ist es der Zwischenraum, auf den es ankommt: Die Tatsachenwahrheiten bleiben, was sie sind und der Blick der Vielen stellt sich in gewissem Sinne um sie herum – wie Benjamins Arkaden⁷⁷ – und beleuchtet sie aus verschiedenen Richtungen. Was nun zu den Dingen selbst bringt, ist weder das eine noch das andere, es ist das Zwischen-ihnen-Liegende, das erst er-sprochen werden muss. Was dort dann entsteht, ist das gerade nicht Wirkliche, sondern ein Mögliches und Erdachtes; hier geht es nicht um ein Erkennen des Gegebenen, sondern ein Glauben an das Wunderliche:

74 Hannah Arendt [1967]: *Wahrheit und Politik*, S. 339.

75 Marie Luise Knott: *Feuerzange, Urwald, Schlächterhund oder die Wiedersehensfrage*. In: Dorlis Blume, Monika Boll, Raphael Gross (Hrsg.): *Hannah Arendt und das 20. Jahrhundert*. München 2020, S. 102.

Bei Hermenau heißt es ganz in diesem Sinne: »Nicht die Meinung selbst, verstanden als Grundlage politischer Macht und politischer Auseinandersetzung, sondern erst die Auflösung der Differenz von Tatsache und Meinung, von Tatsache und Urteil verwandelt die Realität in bloße Möglichkeit und umgekehrt jedes Hirngespinnst in eine Realität.« (Frank Hermenau: *Urteilkraft als politisches Vermögen*, S. 139.)

76 Hannah Arendt [1975]: *Home to Roost*. In: dies.: *Responsibility and Judgment*. Hg. v. Jerome Kohn. New York 2003, S. 275. [Übersetzung der Autorin.]

77 Vgl. Walter Benjamin [1923]: *Die Aufgabe des Übersetzers*, S. 18.

»Die Tatsache, daß der Mensch zum Handeln im Sinne des Neuanfangens begabt ist, kann [...] nur heißen, daß er sich aller Absehbarkeit und Berechenbarkeit entzieht, daß in diesem einen Fall das Unwahrscheinliche selbst noch eine gewisse Wahrscheinlichkeit hat, und daß das, was ›rational‹, d.h. im Sinne des Berechenbaren, schlechterdings nicht zu erwarten steht, doch erhofft werden darf.«⁷⁸

Das Bild der in Meinungsblasen Gezwängten mag auch an das »grotesk-gigantische Einzelwesen«⁷⁹ erinnern, von dem Arendt in Bezug auf die Totalitarismen und die Massengesellschaft spricht. Solche Verschmelzung ebnet den Weg hin zu einem Zustand, in dem die Menschen sich als Einzelne ohnmächtig fühlen und sich so einer scheinbar notwendigen Bewegung durchaus anzuschließen bereit sind, so »als gäbe es nur einen gigantischen Menschen auf der Erde, dessen Bewegungen in den Marsch eines automatisch notwendigen Natur- oder Geschichtsprozesses mit absoluter Sicherheit und Berechenbarkeit einfallen«⁸⁰. Die so vereinnahmten Menschen suchen dann, es war weiter oben schon davon die Rede, nach etwas, das nur ihnen gehört, das sie auszeichnet und absetzt. Zu solcherlei Auszeichnung eignet sich das Erlebnis sehr viel besser als die gemeinsame Erfahrung, denn das Erlebnis ist nicht so endlos wie die Menschen-Geschichte, sondern es ist selbst vereinzelt und so durch seine Abgeschlossenheit besitz- und vergleichbar. Benjamin spricht davon, dass in dieser Weise »die Vergangenheit als tote Habe inventarisiert«⁸¹ werden soll. Das Vergangene wird hier also nicht als Teil und menschlich Deut- und Veränderbares angesehen, sondern als Geschehenes und Gegebenes hingenommen und vom Menschlichen abgetrennt. Diese Sichtweise wirft ihre Schatten auch auf das Gegenwärtige, auch dieses wird dann als Unabänderliches und bald schon Vergangenes erlebt.

In diesem Zusammenhang möchte ich erneut auf Kierkegaard verweisen, der diesen Drang der Menschen, Erlebnisse nicht nur zu erleben, sondern diese vielmehr und vor allem festzuhalten und zu ›bewahren‹ als »Jagd«⁸² beschreibt. Er spricht vom Wunsch des Menschen, jeden Moment einzufangen, um ihn dann, verspürte er einstweilen das Gefühl von Leere oder Sinnlosigkeit, wieder hervorholen zu können und den Beweis zu haben für das Erlebte, das für das Leben einstehen soll. »Wer aber nimmt sich in unserer Zeit die Mühe, über solches nachzudenken, obgleich doch mehr denn je das gegenwärtige Leben sich als ein flüchtig vorbeirasender Augenblick erweist. Aber anstatt daraus zu lernen, das Ewige zu ergreifen, lernt man nur, sich selbst und seinem Nächsten und dem Augenblick das Leben abzujagen – in der Jagd nach dem Augenblick.«⁸³ Diese Jagd, von der Kierkegaard 1844 schreibt, zeigt sich in aller Deutlichkeit in unserer heutigen Aufnahme des Moments: der Fotografie. Auch zu Benjamins Zeiten rückt der vergängliche Moment aufgrund der technischen Entwicklungen ins Zentrum

78 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 216f.

79 Hannah Arendt [1953]: *Ideologie und Terror*, S. 16f.

80 Ebenda.

81 Walter Benjamin [1937-39]: *Charles Baudelaire*, S. 681.

82 Søren Kierkegaard [1844]: *Der Begriff Angst*. Übers. v. Rosemarie Lögstrup. In: ders.: *Die Krankheit zum Tode, Furcht und Zittern, Die Wiederholung, Der Begriff Angst*. Hg. v. Hermann Diem und Walter Rest. München 2012, S. 568.

83 Ebenda.

der damals noch analogen Fotografie, denn durch die Verkürzung der Aufnahmedauer müssen nun die Abgelichteten nicht mehr bewegungslos in einer Pose verharren – sodass von einem Moment zu sprechen der Wirklichkeit kaum nahe käme – sondern können tatsächlich solche Bilder eingefangen werden, die nur den aller kleinsten Augenblick verweilen können. Auch dies Phänomen, das Benjamin beschäftigte, ist uns heute auf die Spitze getrieben – *Was auf der Spitze des Augenblicks balanciert wie ein Pferd auf den Hinterbeinen, wird geknipst, als solle die Pose für immer währen*⁸⁴ – der unendlich scheinende Speicherplatz und die Schnelligkeit heutiger Geräte ermöglichen es nunmehr, beliebig viele Bilder zu schießen zu jeder Zeit, sodass kaum ein Moment noch verloren gehen könnte – gerade diese Erfassung aber bedeutet das Absterben des Augenblicks, da *gerade er* ja durch das Fotografieren verdeckt wird: dem *nur in diesem Augenblick Erscheinenden* wird *dies* gerade genommen, da es ja nun in der Fotografie gerade nicht mehr *im Augenblick*, sondern *zeitlos* dargestellt ist.

Das Fotografieren von Belanglosem und vergleichbaren Erlebnissen gehört heute zum Alltäglichen – ja, gibt dem Alltag vielfach erst Form und Bedeutung. Mit ihrem Schießseisen – der Kamera – können die Jagenden so jedes große Erlebnis, jeden Moment festhalten. Diese können dann, eingesperrt in digitale Endlichkeit, für ihr Vorhandensein – wie vielleicht auch für dasjenige der Besitzerin – Zeuge leisten.⁸⁵ Die Erinnerungen sind so jederzeit wieder-hol-bar, die Erinnernde kann sich in den Moment zurückversetzen, Gefühle heraufbeschwören und nochmals fühlen, kurzum: Das Erlebte noch einmal erleben, denn dieses scheint fortan immer da zu sein, der einzelne Augenblick luftdicht verpackt, immer griffbereit. Nicht umsonst verspricht die Fotografie, das Erlebte im Bilde »festzuhalten«, mit der Kamera können die Jagenden ein Bild »schießen« – dieser Schuss aber tötet; wer das Bild und also das Jagdwild mitnehmen möchte, der muss dessen Tod hinnehmen. Was das Objektiv der Kamera da rahmt, was es abzubilden imstande ist, kann immer nur das Objektive sein, das niemals Einzelne, Subjektive, sondern immer nur etwas, das sich allen in gleicher oder zumindest ähnlicher Weise zeigt: Und gerade dieses ist ja die ersehnte Jagdtrophäe, denn nur das Allgemeine kann verglichen werden und folglich auszeichnen, »besondern«. Selbst dann, wenn man das absolut Neue und Andere erlebt zu haben scheint, ist dies nur neu und anders in Bezug auf das, was vorher kam, das durch das Erlebnis übertrumpft werden sollte.⁸⁶ »Man photographiert Dinge, um sie aus dem Sinn zu verscheuchen. Meine Ge-

84 Theodor W. Adorno [1953]: *Aufzeichnungen zu Kafka*. In: ders.: »Ob nach Auschwitz noch sich leben lasse«. Ein philosophisches Lesebuch. Hg. v. Rolf Tiedemann. Frankfurt a.M. 1997, S. 265. (Im Folgenden zitiert als: Theodor W. Adorno: *Aufzeichnungen zu Kafka*.)

85 Die Fotografie, die auszeichnen und Persönlichkeit herstellen und vorzeigen soll, spielt heute die zentrale Rolle in den Sozialen Medien. Es war weiter oben schon die Rede davon und ich habe auf Andreas Reckwitz verwiesen, der in Bezug auf dieses Phänomen von der »Besonderung« spricht: »wie man wohnt, was man isst, wohin und wie man reist, wie man den eigenen Körper oder den Freundeskreis gestaltet. Im Modus der Singularisierung wird das Leben nicht einfach gelebt, es wird *kuratiert*.« (Andreas Reckwitz [2017]: *Die Gesellschaft der Singularitäten*, S. 9.)

86 Nun könnte jedoch auch das unbewegte Bild als Ausgangspunkt für eine Bewegung gedacht werden: Wenn es nicht um das im Bild Festgehaltene selbst geht, sondern um die Geschichten, die von ihm ausgehend erzählt werden können. Dies wären dann solche Fotografien, die gerade nicht eine Persönlichkeit auszeichnen und mit Eigenschaften ausstatten – die typisieren, einen Typ formen – soll, sondern die selbst eine Geschichte erzählen und offen sind für weitere Erzählungen

schichten sind eine Art von Augenschließen«⁸⁷, schreibt Kafka. Es zeigt sich hier eine Bewegung weg von der gemeinsamen Erfahrung hin zum vereinzelnden Erleben, die – obwohl sie den Anschein macht, Raum für die Einzelnen zu schaffen – dazu geführt hat, dass diese je Einzelnen doch niemals allgemeiner, niemals vergleichbarer erscheinen könnten. Hier zeigt sich wieder das wunderliche Verhältnis, in dem die absolut Verschiedene zur Vielheit steht: Die große Geschichte kann es nur dann geben, wenn Einzelne – nicht Ver-einzelte – sie erzählen. Die absolut Verschiedenen kommen gerade dort zum Vorschein, wo sie innerhalb des Gemeinsamen zu Wort kommen, dort, wo die Anderen sind, um ihnen zuzuhören.

Um erzählen zu können, muss die Erzählende Abstand zu sich selbst gewinnen, sie muss in gewissem Sinne Teil des von ihr Erzählten werden, als sie selbst an einem anderen Ort sein. In seinem Denkbild *In der Sonne* spricht Benjamin von einem Einswerden mit den Dingen, das sie erst »erfahrbar« mache. Er erzählt hier von einem Bauern, der in die Lehre eines Baumes geht: »Da lehnte er den Rücken gegen einen Stamm, und nun nahm der sein Fühlen in die Lehre. Er lernte mit ihm, wenn er zu schwanken anfang, Luft zu schöpfen und auszuatmen, wenn der Stamm zurückschwang.«⁸⁸ Würde dieser Bauer also Erzähler sein, was würde er erzählen? Nicht seine Gedanken zu diesem Baum, nicht dessen Besonderheiten im Gegensatz zu all jenen, die er bereits gesehen hat, würde er aufzählen, er würde *durch* den, vielmehr *in* dem Baum sich aussprechen. Erzählen würde er dann letztlich: *den Baum*, den Baum in seinem Ausspruch, seine stumme Sprache würde er in lauthafte verwandeln. Dies Bild erinnert an Arendts Gedanken zum Verhältnis der Einbildungskraft zum Urteil. Sie schreibt: »Vielmehr gilt es, mit Hilfe der Einbildungskraft, aber ohne die eigene Identität aufzugeben, einen Standort in der Welt einzunehmen, der nicht der meinige ist, und mir nun von diesem Standort aus eine eigene Meinung zu bilden.«⁸⁹ Um an der Stelle der Anderen denken zu können, müssen wir – *als wir selbst* – an eben ihrer Stelle *sein*. Wir müssen uns weder von weitem einfühlen noch einfachhin sie sein, sondern – in gewisser Weise – in ihre Lehre gehen.

Dieses Verhältnis aber birgt nicht nur Lehre, sondern auch Leere, Zwischenraum. Durch die Einnahme anderer Perspektiven eröffnet sich etwas, in dem Raum geschaffen wird für ein Drittes, für das Neue. Dieser Raum wird geschaffen im Zusammenkommen zweier Zeiten, im Rückblick des Gegenwärtigen auf das Vergangene. Die Erzählerin muss so ganz in der Zeit sein, darf nicht die Zeit als »tote Habe« mit sich tragen, konserviert und gegen neue Gedanken abgedichtet: Wie soll die Erzählung durchdacht, wie

Anderer: Bedeutende und deutbare Lichtmalereien. Ein Beispiel hierfür könnte die Fotografie Yasuyoshi Chibas sein, die – in gewisser Weise – die Geschichte eines sudanesischen Demonstranten erzählt, der inmitten der demonstrierenden Menschenmasse ein Gedicht aufsagt. Oder auch die Fotografie eines Jungen in Kabul, von der Carolin Emcke in ihrem wunderbaren Monolog spricht und von der aus sie weiter-erzählt. (Carolin Emcke [2019]: *Ja heißt ja und...* Frankfurt a.M. 2019, S. 60f.)

87 Franz Kafka [ca. 1920]: *Gespräch mit G. Janouch*. In: Gustav Janouch: *Gespräche mit Kafka*. Frankfurt a.M. 1961, S. 28.

88 Walter Benjamin [1932]: *In der Sonne*, S. 418.

89 Hannah Arendt [1967]: *Wahrheit und Politik*, S. 342.

in einen Zusammenhang gesetzt werden, ohne jetzt da zu sein, ohne das Jetzt als eine Zeit wahrzunehmen, die *nur jetzt* ist. So sieht Benjamin auch den Umgang mit Kulturn und Bräuchen verändert: Früher habe an festlichen Tagen eine »Begegnung mit einem früheren Leben«⁹⁰ stattgefunden, dies scheint ihm in seiner Zeit – und uns heute kaum weniger – nicht zuletzt durch den Wegfall von Religionen nicht mehr zum Rhythmus des Lebens zu gehören. In diesen Begegnungen traten die Einzelnen in ein besonderes Verhältnis zur Zeitlichkeit. Dies geschah, indem sie auf der einen Seite im immer wiederkehrenden Ablauf des jeweiligen Festes das Gleichbleibende im menschlichen Leben empfanden, im selben Augenblick aber gerade durch dieses Unabänderliche die kleinen Veränderungen in besonderer Weise und dadurch das Wandelbare des menschlichen Lebens wahrnahmen. In diesem Sinne ist wohl auch das Verhältnis von Tora und kommentierendem Talmud zu verstehen, von dem ich im letzten Kapitel gesprochen habe: Jene gemahnt an die Ewigkeit, dieser an die Endlichkeit des Seins. Das Fest verbindet also beide Wahrnehmungen der Zeit, es ist die Tradition, die tradiert, die hinübergibt, und es ist die Erfahrung, von der hier die Rede ist, die da weitergegeben wird. Diese Erfahrung muss eine offene sein, denn sie will weitergegeben und verwandelt werden. In dieser Weise besteht auch die Erzählung in ihrer Offenheit. Sie lässt sich drehen und wenden und jedem der Zuhörenden mag sie etwas vollkommen anderes erzählen. So kann sie von etwas sprechen, das außerhalb ihrer selbst sich verborgen hält und etwas meinen, das sich fern des Inhalts durch sie zeigen kann. Es mag sich durch sie etwas transportieren, das außerhalb der Begriffe steht. Die Erzählung formt nicht, presst nicht in *eine* Form, *eine* Bedeutung, *eine* Lesart, sondern sie öffnet. Sie öffnet das Gegenwärtige für die Möglichkeit, die sich in dem Weitergetragenen verborgen hält.

Die Erzählerin erzählt ihre Geschichte zwar in aller Genauigkeit, lässt aber Deutung und Erklärung offen oder setzt eine solche zumindest nicht als letztgültige. »Es ist ihm [sc. der Zuhörer] freigestellt, sich die Sache zurechtzulegen, wie er sie versteht, und damit erreicht das Erzählte eine Schwingungsbreite, die der Information fehlt.«⁹¹ Benjamin gibt ein Beispiel für eine solche Geschichte, die trotz ihrer vielen Einzelheiten doch offen und auslegbar bleibt, eine Erzählung von Herodot: »Als der Ägypterkönig Psammenit von dem Perserkönig Kambyses geschlagen und gefangen genommen worden war, sah Kambyses es darauf ab, den Gefangenen zu demütigen. Er gab Befehl, Psammenit an der Straße aufzustellen, durch die sich der persische Triumphzug bewegen sollte. Und weiter richtet er es so ein, daß der Gefangene seine Tochter als Dienstmagd, die mit dem Krug zum Brunnen ging, vorbeikommen sah. Wie alle Ägypter über dieses Schauspiel klagten und jammerten, stand Psammenit allein wortlos und unbeweglich, die Augen auf den Boden geheftet; und als er bald darauf seinen Sohn sah, der zur Hinrichtung im Zuge mitgeführt wurde, blieb er gleichfalls unbewegt. Als er danach aber einen von seinen Dienern, einen alten, verarmten Mann, in den Reihen der Gefangenen erkannte, da schlug er mit den Fäusten an seinen Kopf und gab alle Zeichen der tiefen

90 Walter Benjamin [1940]: *Über einige Motive bei Baudelaire*, S. 639.

91 Walter Benjamin [1936]: *Der Erzähler*, S. 445.

Trauer.«⁹² Die Handlung wird sehr genau dargelegt, doch bleiben die Beweggründe des Erzählten im Unklaren. Die Erzählung »ähneln den Samenkörnern, die jahrtausendlang luftdicht verschlossen in den Kammern der Pyramiden gelegen und ihre Keimkraft bis auf den heutigen Tag bewahrt haben«⁹³. Diese Möglichkeit, diese Offenheit macht die Erzählung zu einer Darstellungsform, die etwas außerhalb der Begriffe zu zeigen vermag.

Um sich aber einer solchen Ungedeutetheit auszusetzen und nicht den Weg der offensichtlichen Information zu gehen, über die länger nachzudenken für die Informierten keinen Sinn hat, braucht der Geist Raum: Die »Anbildung«⁹⁴ des Erzählten an die eigene Erfahrung »welche sich in der Tiefe abspielt, bedarf eines Zustandes der Entspannung, der seltener und seltener wird. Wenn der Schlaf der Höhepunkt der körperlichen Entspannung ist, so ist die Langeweile jener der geistigen. Die Langeweile ist der Traumvogel, der das Ei der Erfahrung ausbrütet. Das Rascheln im Blätterwalde vertreibt ihn.«⁹⁵ Benjamin spricht von einem »Zustand der Entspannung«, der die Aufnahme von Erzähltem erst ermöglicht. Weiter oben war davon die Rede, dass Arendt Denken ausschließlich in einem Zustand der Unterbrechung und des Stillstands für möglich hält: »Es gibt im Englischen einen idiomatischen Ausdruck: ›stop and think‹ – halt an und denk nach. Kein Mensch kann nachdenken, ohne anzuhalten.«⁹⁶ Benjamin spricht nun davon, dass es solche Tätigkeiten, die ein Auf-hören ermöglichen, kaum noch gibt, solche, die eine Gemeinschaft zu Lauschenden werden lassen kann.⁹⁷ »Darum geht es mit der Gabe, Geschichten zu behalten, zu Ende: es wird nicht mehr gewoben, gesponnen, gebastelt, geschabt während man ihnen lauscht. Denn je selbstvergessener wir hören, desto tiefer prägt sich uns das Gehörte ein. Wo der Rhythmus der schaffenden Hände den Menschen wiegt, da ist er der geborene Hörer, da dringt am tiefsten in ihn ein was er hört.«⁹⁸ Um eine Erzählung in ganz eigener Weise verstehen zu können, müssen die Lauschenden die Leere, den Stillstand zulassen und sich dem Zuhören an-vertrauen. Sie müssen sich von allen Selbstverständlichkeiten, altbekannten Redensarten verabschieden und dem Neuen so Raum schaffen. In einem einige Jahre früher unter dem Titel *Erfahrung* erschienenen Aufsatz schreibt Benjamin in diesem Sinn: »Alles hat dieser Erwachsene schon erlebt: Jugend, Ideale, Hoffnungen, das Weib. Es war alles Illusion.«⁹⁹ Die Erzählung gibt also niemals Allgemeinheiten und Binsenwahrheiten weiter, vielmehr stellt sie etwas dar, das weder zu Ende gebracht noch »als

92 Walter Benjamin [1936]: *Der Erzähler*, S. 445.

93 Ebenda, S. 446.

94 Vgl. ebenda.

95 Ebenda.

96 Hannah Arendt [1964]: *Eichmann war von empörender Dummheit*, S. 54.

97 Vgl. Walter Benjamin [1936]: *Der Erzähler*, S. 447.

98 Walter Benjamin [1928-35]: *Anmerkungen (zum Erzähler-Aufsatz)*. In: ders.: *Gesammelte Schriften* II/3: Aufsätze, Essays, Vorträge. Hg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M. 1991, S. 1287.

99 Walter Benjamin [1913]: *Erfahrung*. In: ders.: *Gesammelte Schriften* II/1: Aufsätze, Essays, Vorträge. Hg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M. 1991, S. 54. (Im Folgenden zitiert als: Walter Benjamin: *Erfahrung*.)

tote Habe inventarisiert«¹⁰⁰ werden soll. Sie strebt weder ihre Vollendung noch ihre Verbesserung an, vielmehr liegt in ihr der immer neue Anfang.

Eine Erzählung erzählen wir, indem wir ihr »selber aus unserem Geiste [...] Inhalt geben«¹⁰¹. In der Erzählung wird so das im je einzelnen Geist Verborgene Teil der gemeinsamen Erinnerung. Jede Erfahrung beruht zwingend auf Erinnerung, denn nur diejenige, die sich erinnert, kann ihre Geschichte auch weitertragen, kann sie in neues Licht setzen. Der Begriff der Erinnerung scheint, ähnlich wie derjenige der Erfahrung, auf den ersten Blick eindeutig: Sich erinnern heißt, Ereignisse der Vergangenheit aufs Neue aufrufen, die Bilder wieder gegenwärtig erscheinen lassen, es ist ein Versuch, Momente noch einmal vor Augen zu holen. Wenn Benjamin von Erinnerungsbildern spricht, ist diese Eindeutigkeit dahin: »Ihre Bilder kommen nicht allein ungerufen, es handelt sich vielmehr in ihr um Bilder, die wir nie sahen, ehe wir uns ihrer erinnerten.«¹⁰² Sie stehen so einer Erzählung von Geschichte(n), die in klare Zusammenhänge und Abläufe zu pressen sucht, ganz entgegen. Die Bilder der Erinnerung sind hier ungeformt, sie werden nicht in ihre Form gerufen, sondern zeigen sich vielmehr ungeordnet und immer anders aus verschiedenen Perspektiven. In *Ausgraben und Erinnern* heißt es: »Wer sich der eigenen verschütteten Vergangenheit zu nähern trachtet, muß sich verhalten wie ein Mann, der gräbt. Vor allem darf er sich nicht scheuen, immer wieder auf einen und denselben Sachverhalt zurückzukommen – ihn auszustreuen wie man Erde ausstreut, ihn umzuwühlen, wie man Erdreich umwühlt. [...] Die Bilder nämlich, welche, losgebrochen aus allen früheren Zusammenhängen, als Kostbarkeiten in den nüchternen Gemächern unserer späten Einsicht – wie Torsi in der Galerie des Sammlers – stehen.«¹⁰³

Nun ist es aber nicht so, dass aus einer der beiden Zeiten, dem Gegenwärtigen oder dem Vergangenen, ein Licht auf die je andere geworfen würde, so dass die Angestrahlte dann im Schein der Strahlenden erschiene; vielmehr zeigt sich in diesem Bild dasjenige »worin das Gewesene mit dem Jetzt blitzhaft zu einer Konstellation zusammentrifft«¹⁰⁴. Durch das Zusammenstehen der beiden Zeiten also erscheint ein Drittes, ein Neues, das in keiner der Zeiten allein und für sich genommen vorhanden war. Hier ist sowohl an Arendts daimon, der nur von den Anderen zu erblicken ist, als auch an

100 Walter Benjamin [1937-39]: *Charles Baudelaire*, S. 681.

101 Walter Benjamin [1913]: *Erfahrung*, S. 54.

102 Walter Benjamin [1929]: *Aus einer kleinen Rede über Proust, an meinem vierzigsten Geburtstag gehalten*. In: ders.: *Gesammelte Schriften II/3: Aufsätze, Essays, Vorträge*. Hg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M. 1991, S. 1064.

