

BAYERISCHE
JULIUS-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT
WÜRZBURG

INAUGURAL-DISSERTATION
zur Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen Fakultät II
der Julius-Maximilians-Universität Würzburg

»brandmarken«
Einschreibungsverhältnisse des Körpers
in Kafkas »Kleiner Prosa«.
Körper — Macht — Schrift.

Thorsten B u r g e r

Die vorliegende Arbeit wurde am 01. Juli 2004 von der Philosophischen Fakultät II (Fachbereich Neuere deutsche Literaturgeschichte) der Bayerischen Julius-Maximilians-Universität Würzburg als Inaugural-Dissertation angenommen. Als Erstgutachter und Betreuer der Arbeit fungierte Prof. Dr. Wolfgang Riedel, als Zweitgutachter Prof. Dr. Peter-André Alt.

»Ein Käfig ging einen Vogel suchen.«

Franz Kafka

Inhaltsverzeichnis

I. Vorsatz.	
Einleitendes zu Körper und Schrift.	7
II. Paradigma des Poetischen.	
Kafkas »sagenhaftes Drüben«.	
Sprachskepsis und Körperinnenwelten.	17
III. Konjektaneen des Körpers.	
Somatische Substrate.	
Die »leibliche Unterlage« im Brennpunkt.	68
1. »Menschsein in das Konkrete hinein«.	
Ein eigentümlich Einzelner. Kierkegaard.	68
2. Ein »unermüdliches Triebwerk«.	
Die Genitalien im Brennpunkt. Schopenhauer.	88
3. Variationen über ein Thema.	
»Kraftquelle« Körper	
als Leib- und Leitperspektive. Nietzsche.	116
4. <i>Clair-obscur</i> .	
»Ein Kessel voll brodelnder Erregungen«. Freud.	134

IV. Körper-Schrift.

Der Körper, die »Krankheit zum Tode«.

<i>»Ein Landarzt«.</i>	162
1. Traumhaft-Traumatisches. Poetologische Präliminarien.	162
2. Entfesselt Begehren. »... mit dicht ausdampfendem Körper«.	173
3. »... lebend stirbt man«. Der »gesunde« Körper, der »sterben« will.	190
4. »... sterbend lebt man«. Der »kranke« Körper, der »leben« will.	201
5. »... immer nur in einem Widerspruch kann ich leben«. Die Körper-Wunde als »Krankheit zum Tode«.	208
6. »Betrogen! Betrogen!« Der »Frost dieses unglücklichsten Zeitalters«.	217
7. Kierkegaard noch einmal. Der Körper, die »Krankheit zum Tode«.	222

V. Macht-Schrift.

Der Körper, die »Narbe« im Fleische.

<i>»Ein Bericht für eine Akademie«.</i>	230
1. In der Schwebe. Die Trassierung [k]einer Fluchtlinie.	230
2. »Betrügen, allerdings ohne Betrug«. Hybride Figurationen des Heterogenen.	244
3. Macht-Schrift. Der Körper, der vernarbte.	260
4. Mimikryhafte Nachahmung. Der »Künstler« und das »Grammophon«.	277

VI. Körpermacht–Schrift.

Der Körper, der eingeschriebene.

»In der Strafkolonie«. 298

1. Die Schrift-»Maschinerie«.

Präliminarien zu einer Pathographie der Moderne. 298

2. »... eine ganze Poetik«.

Das »Fest der Martern«. 312

3. »*A penal colony*«.

Die Entzifferung der *naturae daemoniae*. 322

4. Die Implosion der Schrift-»Maschinerie«.

»... überblickte er noch einmal
das Ganze in all seinen Teilen«. 331

VII. Nachsatz.

Abschließendes zu Körper und Schrift. 370

VIII. Literaturverzeichnis 381

I. Vorsatz.

Einleitendes zu Körper und Schrift.

» ... man hört nie auf,
eine Antwort auf das zu geben,
was außerhalb aller Antwort geschrieben wurde ... «¹

B a r t h e s , Kritik und Wahrheit

I.