103 Walter Benjamin [ca. 1932]: *Ausgraben und Erinnern*. In: ders.: *Gesammelte Schriften IV/1: Kleine Prosa. Baudelaire-Übertragungen*. Hg. v. Tillman Rexroth. Frankfurt a.M. 1991, S. 400.

104 Walter Benjamin [1927-40]: *Das Passagen-Werk*, S. 577.

Heidegger denkt in ebendiese Richtung, wenn er das Vergangene »Noch-nicht-Entfaltetes« nennt: »Wenn das Denken an das Gewesene diesem sein Wesen lässt und sein Walten durch eine übereilte Verrechnung auf eine Gegenwart nicht stört, dann erfahren wir, dass das Gewesene bei seiner Rückkunft im Andenken über unsere Gegenwart sich hinausschwingt und als ein Zukünftiges auf uns zukommt. Plötzlich muss das Andenken das Gewesene als ein Noch-nicht-Entfaltetes denken.« (Martin Heidegger [1936]: »*Andenken*«. In: ders.: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt a.M. 2012⁷, S. 100.)

den Zwischenraum zu denken, der erst und nur im Gespräch entstehen kann. In ihrem *Denktagebuch* spricht sie vom Gedanken als »Gedankenblitz«, der »jede Wahrheit nur im Blitz offenbar[t]« und »für einen Moment erhell[t]«¹⁰⁵. In dieser Weise lässt auch die Erzählung Raum für eine andere Auslegung, lässt sie diese Leere bestehen und bleibt sie ewig in der Frage nach ihrer eigenen Bedeutung. Das erinnernde Erzählen rettet so das Vergangene, trägt die Erfahrung weiter in eine andere Zeit und lässt sie dort aufs Neue in die Welt kommen; nimmt sie mit sich und setzt über zum nächsten Ufer der neuen Zeit, um dort dann – und so immer fort – einen Anfang zu stiften. In dem »neuen Barbarentum« der nun ganz zerstückelten Geschichte, von dem Benjamin in Bezug auf die Erfahrungsarmut seiner Zeit spricht – und die mir für unsere in ganz neuem Ausmaß ebenso zu gelten scheint –, liegt also immer zugleich: Gefahr und Rettung, die Ohnmacht der Vereinzelnung und die Freiheit, den Sprung zu wagen – und so endet der oben begonnene Ausspruch Benjamins: »Barbarentum? In der Tat. Wir sagen es, um einen neuen, positiven Begriff des Barbarentums einzuführen. Denn wohin bringt die Armut die Barbaren? Sie bringt ihn dahin, von vorne zu beginnen; von Neuem anzufangen; mit Wenigem auszukommen; aus Wenigem heraus zu konstruieren«¹⁰⁶.

105 Hannah Arendt [1952]: *Denktagebuch*, Erster Band, S. 249.

106 Walter Benjamin [ca. 1933]: *Erfahrung und Armut*, S. 215.

6.2 »Unter der Bedrohung verwüstender Sandstürme.«¹⁰⁷ Welt-erhaltendes Erzählen

Erreichbar, nah und unverloren blieb inmitten der Verluste dies eine: die Sprache. Sie, die Sprache, blieb unverloren, ja, trotz allem.

Paul Celan: Bremer Ansprache

Solcher Sprung ins Neue bedarf zweierlei: Eines Erzählens, das die Welt erhalten und eines, das sie eröffnen, das den neuen Anfang ermöglichen kann. In den betrachteten Ausführungen Benjamins sind ebendiese Auslegungen zu finden, das Erzählen gleicht ihm einem zarten Netz, das sich »von Ewigkeit zu Ewigkeit«¹⁰⁸ zwischen den Menschen spannt, zugleich erhält es seine »Schwingungsbreite«¹⁰⁹ gerade dadurch, dass es immer wieder neu deutbar ist – jede neue Auslegung vermag es, »das Gewesene mit dem Jetzt blitzhaft zu einer Konstellation zusammen[treffen]«¹¹⁰ zu lassen. Auch Eva von Redecker weist auf diese – ihres Erachtens zu wenig beachtete – Unterscheidung bei Arendt hin und trennt ihr Geschichtenerzählen vom Perlentauchen: »Das ›Perlentauchen‹ als Inbegriff poetischen Denkens wird [...] meist mit Arendts anderer methodologischen Spezialität, dem ›Geschichtenerzählen‹, in eins geworfen. Es handelt sich aber um verschiedene Praktiken mit unterschiedlichen Absichten. Das ›Perlentauchen‹ fördert die ›Wahrsätze‹ zu Tage, von denen laut Arendt alles Denken ausgehen muss, um dann Sinn zu stiften; es handelt sich um eine Aneignung intellektueller Vergangenheit. Das Geschichtenerzählen ist hingegen die Anverwandlung von Ereignissen, für die eine gültige narrative Form gefunden werden muss, damit sie in der Welt Bestand haben.«¹¹¹

107 Vgl. Hannah Arendt [1951]: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, S. 978.

108 Walter Benjamin [1928–35]: *Anmerkungen (zum Erzähler-Aufsatz)*. In: ders.: *Gesammelte Schriften* II/3: Aufsätze, Essays, Vorträge. Hg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M. 1991, S. 1285.

109 Walter Benjamin [1936]: *Der Erzähler*, S. 445.

110 Walter Benjamin [1927–40]: *Das Passagen-Werk*, S. 577.

111 Eva von Redecker [2013]: *Gravitation zum Guten*, S. 73.

In der Sekundärliteratur findet sich dementsprechend in Bezug auf Arendts ›storytelling‹ vor allem der Verweis darauf, wie sie Geschichte erzählte; nämlich nicht als Prozess, als großes Ganzes, sondern – wie Elisabeth Young-Bruehl es ausdrückt – indem sie »keine Geschichte der Philosophie«, sondern »Geschichten über Philosophen« erzählte. (Elisabeth Young-Bruehl [1977]: *Hannah Arendt als Geschichtenerzählerin*. Übers. v. Heinrich Jelinek. In: Adelbert Reif (Hg.): *Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk*. Wien 1979, S. 320.) Trotzdem sei es aber um die Geschichte gegangen, nicht die vereinzelt Menschengeschichten; weiter heißt es dort: sie »erzählte von Menschen in der Welt, nicht von den inneren Welten der Menschen.« (Ebenda, S. 186.) Auch David Luban weist auf diese »Methode« hin, die sich in »all ihren Arbeiten zeige«; am deutlichsten, so fährt er fort, in *The Origins of Totalitarianism*, weil Arendt hier »einfach historisches Material und konzeptuelle Analyse mit einer Vielfalt an weniger orthodoxen Methoden kombiniert. Sie benutzt die Geschichten einzelner Werdegänge [...] um die sozialen und historischen Transformationen umfassender zeigen zu können.« (David Luban [1983]: *Explaining Dark Times: Hannah Arendt's Theory of Theory*. In: *Social Research* (1983) 50/1, S. 246.) In diesen Betrachtungen geht es aber ausschließlich um ein Erzählen, das Welt *erhalten*, nicht eines, das Welt *erschaffen* soll; ich werde auf diese Unterscheidung auf den folgenden Seiten näher zu sprechen kommen.

Ich möchte im Folgenden zunächst das welt-erhaltende Erzählen betrachten. Über den Verlust des Erzählens schreibt Arendt an Mary McCarthy: »Ich wünschte, Du würdest darüber schreiben, was die Menschen dazu bringt, sich eine Geschichte zu wünschen. Das Erzählen von Geschichten. [...] Man kann nicht sagen, wie das Leben ist, wie Zufall oder Schicksal die Menschen behandeln, es sei denn, man erzählt die Geschichte. Im allgemeinen kann man nicht mehr sagen, als – ja, so geht es eben [...]. [D]as Schlimmste [aber] ist, was die Menschen dir im allgemeinen, besonders in diesem Land, erzählen: Mir passiert nie etwas. [...] Wir scheinen unfähig, ohne Ereignisse zu leben; das Leben wird ein indifferentes Fließen, und wir können kaum einen Tag vom nächsten unterscheiden. Das Leben selbst ist voller Geschichten. Was hat die Geschichten verschwinden lassen? Die übermächtigen Ereignisse dieses Jahrhunderts [...]? Oder dieses seltsame neurotische Interesse am Selbst, das [...] nichts zu erzählen hat als Variationen von identischen Erfahrungen?«¹¹² Erneut scheint hier das paradoxe Verhältnis von absoluter Verschiedenheit und Pluralität auf: Erscheinen – von sich und Anderen erzählen – können die Menschen nur in einer ihnen gemeinsamen Welt, zugleich aber bildet sich Welt nur in jenem Zwischenraum, der während des gemeinsamen Gesprächs entsteht.

Die Menschen sind angewiesen auf ein Sein unter den Vielen, nur die Anderen können erkennen, wer sie sind, nur im Gespräch können sie sich zeigen und zur Sprache bringen. Zugleich ist es aber auch die immer schon gemeinsame Welt, die uns verbindet, und dies »weltlich Gemeinsame liegt außerhalb unserer selbst, wir treten in es ein, wenn wir geboren werden, und wir verlassen es, wenn wir sterben. Es übersteigt unsere Lebensspanne in die Vergangenheit wie in die Zukunft; es war da, bevor wir waren, und es wird unseren kurzen Aufenthalt in ihr überdauern. Die Welt haben wir nicht nur gemeinsam mit denen, die mit uns leben, sondern auch mit denen, die vor uns waren, und denen, die nach uns kommen werden. Aber nur in dem Maße, in dem sie in der Öffentlichkeit erscheint, kann eine solche Welt das Kommen und Gehen der Generationen in ihr überdauern.«¹¹³ Dementsprechend stellt Sophie Loidolt fest, Arendt entwerfe »Subjektivität als eine weltliche Bewegung«, wobei sich die gemeinsame Welt aber durch eine »gewisse Beständigkeit« auszeichnen müsse: »Sie kann nur unter dieser Bedingung *gemeinsam* sein, da eine intersubjektive Bezugnahme auf ein Selbes inmitten eines ständigen Wandels unmöglich ist. Zum Bild einer Mitwelt und der Welt als einem Erscheinungsraum fügt Arendt also die notwendige Stabilität der Welt in Form von Dinglichkeit und Gegenständlichkeit hinzu und spricht dann von der ›Weltlichkeit der Welt‹«¹¹⁴. In Folge dieser Überlegungen spricht Loidolt dann von drei zusammenhängenden Begriffen von Welt: »Der grundlegendste Begriff ist der einer ›Erscheinungswelt‹ [...]. Wir sind von dieser Welt in dem Sinne, dass wir uns vor allem und unausweichlich als vor anderen erscheinende Wesen erleben und dies unsere Wirklichkeit bildet. [...] Der zweite Begriff von Welt ist das ›erste Zwischen‹, die Welt der *Gegenstände und Gegenständlichkeit* und die Welt als *Gebildete: die Dingwelt*. Arendt zufolge

112 Hannah Arendt [1971]: *Brief an Mary McCarthy*. In: Hannah Arendt und Mary McCarthy: Im Vertrauen. Briefwechsel 1949-1975. Übers. v. Ursula Ludz/Hans Moll. Hg. v. Carol Brightman. München 1995, S. 426.

113 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 69.

114 Sophie Loidolt [2018]: *Phenomenology of Plurality*, S. 97. [Übersetzung der Autorin.]

ist unsere Verbindung zur Gegenständlichkeit durch eine Praxis gegründet: die Praxis des *Welt-Bildens*. [...] Schließlich ist das »*zweite Zwischen*« Arendts dritter und zentraler Begriff von Welt. Dieser meint die Welt, die durch unsere zwischenmenschlichen Beziehungen als ein Produkt aktualisierter Pluralität hervorgebracht wird: *die Mitwelt*.«¹¹⁵ Ich möchte mich in diesem Sinne hier zunächst dem Welt-Bilden widmen.

Wie steht das weltbildende Erzählen zu den bereits besprochenen Sprechweisen? Es ist nicht selbst Handlung, vielmehr erzählt es von der Handlung und macht sie besprechbar, lässt sie in dieser Weise ewig werden und so die Welt bestehen. Demnach ist es dem Handeln zeitlich nachgeordnet, bereitet es aber zugleich auch immer schon vor, da aus den Erzählungen auch Handlungen erwachsen können. »[W]eder Worte noch Taten hinterlassen irgendeine Spur in der Welt, nichts zeugt von ihnen, wenn der kurze Augenblick verflogen ist, während dessen sie wie eine Brise oder ein Wind oder ein Sturm durch die Welt strichen und die Herzen von Menschen erschütterten.«¹¹⁶ Die Handelnden selbst können von ihren Taten nicht berichten, weil dies erst möglich wird, »wenn das Gesamtgewebe, in das sie schlugen, halbwegs bekannt ist. [...] So sind erzählbare Geschichten zwar die einzigen eindeutig-handgreiflichen Resultate menschlichen Handelns, aber es ist nicht der Handelnde, der die von ihm verursachte Geschichte als Geschichte erkennt und erzählt, sondern der am Handeln ganz unbeteiligte Erzähler.«¹¹⁷ Dementsprechend ist das »ursprünglichste Produkt des Handelns nicht die Realisierung vorgefaßter Ziele und Zwecke, sondern die von ihm ursprünglich gar nicht intendierten Geschichten«, die fortan »im Gedächtnis der Generationen wieder und wieder nacherzählt«¹¹⁸ werden.

Maïke Weißpflug stellt das *literarische* Erzählen als die für Arendt bedeutendste Quelle politischer Erfahrung heraus: Erst durch Literatur würden Erfahrungen in Sprache umgewandelt und so besprechbar, nur literarische Texte schufen Zugänge zu den abstrakten Kategorien politischer Theorie.¹¹⁹ Arendt möchte – so Weißpflugs These – das Denken wieder rückbinden an die wirkliche Welt und konkrete Erfahrung.¹²⁰ Um dieser gegenüber dann eine kritische Haltung einzuüben, nutze Arendt die Erzählung: »Das Erzählen ist für Arendt ein Mittel, sich durch *narrative Konkretion* Erfahrungen anzueignen und die Grenzen des Machbaren zu erkennen.«¹²¹ Auch Linda Zerilli betont die Bedeutung eines »innerweltlichen Raumes [...], in dem man handeln sowie Gegenstände und Ereignisse in ihrer Freiheit beurteilen kann«. Ohne einen solchen, so schreibt sie weiter, »wäre die Macht, eine neue Reihe zu beginnen, für uns bedeutungslos«¹²². Die »Praxis politischer Freiheit« verlange »nicht nur Spontaneität [...], sondern

115 Sophie Loidolt [2018]: *Phenomenology of Plurality*, S. 98. [Übersetzung der Autorin.]

116 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 211.

117 Ebenda, S. 240f.

118 Ebenda, S. 226.

119 Vgl. hierzu auch die Ausführungen in meiner Rezension: Lea Mara Eßer: *Hannah Arendt. Die Kunst, politisch zu denken*. In: Zeitschrift für philosophische Literatur (7/3/2019).

120 Vgl. Maïke Weißpflug [2019]: *Hannah Arendt. Die Kunst, politisch zu denken*, S. 15.

121 Ebenda, S. 17.

122 Linda M. G. Zerilli [2005]: *Feminismus und der Abgrund der Freiheit*, S. 49.

auch das Welt-Bilden; die Schaffung und kontinuierliche Neuerfindung von Institutionen, die ein innerweltliches Zwischen aufrechterhalten, einen Raum, der die in ihm versammelten Individuen sowohl verbindet als auch trennt«¹²³.

An dieser Stelle ist es wichtig, die Trennung, auf die auch Loidolt und von Redecker hinweisen, in aller Klarheit beizubehalten: diejenige zwischen Dingwelt und Mitwelt.¹²⁴ Die Welt der gebildeten Gegenstände, die ein Erscheinen der Menschen ermöglicht, liegt nicht in der Weise zwischen den Menschen, wie jene Zwischen-Welt Arendts, die im Gespräch entsteht – diese nämlich »verschwindet, sobald sie [sc. die Handelnden] sich wieder zerstreuen«¹²⁵. Doch auch dieser Dingwelt kommt nur menschliche Bedeutung zu, insofern sie zwischen den Menschen ist – insofern sie nämlich die Geschichten, die Welt bilden, besprechen, austauschen, sich ihrer erinnern; trotzdem existiert das Besprechbare unabhängig. Der Bedeutungsraum der Menschenwelt hingegen kann nicht als »innerweltliches Zwischen« – wie Zerilli schreibt – »aufrechterhalten«¹²⁶ werden, sondern besteht als *bedeutender* Raum nur gerade so lange, wie Menschen *sprechen*. Die Geschichten, die hier das in gewissem Sinne feste Fundament der Welt bilden, sind also immer nur die Möglichkeit einer Zwischenwelt, nicht aber *diese Welt selbst*. Arendt fasst die Welt im Bild des Tisches: »In der Welt zusammenleben heißt, daß eine Welt von Dingen zwischen denen liegt, deren gemeinsamer Wohnort sie ist, und zwar in dem gleichen Sinne, in dem etwa ein Tisch zwischen denen steht, die um ihn herum sitzen; wie jedes Zwischen verbindet und trennt die Welt diejenigen, denen sie jeweils gemeinsam ist.«¹²⁷ Hier ist der Tisch die Möglichkeit der um ihn Sitzenden, *Welt erst zu bilden*; zugleich aber *ist dieser Tisch* es, der sie um sich versammelt.

Die Handlung wird in ihrer Verwandlung zur Geschichte verdinglicht, bekommt Form, Anfang und Ende – nicht aber Beendigung, vielmehr ein Ende, das immer wieder auch neuer Anfang ist; auf diese Weise wird dies Zwischen-uns-Liegende zu einem Ausgangspunkt für das gemeinsame Gespräch. Die Taten gewinnen so »Gegenstandscharakter [...] – wie ein gedichteter Vers, eine geschriebene Seite, ein gedrucktes Buch, ein Bild oder eine Skulptur, wie alle Denk- oder Mahnmäler des menschlichen Geistes.«¹²⁸ Allein diese Gegenständlichkeit ermöglicht es, dass wir von einer Geschichte – *in einer* Geschichte – überhaupt sprechen können: »Ohne Erinnerung und die Verdinglichung [...] würde das lebendig Gehandelte, das gesprochene Wort, der gedachte Gedanke spurlos verschwinden, sobald der Akt des Handelns, Sprechens oder Denkens an sein Ende gekommen ist; es würde sein, als hätte es sie nie gegeben.«¹²⁹ Später heißt es dann in der *Vita activa*, die Menschen seien ohne dies Beständige »wie Gras und alle Herrlichkeit der Erde wie des Grases Blüte; und ohne die herstellenden Künste von

123 Linda M. G. Zerilli [2005]: *Feminismus und der Abgrund der Freiheit*, S. 171.

124 Vgl. Sophie Loidolt [2018]: *Phenomenology of Plurality*, S. 98.

125 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 194.

126 Linda M. G. Zerilli [2005]: *Feminismus und der Abgrund der Freiheit*, S. 171.

In diesem Sinne spricht Zerilli im Folgendem dann auch von einer »kontinuierlichen Neuerfindung«.

127 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 66.

128 Ebenda, S. 113.

129 Ebenda, S. 113f.

Homo faber, aber jetzt auf ihrem höchsten Niveau, in der vollen Glorie ihrer reinsten Entfaltung, ohne die Dichter und Geschichtsschreiber, ohne die Kunst des Bildens und des Erzählens, könnte [...] die Geschichte, in der sie handelnd und sprechend auftraten, bis sie sich so weit gefügt hat, daß einer sie als Geschichte berichten kann, niemals sich so dem Gedächtnis der Menschheit einprägen, daß sie Teil der Welt wird, in der Menschen leben.«¹³⁰

Hier klingt bereits an, dass diese Formung dem vormalis Ungeformten zwar jene Beständigkeit zu verleihen vermag, die eine notwendige Voraussetzung für die wirklich menschliche Zwischenwelt ist, zugleich aber dem je Eigenen der Geschichten, ihrer Wandelbarkeit, ihrer Deutbarkeit und Uneindeutigkeit ganz entgegensteht. Erzählungen sind »in ihrer lebendigen Wirklichkeit, [...] keine ›Dinge‹ und müssen erst verdinglicht, d.h. transformiert werden, bevor sie in den gegenständlichen Bestand der Welt eingehen können.«¹³¹ Die Geschichte muss sich ›fügen‹, einfügen in die begriffliche Sprache, die ihr ihre Lebendigkeit ab-spricht – während sie ihr zugleich das ewige Leben schenkt: »Die verwandelnde Vergegenständlichung ist der Preis, den das Lebendige zahlt, um nur überhaupt in der Welt bleiben zu dürfen; und der Preis ist sehr hoch, da immer ein ›toter Buchstabe‹ an die Stelle dessen tritt, was einen flüchtigen Augenblick lang wirklich ›lebendiger Geist‹ war.«¹³²

Diese Erzählungen dienen nun nicht nur der Welt-Erhaltung, sondern auch einer Versöhnung mit der Welt-Geschichte, die allein es möglich macht, in dieses Geschichts-Netz hineinzuhandeln, anstatt sich davon abzulösen. Es sind solche Geschichten wie jene des deutschen Feldwebels Anton Schmidt, der hunderte Juden rettete und dafür hingerichtet wurde. Arendt berichtet von dem Moment, da seine Geschichte im Eichmann-Prozess zur Sprache kommt: Es habe währenddessen »Stille über dem Gerichtssaal [gelegen]; es war, als habe die Menge spontan beschlossen, die üblichen zwei Minuten des Schweigens zu Ehren des Mannes Anton Schmidt einzuhalten. Und in diesen zwei Minuten, die wie ein plötzlicher Lichtstrahl inmitten dichter, undurchdringlicher Finsternis waren, zeichnete ein einziger Gedanke sich ab, klar, unwiderlegbar, unbezweifelbar: wie vollkommen anders alles heute wäre, in diesem Gerichtssaal, in Israel, in Deutschland, in ganz Europa, vielleicht in allen Ländern der Welt, wenn es mehr solcher Geschichten zu erzählen gäbe.«¹³³ Hier zeigt sich die welt-erhaltende Fähigkeit des Erzählens, die Möglichkeit der Versöhnung, die darin liegt, Geschichten immer wieder zu erzählen und so lebendig zu halten: »So tief ist keine Versenkung, daß alle Spuren vernichtet werden könnten [...]; dazu gibt es zu viele Menschen in der Welt, um Vergessen endgültig zu machen. Einer wird immer bleiben, um die Geschichte zu erzählen.«¹³⁴ Hier nämlich – »in der Sprache« – ist der Ort, an dem »das Vergangene unausrottbar«¹³⁵ sitzt.

130 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 211f.

131 Ebenda, S. 226f.

132 Ebenda, S. 113f.

133 Hannah Arendt [1964]: *Eichmann in Jerusalem*, S. 345.

134 Ebenda, S. 346.

135 Hannah Arendt [1968]: *Walter Benjamin*, S. 235.

Dies war es, was die totale Herrschaft zu unterbinden suchte, das ewige Lebendigsein dieser Geschichten, die von den Ausnahmen sprechen, die das eindeutige Bild in Frage stellen, die mit der Selbstverständlichkeit brechen. An dieser Stelle ist an den Bericht des deutschen Militärarztes Peter Bamm zu erinnern, von dem bereits im dritten Kapitel die Rede war: »Wir wußten das. Wir taten nichts. Jeder, der wirklich protestiert hätte oder etwas gegen das Mordkommando unternommen hätte, wäre vierundzwanzig Stunden später verhaftet worden und verschwunden. Es gehört zu den Raffinements der totalitären Staatskonstruktionen unseres Jahrhunderts, daß sie ihren Gegnern keine Gelegenheit geben, für ihre Überzeugung einen großen dramatischen Märtyrertod zu sterben. [...] Es ist gewiß, daß jeder, der es gewagt hätte, lieber den Tod zu erleiden als schweigend Verbrechen zu dulden, nutzlos sein Leben geopfert hätte. Damit will ich nicht sagen, daß ein solches Opfer moralisch sinnlos gewesen wäre. Es ist nur gesagt, daß es praktisch nutzlos gewesen wäre. Niemand von uns hatte eine Überzeugung, deren Wurzeln tief genug gingen, ein praktisch nutzloses Opfer um eines höheren moralischen Sinnes willen auf sich zu nehmen.«¹³⁶ Was das totalitäre System hier zu zerstören sucht, ist die sich aus einer Handlung entwickelnde Erzählung, die – solange sie im Erzählen lebendig ist – nicht mehr vergehen und vergessen werden kann. Was hier also vernichtet werden sollte, war *die Sprache selbst*, das Sprechen vom Einzelnen, das dies Einzelne immer und immer wieder zur Erscheinung bringt.

Eva von Redecker schreibt, Geschichten hätten nach Arendt den Sinn, »Geschehnisse ›menschlich‹ zu machen, indem sie mitteilbarer Bestandteil der gemeinsamen Welt werden, außerdem verhelfen sie zu einem Verständnis von Geschehnissen, mit denen man sich, wenn sie in Form einer Geschichte gebracht sind, abfinden oder gar versöhnen könne«¹³⁷. Kathrin Morgenstern weist richtigerweise darauf hin, dass solche Versöhnung nicht mit einem Gutheißsen gleichzusetzen sei und verweist auf die englische Fassung: Die versöhnende »Funktion des Erzählens [...] kann im Zeichen des Traditionsbruchs keinesfalls als Verschmelzung und Einswerdung mit dem Geschehenen, als Akzeptieren der Ereignisse verstanden werden. Eindeutiger als die Wendung der *Versöhnung mit den Dingen* ist daher das englische ›to come to terms with the past‹, das Arendt in den englischsprachigen Schriften verwendet. Es geht darum, mit den Dingen, so wie sie sind, irgendwie zurechtzukommen.«¹³⁸ Von solchem Zurechtkommen spricht Arendt in *Wahrheit und Politik*; dort heißt es: »Für die Geschichtsschreibung ist das rein Faktische das Rohmaterial, aus dessen Verwandlung die Geschichten der Geschichte erstehen [...]. Die politische Funktion des Geschichtenerzählens [...] liegt darin,

136 Hannah Arendt [1964]: *Eichmann in Jerusalem*, S. 345f.

137 Eva von Redecker [2013]: *Gravitation zum Guten*, S. 40.

138 Kathrin Morgenstern [2019]: »*Einer wird immer bleiben, um die Geschichte zu erzählen*«, S. 84. Morgenstern verweist hier beispielhaft auf: Hannah Arendt [1953]: *Denktagebuch, Erster Band*, S. 331 und Hannah Arendt: *Understanding and Politics (The Difficulties of Understanding)*. In: dies.: *Essays in Understanding 1930-1954*. Hg. v. Jerome Kohn. New York 1994, S. 308. (Ebenda, S. 102.) Lisa J. Disch denkt in eine ähnliche Richtung (vgl. Lisa Jane Disch [1994]: *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, S. 102).

An anderer Stelle heißt es dazu: »[D]en Totalitarismus verstehen [heißt] nicht irgend etwas entschuldigenden, sondern uns mit einer Welt, in welcher diese Dinge überhaupt möglich sind, versöhnen.« (Hannah Arendt [1953]: *Verstehen und Politik*, S. 110.)

dass sie lehren, sich mit den Dingen, so wie sie nun einmal sind, abzufinden und sie zu akzeptieren.«¹³⁹ Dann nur wird es möglich, sich selbst als Teil dieser Geschichte zu verstehen und so einen Faden in das »bereits vorgewebte Muster« zu schlagen, das immer schon da ist, da die Menschen »in eine schon bestehende Menschenwelt geboren werden«¹⁴⁰. Diese Fäden vermögen es, »das Gewebe [ebenso zu] verändern, wie sie ihrerseits alle Lebensfäden, mit denen sie innerhalb des Gewebes in Berührung kommen, auf einmalige Weise affizieren. Sind die Fäden erst zu Ende gesponnen, so ergeben sie wieder klar erkennbare Muster bzw. sind als *Lebensgeschichten* erzählbar.«¹⁴¹

In Bezug auf die Gründungslegenden schreibt Arendt in *Über die Revolution*, mittels dieser Erzählungen leuchte »die menschliche Einbildungskraft in die eigene Vergangenheit«¹⁴². Ohne die Weitererzählung und die Geschichten, die die Verfassung umweben, sei diese nur ein »Fetzen Papier«¹⁴³, dem die »Aura der Ehrwürdigkeit«¹⁴⁴, die sie zu Anfang umgeben hatte, völlig abginge. In *Vom Leben des Geistes* ist von den Legenden erneut die Rede; dort heißt es, sie entstammten einer Zeit, »die jeder Regierungsform und jedem speziellen Grundsatz des Regierens vorausgeht. Doch es war menschliche Zeit, und der Anfang, von dem sie erzählen, war keine göttliche Schöpfung, sondern eine von Menschen herbeigeführte Folge von Ereignissen, die der Erinnerung auf dem Wege über eine phantasievolle Deutung alter Geschichten zugänglich sind.«¹⁴⁵ Zugang zu diesen alten Geschichten, die jene Zeit zu einer menschlichen machen, bietet also kaum eine möglichst genaue Wiederholung der Tatsachen, vielmehr eine phantasievolle Deutung, eine Auslegung, die das Jetzt meint. *Nur aus der höchsten Kraft der Gegenwart dürft ihr das Vergangene deuten.*¹⁴⁶ Trotzdem bleibt sie Deutung des Greifbaren, des einen Fetzen Papiers. In dieser Weise nun erzählt Arendt selbst von den poleis und den Revolutionen – nicht um diese zu konservieren oder gar erneut heraufzubeschwören, sondern um sie als Anfang zu nehmen, als Perlen und Korallen, für eine neue Geschichte: um hiervon ausgehend das Neue zu denken. Auf diesem Weg schien es ihr möglich, »die wirklichen Ursprünge der traditionellen Begriffe zu entdecken, um aus ihnen ihren ursprünglichen Geist neu herauszudestillieren [...], der sich gerade aus den Schlüsselwörtern der politischen Sprache [...] so schmachlich verflüchtigt und leere Hülsen hinterlassen hat«¹⁴⁷.

Um aus dieser *höchsten Kraft der Gegenwart* heraus deuten zu können, bedürfen wir jener »Inseln in einem Meer der Ungewissheit«¹⁴⁸, die das Verzeihen und das Versprechen –

139 Hannah Arendt [1967]: *Wahrheit und Politik*, S. 367f.

140 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 226.

141 Ebenda.

142 Hannah Arendt [1963]: *Über die Revolution*, S. 263.

143 Ebenda, S. 160.

144 Ebenda, S. 262.

145 Hannah Arendt [1973-75]: *Vom Leben des Geistes*, S. 429.

146 Friedrich Nietzsche [1874]: *Die Geburt der Tragödie, Unzeitgemäße Betrachtungen I–IV, Nachgelassene Schriften 1870–1873*. In: ders.: *Sämtliche Werke*. KSA 1. Hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München 2019¹¹, S. 293f.

147 Hannah Arendt [1961]: *Vorwort: Die Lücke zwischen Vergangenheit und Zukunft*, S. 18.

148 Vgl. Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 313.

je auf die ihnen zugehörige Zeit hin¹⁴⁹ – zu schaffen imstande sind: So spricht die eine *von der Vergangenheit frei*, die andere *der Zukunft entgegen*. Das Verzeihen bestimmt Arendt in *Verstehen und Politik* als die »vielleicht [...] kühnste der menschlichen Handlungen, insofern es das beinahe Unmögliche versucht, nämlich Getanes ungetan zu machen, und mit Erfolg einen neuen Anfang setzt, wo alles an ein Ende gekommen zu sein schien«¹⁵⁰. Das Verzeihen »ist eine einzelne Handlung und gipfelt in einem einzelnen Akt«¹⁵¹. Die Wirkung der menschlichen Fähigkeit, Versprechen zu geben, zeigt sich als der »große Vorteil aller Staatsformen, die ursprünglich auf einem Vertrag beruhen«¹⁵². Diese beruhen darauf, »daß in ihnen Freiheit als ein positiver Modus des Handelns möglich ist. Wobei sie offenbar, im Unterschied zu politischen Körpern, die auf Herrschaft und Souveränität beruhen, das Risiko auf sich nehmen, die grundsätzliche Unabsehbarkeit menschlicher Angelegenheiten und die grundsätzliche Unzuverlässigkeit der Menschen als solche bestehen zu lassen [...], indem sie sie gleichsam als das Medium benutzen, in das die Versprechen gewisse, genau abgegrenzte Inseln des Voraussagbaren werfen, wie Wegweiser in ein noch unbekanntes und unbegangenes Gebiet.«¹⁵³ Sobald solche Versprechen aber nicht mehr bereit sind, den Weg bloß zu *weisen* und das Ungewisse auszuhalten, »sobald sie dazu mißbraucht werden, den Boden der Zukunft abzustecken und einen Weg zu ebnen, der nach allen Seiten gesichert ist, verlieren sie ihre bindende Kraft und heben sich selbst auf«¹⁵⁴.

Alle Geschichten sind darauf angewiesen, »daß die Menschen im Plural existieren, daß *die Menschen* die Erde bewohnen und nicht der Mensch«¹⁵⁵. Geschichten müssen gehört, gedeutet und weiter erzählt werden, sie müssen durch den jetzigen Blick in neues Licht gerückt werden, um ein neues Verständnis, eine wieder neue Erzählung der Geschichte zu ermöglichen. Die alltäglichen Erlebnisse der Vereinzelteten sind es also gerade nicht, die eine Geschichte erzählen können, diese sind – wie die Ausführungen zu Roman und Eigenheim gezeigt haben – in sich abgeschlossen und in feste Form gegossen, sie können nicht mehr ausgelegt werden. Von Eichmann schreibt Arendt, dieser sei »wie ein Speicher, vollgestopft mit Privatgeschichten von der niedrigsten Sorte«¹⁵⁶. Solche Privatgeschichten sind gerade keine Fäden, die in »bereits vorgewebte Muster [ge]schlagen« werden können, um dann »das Gewebe so [zu] verändern, wie sie ihrerseits alle Lebensfäden, mit denen sie innerhalb des Gewebes in Berührung kommen, auf

149 »Diese beiden Fähigkeiten gehören zusammen, insofern die eine sich auf die Vergangenheit bezieht und ein Geschehen rückgängig macht, dessen Sünde sonst, dem Schwert des Damokles gleich, über jeder neuen Generation hängen und sie schließlich unter sich begraben müßte; während die andere ein Bevorstehendes wie einen Wegweiser in die Zukunft aufrichtet, in der ohne die bindenden Versprechen, welche wie Inseln der Sicherheit von den Menschen in das drohende Meer des Ungewissen geworfen werden, noch nicht einmal irgendeine Kontinuität menschlicher Beziehung möglich wäre, von Beständigkeit und Treue ganz zu schweigen.« (Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 302.)

150 Hannah Arendt [1953]: *Verstehen und Politik*, S. 110.

151 Ebenda.

152 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 312.

153 Ebenda, S. 312f.

154 Ebenda, S. 313.

155 Hannah Arendt [1965]: *Über das Böse*, S. 79. [Hervorhebung der Autorin.]

156 Hannah Arendt [1964]: *Eichmann in Jerusalem*, S. 165.

einmalige Weise affizieren«¹⁵⁷. Es sind vereinzelt Geschichten ohne Zusammenhang, die – ähnlich dem bereits erwähnten digitalen Signal – diskret und »sprunghaft«¹⁵⁸ kommen und gehen, die nur springen zwischen zwei Werten: dem vereinzelt Ereignis, das Eigenschaft zuschreibt, und dem zu vergleichenden Wert – der angestrebten Eigenschaft, dem Typus.

Durch das Erzählen und das gemeinsame Deuten und Bedenken der Geschichte gelangt diese erst zu ihrer Bedeutung, die fern von bloß Faktischem liegt; hier erst »verlieren die Fakten [...] ihre ursprüngliche Beliebigkeit und erlangen eine Bedeutung, die menschlich sinnvoll ist«¹⁵⁹. Da Geschichten also in ihrer Deutung und Weitergabe in ständigem Wandel begriffen sind, können sie auch niemandem zugeschrieben werden, sie werden – in Sophie Loidolts Worten – »in der Offenheit der Pluralität hervorgebracht.«¹⁶⁰ Sie sind niemals »Produkte eines Autors«, denn »[k]ein Mensch kann sein Leben »gestalten« oder seine Lebensgeschichte hervorbringen, obwohl ein jeder sie selbst begann, als er sprechend und handelnd sich in die Menschenwelt einschaltete«¹⁶¹. Die »Lebensgeschichten«, die ein »klar erkennbares Muster«¹⁶² ergeben und alsdann erzählbar werden, sind demnach nicht einfach »Privatgeschichten«, die weitererzählt werden, sondern jene Geschichten, die aus dem gemeinsamen Gespräch, der gemeinsamen Handlung erst entstehen. Der Sinn, der dieser Handlung innewohnt, erschließt sich endlich nicht den Handelnden selbst, sondern »nur dem rückwärts gerichteten Blick dessen, der schließlich die Geschichte erzählt«¹⁶³ – in ihnen ist ein Sinn angedeutet, »aber niemand hat sie ersonnen«¹⁶⁴.

Die so gebildete Welt, eine Welt, die sich in der stetig immer weitergewebten Geschichte immer neu formiert und doch als Ganze bestehen bleibt, ist der Grund, auf dem alles beruht, ein Schutz vor den »verwüstenden Sandstürmen«¹⁶⁵ der Zeiten. Jede Gemeinschaft braucht Geschichten, in die sie hineinwebt, die die große gemeinsame Erzählung als Sammlung einzelner Geschichten zeigen kann, sie nicht aber vereinnahmt in einem Werkstück. Wenn man nun sagte, Deutschland brauche solche Geschichten, Europa, gar die Welt? Fäden, die nicht nur Banken und Konzerne verbinden und umspannen, sondern die die Einzelnen wieder sichtbar werden lassen und die zugleich von etwas Gemeinsamem, Gründendem erzählen? Sind es aber nicht die Populisten, die davon sprechen, es müsse wieder mehr »deutsche Geschichten« geben und weniger Durcheinander der Kulturen? Nun, eine solche Geschichte wäre eben keine Arendt'sche, ihr würde gerade das Fehlen, was sie erst zur Geschichte macht: Offenheit, Wandelbarkeit, Deutbarkeit, Pluralität. Solche Geschichten sollen Identität schaffen,

157 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 226.

158 Hannah Arendt [1964]: *Eichmann in Jerusalem*, S. 165.

159 Hannah Arendt [1967]: *Wahrheit und Politik*, S. 367.

160 Sophie Loidolt [2016]: *Hannah Arendt's Conception of Actualized Pluralität*. In: Thomas Szanto and Dermot Moran (Hg.): *The Phenomenology of Sociality: Discovering the »We«*. London/New York 2016, S. 50. [Übersetzung der Autorin.]

161 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 227.

162 Ebenda, S. 226.

163 Ebenda, S. 298.

164 Ebenda, S. 227.

165 Hannah Arendt [1953]: *Ideologie und Terror*, S. 24.

die Einzelnen darstellen, »als seien alle zusammengeschmolzen in ein grotesk-gigantisches Einzelwesen«¹⁶⁶. Solche Identitäten sind feste Hüllen, sie wollen gerade nicht ins Gespräch treten, sondern jedes Sprechen verstummen lassen, sie wollen beenden, was einen Anfang ermöglichen soll.

Maïke Weißpflug geht der Frage nach, inwiefern die Sprache der Literatur die Möglichkeit bereithält, eine gemeinsame Geschichte zu erzählen. Arendt schreibe »dem Erzählen ein kritisches, Ideologien aufbrechendes Potential [zu]«¹⁶⁷. Weißpflug unternimmt den Versuch, das literarische Sprechen – das offene und uneindeutige – in den politischen Bereich zu übertragen und stößt sodann auf die Frage, ob solche »Betonung der Kontingenz [nicht] zu einem offenen Relativismus« einlade. »[I]n der Welt des Fiktiven mag dieser Einwand kein großes Gewicht haben. Literatur ist dazu da, den Bereich des Möglichen zu erkunden, sie steht nicht im direkten Zusammenhang mit Entscheidungen, die den Bereich des Handelns, des Politischen betreffen. Doch mit der Übertragung von ästhetischen Kategorien auf den Bereich des Politischen wird dies problematischer.«¹⁶⁸ Weißpflug wagt dennoch selbst einen Versuch der Anwendung der von ihr herausgearbeiteten »narrativen Methode«¹⁶⁹ – »die kritische Befragung unserer Gegenwart vor dem Hintergrund bereits gemachter Erfahrungen und auf eine Zukunft hin, die offen ist für das Neue«¹⁷⁰ –, indem sie sich dem Problem des Klimawandels zuwendet: »Die Auswirkungen von Natur und Naturzerstörung auf den Menschen sind so vielfältig und komplex wie die Natur und die Menschen selbst. Wir können diese Dinge durchaus benennen und beklagen, aber in dieser abstrakten Form regen die Darstellungen nicht zum Handeln an, sondern scheinen eher zu lähmen. Statt einer großen, aber abstrakten Erzählung der Zerstörung der Natur durch den Menschen sollten wir konkrete, dichte Beschreibungen und erfahrungsgesättigte Erzählungen über die Beziehungen zwischen Mensch und Umwelt suchen und weitererzählen.«¹⁷¹

Die Erzählung von Natur als eine mögliche Stiftung von Gemeinsamkeit, in die weitere, »erfahrungsgesättigte« Geschichten der Vielen eingewebt werden, ist meines Erachtens für unsere Gegenwart fruchtbar. In dieser Weise könnte auch der Versuch Bruno Latours verstanden werden, auf den ich weiter oben bereits zu sprechen gekommen bin: als gemeinsamer Ausgang von einer Geschichte, einer gemeinsamen Naturerzählung. Diese allerdings müsste befreit werden von Ideologie, von selbstverständlicher Moral und unhinterfragbarer Zielgerichtetheit: Sie müsste ein gemeinsames Fragen werden. Denn »abstrakte Erzählungen« lähmen nicht nur, weil es ihnen an Wirklichkeit fehlt, sondern weil sie auf Abstand gehalten und zum Unbeurteilbaren stilisiert werden. Über die Natur, über die uns allen gemeinsame Welt zu sprechen und all die uneindeutigen Erzählungen gemeinsam zu durchdenken, uns von ihnen aus unserer

166 Hannah Arendt [1953]: *Ideologie und Terror*, S. 16f.

167 Maïke Weißpflug [2019]: *Hannah Arendt. Die Kunst, politisch zu denken*, S. 211.

168 Ebenda, S. 208.

169 Maïke Weißpflug [2014]: *Erzählen und Urteilen. Narrative politische Theorie nach Hannah Arendt*. In: Wilhelm Hofmann/Judith Renner/Katja Teich (Hg.): *Narrative Formen der Politik*. Wiesbaden 2014, S. 212.

170 Maïke Weißpflug [2019]: *Hannah Arendt. Die Kunst, politisch zu denken*, S. 220.

171 Ebenda, S. 259.

Gegenwart zu erzählen und uns so eine Welt zu schaffen, in der wir – als wir selbst – erscheinen können, ist die unendliche Möglichkeit, die in jeder Erzählung liegt. Mir scheint hier allerdings ein Missverständnis vorzuliegen: Eine solche Naturerzählung ist keine Literatur, sondern ist gerade eine Sammlung von tatsächlichen Geschehnissen, eine Geschichte, die das Gemeinsame aus den vielen möglichen Perspektiven formt. Sie fördert keine »Wahrsätze« – wie von Redecker das perlensuchende Erzählen definiert –, sondern besteht in der »Anverwandlung von Ereignissen, für die eine gültige narrative Form gefunden werden muss, damit sie in der Welt Bestand haben«¹⁷². Und nicht nur darum, sondern eben auch: damit die Welt selbst bestehen kann, damit sie, wie Arendt sagt, »ein Hort des Seins«¹⁷³ werden kann.

In diesem Sinne spricht sie von der Geschichte Anton Schmidts, die »wie ein plötzlicher Lichtstrahl inmitten dichter, undurchdringlicher Finsternis« auf die Gegenwart stieß. Solche Geschichten wären imstande, alles zu verändern – »in diesem Gerichtssaal, in Israel, in Deutschland, in ganz Europa, vielleicht in allen Ländern der Welt«¹⁷⁴. Sie bezieht diesen Gedanken auf Deutschland, wenn sie sagt, sie könnten »für eine Wiedererlangung des inneren Gleichgewichts« sorgen, »[d]enn die Lehre solcher Geschichten ist einfach, ein jeder kann sie verstehen. Sie lautet, politisch gesprochen, daß unter den Bedingungen des Terrors die meisten Leute sich fügen, *einige aber nicht*.«¹⁷⁵ Hier scheint mir also auch Weißpflugs Versuch einzuordnen, »[s]tatt einer großen, aber abstrakten Erzählung der Zerstörung der Natur [...] konkrete, dichte Beschreibungen und erfahrungsgesättigte Erzählungen«¹⁷⁶ einzuweben. In solchen Erzählungen findet sich immer wieder ein Ausgangspunkt, sie brechen die große, allgemeine Erzählung auf und erzählen etwas anderes, erzählen die Ausnahmen: »*einige aber nicht*«. Sie bieten einen Grund, von dem aus der Gedankengang seinen Ausgang findet, nicht aber sind sie selbst ein Anfang. Denn eine jede »verwandelnde Vergegenständlichung ist der Preis, den das Lebendige zahlt, um nur überhaupt in der Welt bleiben zu dürfen«¹⁷⁷.

Ist es nicht vielmehr die Literatur, ein Sprechen, das nicht nur anders und anderes erzählt, sondern das selbst das Neue ausspricht, das nicht ähnliche Perspektiven sammelt, sondern das absolut Verschiedene auszudrücken sucht, die Arendts Versuchen, dem Handeln, dem Einzelnen und Ziellosen, dem Menschlichen der Menschen sich anzunähern sucht? Arendt spricht nicht von Homer, lässt nicht Kafkas oder Melvilles Erzählungen aufleben, weil sich in ihnen eine Tatsache genauer beschauen ließe. In diesen Erzählungen ist es gerade das *Unbestimmte*, das *nicht* klar Benannte, das *nicht* bloß Informierende und Erläuternde, das für ein gemeinsames Gespräch, für eine absolut neue Deutung offen ist und öffnet.

172 Eva von Redecker [2013]: *Gravitation zum Guten*, S. 73.

173 Hannah Arendt [1951]: *Denktagebuch, Erster Band*, S. 104.

174 Hannah Arendt [1964]: *Eichmann in Jerusalem*, S. 345.

175 Ebenda, S. 347.

176 Maïke Weißpflug [2019]: *Hannah Arendt. Die Kunst, politisch zu denken*, S. 259.

177 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 114.

6.3 »Die eigentliche Beschreibung, die einem den Fuß vom Erlebnis löst.«¹⁷⁸ Welt-öffnendes Erzählen

Es sind die Bemühungen dessen, der, überflogen von Sternen, die Menschenwerk sind, der, zeltlos auch in diesem bisher ungeahnten Sinne und damit auf das unheimlichste im Freien, mit seinem Dasein zur Sprache geht, wirklichkeitswund und Wirklichkeit suchend.

Paul Celan: Bremer Ansprache

Welt-erhaltendes Erzählen muss in gewisser Weise als notwendig begriffen werden, es hat einen Nutzen. So bewahrt es doch in gewisser Weise: vor der Unbedachtheit, vor der Vereinzelnung – vor dem Bösen. Der Eingleisigkeit, der Gedankenlosigkeit und der Urteilsferne, die sich Arendt während des Eichmann-Prozesses darbieten, ist durch dieses Erzählen etwas entgegengehalten, es wirkt als Damm im Fluss der Selbstverständlichkeiten, unterbricht und fragt nach, setzt die *anderen* Möglichkeiten gegen das *eine* Wirkliche.

Welche Bedeutung aber haben die Erzählungen, die Arendts Schriften und Vorträge begleiten, was geschieht, wenn sie Kafka, Melville, Brecht zitiert? Was zeigt sich in dieser uneindeutigen, in dieser schlechthin deutbaren Sprache – und *nur hier*? Eine Studentin Arendts erzählt von deren Vorlesungen Folgendes: »Sie lehrte die Philosophie, indem sie Texte benutzte, die niemand sonst je für angemessen gehalten hätte. Wir lasen Kafka, Broch, Brecht, Faulkner, Heller, Auden. Wir sollten vielmehr über die Fragen nachdenken, die während der Klassen aufgeworfen worden waren, als über die besprochenen Texte selbst. Sie war eindeutig davon überzeugt, dass »poetische Rebellen« die angehenden Philosophen genauso viel zu lehren hätten wie philosophische Werke.«¹⁷⁹ Inwiefern sind diese Schriften keine Fäden, die das Netz weiterweben, die den Menschen einen Grund geben, von dem sie ausgehen können, sondern in ihrem Versuch, sich den Dingen sprechend zu nähern, immer selbst schon Anklang des absolut Neuen, keine bloß *andere* Betrachtung, sondern ein Beginn ganz von vorn?

Inwiefern sollen jene Erzählungen, Dichtungen und Aphorismen, die Arendt immer wieder anruft und ins Jetzt holt, nicht Versöhnung und so ein Weitermachen ermöglichen, sondern ein Neu-Denken stiften, einem Verstehen näherbringen? Solches Verstehen kennt kein Ende, es besteht im immer neuen Versuch, sich der menschlichen Welt anzunähern: »Verstehen ist nicht-endend und kann daher keine Endergebnisse hervorbringen; es ist die spezifisch menschliche Weise, lebendig zu sein, denn jede einzelne Person muß sich mit jener Welt versöhnen, in die sie als Fremder hineingeboren wurde

178 Vgl. Franz Kafka [1911]: *Aufzeichnungen aus dem Jahre 1911* (20. Oktober). In: ders.: *Tagebücher 1910-1923*. Hg. v. Max Brod. Frankfurt a.M. 1986, S. 77.