»Böse Zungen, oder vielmehr deren Besitzer, behaupten – und ich sehe sie dabei hämisch lächeln – daß ich an einem Buch über Kafka schreibe«², notiert Wolfgang Hildesheimer in seinem Erzählband *Lieblose Legenden* und dies schon 1962. Der mit *Ich schreibe kein Buch über Kafka* überschriebene Essay gibt denn auch den Grund an, warum diese »Anschuldigung«, über Kafka überhaupt noch schreiben zu wollen, auf den Ich-Erzähler keineswegs mehr zutrifft: »Was mich damals allerdings davon abhielt«, so merkt der ironische Erzähler in Verteidigungspose an, »war weniger eine Abkehr von dem Thema als der Umstand, daß meine sämtlichen Bekannten bereits an einem Buch über Kafka schrieben (nicht alle an einem; jeder für sich natürlich). Aus irgendeiner Tücke des Schicksals heraus, die zu bedauern ich heute wahrhaftig keinen Grund mehr habe, hatten sie alle früher damit angefangen – und nun war für mich kein Aspekt mehr übrig, im Lichte dessen ich Kafka hätte deuten können.«³

Die ironisch skizzierte Abkehr von Kafka wird mit dieser Arbeit nicht besritten; doch die Frage der Legitimation, der »Anschuldigung«, bleibt im Kern bestehen. Will man, literaturwissenschaftlich ambitioniert, noch eine »Lücke« im kafkaesken Bücherregal füllen, ist man in der Tat mit diesem Autor falsch beraten. Bücher über Bücher und Interpretationen über Interpretationen sind bereits *en masse* vereint; und kaum mehr neue Aspekte, im Lichte derer man Kafka deuten könnte, scheinen noch übrig zu bleiben. Und doch unternimmt die vorliegende Arbeit den trotzigen Versuch, sich Kafka einmal mehr anzunähern. Gerade in Zeiten, in denen Kafka schlichtweg für unlesbar gehalten wird, soll in den nachfolgenden Kapiteln eine Lesart vorgestellt werden, die im weitesten Sinne eine anthropologische zu nennen wäre, da der auf Kafkas »Kleine Prosa« gerichtete Fokus sich mit dem immer wieder problematisch in Erscheinung tretenden Verhältnis von Körperlichkeit und Schrift beschäftigt. Diesen thematisch fokussierten Bezug gilt es anhand ausgewählter Erzählungen sukzessive herauszuarbeiten, um mithin ein neues Spektrum auf die Destruktionstexturen Kafkas aufmachen zu können. Einer „Proklamation der Offenheit des Werkes für eine nie endende Interpretation“, wie sie Roland Barthes forciert in den Vordergrund seiner literaturtheoretischen Reflexionen stellt, kann

¹ BARTHES, Roland: Kritik und Wahrheit. [Titel der Originalausgabe: *Critique et vérité*. Aus dem Französischen übersetzt von Helmut Scheffel]. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1967. S.11.

² HILDESHEIMER, Wolfgang: Lieblose Legenden. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1972. [*Ich schreibe kein Buch über Kafka*]. S.18-20. Hier zitiert S.18.

³ HILDESHEIMER: Lieblose Legenden. 1972. [*Ich schreibe kein Buch über Kafka*]. S.18.

daher nur beiegepflichtet werden: »Schreiben heißt, den Sinn der Welt erschüttern, eine indirekte Frage in ihr aufwerfen, auf die zu antworten der Schriftsteller wie in einem letzten Aufschub sich untersagt. Die Antwort gibt jeder von uns unter Beibringung seiner eigenen Geschichte, seiner Sprache, seiner Freiheit; da jedoch Geschichte, Sprache und Freiheit sich unablässig ändern, ist die Antwort der Welt auf einen Schriftsteller nie beendet.«⁴ Diese Antwort auf den Schriftsteller Kafka ist es, die dem nachfolgenden Projekt zugrunde liegen soll. Daß man also doch noch über Kafka schreiben kann, um Wolfgang Hildesheimers gebrochenes Plädoyer in Gänze umzukehren, wird wohl selbst den Besitzern bösester Zungen einleuchten.⁵ Denn »man hört nie auf, eine Antwort auf das zu geben, was außerhalb aller Antwort geschrieben wurde«, so lautet wegweisend das Motto von Roland Barthes, das dieser Arbeit legitimatorisch und leitmotivisch vorangestellt werden soll.⁶

II.

In der neueren und neuesten Forschung, zumal sie sich als eine poststrukturalistisch-dekonstruktive zu erkennen gibt, ist vorzüglich nach Verabschiedung der großen und klassischen Metanarrationen von einer »Unantastbarkeit«, »Unzugänglichkeit« und »Unlesbarkeit« kafkascher Texte die Rede.⁷ Zweifelsohne scheint Kafkas Prosa auch ein skurriler Zug des Vexatorischen und Transitorischen, der Disparatheit und des Nicht-Auflösbaren eigen zu sein. Denn verhandelt Kafka in seinen Narrationen immer wieder aufs neue die Thematik einer sich selbst problematisch gewordenen, eidetischen Sinn- und Identitätskonstruktion von Welt, indem er pointiert die Inkommensurabilität des Besonderen mit dem des Allgemeinen in aller Schärfe auf die Spitze treibt, so will doch dieses thematisch verhandelte Destruktionsprocedere freilich auch in seiner rezeptionsästhetischen und selbstreferentiellen Übertragung als ein primär problematisch gewordener Verstehensakt selbst berücksichtigt sein.⁸ Will man Kafkas Prosa demnach als eine gänzlich unlesbare verstehen, so böte sich meiner Einschätzung nach noch am ehesten an, diese, mit Roland Barthes gesprochen, als ästhetische Verweigerungsinstanzen anzusehen, die dezidiert nicht dem „geschlossenen System des Abendlandes verpflichtet, den Zwecken dieses Systems entsprechend fabriziert und dem Gesetz des Signifikats ergeben sind.“⁹