179 Elisabeth Kamarck Minnich [1984]: *Hannah Arendt: Thinking As We Are*. In: Carol Ascher et al. (Hg.): *Between Women. Biographers, Novelists, Critics, Teachers and Artists Write about Their Work on Women*. Boston 1984, S. 175; zitiert nach Kathrin Morgenstern: »Einer wird immer bleiben, um die Geschichte zu erzählen«, S. 203. [Übersetzung der Autorin.]

und wo sie im Maße ihrer klar bestimmbaren Einmaligkeit immer ein Fremder bleiben wird. Verstehen beginnt mit der Geburt und endet mit dem Tod.«¹⁸⁰ Diese Deutung des Verstehens ist alles andere als gewöhnlich: Meinen wir nicht mit Verstehen zumeist das Verstanden-*haben* von etwas? Bedeutet es denn nicht Abschluss? Gehen wir nicht sogar oft davon aus, dies Verständnis sei zu erlernen, eigentlich sei doch alles bereits verstanden und müsse nur noch eingesehen und abgespeichert werden? Arendts Anrufungen sollen ihr Verständnis des Verstehens näherbringen – oder vielleicht überhaupt die Möglichkeit eröffnen, etwas verstehen zu wollen: Zeigen sie doch ein Sprechen, das gerade nicht verstanden-*haben* will, sondern das fragt, das keine Lehre bereithält, sondern einen Versuch, zu verstehen. Das immer erneute Auslegen, zu dem solche Schriften aufrufen, fordert dazu auf, zuzuhören, es erfordert Geduld und Vorstellungskraft – all jene Fähigkeiten, die ein menschliches Gespräch, eine Handlung unter Gleichen erst ermöglichen.

6.3.1 »Unter einer Sonne, die das Denken zu wehren scheint.«¹⁸¹ Kafka'sches Erzählen

Um einem solchen Erzählen – einem Sprechen, das in seiner Uneindeutigkeit dem Einzelnen Raum lässt – denkend sich zu nähern, soll hier Kafka zu Ohren kommen.¹⁸² Über Kafkas Erzählungen sagt Arendt, was in diese »lockt und verlockt« sei »die Wahrheit selbst«. Weiter heißt es: »[D]iese Verlockung ist Kafka [...] bis zu dem unglaublichen Grade geglückt, daß seine Geschichten auch dann in Bann schlagen, wenn der Leser ihren eigentlichen Wahrheitsgehalt erst einmal nicht begreift. Kafkas eigentliche Faszination besteht darin, daß der Leser eine unbestimmte, vage Faszination, die sich mit der unausweichlich klaren Erinnerung an bestimmte erst scheinbar sinnlose Bilder und Begebenheiten paart, so lange aushält und sie so entscheidend in sein Leben mitnimmt, daß ihm irgendwann einmal, auf Grund irgendeiner Erfahrung plötzlich die wahre Bedeutung der Geschichte sich enthüllt mit der zwingenden Leuchtkraft der Evidenz.«¹⁸³ Darin liegt die Möglichkeit des Uneindeutigen: Die Lektüre von Arendts Texten ist von der Ahnung begleitet, dass es nicht darum geht, ein abschließendes Urteil zu fällen, sondern die Offenheit des Verstehens und des Gesprächs zu suchen. Solche »wahre Bedeutung« ist nicht zu berechnen, zu erklären oder zu lehren, sondern bedarf der Geduld und des offenen Ohrs. Sie zeigt sich zuweilen (oder gar zumeist) erst im Nachhinein,

180 Hannah Arendt [1953]: *Verstehen und Politik*, S. 110.

181 Vgl. Walter Benjamin [1932]: *In der Sonne*, S. 417.

182 Vgl. hierzu die (unveröffentlichten) Ausführungen in meiner Magisterarbeit, die ich 2016 unter dem Titel *Atemholen. Sprachloses Sprechen bei Benjamin und Kafka* eingereicht habe.

183 Hannah Arendt [1944]: *Franz Kafka*, S. 98.

Vgl. auch: »Das gemeinsame Erlebnis der Leser Kafkas ist eine allgemeine, unbestimmbare Bezauberung, sogar bei Erzählungen, die sie nicht verstehen, eine klare Erinnerung an merkwürdige und scheinbar unsinnige Bilder und Beschreibungen, – bis sich eines Tages der verborgene Sinn mit der plötzlichen Deutlichkeit einer einfachen und unangreifbaren Wahrheit enthüllt.« (Hannah Arendt [1944]: *Franz Kafka, von Neuem gewürdigt*. In: dies.: *Kritische Gesamtausgabe, Dritter Band: Sechs Essays/Die verborgene Tradition*. Hg. v. Barbara Hahn. Göttingen 2019, S. 242.)

in dem Moment, in dem – wie es bei Benjamin heißt – »das Gewesene mit dem Jetzt blitzhaft zu einer Konstellation zusammentrifft«¹⁸⁴.

Wer die Erzählungen Kafkas also einmal vernommen hat, dem sind die »erst scheinbar sinnlosen Bilder und Begebenheiten« in gewisser Weise beständig *anwesend* – sofern er sie denn »so entscheidend in sein Leben mitnimmt«¹⁸⁵. In ihrem Gespräch mit Günter Gaus spricht Arendt davon, dass sie »einen ziemlich großen Teil deutscher Gedichte auswendig [kenne]. Die bewegen sich da immer irgendwie im Hinterkopf [...].«¹⁸⁶ Durch ihre Anwesenheit ist es möglich, auf diese Sprach-Bilder zu bauen, sie als Grund und Ausgang zu nehmen. Wenn diese tiefe Verbundenheit zur eigenen Sprache – der Sprache, aus der jene Bilder geformt sind, die sich dort im Hinterkopf bewegen – verlorengeht, besteht immer die Gefahr, dass sich die Sprechende in einer »Sprache [verliert], in der ein Klischee das andere jagt«. Arendt spricht hierüber in Bezug auf andere aus Deutschland Geflohene, die mit der Heimat auch die eigene Sprache hinter sich gelassen hatten. Diese hätten zwar die neue Sprache erlernt, in der sie sich nun sogar »idiomatisch«¹⁸⁷ auszudrücken könnten, verfügten aber nun nicht länger über einen Sprachgrund, wodurch das Ausgesprochene oberflächlich bleibe. Auf diese Weise wird – so könnte man in Benjamins Bild des Echos der fremden in der eigenen Sprache sagen – die Lücke zwischen den Sprachen verdeckt und der heimatliche Raum zerstört, in dem die fremde Sprache erklingen und so Neues hervorbringen könnte.

Die deutbare Erzählung begleitet fortan im Hinterkopf deshalb, weil sie keine abgeschlossene Lehre mitgibt, sondern vor eine Frage stellt, die Frage nach der Bedeutung dessen, wovon sie da erzählt. Solche Grundlegenden Erzählungen versuchen nicht, die Außenwelt darzustellen oder eine Lehre zu vermitteln; Kafka verlasse sich »nie auf die Wirklichkeit, weil sein eigentliches Anliegen nicht Wirklichkeit, sondern Wahrheit ist«. Arendt vergleicht Kafkas Erzählweise mit der »Konstruktion von Modellen [...]: So wie ein Mann, der ein Haus bauen oder eines Hauses Stabilität beurteilen will, sich einen Grundriß des Gebäudes anfertigen wird, so konstruiert sich Kafka gleichsam die Grundrisse der bestehenden Welt. Mit einem wirklichen Haus verglichen ist sein Grundriß natürlich etwas sehr ›Unwirkliches‹; aber ohne ihn hätte man das Haus nicht bauen können, ohne ihn kann man die Grundmauern und Pfeiler nicht erkennen, die allein ihm in der wirklichen Welt Bestand verleihen. Aus diesem von der Wirklichkeit her konstruierten Grundriß, dessen Auffindung natürlich sehr viel eher das Ergebnis eines Denkprozesses als einer Sinneserfahrung ist, baut Kafka seine Modelle. Zu ihrem Verständnis bedarf der Leser der gleichen Einbildungskraft, die am Werke war, als sie entstanden«¹⁸⁸. Es sind diese Fragen nach dem Grundriss, die die Errichtung eines beständigen Baues allererst ermöglichen; um diesen Grundriss verstehen zu können, müssen sich die Lauschenden ihrer Einbildungskraft bedienen, jener menschlichen Fähigkeit, die auch die Grundlage bildet für das Urteil und das gemeinsame Gespräch. In

184 Walter Benjamin [1927-40]: *Das Passagen-Werk*, S. 577.

185 Hannah Arendt [1944]: *Franz Kafka*, S. 98.

186 Hannah Arendt [1964]: *Fernsehgespräch mit Günter Gaus*, S. 60.

187 Ebenda.

188 Hannah Arendt [1944]: *Franz Kafka*, S. 107.

einer überarbeiteten Fassung spricht Arendt anstelle des Grundrisses von einem »Aufriß«; dort heißt es: »Aufrisse können nur von denen verstanden werden, die fähig und willig sind, sich mit eigener Phantasie die wirklichen Absichten und die zukünftige Ansicht vorzustellen.« Aufriss heißt zunächst auch: aufreißen, eine Maske, eine Abdeckung wegreißen, um etwas Verdecktes freizulegen. Ein Aufriss legt eine Lücke offen, schafft Raum für Deutung. Dieses Aufgerissene kann alsdann nur von solchen verstanden werden, die nicht nur das in den Text Gelegte – die *Absicht* – sich vorzustellen fähig sind, sondern auch das aus dem Text sich Ergebende – eine *zukünftige Ansicht*.

Solcherart Geschichten halten sich im Verborgenen – sie meiden eindeutige Setzungen, haben weder Nutzen noch enthalten sie eine Lehre. Folglich unterscheiden sie sich in maßgeblicher Weise von Erzählungen wie derjenigen Anton Schmidts, deren Lehre so einfach ist, dass »ein jeder [...] sie verstehen [kann]«¹⁸⁹. »Kafkas Erzählungen [...] enthalten keinerlei [...] Rat, noch Belehrung, noch Trost. Nur der Leser, der [...] selbst auf der Suche nach der Wahrheit ist, wird mit Kafka und seinen Modellen etwas anzufangen wissen, und er wird dankbar sein, wenn manchmal auf einer einzigen Seite oder sogar in einem einzigen Satz plötzlich die nackte Struktur ganz banaler Ereignisse sichtbar wird.«¹⁹⁰ So tritt in Kafkas Erzählungen in gewisser Weise das Einzelne in Erscheinung, das in keine allgemeine Lehre passt, sondern des immer neu ansetzenden Denkens bedarf – formlos zwar, nicht bestimmt und einsortiert, aber doch als es selbst. In einem Essay zu Kafka spricht Arendt davon, dass »wir« in Kafkas *Beschreibung eines Kampfes* und *Das Schloß* »dem Paria in seiner nächsten und vorläufig letzten Gestalt begegnen«¹⁹¹, da dieser in Kafkas Dichtung *aufträte*. Ohne dass in diesen Erzählungen der Begriff des Parias auch nur einmal vorkäme – ja vielleicht: gerade deshalb –, kann er hier in Erscheinung treten.

Damit gleicht dieses In-Erscheinung-Treten in keiner Weise der bloßen Darstellung eines Gegebenen: Es ist ja kein Paria, der Paria kommt nicht vor, er tritt auf, ohne da zu sein – erscheinen kann er gerade, weil keine Form ihn zu ergreifen sucht. Kafkas Figuren stehen im Widerspruch zu den Figuren des gewöhnlichen Romans, der zur Identifikation mit dem Schicksal seiner Figuren einlädt, ohne ein Eigenes noch zu ermöglichen – man ist förmlich in die Figuren eingeschlossen und muss sich selbst und die Welt vergessen. Kafkas Figuren bewirken das Gegenteil – sie rufen wach, stellen in Frage und bringen in die Frage: »[D]a die Kafkaschen Helden nicht wirkliche Personen sind, mit denen es hybrid wäre sich zu identifizieren, [...] scheint es uns, als sei jeder von uns angerufen und aufgerufen. Denn dieser, der guten Willens ist, kann irgendeiner sein und jedermann, vielleicht sogar du und ich.«¹⁹² Sie vereinzeln die Lesenden also nicht, indem sie sie in ein Schicksal einpferchen, sondern rufen sie in ihre Einzelheit:

189 Hannah Arendt [1964]: *Eichmann in Jerusalem*, S. 347.

190 Hannah Arendt [1944]: *Franz Kafka*, S. 108.

191 Hannah Arendt [1944]: *Die verborgene Tradition. (Franz Kafka: Der Mensch mit dem guten Willen.)* In: dies.: *Kritische Gesamtausgabe*, Dritter Band: *Sechs Essays/Die verborgene Tradition*. Hg. v. Barbara Hahn. Göttingen 2019, S. 76f.

192 Hannah Arendt [1944]: *Franz Kafka*, S. 111.

Die selbst leeren Figuren verweisen auf diese Leerstelle und lassen so nicht schicksals- ergeben hinwegdämmern; vielmehr beunruhigen sie und fordern Wach-samkeit.

Kafkas Figuren weisen so immer schon über sich hinaus – in gewissem Sinne auch über ihre Zeit. So spricht Arendt einmal von »Kafkas sogenannten Prophezeiungen«¹⁹³. »Seine Kunst« so heißt es an anderer Stelle, sei »der Ausdruck einer zukünftigen Welt, die auch die unsrige ist«¹⁹⁴. Die Erzählungen weisen immer schon über die Zeit hinaus – und sind ihr dadurch so angemessen, dass sie sie nicht abzuschließen, sondern vielmehr aufzuschließen versuchen. Sie versuchen nicht, die düstere Zukunft vorherzusehen, sondern von dem im Jetzt sich Ankündigenden zu erzählen, von einem Möglichen; sie wollen nicht abbilden, sondern vorstellen. »Das großartige dieser Kunst liegt darin beschlossen, daß sie heute noch so erschütternd wirken kann wie damals [...]. Wäre Kafkas Dichtung wirklich nichts als Prophezeiung eines kommenden Schreckens, so wäre sie genauso billig wie alle andern Untergangsprophetien [...]. Der natürliche Weg ist immer der Weg des Untergangs, und eine Gesellschaft, die sich blind der Notwendigkeit der in ihr selbst beschlossenen Gesetze anheimgibt, kann immer nur untergehen. Propheten sind notwendigerweise immer Unglückspropheten, weil die Katastrophe immer vorausgesagt werden kann. Das Wunder ist immer die Rettung und nicht der Untergang; denn nur die Rettung, und nicht der Untergang, hängt von der Freiheit des Menschen ab und seiner Kapazität, die Welt und ihren natürlichen Ablauf zu ändern.«¹⁹⁵

Weltveränderung im Sinne einer Öffnung, im Sinne einer Loslösung vom Gewöhnlichen und einer Er-öffnung des Anderen, wird möglich durch eine Abwendung vom Begrifflichen. Kafkas Sprache ist in gewisser Weise offen zu nennen: Sie spricht vom Unabgeschlossenen, Fragmentarischen, Ungewissen. Die festen und sicheren Mauern der Begriffe stehen in seinen Geschichten immer kurz vor dem Zusammenbruch, dem Abbrechen. Er selber nennt sich in einer Tagebucheintragung durch sein Schreiben der Dinge enthoben, nennt sich springend und steigend aus dem Berechneten und Berechnenden: »Merkwürdiger, geheimnisvoller, vielleicht gefährlicher, vielleicht erlösender Trost des Schreibens: das Hinausspringen aus der Totschlägerreihe Tat – Beobachtung, Tat – Beobachtung, indem eine höhere Art der Beobachtung geschaffen wird, eine höhere, keine schärfere, und je höher sie ist, je unerreichbarer von der ›Reihe‹ aus, desto unabhängiger wird sie, desto mehr eigenen Gesetzen der Bewegung folgend, desto unberechenbarer, freudiger, steigender ihr Weg.«¹⁹⁶ Ein Ausbrechen aus dem ewig sich wiederholenden Vergleich, der nichts kann als sehen und berechnen, beobachten und

193 Hannah Arendt [1944]: *Franz Kafka: A Reevaluation*. In: dies.: *Essays in Understanding 1930-1954. Formation, Exile and Totalitarianism*. Hg. v. Jerome Kohn. New York 1994, S. 74. [Übersetzung der Autorin.]

194 Hannah Arendt [1946]: *No Longer and Not Yet*. In: dies.: *Essays in Understanding 1930-1954. Formation, Exile and Totalitarianism*. Hg. v. Jerome Kohn. New York 1994, S. 159. [Übersetzung der Autorin.]

195 Hannah Arendt [1944]: *Franz Kafka*, S. 103.

196 Franz Kafka [1920]: *Tagebucheintragung von 1920*. In: ders.: *Tagebücher. Kritische Ausgabe*. Hg. v. Hans-Gerd Koch et al. Frankfurt a.M. 1990, S. 892. (Im Folgenden zitiert als: Franz Kafka: *Tagebucheintragung von 1920*.)

in den Vergleich setzen, mit einem Begriff versehen. Mensch ist ein Mensch ist ein Mensch ... Was ist aber Schreiben anderes als ewige Aneinanderreihung von Begriffen, was tut die Schreibende also anderes als gerade dieses: Kategorie hinter Kategorie fest-schreiben, Gitter um Gitter? Solange sie schreibt, muss sie sich innerhalb der Grenzen einer Sprache bewegen, die an sich begrenzt ist: Im Schreiben zeigt sich der Mangel der Sprache selbst, ihre Beschränktheit und Unmöglichkeit. Hier aber ist nach einem Schreiben gefragt, das dasjenige meint, das zwischen den Formen, das zwischen den Schriftzeichen – *nur dort* aber – sich verbirgt: Es ist also dennoch der richtige Ort, der einzige vielleicht, an dem das Ungeformte denkbar wird und an dem das Zwischenzeitliche existieren kann, ein Ort der Zeilen.

Allein eine solche Sprache zwischen den Formen vermag es, gegen die Grenze anzu-stürmen, jene Satz-Mauern niederzureißen oder aber über diese sich zu erheben, ihrer Beschränkung sich zu ent-schreiben, sie nieder-zuschreiben. *Es ist nicht mitteilbar, weil es nicht faßbar ist, und es drängt zur Mitteilung aus demselben Grund.*¹⁹⁷ Die Mauern, die Kategorisierungen der Dinge sollen die Dinge dingfest machen. Dingfest und fassbar aber kann nur solches sein, das in die Fassung der Hand oder die eines Geistes passt, in die Fächer der Kategorien, in die sich das Begriffene einfachen und einfassen lässt. Kafkas Sprache spricht in entgegengesetzte Richtung, sie entfernt die Dinge, zeigt sie in ihrer Unfassbarkeit. Seine Worte sind niemals Mittel zur Bestimmung, zur Einordnung der Welt, sondern immer ein Weisen auf ihre Unbestimmtheit, die Unbestimmbarkeit und Unberechenbarkeit der Dinge. »Wenn er mich immer fragt.« Das ä, losgelöst vom Satz, flog dahin wie ein Ball auf der Wiese.«¹⁹⁸ Es ist wohl kein Zufall, dass hier gerade die Frage fliegt, dass das Fragen dasjenige ist, das hinausspringt aus der Berechenbarkeit und »eigenen Gesetzen der Bewegung folgend, [...] unberechenbarer, freudiger«¹⁹⁹ über die Dinge sich erhebt.

Kafkas Sprache gleicht einem Mosaik, in dem jeder Stein, jedes Wort für sich steht, allein und fest in sich, zugleich aber als Stein, als Wort im Zusammenhang eines Mosaiks, im Zusammenhang einer Erzählung. Adorno sieht in diesem Sprechen den deutlichsten Unterschied zu symbolhaften Schriften, in denen vor allem der Zusammenhang gewahrt werde, so »daß die einzelnen Momente des Kunstwerkes aus der Kraft ihres Zusammenhangs über sich hinausweisen: daß ihre Totalität bruchlos übergehe in einen Sinn.« Die Bedeutung des Einzelnen werde dort abgegeben an den »Schwung des Ganzen«²⁰⁰. Kafkas Schriften hingegen zeichneten sich durch die entgegengesetzte Bewegung aus, nicht also »durch den Ausdruck [sc. der eines Ganzen, Ungebrochenen], sondern durch dessen Verweigerung, durch ein Abbrechen«²⁰¹. Wenn die Worte nun so einzeln und abgebrochen dastehen und sie sich in solcher Bruchstückhaftigkeit zeigen,

197 Franz Kafka [1918]: *Oktavheft H*. In: ders.: Nachgelassene Schriften und Fragmente II. Hg. v. Jost Schillemeit. Frankfurt a.M. 1992, S. 87.

198 Franz Kafka [1910]: *Tagebucheintragung von 1910*. In: ders.: *Tagebücher 1919-1923*. Hg. v. Max Brod. Frankfurt a.M. 1986, S. 9.

199 Franz Kafka [1920]: *Tagebucheintragung von 1920*, S. 892.

200 Theodor W. Adorno [1953]: *Aufzeichnungen zu Kafka*, S. 256.

201 Ebenda.

kann ihr Bedeuten im Einzelnen in Frage gestellt werden. Wenn in dieser Weise »alles wörtlich [genommen wird]«, werden die Dinge nicht »durch Begriffe von oben her«²⁰² zugedeckt. So ist es unmöglich, einen Sinn oder Inhalt auszumachen, der als solcher dann übertragbar wäre. Das Wesentliche des Textes drängt sich auf: Es drängt sich auf, dass es keinen ganz erfassbaren Inhalt gibt, den man ergreifen oder zusammenfassen könnte, sondern dass da etwas anderes lauert, das hervorzukommen drängt. Dieses eigentlich nicht Sichtbare ist die leere, weiße, hell leuchtende Zwischenzeile, die aufhorchen macht, die ein Hindämmern im schon Bekannten, schon Erkannten der erlernten Bezeichnungen schlichtweg verweigert.

In diesem Sinne möchte ich in näherer Betrachtung von Kafkas Erzählweise fragen, was die Begriffe – etwa ›Urteil‹, ›Gesetz‹, ›Mensch‹ – hier noch bedeuten; was es bedeutet, dass es einen Begriff gibt, der sie alle zu (be)greifen sucht, was die abbrechende Sprache Kafkas in ihren Einzelstücken noch aussagen will. Die scheinbar bekannten Ausdrücke und deren Bedeutungen dienen nicht länger als bloße Hilfsmittel zur Beschreibung einer längst bekannten Situation. Sie erteilen den ihnen zugeordneten Rollen die Absage und erfinden sich unberechenbar neue, auf die niemals Verlass sein wird. Die Ausdrücke werden umgeschrieben, sie werden zum Unvertrauten und Unfassbaren, indem sie sich in immer neuen Begriffen festsetzen, sich in der Sprache aus ihr heraus sprechen, sich aus der Form förmlich hinauswinden. Werner Hamacher schreibt: »Es gehört vielmehr zur Paradoxie des magischen Charakters von Kafkas Bildern, daß sie aufhören, Bilder, Nachbilder oder Vorbilder zu sein. Ihre Magie kommt dadurch zustande, daß sie sich dem schlechthin Unähnlichen ähnlich machen, dem Unbekannten, Unvertrauten und Nichtantizipierbaren.«²⁰³

Ich möchte im Folgenden auf zwei Kafka'sche Erzählungen näher eingehen: *Vor dem Gesetz* und *Ein Bericht für die Akademie*. Die Erstgenannte ist Teil des fragmentarischen Romans *Der Prozeß*, weshalb es nötig sein wird, auch diesen in den Blick zu nehmen. Die Erzählung handelt von dem Bankangestellten Josef K., der, »ohne daß er etwas Böses getan hätte«²⁰⁴, eines Morgens in seiner Wohnung verhaftet wird. Nach kurzer Zeit jedoch ist klar, dass hier nichts in bekannten Bahnen verläuft, dass die Handlung aufs Äußerste unbekannt ist und bleiben muss. Die Lage, in der sich die Figur K. befindet, ist nicht einzuschätzen oder durch den Vergleich mit ähnlichen Lagen sich verständlich zu machen: Er ist verhaftet, allerdings soll er seinem Beruf wie gewohnt nachgehen, er wird also nicht eingesperrt. Die Wächter, die ihn über seine Verhaftung unterrichten, sind nicht mit Sicherheit als solche auszumachen, aber »es konnten ja nur Wächter sein«²⁰⁵. Zudem wird er nicht über die Anschuldigung aufgeklärt, deretwegen ihm der Prozess gemacht wird: »Das Verfahren ist nämlich im allgemeinen nicht nur vor der

202 Theodor W. Adorno [1953]: *Aufzeichnungen zu Kafka*, S. 258f.

203 Werner Hamacher [1997]: *Die Geste im Namen. Benjamin und Kafka*. In: ders.: *Entferntes Verstehen. Studien zu Philosophie und Literatur von Kant bis Celan*. Frankfurt a.M. 1997, S. 292. (Im Folgenden zitiert als: Werner Hamacher: *Die Geste im Namen*.)

204 Franz Kafka [1914-15]: *Der Prozeß*. Frankfurt a.M. 1998, S. 7 (Im Folgenden zitiert als Franz Kafka: *Der Prozeß*.)

205 Ebenda, S. 7.

Öffentlichkeit geheim, sondern auch vor dem Angeklagten.«²⁰⁶ Dieser hat »keinen Einblick in die Gerichtsschriften, und aus den Verhören auf die ihnen zugrunde liegenden Schriften zu schließen, ist sehr schwierig, insbesondere aber für den Angeklagten, der doch befangen ist und alle möglichen Sorgen hat, die ihn zerstreuen«²⁰⁷. Seine gesamte Situation bleibt unklar: Die Dauer des Prozesses ist »unabsehbar«²⁰⁸, die Arbeit an seiner Eingabe für das Gericht ist eine »endlose«²⁰⁹, sein Fall ist zwar allgemein nicht »unbekannt«, aber K. weiß nicht »wer davon [weiß] und wie viel«²¹⁰.

So viel zum Beginn der großen Erzählung. Ich möchte jetzt zu demjenigen Teil kommen, in dem die Legende des Türhüters erzählt wird; dies geschieht im vorletzten Kapitel, welches den Titel des Ortes trägt, an dem die Legende vorgetragen wird: »Im Dom«²¹¹. Josef K. ist dort mit einem »Geschäftsfreund der Bank«²¹² verabredet, um ihm die Stadt zu zeigen, dieser taucht jedoch nicht auf. Daraufhin möchte K. eiligst und möglichst unbemerkt die Kirche wieder verlassen. Als er sich so seinen Weg zum Ausgang bahnt, »hört er zum ersten Mal die Stimme des Geistlichen«, eine »mächtige, geübte Stimme. [...] Wie durchdrang sie den zu ihrer Aufnahme bereiten Dom! Es war aber nicht die Gemeinde, die der Geistliche anrief, es war ganz eindeutig, und es gab keine Ausflüchte, er rief: Josef K.!«²¹³ K. zeigt sich betrübt darüber, dass Fremde seinen Namen kennen, eine Folge des Prozesses; er erinnert sich »daran, wie offen er früher immer seinen Namen genannt hatte, seit einiger Zeit war er ihm eine Last, auch kannten jetzt seinen Namen Leute, mit denen er zum erstenmal zusammenkam, wie schön war es, sich zuerst vorzustellen und dann erst gekannt zu werden«²¹⁴. So erscheint K. hier nicht nur durch das Angeklagt-Sein als Verurteilter, sondern durch die Bekanntheit seines eigenen Namens, der früher nur ihm gehörte, nun aber zur Bezeichnung seines Falles dient und so in gewissem Sinne über ihn urteilt – oder *ihn* gar teilt. So ist sein Name, das einzige Wort, das ihn meint, *ohne* ihm Eigenschaften zuzuschreiben, nun zum Instrument geworden: Er dient nun zur Bezeichnung des Falles des Josef K., meint, *dass er verurteilt ist*. Wenn ihn nun eine Unbekannte beim Namen ruft, so meint sie nicht bloß ihn, sondern all jene Eigenschaften, die diesem Namen jetzt für die Allgemeinheit zukommen; »gekannt zu werden« heißt hier also: einem Namen zugeordnet werden, in dem nunmehr allgemeine Informationen mitklingen.

206 Franz Kafka [1914-15]: *Der Prozeß*, S. 122.

207 Ebenda.

208 Ebenda, S. 139.

209 Ebenda, S. 134.

210 Ebenda, S. 139. [Hervorhebung der Autorin.]

211 Ebenda, S. 205.

212 Ebenda.

213 Ebenda, S. 216.

214 Ebenda, S. 217.

Arendt äußert sich über die Bekanntheit ihres Namens in einem Brief an die Jaspers' so: »Mir machen die Vorträge keine Freude. Wohin ich komme, überfüllte Säle; ich hasse das. Wenn ich auf Gesellschaften gehe, bin ich abgestempelt – berühmt! Es wird sich ja alles wieder geben, aber vorläufig ist es abscheulich! Mir ist zumute wie einem Tier, dem alle Zugänge gesperrt sind – ich kann mich nicht mehr geben, weil mich ja niemand nimmt, wie ich mich gebe; alle wissen Bescheid.« (Hannah Arendt [1965]: *Briefe an Karl und Gertrud Jaspers*. In: dies.: *Ich will verstehen: Selbstauskünfte zu Leben und Werk*. München 2006², S. 185.)

So verharrt K. im Dom, um zu hören, was der Geistliche ihm mitzuteilen habe. Es stellt sich heraus, dass es sich um den Gefängniskaplan handelt und dieser mit ihm sprechen möchte, da man »wenigstens vorläufig [seine] Schuld für erwiesen«²¹⁵ hält. K. aber ist sich seiner Unschuld sicher, solche Zuweisung kann also nur ein »Vorurteil« sein, ein Urteil, das noch kein wirkliches Urteil, eine Anklage, die unbegründet und vorschnell und so leicht aus der Welt zu räumen ist. Der Geistliche aber berichtigt ihn und erklärt, dass das Urteil nicht »mit einemmal« komme, sondern »das Verfahren [...] allmählich ins Urteil«²¹⁶ übergehe, sodass es folglich kein klares Vorher und Nachher gibt. Demzufolge wäre einem einmal begonnenen Verfahren nicht mehr zu enttrinnen, da dieses mit dem Urteil in gewissem Sinne zusammenfällt, sich langsam in dieses verwandelt. Der Prozess tritt hier also als jener notwendige Fortschrittsprozess vor Augen, der für Arendt eine so große Rolle spielt: Ist er einmal begonnen, kann er weder hinterfragt noch angehalten werden. Josef K. hat zunächst sein Dasein als Einzelner verloren, indem er allgemein unter seinem Namen bekannt wurde; nun wird er in einen Prozess gezogen, der einer nicht zu durchdringenden Logik folgt: der Logik eines notwendigen Verlaufs. Arendt schreibt in Bezug auf Marx, dieser hätte in Abgrenzung zu Hegels Notwendigkeit die Fähigkeit des Menschen zu schwimmen – dass er »im Strom schwimmen kann und das Schwimmen offenbar eine Aktivität gegenüber dem blossen Strömen und Verströmen des Flusses des Weltgeschehens ist« – hervorgehoben; es wurde am Anfang bereits darauf verwiesen. Diese Bewegung aber, so sagt sie weiter, könne nur statthaben »innerhalb der Stromgesetze, die ja zugleich auch die Schwimmgesetze sind«. Darin liege die »Vergeblichkeit« dieses Gedankens: »Schwimmen beschleunigt nur seinen eigenen Untergang. Die Frage ist gerade, wie man das Schwimmen im Strom überhaupt vermeiden kann.«²¹⁷

Auch K. lässt sich von dieser Vorstellung kaum abbringen, verortet sein Urteil weiterhin und sieht den Prozess nicht als prozesshaften, also sich entwickelnden an, sondern als feststehenden Ort, aus dem er »ausbrechen«, den er »umgehen« möchte; er glaubt sogar »außerhalb des Prozesses leben«²¹⁸ zu können. Dieser Ort ist für K. ein Ort der Lüge, er möchte die Wahrheit seiner Unschuld beweisen. Daraufhin aber antwortet der Geistliche ihm ganz im Sinne des bereits Ausgeführten, dass es bei dieser Schuld, die immer deutlicher werde, nicht darum gehe, sie als *wahr* zu setzen und deshalb als *richtig*, sondern bloß darum, sie als »notwendig«²¹⁹ anzuerkennen. Hier zeigt sich, schreibt Hannah Arendt in ihrem Essay zu Kafka, die »Macht der Maschine, die K. ergreift«. Diese ist nichts anderes »als der Schein der Notwendigkeit, der sich realisieren kann durch die Bewunderung der Menschen für [diese]«. Demnach muss ein jeder Mensch, der sich nicht der »Weltordnung«, dieser Maschinerie unterwerfen will, als Verbrecher gegen eine Art göttlicher Ordnung angesehen [werden]. Solche Unterwerfung ist dann erreicht, wenn die Frage nach Schuld und Unschuld völlig verstummt

215 Franz Kafka [1914-15]: *Der Prozeß*, S. 218.

216 Ebenda.

217 Hannah Arendt [1950]: *Denktagebuch, Erster Band*, S. 45.

218 Franz Kafka [1914-15]: *Der Prozeß*, S. 218.

219 Ebenda. [Hervorhebungen der Autorin.]

und an ihre Stelle die Entschlossenheit getreten ist, die von der Willkür befohlene Rolle im Spiel der Notwendigkeit zu spielen.«²²⁰

Diese Notwendigkeit lässt jedes Hinterfragen verstummen und so wird auch die Frage nach richtig und falsch, die eigentlich als Rechtfertigung für Gesetze dient, aus dem Raum gedrängt – sie geht niemanden mehr etwas an. Dem Gesetz zu gehorchen wird wohl deshalb allgemein anerkannt, weil es jedes Mitglied der Gemeinschaft durch deren gegenseitiges Versprechen, sich nach ihm zu richten, schützen soll. Das Gesetz soll Verbrechen unterbinden und Freiraum schaffen, indem es die Entstehung rechtsfreier Räume verhindert; zugleich aber geht mit dem Gesetz immer auch eine Beschränkung einher. Wenn nun eine Angeklagte wegen einer Straftat verurteilt wird, kann die Richterin deshalb mit mehrheitlicher Zustimmung rechnen, weil sie das Urteil aufgrund eines bekannten Gesetzes fällt. Was am Gesetz also Gutes und Schützendes zu finden ist, wird in K.s Prozess schlichtweg ausgelassen, weil es keine Anklage aufgrund eines Gesetzes gibt. Bernd Witte schreibt in diesem Sinn: »Denn von einem Gesetz, das die Verfahren rechtfertigen könnte, ist nirgendwo die Rede. Der Prozeß demonstriert die Abwesenheit, ja Nichtigkeit des Gesetzes und paradoxerweise zugleich seine Geltung.«²²¹

Nun aber zurück in den Dom. Der Geistliche trägt hier, nachdem er der Wahrheit die Absage erteilt hat, die Türhüterlegende vor, die K. vor Augen führen soll, dass er einer Täuschung unterliegt. Diese Legende gehöre zu den »einleitenden Schriften zum Gesetz«²²², sie bereitet das Gesetz also in gewisser Weise vor, steht ihm voran, steht – *vor dem Gesetz*. Die Legende mit dem Titel *Vor dem Gesetz* steht vor den Gesetzestexten und wird von einem Mann erzählt, der vor dem Gesetz sich befindet. Noch bevor der erste Satz der Erzählung vor Augen tritt, lässt der Titel absetzen und aufhorchen: *Vor dem Gesetz*, wie ist das möglich? Das Gesetz ist doch weder etwas Zeitliches noch etwas Räumliches? Jacques Derrida spricht von dem Bild, das sich im Zusammenhang mit dem Roman und dem Verhaftet-Sein des Josef K. als erstes aufdrängt, der Vorstellung eines »vor dem Gesetz« als Metapher: *vor dem Gesetz erscheinen* als vor Gericht erscheinen: »Vor dem Gesetz erscheinen bedeutet im französischen, deutschen oder englischen Idiom, vor die Richter treten oder geführt werden, vor die Vertreter [*représentants*«] oder die Hüter [*gardiens*«] des Gesetzes, im Verlauf des Prozesses, um dort Zeugnis abzulegen oder gerichtet zu werden [*être jugé*«]. Der Prozeß, das *Urteil* [*le jugement*«], das ist

220 Hannah Arendt [1944]: *Franz Kafka*, S. 99.

Im *Denktagebuch* heißt es dazu: »Kafka – im *Prozess* – Du brauchst es nicht für wahr zu halten, nur einzusehen, dass es notwendig ist. Darauf Kafka: Die Lüge wird zur Weltordnung gemacht. Im Sinne der traditionell verankerten, herkömmlichen Meinung ist das, was notwendig ist, auch *wahr*. Also schlägt Kafkas Bemerkung der gesamten Tradition ins Gesicht.« (Hannah Arendt [1968]: *Denktagebuch*, Zweiter Band, S. 672.)

221 Bernd Witte [2007]: *Jüdische Tradition und literarische Moderne. Heine, Buber, Kafka, Benjamin*. München 2007, S. 178.

222 Franz Kafka [1914-15]: *Der Prozeß*, S. 221.

die Stelle, der Ort, die Situation, das, was erforderlich ist, damit ein solches Ereignis, ›vor dem Gesetz erscheinen‹, stattfinden kann«²²³.

Eine erste Deutung der Parabel könnte demnach sagen: Ein Mann, K., steht vor dem Gesetz, vor dem Gericht, vor seinem Urteil, seinem Todes-Urteil, und bittet um Eintritt. In gewisser Weise möchte er eingelassen werden, um mitsprechen zu können, um nicht vom Prozess ausgeschlossen zu sein. Er bittet um ein Einsehen in das Urteil, er möchte verstehen, er möchte in die Gründe, die Anklage Einblick erhalten. Arendt spricht davon, dass Metaphern es oftmals vermögen, über das zunächst angedeutete Bild noch hinauszudeuten, in der Andeutung mehr noch zu entbergen; sie zitiert den »großen Dialog zwischen Odysseus und Penelope kurz vor der Erkennungsszene, in der es heißt, ihre Tränen flössen und ihr Körper schmelze wie der Schnee in den hohen Bergen« und deutet: »Hier scheint die Metapher nur Sichtbares zu verknüpfen; die Tränen auf ihren Wangen sind nicht weniger sichtbar als der schmelzende Schnee.« Sie mache aber ein Weiteres sichtbar: den »langen Winter der Abwesenheit des Odysseus, die leblose Kälte und steinerne Härte dieser Jahre«²²⁴. Die Frage also will noch nicht ganz verstummen, scheint es doch weiterhin sonderbar – dieses: *vor dem Gesetz*. Dieses Vor könnte nicht bloß örtlich, sondern auch zeitlich zu verstehen sein: Der »Mann vom Lande«²²⁵, von dem hier erzählt wird, will *in das Gesetz* eingelassen werden und er befindet sich *vor* den Mauern, die das Gesetz umgeben. So könnte das ›Vor‹ den Ort meinen, an dem er sich befindet. Gleichzeitig aber könnte es eine Zeit vor dem Gesetz sein, um die es hier geht, eine Zeit, in der das Gesetz noch nicht die Herrschaft übernommen hat.²²⁶ Die Überschrift setzt mindestens diese beiden Möglichkeiten: Der Türhüter *steht* vor dem Gesetz, der Mann vom Lande möchte eintreten *in* das Gesetz. Auch Arendt spricht von den Gesetzen als Mauern, innerhalb derer Handlung möglich wird. Sie bezeichnet die Gesetze als »Mauern, welche die Stadt umschlossen und ihre physische Identität bestimmten [...]. Bevor das Handeln überhaupt beginnen konnte, mußte ein begrenzter Raum fertig- und sichergestellt werden, innerhalb dessen die Handelnden dann in Erscheinung treten konnten, der Raum des öffentlichen Bereichs der Polis, dessen innere Struktur das Gesetz war«²²⁷. In diesem Sinne steht K. vor dem Gesetz, er steht außerhalb des Raumes, innerhalb dessen er sich ein eigenes Urteil bilden könnte, keine Mauern bieten Halt für ein Denken – »Alles Denken verlangt ein *Innehalten*«²²⁸ – vielmehr wird er mitgerissen von der Logik des notwendigen Verlaufs. Zugleich ist es *die Zeit vor dem Gesetz*, die Zeit, nicht nur vor dem Gesetzen, sondern

223 Jacques Derrida [1982]: *Préjugés. Vor dem Gesetz*. Hg. v. Peter Engelmann. Übers. v. Detlef Otto und Axel Witte. Wien 2010⁴, S. 39.

224 Hannah Arendt [1973-75]: *Vom Leben des Geistes*, S. 112.

225 Zu dieser Benennung des Protagonisten schreibt Derrida: »Aufgrund seiner Herkunft kennt der Mann vom Lande das Gesetz nicht, das immer Gesetz der Stadt ist, Gesetz der Städte und der Gebäude, der geschützten Bauten, der Gitter und Grenzen, der durch Türen verschlossenen Räume.« (Jacques Derrida [1982]: *Préjugés. Vor dem Gesetz*. Hg. v. Peter Engelmann. Übers. v. Detlef Otto und Axel Witte. Wien 2010⁴, S. 50.)

226 Vgl. dazu: Alfred Hirsch [1997]: *Die geschuldete Übersetzung von der ethischen Grundlosigkeit des Übersetzens*. In: ders. (Hg.): Übersetzung und Dekonstruktion. Frankfurt a.M. 2001², S. 404.

227 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 244.

228 Hannah Arendt [1973-75]: *Vom Leben des Geistes* S. 84.

auch vor der Möglichkeit eines Eintretens: Denn *jetzt* – so heißt es in der Legende – ist ihm der Eintritt nicht möglich, vielleicht aber *später*.²²⁹

Der Mann vom Lande geht nun zu eben jener Tür, hinter der er das Gesetz selbst vermutet, in das er Einblick erhalten möchte, und versucht alsdann in dieses einzutreten. Der Türhüter aber verwehrt ihm diesen Eintritt: »Es ist möglich [...] jetzt aber nicht.«²³⁰ Trotz vieler Bemühungen gelingt es ihm nicht, Eintritt zu erhalten. Am Ende der Erzählung zeigt sich jedoch, dass dieser Eingang einzig für ihn bestimmt war.²³¹ Nur er hätte eintreten können, nur ihm war die Möglichkeit gegeben, gegeben aber *als Möglichkeit*, die als solche nichts *anderes* möglich macht, etwa den Eintritt, sondern die *als reine Möglichkeit* besteht: Ein Eingang also, der in gewisser Weise die absolute Möglichkeit zeigt. Es war *möglich*, und zwar nur für *diesen einen*. Er wartet Tage und Jahre, wird »verhört«, es werden ihm »teilnahmslose Fragen« gestellt, »wie sie große Herren stellen«. Dieses Verhören des Türhüters lässt durch den Zusammenhang mit der Prozeß-Erzählung die Annahme zu, dass der Mann vom Lande angeklagt wurde, obwohl er ja freiwillig zum Gesetz kommt, um in dieses einzutreten. Am Ende eines jeden Versuchs, doch hineingehen zu dürfen, folgt immer die Auskunft des Türhüters, »daß er ihn noch nicht einlassen könne«²³². *Noch* nicht: Der Wartende deutet dieses »noch nicht« so, dass er nur noch etwas länger warten muss, um die Erlaubnis zum Eintritt zu erhalten.

Was aber meint dieses ›Gesetz‹, von dem hier die Rede ist, was bedeutet dieses Wort? Im Text wird das Gesetz dadurch gekennzeichnet, dass jeder es erreichen möchte: »Alle streben doch nach dem Gesetz«²³³. Im allgemeinen Begriffsverständnis regeln Gesetze das Verhalten der Menschen, sie entscheiden darüber, was richtig und was falsch zu nennen sei. Die Einhaltung von Gesetzen macht menschliche Gemeinschaft möglich, schafft Raum für Gespräch und Urteil, ist so in gewissem Sinne Voraussetzung für das Mensch-Sein selbst. Der Mann vom Lande steht nun in gewisser Weise außerhalb des Gesetzes; das heißt, er verhält sich nicht nach dem Gesetz, er weiß richtig und falsch nicht zu scheiden. Er traut sich so kein eigenes Urteil zu, sondern gehorcht der Weisung des Türhüters, indem er nicht eintritt. Da er das Gesetz – vielleicht: ein Resultat – nicht zu erkennen vermag, sieht er auch nicht die Möglichkeit, die vor ihm liegt.

Erst als ihm kurz vor seinem Tod das Augenlicht vergeht, sieht er den »Glanz« im Gesetz, in dem vom Hüter verstellten Raum, aufscheinen und stellt die Frage, die er bisher noch nicht gestellt hat: Wieso hat sich außer ihm niemals jemand anders Einlass erbeten? Diese Frage ist aus allen »Erfahrungen der ganzen Zeit« geformt, es ist die Frage danach, warum sonst niemand hinterfragt, was richtig und falsch zu nennen sei. In diesem Moment endet die Legende: Der Mann stirbt, nachdem er sein Leben lang auf die Erlaubnis einzutreten gewartet hat. Die Antwort auf seine letzte Frage, auf

229 Vgl. Franz Kafka [1915]: *Vor dem Gesetz*. In: ders.: Kritische Ausgabe. Drucke zu Lebzeiten. Hg. v. Wolf Kittler et al. Frankfurt a.M. 1994, S. 267. (Im Folgenden zitiert als: Franz Kafka: *Vor dem Gesetz*.)

230 Franz Kafka [1915]: *Vor dem Gesetz*, S. 267.

231 Ebenda, S. 269.

232 Ebenda, S. 268.

233 Ebenda, S. 269.

die Frage nach seinem Sein als Einzelner, lautet: »Hier konnte niemand sonst Einlaß erhalten, denn dieser Eingang war nur für dich bestimmt. Ich gehe jetzt und schließe ihn.«²³⁴ Der Eingang war *nur für ihn* in der Welt, warum aber ist er nicht eingetreten? Nur die Gestalt, das Äußere des Hüters und die damit verbundene Vorstellung der noch mächtigeren Hüter hat ihn derart beängstigt und abgehalten einzutreten. Er hat es nicht gewagt, einen Anfang zu machen, sondern sich davon beruhigen lassen, dass ja auch sonst niemand nach Einlass verlangt hatte. Dieses Anheimgeben an das Allgemeine, das Vergessen jener Wahrheit, dass er ein Einzelner ist, hält ihn davon ab, *seinem* Eingang zu durchschreiten, in *sein* Gesetz einzutreten. Dieser Eingang ist ja nicht nur ausschließlich für ihn bestimmt, er ist auch »wie immer offen«, denn »das Gesetz soll doch jedem und immer zugänglich sein«²³⁵. Der Türhüter spricht sein Verbot und zur gleichen Zeit eine Warnung aus, macht aber klar, dass der Mann vom Lande es durchaus versuchen kann: »Wenn es dich so lockt, versuche es doch, trotz meines Verbotes hineinzugehen. Merke aber: Ich bin mächtig. Und ich bin nur der unterste Türhüter. Von Saal zu Saal stehn aber Türhüter, einer mächtiger als der andere. Schon den Anblick des dritten kann nicht einmal ich mehr ertragen.«²³⁶ Diese Warnung erinnert an diejenige Gottes im Paradies. Ein Verbot, das warnt: Es ist möglich, es zu tun, aber wenn es getan ist, wird es »unerträglich« oder im Falle der Gotteswarnung sogar: tödlich²³⁷. Die Fähigkeit, zu scheiden zwischen Gut und Böse, birgt die Möglichkeit, sie macht das Urteil und so das Einzelne denkbar; und diese Möglichkeit steht jedem Menschen »immer offen«, sie ist »jedem und immer zugänglich«.

Was hier Gefahr birgt, ist gemäß den Worten des Hüters: Gestalt. Die Türhüter bewachen durch ihren »Anblick«, dieser ist unerträglich. Den Anblick des dritten kann schon der erste Türhüter selbst nicht mehr ertragen. Der erste und einzig sichtbare Türhüter ist also eine Art Bild, das die Macht der Türhüter symbolisieren, vorstellbar machen soll, die Macht ihrer Erscheinung. Durch sein Bild soll der Mann sich vorstellen können, wie die Mächtigeren aussehen mögen. In diesem Sinne ist sein Gehorsam dem Türhüter gegenüber ein blinder, er ist ihm hörig, ohne zu wissen, ob dessen Warnungen begründet sind; der Mann vom Lande handelt gemäß einem Vorurteil. Was ist nun an dem Türhüter so abstoßend, dass es in gesteigerter Form gar unerträglich würde? Seine Erscheinung wird beschrieben als umhüllt von einem »langen Pelzmantel«. Außerdem zeichnet er sich durch »seine große Spitznase« sowie »den langen, dünnen, schwarzen tatarischen Bart«²³⁸ aus. Er ist der »unterste Türhüter«, von Saal zu Saal werden sie mächtiger. Die Rede von einem Untersten lässt hier an einen Anstieg denken: Es ist die Andeutung des immer fortschreitenden Anwuchses, des niemals aufgehörenden, sich aufstürmenden Fortschritts, dessen Anblick den Menschen handlungsunfähig macht.

234 Franz Kafka [1915]: *Vor dem Gesetz*, S. 269.

235 Ebenda, S. 267.

236 Ebenda.

237 »Von jedem Baum des Gartens kannst du essen. Nur von dem Erkenntnisbaum des Guten und Bösen, von diesem sollst du nicht essen. Denn sobald du davon isst, bist du des Todes.« (Die Tora, S. 36.)

238 Franz Kafka [1915]: *Vor dem Gesetz*, S. 267f.

Ausweg aus seiner Ohnmacht und Eintritt in den Urteils-Raum bietet erst und allein die Frage: »denn dieser Eingang war nur für dich bestimmt.«²³⁹

Während seines Fragens wird er dann auch der Lichtung hinter dem Hüter gewahr, und zwar in dem Moment, in dem er kurz vor dem Verlust seines Augenlichts steht. Hier vollzieht sich ein Verlöschen derjenigen Sinne, die die bloße Oberfläche erkennen. Dieses Lichte hätte er die ganze Zeit sehen können, wenn er nur nicht so sehr auf das Unwesentliche gestarrt hätte. Aber er hat es nicht erprobt, er hat nicht darauf vertrauen können, dass dort etwas erscheinen könnte; stattdessen hat er sich starr an die bloße Form des Türhüters gehalten und so das Wesentliche über-sehen. »Schließlich wird sein Augenlicht schwach, und er weiß nicht, ob es um ihn wirklich dunkler wird, oder ob ihn nur seine Augen täuschen. Wohl aber erkennt er jetzt im Dunkel einen Glanz, der unverlöschlich aus der Tiefe des Gesetzes bricht.«²⁴⁰ Der Glanz des Innern, den er zuvor nicht sehen konnte, weil er vom Leuchten des außen ihn Umgebenden so ganz überstrahlt war, zeigt sich ihm jetzt – im Dunkeln. Erst in dem Moment, in dem das, was ihn umgibt, die Dinge, nicht mehr zu sehen ist, kann er den Glanz erkennen. Erst in diesem besinnungslosen Moment, in dem der Mann sowohl seine Wahrnehmung als auch seine eigene Haltung – vielleicht seine Gestalt – einbüßt, erkennt er den Glanz, womöglich: die Möglichkeit. Die immer schon dagewesene Möglichkeit, die Möglichkeit in ihrer Blöße, in ihrem bloßen Sein. Der Eintritt ist möglich – was aber bedeutet das im Bewusstsein der Unmöglichkeit des Eintritts? Es ist die absolute und vollkommene Möglichkeit, die Möglichkeit nämlich, die als Möglichkeit immer *möglich bleiben muss*, und so in sich auch die Unmöglichkeit einschließt – möglich ist wohl immer nur dasjenige, das auch *unmöglich sein kann*.