⁴ BARTHES: Kritik und Wahrheit. 1967. S.11.

⁵ Vgl. HILDESHEIMER: Lieblose Legenden. 1972. [*Ich schreibe kein Buch über Kafka*]. S.18-20. Hier insbesondere S.20.

⁶ Vgl. BARTHES: Kritik und Wahrheit. 1967. [Die plurale Sprache]. S.9-15 und S.61-68. Zitiert S.11.

⁷ Vgl. LYOTARD, Jean-François: Das postmoderne Wissen. Ein Bericht. [Aus dem Französischen von Otto Pfersmann]. Hrsg. von Peter Engelmann. Wien: Passagen, ⁴1999. S.14.

Vgl. BARTHES, Roland: S/Z. [Übersetzt von Jürgen Hoch]. Frankfurt/Main: Suhrkamp, ³1998. [Kapitel LXXIX. Die Beherrschung des Sinns]. S.172-176.

⁸ Vgl. DERRIDA, Jacques: Préjugés. Vor dem Gesetz. [Aus dem Französischen von Detlef Otto und Axel Witte]. Hrsg. von Peter Engelmann. Wien: Passagen, ²1999. S.52 ff. und S.70 ff.

Vgl. auch DERRIDA, Jacques: Grammatologie. [Übersetzt von Hans-Jörg Rheinberger und Hanns Zischler]. Frankfurt/Main: Suhrkamp, ⁶1996.

Vgl. auch HECKER, Axel: An den Rändern des Lesbaren. Dekonstruktive Lektüren zu Franz Kafka. Wien: Passagen, 1998. S.157-161.

⁹ BARTHES: S/Z. ³1998. [Kapitel IV. Für die Konnotation, trotz allem]. S.12-14. Hier S.12.

Doch wird dieses von Kafka immerfort in mystifizierender Manier inszenierte Zentrum eines Unsagbaren und Unlesbaren gleichsam an dessen eigensten Rändern, so lautet die methodologische Prämisse dieser Lektüre, von einer ganz besonderen Metaphorologie der Uneigentlichkeit überschrieben. Diese uneigentlichen Überschriften, die sich stratifikatorisch auf einen Tiefen-Nukleus unsagbarer Körperinnenwelten aufschreiben, speisen sich aus philosophiehistorischen Inter-Texturen, die selbstredend nicht in einer allgemeinen Sprache des Begrifflichen verfaßt sind – denn exakt diese ist es, die Kafka fortlaufend zu unterminieren sucht –, sondern die in ihrer besonderen Bildhaftigkeit einen quasi hyper- und intertextuellen Einzug in die Narrationen Kafkas erlangen. Zu zeigen sein wird, wie Kafka hierbei auf einen ganzen philosophiehistorischen Metaphernfundus zurückgreift, um diesen dann – sollte dieser in einer identitätsphilosophischen Traditionslinie stehen – radikal zu invertieren und zu destruieren. Basales, methodologisches Projekt dieser Arbeit muß es daher sein, sich der Offenheit und Pluralität der Texte Kafkas einerseits zu stellen, darüber hinaus aber auch die sie durchkreuzenden Sinnsysteme und Diskurse in ihrer Historizität transparent zu machen. Diese Überlegungen zu einer Poetologie der »Kleinen Prosa« Kafkas, die das Fundament nachfolgender Interpretationen errichten sollen, schließen sich direkt im Anschluß an diese einleitenden Reflexionen als ein *Paradigma des Poetischen* an und zeigen anhand kleinerer Prosastücke Kafkas das methodologische Procedere einer doppelten Schrift auf.¹⁰

III.