Nachdem der Geistliche die Legende beendet hat, ist K. überzeugt vom Getäuscht-Sein des Mannes vom Lande, der Täuschung also durch den Türhüter. Diese vorschnelle Überzeugung empfindet der Geistliche als unangemessen: »[Ü]bernimm nicht die fremde Meinung ungeprüft. Ich habe dir die Geschichte im Wortlaut der Schrift erzählt. Von Täuschung steht darin nichts.«²⁴¹ Zu Beginn seiner Lesung der Legende hatte er aber gesagt, er wolle ihn kraft dieser über K.s eigene Täuschung aufklären.²⁴² Dass dort aber etwas von Täuschung stehe, mag vielleicht selbst die Täuschung sein, der Grund also, dass er sagen konnte, sie kläre über Täuschung auf, führte diese vor Augen, indem sie – selbst täuscht. K. jedoch hält die Täuschung des Mannes vom Lande für offenkundig und seine erste Deutung für richtig: »Der Türhüter hat die erlösende Mitteilung erst dann gemacht, als sie dem Manne nicht mehr helfen konnte.« Der Geistliche erwidert: »Er wurde nicht früher gefragt.«²⁴³

239 Franz Kafka [1915]: *Vor dem Gesetz*, S. 269.

240 Ebenda.

241 Franz Kafka [1914-15]: *Der Prozeß*, S. 222.

242 So leitet der Geistliche seine Wiedergabe der Legende mit folgenden Worten an K. ein: »Täusche dich nicht [...], in den einleitenden Schriften zum Gesetz heißt es von dieser Täuschung [...].« (Ebenda, S. 220f.)

243 Ebenda, S. 222.

In diesem Sinne könnte man die Frage, die zu spät gestellt wurde, als nicht wahrgenommene Möglichkeit begreifen. Der Mann war getäuscht darin, dass ihn jemand hatte täuschen wollen; vielleicht hat er auch die Möglichkeit nicht gesehen, war getäuscht von seinen eigenen Sinnen, nicht vom Türhüter. Der Geistliche geht sogar noch weiter in seiner Verteidigung, wenn er sagt, »der Türhüter ging über seine Pflicht hinaus, indem er dem Mann eine zukünftige Möglichkeit des Einlasses in Aussicht stellte«²⁴⁴. Jener bezieht aber nach eigener Aussage niemals Stellung, zeigt nur »die Meinungen, die darüber bestehen.« Gleichzeitig rät er aber »nicht zuviel auf Meinungen« zu achten: »Die Schrift ist unveränderlich, und die Meinungen sind oft nur ein Ausdruck der Verzweiflung darüber. In diesem Falle gibt es sogar eine Meinung, nach welcher gerade der Türhüter der Getäuschte ist.«²⁴⁵ So wäre er getäuscht über das Innere des Gesetzes. Der Mann vom Lande ist frei, er kann überall hingehen, »nur der Eingang in das Gesetz ist ihm verboten«²⁴⁶. Am Ende einer Reihe von »Meinungen«, einer Aufzählung möglicher Deutungen ist K. zu müde, um ein »Endurteil« zu fällen – die zunächst »einfache Geschichte war unförmlich geworden, er wollte sie von sich abschütteln«²⁴⁷. Die Uneindeutigkeit der Erzählung führt also zu dem Verlust ihrer Form, sie wird »unförmlich«²⁴⁸. In dieser Unförmigkeit können beide nur noch schweigen; K. weiß nicht, wo er ist, es ist dunkel, keine Form ist mehr zu erkennen, kein Satz ist mehr formbar.

Die Bemerkung des Geistlichen über die Freiheit des Mannes verweist – wie schon einige der vorigen Äußerungen – auf die Genesis. Nur von diesem einen Baum durften die ersten Menschen nicht essen, alles andere stand ihnen frei. *Der Prozeß* lässt schon am Anfang Bezüge zum Sündenfall-Mythos zu, als Josef K. kurz nach seiner »Festnahme« zu einem Apfel greift: Das Essen des Apfels treibt ihm die »Erkenntnis« seiner Möglichkeit in den Sinn – »Er warf sich auf sein Bett und nahm vom Waschtisch einen schönen Apfel, den er sich gestern abend für das Frühstück vorbereitet hatte«, und nahm einen »ersten großen Bissen«²⁴⁹ – die Möglichkeit des Selbstmordes²⁵⁰. Die Möglichkeit, dass etwas möglich ist, dass er selbst eine Entscheidung treffen kann, nicht vom Fremden bestimmt wird, sondern sich zur Erkenntnis, vielleicht aber damit zugleich zu seinem Tod, entscheiden kann. Er handelt aber nicht entsprechend und macht sich dadurch möglicherweise schuldig. In einem Aphorismus Kafkas heißt es dazu: »Niemand kann sich mit der Erkenntnis allein begnügen, sondern muß sich bestreben, ihr gemäß zu handeln. Dazu aber ist ihm die Kraft nicht mitgegeben, er muß daher sich zerstören, selbst auf die Gefahr hin, sogar dadurch die nötige Kraft nicht zu erhalten,

244 Franz Kafka [1914-15]: *Der Prozeß*, S. 223.

Schon zu Anfang des Prozesses, als K. verhaftet wird, darf sein Wächter nicht die Gründe seiner Verhaftung nennen. »Das Verfahren ist nun einmal eingeleitet, und Sie werden alles zur richtigen Zeit erfahren.« Auch dieser geht über seine Pflicht im Positiven hinaus: »Ich gehe über meinen Auftrag hinaus, wenn ich ihnen so freundschaftlich zuredete.« (Ebenda, S. 9.)

245 Ebenda, S. 225.

246 Ebenda, S. 226.

247 Ebenda, S. 228.

248 Ebenda.

249 Ebenda, S. 13f.

250 Vgl. ebenda, S. 14.

aber es bleibt ihm nichts anderes übrig als dieser letzte Versuch.«²⁵¹ Die Möglichkeit des Selbstmordes kehrt am Ende der Erzählung zurück: Als K.s Henker das Messer, das seinen Tod bedeutet, hin- und herreichen, weiß jener, »daß es seine Pflicht gewesen wäre, das Messer, als es von Hand zu Hand über ihm schwebte, selbst zu fassen und sich einzubohren«, aber »die Verantwortung für diesen letzten Fehler trug der, der ihm den Rest der dazu nötigen Kraft versagt hatte«²⁵².

K. hat letztlich keinen Willen, er sieht alles nur bestimmt als »sinnlos«²⁵³; so wählt er nicht den Freitod und bildet sich kein eigenes Urteil – dementsprechend kommt ihm die im nächsten Moment erfolgende Übernahme der Macht durch die Wächter sogar entgegen: »Der Befehl selbst war ihm sehr willkommen.« Er wartet auf die Entscheidung der Anderen – so auch der Mann vom Lande. In seiner Unentschiedenheit ist er schuldig, er ist sich dieses letzten Fehlers bewusst, seine Schuld nicht eingesehen und sich selbst zum Ende gebracht zu haben. Dieses Wissen setzt die Möglichkeit und diese Möglichkeit ver-schuldet, denn obwohl er eine Wahl hat, schlägt er sie aus und gibt sich der Wahllosigkeit hin. In gewisser Weise bringt diese Entscheidungslosigkeit auch das Mensch-Sein zu seinem Ende, denn Josef K. stirbt wie »ein Hund«²⁵⁴, so wie auch schon Gregor Samsa, der Protagonist in Kafkas *Die Verwandlung*²⁵⁵, als Tier – hier als »ungeheure[s] Ungeziefer«²⁵⁶ – sterben muss. In diesem Bild blitzt Arendts Beschreibung der totalen Herrschaft auf, die die Menschen nur dann überwinden und in einen unaufhaltsamen Prozess zwingen kann, »wenn es auf nichts anderes mehr ankommt als auf absolut kontrollierbare Reaktionsbereitschaft, auf restlos aller Spontaneität beraubte Marionetten. Menschen sind, gerade weil sie so mächtig sind, vollkommen nur dann zu beherrschen, wenn sie Exemplare der tierischen Spezies Mensch geworden sind.«²⁵⁷

Die Form von Kafkas Erzählung erinnert an die Ausführungen zum Verhältnis von Talmud und Gemara: Diese kommentiert die Heilige Schrift durch weitere Geschichten, erklärt sie nicht definierend, sondern webt um sie weitere Geschichten und Bilder. K.s Außerhalb-des-Gesetzes-Stehen, seine Unfähigkeit, in das Gesetz, in sein Urteil Einblick zu erhalten, die Unmöglichkeit, angesichts des scheinbar notwendigen Fortlaufs der Ereignisse auszurechnen und seine Hingabe an das Sinnlose werden durch die Erzählung in der Erzählung verbildlicht, gedeutet, nicht aber verdeutlicht. Sie zeichnen ein anderes Bild, sprechen aus anderer Perspektive, rücken in ein neues Licht. Diese weitere Erzählung aber nimmt in ihrer Auslegung nicht Raum ein, steckt ab, um das Erzählte genauer zu sehen, sondern schafft mehr Raum noch, vergrößert die Frage.

251 Franz Kafka [1918]: *Aphorismen-Zettelkonvolut*. In: Nachgelassene Schriften und Fragmente II. Hg. v. Jost Schillemeit. Frankfurt a.M. 1992, S. 132.

252 Franz Kafka [1914-15]: *Der Prozeß*, S. 235.

253 Ebenda, S. 14.

254 Ebenda, S. 229.

255 Franz Kafka [1912]: *Die Verwandlung*. In: ders.: Kritische Ausgabe. Drucke zu Lebzeiten. Hg. v. Wolf Kittler/Hans-Gerd Koch/Gerhard Neumann. Frankfurt a.M. 1994, S. 115.

256 Franz Kafka [1914-15]: *Der Prozeß*, S. 115.

257 Hannah Arendt [1951]: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, S. 937.

Von der Gemara heißt es an früherer Stelle, jede ihrer Geschichten stelle das Ausgangsbild in einen neuen Zusammenhang und befrage es so fortwährend erneut nach seinem Sinn. Diesem erzählenden Weiterdenken begegnet man auch hier: Die Frage danach, was es bedeute, vom ›Gesetz‹ zu sprechen, wird immerzu fraglicher und fraglich bleiben, entzieht sich der abschließenden Antwort immer wieder aufs Neue.

Diese Fragen sind es, die mitgetragen werden, sie tragen die »vage Faszination, die sich mit der unausweichlich klaren Erinnerung an bestimmte erst scheinbar sinnlose Bilder und Begebenheiten paart«²⁵⁸ in sich, können »blitzhaft«²⁵⁹ mit dem Jetzt zusammentreffen und ein Drittes – einen eigenen Gedanken – hervorbringen. Dieses immer wieder erneute In-den-Text-Hineinhören, Ihn-mit-sich-Tragen und Nicht-abschließen-Wollen weist in einmaliger Weise auf dasjenige hin, von dem hier zu sprechen versucht wird: das Gute als dasjenige, das das Einzelne meint, indem es das je Andere mitbedenkt und offen für das gemeinsame Fragen ist. Dass das niedergeschriebene Wort überzeitlich ist und allem Mündlichen eine Dauerhaftigkeit ermöglicht, scheint zunächst offensichtlich. Hier aber zeigt sich, was dies noch bedeuten kann: Ist dieses Wort nämlich nicht bloß Festsetzung – »ein ›toter Buchstabe« anstelle dessen, »was einen flüchtigen Augenblick lang wirklich ›lebendiger Geist‹ war«²⁶⁰ – kann es eine dauerhafte Ermöglichung sein. Eine solche Sprache ist das Gegenteil des Klischees, das eine inhaltslose Wiederholung des Immergleichen meint, das durch seine allgemeine Wiederholung eine zeitlose Gültigkeit erhält. Die Erzählung jedoch ist nur in ihrer jeweiligen Ausdeutung des Jetzt: Was sie der Einzelnen in ihrer Zeit sagt, zeigt sie als Zeitlose, nicht jedoch ihre Aussagesigkeit.

Kafkas Erzählung spricht von Fraglosigkeit und Urteilsferne, von einem Anheimgeben an die Logik der Notwendigkeit, spricht aber so fern von definierenden Begriffen, dass sein Sprechen sich einer neuen Auslegung niemals verwehrt. Ihre Leuchtkraft zeigt sich immer unverhofft und ungeplant, zeigt sich erst in solchen Momenten, in denen zielvolles Tun innehält, in denen wir »anhalten und nachdenken«. Die »rastlose Tätigkeit« lässt die Menschen unsicher werden »in den Dingen, die über jeden Zweifel erhaben«²⁶¹ scheinen, wie auch die beiden Figuren im Prozess der Unaufhaltsamkeit gegenüber verunsichert und handlungsunfähig sind, ohnmächtig und gedankenlos, und am Ende mit ihrem (menschlichen) Leben bezahlen. Die Erzählung aber lässt innehalten und das Unabgeschlossene mit sich tragen, nicht als *Last*, sondern als *Erinnerung* daran, dass *das Mögliche* niemals vergeht. Im Nachsinnen über das Gelesene ersteht der »Wind des Denkens« – der nicht fortreibt, sondern anzeigt, dass das Mögliche immer denkbar ist und in der eigenen Auslegung, in der Aussprache und im Erscheinen-Lassen dieser absolut Verschiedenen liegt.

Ich möchte noch auf eine weitere Erzählung Kafkas zu sprechen kommen; jene vom dressierten Affen Rotpeter und seinem *Bericht für die Akademie*, in dem er von seiner Verwandlung vom freien Tier zum Affen-Menschen erzählt. Rotpeter – so heißt es dort

258 Hannah Arendt [1944]: *Franz Kafka*, S. 98.

259 Walter Benjamin [1927-40]: *Das Passagen-Werk*, S. 577.

260 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 113f.

261 Vgl. Hannah Arendt [1964]: *Eichmann war von empörender Dummheit*, S. 54.

– war einst ein Affe, nun ist er Mensch, hat alle Eigenschaften und Verhaltensmuster übernommen, alle Wildheit abgelegt. Das Menschsein half ihm überleben und tut es noch: Von Menschen gefangen muss er nun unter ihnen leben, nur *als Mensch* nämlich wird er nicht hinter Gitter gesperrt; diese ›freie‹ Bewegungsmöglichkeit ist es, die er Ausweg nennt, sie ist es, wofür er das Mensch-Sein lernte und fortan auf sich nimmt. In seinem Bericht legt er den Weg seiner Verwandlung dar, berichtet von seinem »äffische[n] Vorleben«²⁶². Fünf Jahre sind es zur Zeit seiner Berichterstattung, die ihn »vom Affentum«²⁶³ trennen, so dass er sich nicht mehr in sein früheres Ich hineinversetzen kann; die »Leistung«, seine Verwandlung nämlich, ist nur durch den Verkauf seines Eigensinns, seines Ursprungs, seiner Erinnerung²⁶⁴ zu erwerben gewesen. Seine Einzelheit und seine Freiheit waren unweigerlich mit dem Affentum verknüpft, so muss er sich fortan dem »Joch«²⁶⁵ des Menschseins fügen. Ihm fügte er sich allein deshalb, weil er nach seiner Gefangennahme nicht noch unfreier hätte sein können – es scheint ihm der einzige Ausweg aus dem Käfig.

Rotpeter wurde von Angestellten der »Firma Hagenbeck«²⁶⁶ niedergeschossen und eingefangen, als er mit seinem Affenrudel zu einer Wasserquelle zog. Die Verletzung durch einen der Angestellten hinterließ eine rote Narbe auf seiner Wange, die ihm den »förmlich von einem Affen erfundenen Namen Rotpeter«²⁶⁷ eintrug, als unterschiede er sich von einem »unlängst krepiereten« anderen dressierten »Affentier Peter«²⁶⁸ nur durch dieses Merkmal. Von diesen menschlichen Schüssen an ist er ein Gezeichneter. Die Menschen treiben es noch weiter und machen eine Be-Zeichnung daraus, er wird von nun an Rotpeter genannt, wie der tote Peter, mit dem er sich die Kategorie des Dressierter-Affe-Seins teilt, bekommt er den Namen als Stempel, als Zeichen: Rotpeter, ein Peter mit blutrotem Zeichen. Auch der zweite Schuss hat ein Zeichen hinterlassen, der Schuss in Hüftnähe lässt ihn bis heute humpeln. Nach den Schüssen findet sich Rotpeter auf dem Hagenbecker Schiff wieder, in einem Käfig, der an drei Seiten aus Gittern besteht und an der vierten an der Wand befestigt ist. Der Käfig ist »zu niedrig zum Aufrechtstehen und zu schmal zum Niedersitzen«²⁶⁹. Rotpeter hockt dort die erste Zeit mit »ewig zitternden Knien«, während sich ihm die »Gitterstäbe ins Fleisch einschneiden« und der Kiste zugewandt – da er »zunächst wahrscheinlich niemanden sehen«²⁷⁰ wollte. Er kann hier nur Vermutungen anstellen; durch das, was er über Affen weiß, nimmt er es an, scheint es ihm »wahrscheinlich« – er ist ja so ein Affe nicht mehr, er kann nicht mit Sicherheit sagen, was ihn zu diesem Verhalten getrieben hat. Aus heutiger Sicht aber, von seiner nun menschlichen Warte aus, kann er den damaligen Umgang nachvollziehen: »Man hält eine solche Verwahrung wilder Tiere in der

262 Franz Kafka [1917]: *Ein Bericht für die Akademie*, S. 299.

263 Ebenda.

264 Ebenda.

265 Ebenda.

266 Ebenda, S. 301.

267 Ebenda.

268 Ebenda, S. 302.

269 Ebenda.

270 Ebenda.

allerersten Zeit für vorteilhaft und ich kann heute nach meiner Erfahrung nicht leugnen, daß dies im menschlichen Sinn tatsächlich der Fall ist.«²⁷¹

Er war nun also »ohne Ausweg«, seine Kiste verschlossen, in keine Richtung war Bewegung möglich. Durch seine ausweglose Situation angetrieben sieht er nur noch ein Ziel: »Weiterkommen, weiterkommen! Nur nicht mit aufgehobenen Armen stillestehen, angedrückt an eine Kistenwand.«²⁷² Und so fasst er den Entschluss, aufzuhören »Affe zu sein«, er begibt sich durch die Erfahrung der beschränkenden Kiste hinein in das beschränkte Dasein der Menschen, in das immer Gleiche, den festgesetzten Ablauf, das Fernsein von Freiheit. »In alledem aber doch nur das eine Gefühl: kein Ausweg. Ich kann natürlich das damals affenmäßig Gefühlte heute nur mit Menschenworten nachzeichnen und verzeichne es infolgedessen, aber wenn ich auch die alte Affenwahrheit nicht mehr erreichen kann, wenigstens in der Richtung meiner Schilderung liegt sie, daran ist kein Zweifel. [...] Einen Ausweg wollte ich. Ich hatte doch so viele Auswege bisher gehabt und nun keinen mehr. Ich war festgerannt. Hätte man mich angenagelt, meine Freizügigkeit wäre dadurch nicht kleiner geworden. Warum das? Kratz dir das Fleisch zwischen den Fußzehen auf, du wirst den Grund nicht finden. Drück dich hinten gegen die Gitterstange, bis sie dich fast zweiteilt, du wirst den Grund nicht finden. Ich hatte keinen Ausweg, mußte mir ihn aber verschaffen, denn ohne ihn konnte ich nicht leben. Immer an dieser Kistenwand – ich wäre unweigerlich verreckt. Aber Affen gehören bei Hagenbeck an die Kistenwand – nun, so hörte ich auf, Affe zu sein. Ein klarer, schöner Gedankengang, den ich irgendwie mit dem Bauch ausgeheckt haben muß, denn Affen denken mit dem Bauch.«²⁷³ So weit schon ist er weggetrieben, so eng schon seine neue Welt, dass er sich noch nicht einmal mehr zu erinnern weiß, wie es »war«, ein Affe zu sein, wie ein solches Wesen denkt, das er eigentlich immer noch ist. Er muss es wohl mit dem »Bauch ausgeheckt haben«, denn der Affe im Allgemeinen denkt auf diesem Weg; nicht nur sein affisches Verhalten also hat er abgestellt, auch sein »Denken« hat er angepasst. Die Eigenschaften, die dem Affen in der Welt, in der er sich wiederfand, zugeschrieben wurden, wollte er nicht zugeschrieben bekommen: »Affen gehören an die Kistenwand« – da er diese Zuschreibung nicht ändern konnte, musste er sich selbst ändern, musste er ein Wesen werden, dessen Eigenschaften ihn von dieser befreiten. Er wurde Mensch, weil Menschen nicht an die Kistenwand gehören.

Und so beginnt sein Leben in Unfreiheit und Enge: Er gibt sich von nun an ganz seiner »vorgepeitschte[n] Entwicklung« hin, sie macht »niedriger und enger«, »wohler und eingeschlossener«²⁷⁴. Das Einzige, das ihn von nun an noch mit seinem »Vorleben« verbindet, ist ein leiser Luftzug aus einem »Loch in der Ferne«²⁷⁵, der ihn manchmal an der Ferse kitzelt. Diesen leichten Wind aber, der ihn an das alte Leben in Freiheit erinnert, fühle er so wie jeder andere Mensch. Zu Anfang seiner Gefangenschaft wehte

271 Franz Kafka [1917]: *Ein Bericht für die Akademie*, S. 302f.

272 Ebenda, S. 305.

273 Ebenda, S. 304.

274 Ebenda, S. 299.

275 Ebenda, S. 300.

da noch ein »Sturm«, nach einiger Zeit aber hat dieser sich zu einem »Luftzug« beruhigt, der nur noch manchmal kitzelt. Je leichter aber der Luftzug wird, desto kleiner wird auch das Loch, durch das sich die Luft hindurch kämpft, und dieses Loch ist ihm auch der Weg zurück in sein altes Leben. Um nach so langer Zeit aber durch dieses Loch zu kommen, müsste er sich »das Fell vom Leib [...] schinden«²⁷⁶. »Ihr Affentum, meine Herren [...] kann Ihnen nicht ferner sein als mir das meine. An der Ferse aber kitzelt es jeden, der hier auf Erden geht; den kleinsten Schimpansen wie den großen Achilles.«²⁷⁷ Den Achill aber kitzelt da die einzig verwundbare Stelle seines Körpers, seine Sterblichkeit, seine Freiheit, seine Möglichkeit vielleicht, die den möglichen Tod beinhalten muss. So ist es vielleicht die Möglichkeit, die Möglichkeit des Todes und so der Freiheit, die Rotpeter und »jedem, der hier auf Erden geht«, ab und zu zu Bewusstsein kommt.

Rotpeter ist nun Teil der »Menschenwelt«, hat »sich dort festgesetzt«²⁷⁸. Was ihn als Menschen auszeichnet, ist der Umstand, sich seiner selbst »völlig sicher« zu sein und dass seine Stellung »auf den großen Varieté Bühnen der civilisierten Welt [...] bis zur Unerschütterlichkeit gefestigt«²⁷⁹ ist. Er ist nun sicher und gefestigt, nichts steht mehr in Frage, die Freiheit ist ferner denn je: Er ist ein Mensch geworden. *Was ist Glück dem, Der mit sich selbst geeint ist, Des Fuss nur stösst, // Wo es für ihn gemeint ist, Für den Sich-Kennen Grenze ist und Recht, // Für den Sich-Nennen Zeichen im Geschlecht.*²⁸⁰ Nur eines noch ist ihm geblieben vom Affe-Sein – zumindest meinen das die Journalisten zu erkennen, deren Ausführungen zu seinem Fall er mit großem Interesse verfolgt: Sie meinen seine Affennatur dadurch ausmachen zu können, dass er »mit Vorliebe die Hosen auszieh[t]«, wenn er Besuch hat, um das Zeichen des Schusses zu präsentieren. Nun zeigt er das Zeichen des »frevelhaften Schusses« stolz her, das Zeichen seiner Gefangenschaft, aber auch: seiner Allgemeinheit. Denn nun ist er einer der Vielen, die nur aus Oberfläche bestehen, die die Zeichen bewundern und unhinterfragt stehen lassen: »Alles liegt offen zutage, nichts ist zu verbergen, kommt es auf Wahrheit an, wirft jeder Großgesinnte die allerfeinsten Manieren ab.«²⁸¹ Sein neues Leben birgt jene »Beschäftigungen«, die uns bekannt vorkommen müssen von den gefangenen Bewohnern unserer zoologischen Gärten: »[M]üdes Lecken einer Kokosnuß, Beklopfen der Kistenwand mit dem Schädel, Zungen-Blecken.«

276 Franz Kafka [1917]: *Ein Bericht für die Akademie*, S. 300.

277 Achilles ist in der griechischen Mythologie der Sohn der Göttin Thetis und des Sterblichen Pelias. Als Halbgott ist er somit sterblich und dieses Schicksal möchte seine göttliche Mutter abwenden. Als ihr kurz nach seiner Geburt das Orakel weissagt, ihr Sohn werde jung sterben, beschließt sie, ihn unverwundbar zu machen, indem sie ihn in den Fluss Styx taucht, der dieses Wunder zu vollbringen vermag. Da sie ihn aber an der Ferse festhalten muss, um ihn vor dem Ertrinken zu bewahren, wird diese nicht eingetaucht und bleibt so verwundbar. Dieses kleine Stückchen Verwundbarkeit führt letztlich zu seinem Tod. (Vgl. Hans von Geisau [2013]: *Achilleus*. In: Konrat Ziegler/Walther Sontheimer (Hg.): *Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike*. Erster Band. Stuttgart/Weimar 2013, S. 47.)

278 Franz Kafka [1917]: *Ein Bericht für die Akademie*, S. 300.

279 Ebenda, S. 301.

280 Hannah Arendt [1924]: *Ohne Titel*, S. 17.

281 Franz Kafka [1917]: *Ein Bericht für die Akademie*, S. 302.

Seine Entscheidung, ein Ende mit seinem Affe-Sein zu machen, nennt er also Ausweg. Dieses Wort benutzt Rotpeter im »gewöhnlichsten und vollsten Sinne« des Wortes: Nicht Freiheit, »nicht dieses große Gefühl der Freiheit nach allen Seiten. [...] Nein, Freiheit wollte ich nicht. Nur einen Ausweg.«²⁸² Dieses Gefühl kannte er vielleicht als Affe, unter Menschen aber betrügt man sich mit der Freiheit allzu oft: Freiheit ist immer »Täuschung«. Auch das Schwingen »irgendeines Künstlerpaares« im Varieté betrachten die Menschen als Freiheit – solche »Menschenfreiheit« aber ist nicht mehr als »selbstherrliche Bewegung«, »Verspottung der heiligen Natur«: »Kein Bau würde standhalten vor dem Gelächter des Affentums bei diesem Anblick.«²⁸³ Für den Ausweg muss Rotpeter sich von der Freiheit verabschieden, weil sie keine Eigenschaft der Menschen ist. Jede Flucht hätte seinen Tod bedeutet – sei es im Ozean oder im Schlund der giftigen Schlangen, die mit ihm das Zwischendeck teilen. Obwohl er damals nicht »so menschlich«²⁸⁴ rechnete, verhielt er sich unter dem Einfluss seiner Umgebung so, als rechne er. Seine menschlichen Vorbilder beobachtend fällt ihm auf, dass sie alle sich gleich bewegen, »als wäre es nur einer«. Und trotzdem ihn an diesem Mensch-Sein nichts »verlockt«²⁸⁵, wittert er doch einzig dort seinen Ausweg und setzt sich so das hohe Ziel, einer von ihnen zu werden. »Wäre ich ein Anhänger jener erwähnten Freiheit, ich hätte gewiß das Weltmeer dem Ausweg vorgezogen, der sich mir im trüben Blick dieser Menschen zeigte.«²⁸⁶ Um ein Mensch zu sein – dieses Mensch-Sein beginnt bezeichnenderweise in dem Moment, in dem er zu *rechnen* beginnt – lernt er: »spucken«, außerdem rauchen und trinken.²⁸⁷ Am meisten Überwindung kostet es ihn, die Schnapsflasche an die Lippen zu setzen – doch diese »inneren Kämpfe nahmen die Leute merkwürdigerweise ernster als irgend etwas sonst« an ihm. Denn dieses Erkämpfen zeichnete ihn mit der höchsten aller menschlichen Eigenschaften aus: dem Willen zur Besserung – er konnte es noch nicht, aber er wollte es besser machen.

Sein Lehrer hält ihm während des Unterrichts »manchmal die brennende Pfeife ans Fell, bis es irgendwo, wo [er] nur schwer hinreichte, zu glimmen anfang, aber dann löschte er es selbst wieder mit seiner riesigen guten Hand; er war mir nicht böse, er sah ein, daß wir auf der gleichen Seite gegen die Affennatur kämpften und daß ich den schwereren Teil hatte«²⁸⁸. Nachdem er es dann eines Abends schafft, den Schnaps zu trinken, »nicht mehr als Verzweifelter, sondern als Künstler« spricht er sein erstes Wort: »Hallo!«²⁸⁹ Er ist nun nicht mehr ver-zwei-felt, ein Affe, der die Eigenschaften des Menschen nachahmt, nein, nun ist er ganz Mensch, er hat *sich* überwunden, mit seinem Selbst ist es vorbei, er ist nun Mensch, er ist ein *Besserer*. »Der Höhepunkt dieser ersten Vorführung auf dem Schiff ist der ›Ausbruch‹ in die menschliche Sprache, der

282 Franz Kafka [1917]: *Ein Bericht für die Akademie*, S. 305.

283 Ebenda.

284 Ebenda, S. 307.

285 Ebenda, S. 308.

286 Ebenda.

287 Vgl. ebenda.

288 Ebenda, S. 310.

289 Ebenda, S. 311.

geradezu als ›Entgleisung‹, als ein Kontrollverlust dargestellt wird.«²⁹⁰ Ihm rauschen die Sinne, er kann nicht anders.²⁹¹

Das Erlernen der menschlichen Sprache erscheint hier nicht als eine befriedigende Leistung, die die lang ersehnte Verständigung ermöglichte, sie passiert ihm, drängt sich ihm auf. Die Abneigung gegen den Schnaps bleibt, das Sprechen fällt ihm anfangs noch sehr schwer, aber seine »Richtung« war ihm »ein für allemal gegeben«²⁹². Die Richtung des Menschen führt stets gen Himmel, es gibt immer noch »Luft nach oben«, leeren Raum, der mit etwaigen Verbesserungen zu füllen bleibt. Um ins Varieté anstatt in den Zoo zu gelangen und so der Ausweglosigkeit des zoologischen Gartens mit seinen Gitterstäben zu entgehen, lernt Rotpeter weiter: »Ach, man lernt, wenn man muß; man lernt, wenn man einen Ausweg will; man lernt rücksichtslos. Man beaufsichtigt sich selbst mit der Peitsche; man zerfleischt sich beim geringsten Widerstand. Die Affennatur raste, sich überkugeln, aus mir hinaus und weg. [...] Diese Fortschritte! Dieses Eindringen der Wissensstrahlen von allen Seiten ins erwachende Hirn! Ich leugne nicht: es beglückte mich. Ich gestehe aber auch ein: ich überschätzte es nicht, schon damals nicht, wieviel weniger heute. Durch eine Anstrengung, die sich bisher auf der Erde nicht wiederholt hat, habe ich die Durchschnittsbildung eines Europäers erreicht. Das wäre an sich vielleicht gar nichts, ist aber insofern doch etwas, als es mir aus dem Käfig half und mir diesen besonderen Ausweg, diesen Menschenausweg verschaffte. Es gibt eine ausgezeichnete deutsche Redensart: sich in die Büsche schlagen; das habe ich getan, ich habe mich in die Büsche geschlagen. Ich hatte keinen anderen Weg, immer vorausgesetzt, daß nicht die Freiheit zu wählen war.«²⁹³

In der klassischen Fabel spielt und ver-körpert das Tier die Menschen, sein Leib dient als Vorführungsfläche, an der sie die Folgen ihrer Handlungen ablesen können. In der bekannten Fabel *Vom Raben und Fuchs* von Aesop treffen diese beiden Tiere aufeinander. Ebenso gut könnte man auch sagen: Es treffen ein Eitler und ein Listiger aufeinander. Die Fragen sind also: Was passiert dem eitlen Menschen, was dem listigen? Der eitle Rabe der Fabel hat ein Stück Käse gestohlen und setzt sich auf einem Baum nieder, um es zu verspeisen. Dort sieht ihn der listige Fuchs sitzen und fordert ihn, da er um dessen Eitelkeit weiß, zum Gesang auf, indem er ihm Komplimente macht. Der Rabe ist so angetan von seinem Lob, dass er den Schnabel zum Singen aufreißt und – das Käsestück fallen lässt, das der Fuchs dann, ihn verspottend, frisst. Rotpeter aber spielt *tatsächlich* einen Menschen, er verwandelt seinen äffischen Körper in einen menschlichen, indem er diesen erst nachahmt, um freigelassen zu werden, und im Folgenden all seine Eigenschaften annimmt, ein Leben führt, als *sei er ein Mensch*. Die Situation einer Fabel ist hier auf die Spitze getrieben: Der Affe steht nicht für das Affentum – vielmehr hat er sich dem Menschen gleich gemacht, seine Eigenheit abgelegt, um fortan Mensch zu sein.

290 Juliane Blank [2010]: *Ein Landarzt. Kleine Erzählungen*. In: Bernd Auerochs/Manfred Engel (Hg.): *Kafka-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart 2010, S. 234.

291 Franz Kafka [1917]: *Ein Bericht für die Akademie*, S. 311.

292 Ebenda.

293 Ebenda, S. 311f.

Es zeigt sich nicht das Tier als Eigenschaft, das einzelne Handlungen der Menschen in Klarheit aufzeigt, sondern es zeigt sich, dass alles und jedes, Tiere wie Menschen, bloß Eigenschaftsansammlungen sind. Was bleibt, sowohl dem Affen-Menschen als auch dem gewöhnlichen Menschen, ist der leichte Windzug der Freiheit, die das einzige ist, das ihn verletzbar macht, zugleich das einzige, das ihn daran erinnert, dass er nicht frei ist. Die Frage danach, was Rotpeter ist, was Mensch-Sein, was Affe-Sein, was Freiheit, was Ausweg bedeuten mag, funkelt durch jede Zeile der Erzählung. Rotpeter gleicht sich den Menschen an, indem er unfrei wird. Gesetzt, die Unfreiheit sei ein Wesensmerkmal des Menschen, kann Rotpeters Unfreiheit nur eines bedeuten: dass er nun Mensch ist; die Grenze scheint aufgehoben. Zudem spricht er davon, dass jeder Mensch einmal ein Affe war²⁹⁴; das könnte natürlich evolutionär verstanden werden, mir scheint sich hier aber vor allem eins zu zeigen: Jeder Mensch war Affe, heißt, jeder Mensch war frei. Ein jeder Mensch wird frei geboren, entscheidet sich aber dann für die Unfreiheit, weil nur in dieser Unfreiheit Fortschritt und Weiterkommen möglich sind. Stellt sich die Frage nach einem Besseren, ist es die ewige Frage nach dem Ausweg nach oben, der niemals mehr frei sich nennen kann. Rotpeter spricht von dem »Menschenausweg«, der Fortschritt heißt. Diesen Weg einschlagen heißt, sich »in die Büsche schlagen«²⁹⁵, was wiederum bedeutet: verschwinden, sich abwesend machen. Fortan *ist er nicht mehr da*. Dass er ist, zählt nicht mehr, der Ausweg heißt: Verschwinden im Was der Eigenschaften, sich zum Verschwinden bringen unter der Menschenart. Dieses Mensch-Sein, das Ablegen aller absoluten Verschiedenheit, schafft Ausweg, Versteck; zugleich wird Rotpeter, wird der Einzelne hierdurch jedoch aller Möglichkeit beraubt.

Rotpeter den freien Affen konnten nur die Gitterstäbe einsperren, Rotpeter den Menschen aber sperren unsichtbare, selbst gewählte Gitter ein: das beschränkende Eisen der Sicherheit, der unerschütterlichen Festigkeit seiner Stellung²⁹⁶ und die Richtung nach oben, gegeben ein für allemal²⁹⁷. Auch die Dinge um ihn herum werden als Festgesetzte vorgeführt. Von klein auf lernt der Mensch Begriffe, lernt er, Dinge in Kategorien zu fassen, lernt, mit Eigenschaften Netze nach den Dingen auszuwerfen. Als Bezeichneter und Bezeichnender kann er nun nicht mehr frei sein, er ist gefangen von den engen Gitterstäben der unhinterfragten Selbstverständlichkeiten des Lebens – was er nur noch suchen kann, ist fortan: ein bloßes Weiterkommen. Durch den Willen zur Verbesserung, durch ein Vergessen seines Ursprungs ist es ihm möglich, den Radius der Gitterstäbe so weit zu vergrößern, dass sie nicht mehr ins Fleisch schneiden, dass sie kaum noch wahrnehmbar sind. Die Antworten, die keiner Fragen mehr bedürfen, sind so klar, so eindeutig, so offensichtlich, dass sie kaum noch sichtbar sind.

Inwiefern ist Kafkas Sprechen als ein Versuch zu verstehen, das Formlose, das absolut Verschiedene zur Sprache zu bringen? Ich höre in Kafkas Sprechen das immer bloß

294 Vgl. Franz Kafka [1917]: *Ein Bericht für die Akademie*, S. 300.

295 Ebenda, S. 311f.

296 Vgl. ebenda, S. 301.

297 Ebenda, S. 311.

Mögliche sich seinen Raum bahnen, das Ungesetzte, Vor-gesetzte. Was bedeuten ›Urteil‹, ›Affe‹, ›Mensch‹ hier noch? Kafka entfernt sich von den Dingen, spricht sie aus der Ferne, aus der Ungewissheit an und es ist niemals genau zu sagen, wovon er da spricht. Die Begriffe sind ihrer klaren Bedeutungen enthoben, sie stehen da, ohne eigentlich etwas zu bezeichnen, sie stehen ständig in der Frage. Gleichwohl beschränkt sich Kafkas Sprechen nicht auf eine abweichende Auslegung der gewohnten Worte, nicht auf eine neue Beschreibung der bekannten Dinge. ›Urteil‹, ›Affe‹, ›Mensch‹ gewinnen dort nicht einfach eine neue Bedeutung, vielmehr fordern sie zur Deutung auf: Rotpeter ist weder Affe noch Mensch und das Urteil ist *nicht* jenes Ende eines Gerichtsprozesses, auf das dieser Begriff gewöhnlich Bezug nimmt – wie also sind sie zu verstehen? In diesem Sinne macht Kafka nicht Jagd auf Dinge, sondern eher auf deren Begriffe, er stellt sie aus und fragt: Was kann das heißen? Er zieht so den Dingen kein neues Gewand über das alte, sondern zeigt sie im Anzug der Vieldeutigkeit, er zeigt das Gewand, *nur Gewand*, und bringt in dieser Ausstellung das Darunterliegende zu Gesicht, zeigt die Wesung des dort sich Verbergenden.

In Kafkas Sprache zerfließt nicht – wie es Adorno annimmt – »das Vieldeutige ins Gleichgültige«²⁹⁸, vielmehr wird das absolut Eindeutige aus seinem Schlaf der immer gleichgültigen Bezeichnung gerissen und vor die Frage geworfen: Was meinen wir da *eigentlich*, wenn wir diese Begriffe benutzen, wie kann es sein, dass das da etwas *ist*, das einen Ausweg findet aus den Begriffsgittern? Es zeigt sich hier ein *Nicht-Etwas*, ein Nichts, das nicht durch sein *Was-Sein*, sein *Et-was-Sein* gekennzeichnet ist, sondern sich durch sein *Da(ss)-Sein* auszeichnet, das nichtig, weil nicht begrifflich fassbar ist. Dies bedeutet jedoch gerade nicht, dass das Ding hier in einer starren Möglichkeit festgesetzt würde; vielmehr zeigt es sich jetzt gerade umgekehrt in seiner Möglichkeit: Der fesselnde Begriff verliert seine Verbindlichkeit und zwischen den möglichen Beschreibungen und dem Ding, dem Mantel und dem Körper, öffnet sich ein Zwischenraum. An diesem Zwischenort bahnt sich das Offene an, eine Öffnung, die die starren Mauern der Begriffe einreißt und zu Fall bringt, um dann in dieses Zerbrochene, in diese Trümmer, das Nichts, das Offen-Bleibende einziehen zu lassen. »Nur indem er den Übergang ins Allgemeine, in eine Regel oder ein Gesetz durchkreuzt, blockiert, zerteilt, hält er an der Möglichkeit einer anderen, einer nicht mehr identifizierenden, das Singuläre nicht mehr subsumierenden Praxis der Sprache und ihres Verstehens fest.«²⁹⁹

So entziehen sich Kafkas Figuren jedem Begriff; zugleich jedoch sind sie auch keine Einzelnen. Der Mann vom Lande, Rotpeter, K.: Sie sind stetig in Frage stehender Begriff und können so nicht im gewöhnlichen Sinne bedeuten, können nicht auf die Dinge zeigen und ihnen durch ihre Bezeichnung Eigenschaften vorschreiben. Hamacher schreibt: »Wie Kafkas Texte vor der Bedeutung, auch ihrer eigenen, unendlich zögern, so absorbieren sie zugleich das von ihr blockierte und durch ihre Hemmung gemehrte Bedeutungspotential in sich selbst. Die Darstellung geht in ihnen unversehens selbst ins Undarstellbare über. Sie übertreten das Gesetz der Zukunft, unvorstellbar zu sein, weil dies Gesetz in nichts als dem schrankenlosen Übertritt in etwas anderes besteht.«³⁰⁰

298 Theodor W. Adorno [1953]: *Aufzeichnungen zu Kafka*, S. 259.

299 Werner Hamacher [1997]: *Die Geste im Namen*, S. 303.

300 Ebenda, S. 290.

Hineingezogen in das Erzählte, ohne Schutz, ohne das Vorgefundene als Beispiel eines Begriffs, einer Regel feststellen zu können, aus allen Zusammenhängen gerissen, finden die Lauschenden sich wieder in einer völlig fremd gewordenen Welt, die Dinge strömen auf sie ein, die Wörter schlagen um sich. Adorno spricht von dem Eindruck, die Geschichten kämen auf ihn zu »wie Lokomotiven«³⁰¹. Die Figuren sind so wenig greifbar wie die Text-Form selbst, die immer nur auf begrifflich Fassbares – so Fabel, Parabel oder Erzählung – hindeutet, ohne ihr dann zu entsprechen. So stellen sowohl die Körper der Figuren als auch der Textkörper selbst dies vermeintlich Greifbare durch das Neue, das sich in ihnen andeutet, immer zugleich wieder in Frage. In ihrer Bezugnahme auf bereits Geschriebenes entfalten Kafkas Texte neben ihrer destruktiven zugleich auch eine kommentierende Kraft; sie erzählen *weiter*, ohne sich dabei von den alten Mauern begrenzen zu lassen. Sie schaffen in dieser Weise einen Zwischenraum zwischen dem Alten und dem Neuen, lassen die alte Schrift in der neuen gewandelt zur Erscheinung kommen, ohne dies Zwischen dadurch abzuschließen. Auch Adorno hebt in Bezug auf Kafkas Schriften dieses Auf-die-Zukunft-gerichtet-Sein hervor, das die Wandelbarkeit alles Erzählten mitdenkt: »Kafkas Gebilde hüteten sich vor dem mörderischen Künstlerirrtum, die Philosophie, die der Autor ins Gebilde pumpt, sei dessen metaphysischer Gehalt. Wäre sie es, das Werk wäre totgeboren: es erschöpfte sich in dem, was es sagt, und entfaltete sich nicht in der Zeit.«³⁰²

Walter Benjamin sieht Kafkas Erzählungen hinweisen auf einen Zustand der Welt, in dem kein Platz mehr für Fragen ist, »weil ihre Antworten, weit entfernt, Bescheid auf sie zu geben, sie wegheben. Die Struktur dieser die Frage weghebenden Antwort ist es, die Kafka gesucht und manchmal wie im Fluge oder im Traum erhascht hat.«³⁰³ Diese Welt also gibt Antwort, ohne die Frage noch als Frage zu stellen, ohne sie überhaupt nur als das der Antwort Vorausgehende zu denken. Sie gibt Antwort, um zu Ende zu bringen. Kafka aber hebt *die Antwort* mit der Frage weg, er stellt die Frage unendlich sich wiederholend immer erneut, es *gibt* für ihn gar keine Antwort, kann auch keine geben, würde sie nämlich schon auf ihren Einsatz warten, wäre die Frage eigentlich niemals gestellt worden. Er »ent-stellt« die allzu gesicherte Gestalt, es bahnen sich immerwährend »Verschiebungen« an, neue »Ordnungen«³⁰⁴: »So bleibt ihm nichts als mit einem Staunen, in das sich freilich panisches Entsetzen mischt, auf die fast unverständlichen Entstellungen des Daseins zu antworten [...]. Kafka ist davon so erfüllt, daß überhaupt kein Vorgang denkbar ist, der unter seiner Beschreibung [...] sich nicht entstellt. Mit anderen Worten, alles, was er beschreibt, macht Aussagen über etwas anderes als sich selbst.«³⁰⁵

301 Theodor W. Adorno [1953]: *Aufzeichnungen zu Kafka*, S. 258.

302 Ebenda.

303 Walter Benjamin [1934]: *Benjamin an Scholem*. In: ders.: Benjamin über Kafka. Texte, Briefzeugnisse, Aufzeichnungen. Hg. v. Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M. 1981, S. 76.

304 Walter Benjamin [1934]: *Franz Kafka: Beim Bau der chinesischen Mauer*. In: ders.: Benjamin über Kafka. Texte, Briefzeugnisse, Aufzeichnungen. Hg. v. Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M. 1981, S. 41.

305 Walter Benjamin [1931]: *Franz Kafka*, S. 41.

Weiterhin beschreibt Benjamin Kafkas Erzählungen als eine »spiegelnde Scheibe«, die längst Vergangenes erscheinen lässt. In diesem Bild aber ist die »Deutung genauso weit vom Spiegel abgerückt wie das gespiegelte Modell« und so »in der Zukunft«³⁰⁶ zu suchen. In dieser spiegelnden Weise wendet sich Benjamin auch selbst Kafkas Schreiben zu: Er vereindeutigt oder erklärt es nicht, er lässt es nicht als Antwort erscheinen und gibt auch selbst keine solche; er betrachtet die Erzählungen als spiegelnde Scheibe zwischen einem Stück alter Erzählung und demjenigen, was sich durch die Scheibe in die Zukunft zu spiegeln vermag: als Frage, als Innehalten, als Zuhören. »Man hat hier an die Form der Haggada zu erinnern: so heißen bei den Juden Geschichten und Anekdoten des rabbinischen Schrifttums, die der Erklärung und Bestätigung der Lehre – der Halacha – dienen. Wie die haggadischen Teile des Talmud so sind auch diese Bücher Erzählungen, eine Haggada, die immerfort innehält, in den ausführlichsten Beschreibungen sich verweilt, immer in der Hoffnung und Angst zugleich, die halachische Order und Formel, die Lehre könnte ihr unterwegs zustoßen.«³⁰⁷ Der Spiegel lässt Vergangenes erscheinen und spiegelt es in die Zukunft hinein, gleich einer Erinnerung, die Altes mit Neuem zusammenbringt, indem sie sich im Jetzt an das Vergangene erinnert. Die Lehre, von der die Schriften fürchten, dass sie ihnen zustoßen könnte, vermag blitzartig in jenem Zwischenraum zu erscheinen, den die Leere zwischen den Kommentaren und den Erzählungen bildet. Angst mögen sie davor haben, dass eine bloß antwortende Lehre dieses Zwischen zu füllen versuchte, eine, die das Erzählte nutzbar machen wollte, geformt und als Antwort zum Mittel der Erklärung degradiert. Zugleich aber besteht die Hoffnung, dass in der Lehre die Leere zum Anklang kommt, ein Raum geöffnet und in seiner Leere belassen wird.

6.3.2 »Zwei Mundvoll Schweigen.«³⁰⁸ Dichtes – dichtendes – Erzählen

*Dicht verdichtet das Gedicht, / schützt den Kern vor Bösen Sinnen. / Schale, wenn der Kern durchbricht, / weis' der Welt ein dichtes Innen.*³⁰⁹ Fast alle Schriften Arendts sind angereichert mit Zitaten, kleinen Erzählungen und Gedichten. Arendt selbst nennt ihr wieder-holendes Zitieren in einem Brief an Kurt Blumenfeld »Perlenfischerei«³¹⁰: »Fast unmöglich, ein Buch oder einen Aufsatz zu finden, in dem Arendt nicht aus Epen, Gedichten oder Romanen zitiert«³¹¹, schreibt Barbara Hahn. Die Schriftstücke stehen dort nicht um eines Schmuckes willen, sondern vermögen vielmehr demjenigen sich anzunähern, von dem

306 Walter Benjamin [1931]: *Franz Kafka*, S. 41.

307 Ebenda, S. 42.

308 Vgl. Paul Celan [1957]: *Sprachgitter*. In: ders.: *Die Gedichte*. Kommentierte Gesamtausgabe. Frankfurt a.M. 2005, S. 99f.

309 Hannah Arendt [1953]: *Ohne Titel*, S. 63.

310 Hannah Arendt [1960]: *Arendt an Blumenfeld*. Unveröffentlichter Nachlass, Arendt-Papiere, Deutsches Literaturarchiv in Marbach; zitiert nach: Elisabeth Young-Bruehl: *Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit*, S. 151.

»Man soll sich nicht vor Wiederholung fürchten. Es kann auch ein Wieder-holen sein.« (Hannah Arendt [1950]: *Denktagebuch, Erster Band*, S. 25.)

311 Barbara Hahn: *Die »eigene« und andere Sprachen*. In: Dorlis Blume, Monika Boll, Raphael Gross (Hrsg.): *Hannah Arendt und das 20. Jahrhundert*. München 2020, S. 150.

Arendt im jeweiligen Text spricht, bringen in ihrem Versuch eines Ausdrucks dem in Frage Stehenden näher. Sie sprechen dicht – dichtend – dasjenige aus, von dem nichts auszusagen ist, sind ent-fernende Näherung.

Diese wiederholende Geste ermöglicht ein Gespräch zwischen dem dort Zitierten und den Schriften, in die es eingesetzt ist, zwischen dem bereits Gedachten und dem hier niedergeschriebenen neuen Versuch. So bezeichnet Jerome Kohn Kafkas *Er* als »Schlüssel zu Arendts eigenem Denken«³¹²: »Arendts Beschreibung der Kafkaschen Welt ähnelt teils bis in die Wortwahl hinein ihren späteren Analysen der totalitären Gesellschaft. Sie diagnostiziert die reibungslos funktionierende Maschinerie und die Menschen als deren Funktionäre der Notwendigkeit, die dem Wahn unterliegen, sie müssten sich im unbedingten Glauben an Fortschritt und Naturgesetze einem Prozess unterwerfen.«³¹³ In einer Eintragung aus dem *Denktagebuch* scheint es, als sei ihr hier auch die Frage nach dem ›Denken‹ aufgeworfen; so heißt es dort: »Ohne Denken gibt es keine Gegenwart. Und ohne Gegenwart gibt es weder Vergangenheit noch Zukunft, die sich als solche nur im denkenden Erinnern und Erwarten konstituieren. Ohne den Menschen gäbe es keine Zeit. Der Mensch ist in die unaufhörliche kreisläufige Bewegung des Universums eingebrochen (oder eingelassen); nur weil diese Bewegung auf ihn stösst und gegen ihn anbrandet, wird sie ›gradlinig‹; er ist die Gegenwart, an der sich Vergangenheit und Zukunft scheiden [...]. Und genau dies, der Zwischen-Raum, das Zwischen zwischen Vergangenheit und Zukunft, wird im Denken aktualisiert«³¹⁴. Auch wenn Arendt in *Eichmann in Jerusalem* die »eigentliche Staatsform der Bürokratie« als »Herrschaft des Niemand«³¹⁵ bezeichnet, klingt Kafka mit, der in seiner

312 Jerome Kohn [2001]: *Franz Kafka*. Übers. v. Alexandra Hundt. In: Wolfgang Heuer/Bernd Heiter/Stefanie Rosenmüller (Hg.): *Arendt-Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart 2011, S. 238. (Im Folgenden zitiert als: Jerome Kohn: *Franz Kafka*.)

313 Ebenda, S. 239.

314 Hannah Arendt [1969]: *Denktagebuch, Zweiter Band*, S. 744ff.

Oliver Marchart kritisiert an späterer Stelle, Arendt schrecke vor »einer eigentlich politischen Auslegung dieser Parabel« zurück, weil dies »Bild der Lücke« einzig auf geistige Phänomene bezogen werden könne; er folgert: »In geschichtlicher Zeit würden sich *keine* Zeitlücken ereignen.« (Oliver Marchart [2005]: *Neu beginnen*, S. 52.) Er will dies mit einer Eintragung aus dem *Denktagebuch* belegen, die da lautet: »Die Kafkasche Zeitkonstruktion – die Vergangenheit, die mich nach vorn stösst, die Zukunft, die auf mich zukommt – gilt nur für die denkende Erfahrung, die das Handeln gerade ausgeschlossen hat. Das Handeln greift in die Zukunft und hält sie offen.« (Hannah Arendt [1970]: *Denktagebuch, Zweiter Band*, S. 766.)

Dies scheint mir keineswegs eine politische Deutung auszuschließen, sondern *gerade das Politische* zu betonen: Handeln, das ein Neuanfangen ohne Anschluss ist, das abbricht und ein bis dahin undenkbares Neues in die Welt bringt, kann deshalb nicht in einer Zeitkonstruktion angesiedelt werden, weil es an sich ortlos ist, weil mit ihm *eine neue Zeit* beginnt. Marchart sagt in diesem Sinne selbst über den Anfang: »Der wirkliche Anfang *hat* keine Zeit und *ist* keine Zeit, ohne daß er deshalb schon Raum wäre. Er ist Nicht-Zeit: *Jetzt*.« (Oliver Marchart [2005]: *Neu beginnen*, S. 59.) Bei Arendt ist zu lesen: »Was immer man neu anfängt, im Moment des Anfangens selbst ist es, als ob die Zeitfolge überhaupt verschwunden wäre beziehungsweise als ob man selbst aus der kontinuierlichen Zeitordnung herausgetreten sei.« (Hannah Arendt [1963]: *Über die Revolution*, S. 265.)

315 Hannah Arendt [1964]: *Eichmann in Jerusalem*, S. 59.

Auch in einem Gespräch benutzt sie Kafkas Wort: »[D]ie Bürokratien sind wirklich Herrschaft des Niemand. Und dieser Niemand ist nicht ein wohlwollender Niemand. Wir können niemanden für

Beschreibung eines Kampfes von einer »Gesellschaft von lauter niemand« spricht: »Ich habe niemand etwas Böses getan, niemand hat mir etwas Böses getan, niemand aber will mir helfen, lauter Niemand.«³¹⁶ Durch das Zitieren eines Wortes aus Kafkas Erzählung deutet sie über den Begriff hinaus und so etwas Neues an: Ihr Sprechen er-öffnet, anstatt abschließend zu bezeichnen. Beide Stellen gründen zudem in einer besonderen Denkweise, die für Hannah Arendt charakteristisch ist: Ihre Auseinandersetzung mit der Frage nach den Zeiten wie nach der Herrschaft setzt nicht etwa bei entsprechenden Theorien an; vielmehr nimmt ihr gedanklicher Weg den Ausgang von Erzählungen, die diese Phänomene deuten und deutbar werden lassen, anstatt sie zu definieren. Auch ihre eigenen Auseinandersetzungen wollten keinen Abschluss finden; noch 1970 schreibt Arendt – sie ist jetzt 63 – in Bezug auf Kafkas *Er*: »Diese verschiedenen Zeitbegriffe sind zu analysieren.«³¹⁷

Ähnlich verhält es sich mit einer späteren Eintragung aus dem *Denktagebuch*, die den Titel »Zum Tode Heinrich Blüchers« trägt; statt etwas Bestimmtes über das ›Tot-Sein‹ auszusagen, nähert sie sich ihm in gedichteten Worten: »Einer zog aus mit dem, was ihm zu eigen/Mit Erde und Pferd, mit Langmut und Schweigen./Dann kamen noch Himmel und Geier dazu.«³¹⁸ Es handelt sich um einen Ausschnitt der *Ballade von Mazzeppa* von Bertolt Brecht. Auch Brechts Zeilen aus der *Dreigroschenoper* »Denn die einen sind im Dunkeln/Und die andern sind im Licht/Und man siehet die im Lichte/Die im Dunkeln sieht man nicht«³¹⁹ scheinen mir in engstem Zusammenhang mit Arendts Gedanken zu Öffentlichkeit und Privatem zu stehen – das Bild des dunklen Ortes, der jene sich dort Befindlichen unsichtbar und weltlos macht, und des hellen, lichtdurchfluteten Ortes, an dem die Menschen als sie selbst erscheinen können, findet sich vielfach in der *Vita activa*.³²⁰ Sein Gedicht *An die Nachgeborenen* könnte Arendt als Versuch einer Antwort auf die Frage gegolten haben, was dies für Zeiten seien, in denen wir leben: »Wirklich, ich lebe in finsternen Zeiten!/[...] Mein Essen aß ich zwischen den Schlachten/Schlafen legt ich mich unter die Mörder/Der Liebe pflegte ich achtlos/Und die Natur sah ich ohne Geduld./So verging meine Zeit/Die auf Erden mir gegeben war.«³²¹ In diesen finsternen Zeiten Licht zu geben – so schreibt Arendt in ihrem Vorwort zu *Von Menschen in finsternen Zeiten* – vermögen allein jene »Männer und Frauen«, die »unter beinahe allen Umständen in ihrem Leben und ihren Werken [Lichter] anzünden und über der ihnen auf der Erde gegebenen Lebenszeit leuchten lassen. Ob das Licht dieser Menschen [sc. jene dort Porträtierten] das einer Kerze oder einer strahlenden Sonne war:

das, was geschieht, verantwortlich machen, weil es für die Taten und Ereignisse eigentlich keinen Urheber gibt.« (Hannah Arendt [1972]: *Diskussion mit Freunden und Kollegen in Toronto*, S. 102.)

- 316 Franz Kafka [1912]: *Beschreibung eines Kampfes* (Fassung B). In: ders.: *Beschreibung eines Kampfes und andere Schriften aus dem Nachlaß in der Fassung der Handschrift*. Frankfurt a.M. 1994, S. 113.
- 317 Hannah Arendt [1970]: *Denktagebuch, Zweiter Band*, S. 766.
- 318 Bertolt Brecht [1926]: *Ballade von Mazzeppa*. In: ders.: *Die Gedichte*. Frankfurt a.M. 2003, S. 235./ Hannah Arendt [1970]: *Denktagebuch, Zweiter Band*, S. 797.
- 319 Bertolt Brecht [1928]: *Die Dreigroschenoper*. Berlin 1968, S. 109.
- 320 Vgl. Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 64/77/87.
- 321 Bertolt Brecht [1934–38]: *An die Nachgeborenen*. In: ders.: *Die Gedichte*. Zusammengestellt von Jan Knopf. Frankfurt a.M. 2000, S. 267f./Hannah Arendt: *Der Dichter Bertolt Brecht*. In: Gottfried Bermann Fischer/Peter Suhrkamp (Hg.): *Die neue Rundschau* (61/1/1950), S. 58ff.

Das vermögen wir mit unseren so sehr an die Dunkelheit gewöhnten Augen wohl kaum zu sagen.«³²² Marie Luise Knott gibt eine Begebenheit wieder, von der Arendt in Bezug auf Brecht berichtet: Sein Gedicht *Legende von der Entstehung des Buches Taoteking auf dem Weg des Laotse in die Emigration* habe eine tragende, politische Rolle gespielt; dort heißt es: »Daß das weiche Wasser in Bewegung,/Mit der Zeit den mächtigen Stein besiegt./ Du verstehst, das Harte unterliegt.«³²³ Arendt berichtet, dass dies Gedicht »zirkuliert«, das heißt, Benjamin machte es unter seinen Freunden bekannt, sodass Blücher wie Benjamin, als sie nach Kriegsbeginn 1940, als »feindliche Ausländer« interniert wurden, das Gedicht im Lager rezitieren konnten. Die Nachricht vom siegreichen Wasser, heißt es bei Arendt, verbreitete sich in den Lagern wie ein Lauffeuer, eine frohe Botschaft, die »weiß Gott, nirgends dringender benötigt wurde als auf diesen Strohsäcken der Hoffnungslosigkeit.«³²⁴ An dieser Geschichte nun zeigt sich für Knott »die eigenartige Wirkkraft von Poesie«, denn: »Ein einfacher, prosaischer Aussagesatz hätte nie zum »Lauffeuer« werden können.«³²⁵

Vom Tod ihres Mannes Heinrich Blücher spricht Arendt erneut an anderer Stelle – zunächst heißt es im *Denktagebuch*: »1971. Ohne Heinrich. Frei – wie ein Blatt im Wind« – dann wiederholt sie den Ausspruch in einem Brief an Mary McCarthy: »Während der letzten Monate habe ich mir selbst oft gedacht – frei wie ein Blatt im Winde (eine deutsche Wendung).«³²⁶ Am Ende dieses Briefes heißt es dann: »Laß mich noch einmal auf das »Blatt im Winde« zurückkommen. Es ist natürlich nur halbwehr. Denn andererseits ist da das ganze *Gewicht* der Vergangenheit (*gravitas*). Und was Hölderlin einmal in einer schönen Zeile sagte: Und vieles/Wie auf den Schultern eine/Last von Scheiten ist/ Zu behalten. Kurz: Erinnerung«³²⁷. Diese »deutsche Wendung« deutet vieles an: Leichtigkeit, Bewegtheit, Ungebundenheit, auch: Ohnmacht, Verlorenheit, Haltlosigkeit. Sie sagt mehr als die Worte, aus denen sie besteht, mehr als jene »toten Buchstaben«, die an die Stelle dessen [treten], was einen flüchtigen Augenblick lang wirklich »lebendiger Geist« war.«³²⁸ Sie selbst sind lebendiger Geist, insofern sie in ihrer Auslegbarkeit immer über sich hinaus in das Leben weisen. *Jeder Satz spricht: deute mich, und keiner will es dulden.*³²⁹ Diesem Bild des Blattes lässt sie dann noch einige Zeilen Hölderlins folgen,

322 Hannah Arendt [1968]: *Vorwort*. In: dies.: *Menschen in finsternen Zeiten*. Hg. v. Ursula Ludz. München 1989, S. 10.

323 Bertolt Brecht [1939]: *Legende von der Entstehung des Buches Taoteking auf dem Weg des Laotse in die Emigration*. In: ders.: *Die Gedichte*. Zusammengestellt von Jan Knopf. Frankfurt a.M. 2000, S. 225.

324 Hannah Arendt: *Quod Licet Jovi. Reflexionen über den Dichter Bertolt Brecht und sein Verhältnis zur Politik*. In: Merkur 23 (Juni/Juli 1969), S. 638; zitiert nach: Marie Luise Knott: *Die »Verlorene Generation« und der Totalitarismus. Hannah Arendt liest Bertolt Brecht*. In: Wolfgang Heuer/Irmela von der Lühe (Hg.): *Dichterisch denken. Hannah Arendt und die Künste*. Göttingen 2007, S. 55.

325 Marie Luise Knott: *Die »Verlorene Generation« und der Totalitarismus. Hannah Arendt liest Bertolt Brecht*. In: Wolfgang Heuer/Irmela von der Lühe (Hg.): *Dichterisch denken. Hannah Arendt und die Künste*. Göttingen 2007, S. 55.

326 Hannah Arendt [1971]: *Brief an Mary McCarthy*. In: Hannah Arendt und Mary McCarthy: *Im Vertrauen. Briefwechsel 1949-1975*. Übers. v. Ursula Ludz/Hans Moll. Hg. v. Carol Brightman. München 1995, S. 425.

327 Ebenda, S. 426.

328 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 113f.

329 Theodor W. Adorno [1953]: *Aufzeichnungen zu Kafka*, S. 256.

fügt dessen Leichtigkeit Wind nun die »Last von Scheitern« hinzu, die Erinnerung bedeuten kann – deutet dann selbst aus: »Kurz: Erinnerung«, was nur angedeutet werden kann, was sie selbst bloß angedeutet hat durch ihre »Wendungen«. In solchem Sprechen ist der Raum deutlich zu errahnen, der der Frage danach zukommt, was »Erinnerung« sei.

Am Ende ihrer Schrift über das Denken sagt Arendt, sie sei »eindeutig denen beigetreten, die [...] versuchen, die Metaphysik und die Philosophie mit allen ihren Kategorien, wie wir sie seit ihren Anfängen in Griechenland bis auf den heutigen Tag kennen, zu demontieren. Eine solche Demontage ist nur möglich, wenn man annimmt, dass der Faden der Tradition gerissen sei und wir ihn nicht erneuern können. Historisch gesehen, ist eigentlich die Tausende von Jahren alte römische Dreieinigkeit von Religion, Amtsmacht und Tradition zusammengebrochen. Der Verlust dieser Dreieinigkeit zerstört nicht die Vergangenheit, und die Demontage selbst ist nicht destruktiv; sie zieht nur Konsequenzen aus einem Verlust, der eine Tatsache ist und als solche nicht mehr Bestandteil der »Ideengeschichte«, sondern unserer politischen Geschichte, der Geschichte unserer Welt. Verlorengegangen ist die Kontinuität der Vergangenheit, wie sie von einer Generation auf die andere überzugehen und dabei eine Eigenständigkeit zu entwickeln schien. [...] Man hat dann immer noch die Vergangenheit, aber eine zerstückelte Vergangenheit, die ihre Bewertungsgewißheit verloren hat.«³³⁰ Dieser Traditionsbruch, der allem selbstverständlichen Verlauf ein Ende setzte, ist aber – wie schon angeführt – nur dann »eine Katastrophe [...], wenn man annimmt, Menschen wären eigentlich gar nicht in der Lage, Dinge an sich selbst zu beurteilen, ihre Urteilskraft reiche für ein ursprüngliches Urteilen nicht aus; man könnte ihr nicht mehr zumuten, als bekannte Regeln richtig anzuwenden und bereits vorhandene Maßstäbe sachgemäß anzulegen.«³³¹ Es geht nun also nicht darum, eine Geschichte als Ganze zu erzählen, sondern jene gefischten Perlen und Korallen als Einzelne zu bergen, sie als Einzelne auszulegen, von ihnen ausgehend das Neue zu erzählen. Über Brechts »Stellung zur Tradition« schreibt Arendt, sie zeige sich »in seinen Parodien auf klassische Gedichte«: »[D]ichterisch unantastbar sind die Chöre in der *Heiligen Johanna der Schlachthöfe* oder die »Liturgie vom Hauch«, eine Parodie auf »Über allen Gipfeln ist Ruh«. Goethes Gedicht wird hier benutzt, um zu zeigen, daß die Ruh« unter anderem auch besagt, ruhig mitanzuschauen, wie eine alte Frau verhungert; daß »die Vöglein im Walde« auch deshalb schweigen, weil sich Schweigen verbreiten soll über den Mord an einem Mann, der nicht ruhig war und der nicht schwieg. In diesen Parodien gibt sich eine außerordentliche Ehrfurcht vor dem Überlieferten kund [...]; [es richtet sich] weniger gegen die Tradition selbst als gegen diejenigen, welche uns mit ihrer Hilfe über unsere eigenen Probleme beruhigen möchten, gegen die Klassizisten und nicht gegen die Klassiker.«³³²

330 Hannah Arendt [1973-75]: *Vom Leben des Geistes*, S. 207f.

331 Hannah Arendt [1956-57]: *Was ist Politik?*, S. 22f.

332 Hannah Arendt [1950]: *Der Dichter Bertolt Brecht*. In: Gottfried Bermann Fischer/Peter Suhrkamp (Hg.): *Die neue Rundschau* (61/1/1950), S. 58ff.

Alles Denken, so schreibt Arendt, »überträgt«, [ist] metaphorisch«³³³. Denken heißt nicht rechnen, vergleichen, auswerten, sondern verstehen wollen, Sinnsuche. In all den dichtenden Versuchen, sich aus der beengenden Sprache freizusprechen, über sie hinauszukommen, liegt also der Weg aus dem Selbstverständlichen. In diesem Sinne könnte solch dichtendes Sprechen das Gute ausdrücken, indem es in Frage stellt und ins Gespräch führt. Arendts Frage: »Könnte nicht vielleicht das Denken als solches – die Gewohnheit, alles zu untersuchen, was sich begibt oder die Aufmerksamkeit erregt, ohne Rücksicht auf die Ergebnisse und den speziellen Inhalt – zu den Bedingungen gehören, die die Menschen davon abhalten oder geradezu dagegen prädisponieren, Böses zu tun?«³³⁴ könnte demnach gerade in solch dichte(nde)s Denken führen, das auch sie selbst in all ihrem Schreiben begleitet und angeleitet, vor neue Fragen und das Fragen an sich gestellt hat. Von der Gründung einer Politologie – ich möchte hier erneut vorschlagen: einer *philosophischen Politik* – heißt es an anderer Stelle: »Um eine Wissenschaft von der Politik zu gründen, muss man zunächst alle philosophischen Aussagen über den Menschen unter der Annahme überdenken, dass *Menschen*, und nicht der Mensch, die Erde bewohnen. Die Gründung der Politikwissenschaft verlangt eine Philosophie, für die Menschen *nur* im Plural existieren. Ihr Feld ist die menschliche Pluralität. Ihre religiöse Quelle ist die zweite Schöpfungsgeschichte – er schuf nicht Adam und Rippe, sondern: er »schuf *sie* einen Mann und ein Weib«. In diesem Bereich der Pluralität, der der politische Bereich ist, muss der Mensch all die alten Fragen stellen – was ist Liebe, was ist Freundschaft, was ist Verlassenheit, was ist Handlung, Denken.«³³⁵

Diese Fragen erstehen und bleiben, sie begleiten in und durch die Dichtung, werden durch ihr Weitertragen und Auslegen dichter und dichter. Sie sind es, die dem Bösen Einhalt gebieten, indem sie die Menschen als Menschen erscheinen lassen. Erzählung wie Dichtung stellen sich dem gewöhnlichen, verallgemeinernden Sprechen entgegen, indem sie sprechend den Ort gründen, an dem die menschliche Sprache zur Sprache kommt; hier zeigt sie sich als einzigartige, als absolut deut- und bedenkbar. Einzig ein solches Sprechen vermag es, die Pluralität mitzudenken, weil es immer neue Versuche zu verstehen einfordert und auf Erklärung verzichtet. Die von ihm gewährte Offenheit schafft einen Zwischenraum für immer neue Auslegungen und bewahrt auf diese Weise sowohl das Denken als auch das Urteilen vor dem Schicksal, sich in einer endlosen Kette logischer Folgerungen aufzulösen. Dies Erzählen, das sprechend die Lücke schafft, das nicht lehrt, sondern leert, das dem absolut Verschiedenen einen Raum eröffnet, kann schwerlich definiert, es kann lediglich versucht werden: im Deuten angedeutet. Mit dem Versuch einer Deutung Kafkas und der Wiedergabe von Arendts eigenen Deutungen und Andeutungen, ihrem eigenen dichtenden Sprechen, ist auf den vorigen Seiten ein Standpunkt angezeigt worden, der – vielleicht – einen Blick auf die Frage eröffnen kann.

Solch weitergetragene Fragen sind es, die die Lücke der Deutung offenhalten, die zum Denken anhalten und so Gegenwart schaffen – die einzige Zeit in der die Men-

333 Hannah Arendt [1969]: *Denktagebuch, Zweiter Band*, S. 728.

334 Hannah Arendt [1973-75]: *Vom Leben des Geistes*, S. 15.

335 Hannah Arendt [1953]: *Denktagebuch, Erster Band*, S. 295. [Übersetzung der Autorin.]

schen *sind*. Ohne dieses Sein gäbe es ihn gar nicht, diesen Zeitpunkt, dieses Jetzt; es gäbe »keinen Unterschied zwischen Vergangenheit und Zukunft, sondern nur ewigen Wandel«³³⁶. Der (er)dichte(te) Raum des Denkens könnte eine Welt schaffen, in der Menschen leben, in der sie als Neue das Neue zu denken vermöchten. Dieses Neue, das es dort zu erdenken, zu ersprechen – auch: zu erschweigen – gilt, ist nicht klar zu benennen, nicht sichtbar oder vorzeigbar. So ist das dichtende Erzählen fähig »in der dunklen Leere einen Ort zu finden, wo der Strahl des Lichts ohne daß dies vorher zu erkennen gewesen wäre, kräftig aufgefangen werden kann«³³⁷. Es ist die Möglichkeit – *die Möglichkeit selbst* –, nach der das dichte(nde) Sprechen ruft:

*Aus unbeschreiblicher Verwandlung stammen
solche Gebilde –: Fühl! und glaub!*

*Wir leidens oft: zu Asche werden Flammen;
doch, in der Kunst: zur Flamme wird der Staub.*

*Hier ist Magie. In den Bereich des Zaubers
scheint das gemeine Wort hinaufgestuft*

...

*und ist doch wirklich wie der Ruf des Taubers,
der nach der unsichtbaren Taube ruft.*³³⁸

336 Hannah Arendt [1973-75]: *Vom Leben des Geistes*, S. 203.

337 Franz Kafka [1918]: *Oktavheft H*. In: ders.: *Nachgelassene Schriften und Fragmente II*. Hg. v. Jost Schillemeit. Frankfurt a.M. 1992, S. 75f.

338 Rainer Maria Rilke [1924]: *Magie*. In: ders.: *Die Gedichte*. Frankfurt a.M. 2006, S. 820.

In der *Vita activa* nimmt Arendt auf Rilkes Gedicht Bezug: »Alles Verdinglichen ist Verwandlung und Transformation, aber die vergegenständlichende Verdinglichung, die das Kunstwerk dem ihm zugrundeliegenden Inhalt zufügt, ist eine Transfiguration, eine Metamorphose so radikaler Art, daß es ist, als könne in ihm der natürliche Lauf der Dinge umgekehrt werden – als gäbe es Gebilde, die aus so ›unbeschreiblicher Verwandlung stammen‹, daß die Flammen des Herzens, in sie gerettet, nicht mehr zu Asche werden, ja daß noch der Staub der Vergänglichkeit in ein immerwährendes Feuer entflammt.« (Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 203f.)