Wird in dieser Arbeit von einer primär historischen Betrachtungsweise ausgegangen, so faltet sich meiner Einschätzung nach ein vor allem philosophisches Diskursfeld auf, in dessen historischen Gemarkungen der Körper mithin je unterschiedlichen Bewertungsmatrizes unterliegt. Die als *Konjektaneen* lose aneinander gereihten Körper-Diskurse intendieren hierbei zweierlei zu generieren: Zum einen soll ein paradigmatischer Bruch in der *episteme* aufgezeigt werden, wie er sich in der Passage von einer metaphysisch-logozentrischen Geistphilosophie zu einer leibhaftigen Präsenz des Körpers im Philosophieren selbst abzeichnet. Dieser skizzierte Bruch, den Georg Simmel in seinem einschlägigen Vortragszyklus *Schopenhauer und Nietzsche* auch als eine gänzlich einschneidende »Achsendrehung im Begriff des Menschen« titulierte, gibt sich in der kafkaschen Prosa gleichermaßen als eine »gewaltige Drehung« ins Körperliche und Leibliche hinein narrativ anschaulich zu erkennen.¹¹ Zum anderen aber müssen sukzessive diejenigen Bild- und Themen-

Vgl. BARTHES: Kritik und Wahrheit. 1967. [Zweiter Teil. Die plurale Sprache]. S.61-68.

Vgl. auch FOUCAULT, Michel: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. [Aus dem Französischen von Ulrich Köppen]. Frankfurt/Main: Suhrkamp, ¹⁵1999. S.9-28.

¹⁰ Vgl. ALT, Peter-André: Doppelte Schrift, Unterbrechung und Grenze. Franz Kafkas Poetik des Unsagbaren im Kontext der Sprachskepsis um 1900. In: JDSG 29. 1985. S.455-490.

Vgl. ALT, Peter-André: Franz Kafka. Der ewige Sohn. München: Beck, 2005. Hier insbesondere zum Themenkomplex Körper – Macht – Schrift S.328.

¹¹ Vgl. SIMMEL, Georg: Schopenhauer und Nietzsche. In: Georg Simmel: Gesamtausgabe. Hrsg. von Otthein Rammstedt. Band 10. Hrsg. von Michael Behr, Volkhard Krech und Gert Schmidt.

komplexe des Körpers eruiert werden, die als sich aufschreibende Hyper- und Inter-Texturen Einzug in die »Kleine Prosa« Kafkas erhalten haben. Derart wird ein historisch diskursives Fadenkreuz ausgespannt, innerhalb dessen Kafkas Texte zu verorten sein werden und das dem pluralen Text gleichsam in methodischer Vielfalt unterlegt werden soll. Hierbei muß gewährleistet bleiben, daß anhand dieser perspektivischen Körper-Fokussierungen ein möglicher Gang durch das Textkorpus Kafkas, in seiner lesbaren Zugänglichkeit, gangbar gehalten wird und der es dennoch erlaubt, wie dies Michel Foucault in seiner Inauguralvorlesung *Die Ordnung des Diskurses* einfordert, „den Zufall, das Diskontinuierliche und die Materialität in die Wurzel des Denkens einzulassen.“¹²

IV.

Steht mithin der Körper und die Diskursgeschichte desselbigen im thematischen Vordergrund der Betrachtung, so muß es ganz im Sinne Michel Foucaults auch um die sich einschreibenden Stigmata, um das entscheidend Brandmarkende des Körpers gehen. Der Körper, in seiner christologischen Diskreditierung, untersteht in seiner erbsündigen Schuldhaftigkeit subtilen Disziplinierungs- und Deterritorialisierungszwängen der »Strafe«. Über einen wohl dosierten »Code des Leidens« gräbt die »Strafe« letzthin „um den Körper, oder besser noch: am Körper des Verurteilten Zeichen ein, die nicht verlöschen dürfen“, wie Foucault dieses »Fest der Martern« in seiner Abhandlung *Überwachen und Strafen* skizziert. Die eingebrannten Zeichen sanktionierender Körperdisziplinierung müssen unbedingt »Narben« und »Wunden« am Körper hinterlassen und, in einer grausamen „Mnemonik des Schmerzes“, »brandmarkend« sein.¹³ Auf ein ebensolches »Wort« rekurriert auch Kafka in einer schon sehr frühen Tagebuchnotiz vom 03. Oktober 1911. Ein „gesuchter Einfall“ habe endlich verbalisierte Kontur in Gestalt eines Wortes und dem „dazu gehörigen Satz“ gefunden, er halte alles aber noch „im Mund mit einem Ekel und Schamgefühl wie wenn es rohes Fleisch, aus mir geschnittenes Fleisch wäre“. Dieses aus dem „rohe[n] Fleisch“ seiner selbst geschnittene »Wort« fungiert als Titel dieser Arbeit und lautet – »brandmarken«.¹⁴

Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1995. S.167-408. [Zweiter Vortrag. Der Mensch und sein Wille]. S.192-213. Hier zitiert S.209/210.

¹² FOUCAULT, Michel: *Die Ordnung des Diskurses*. Inauguralvorlesung am Collège de France, 2. Dezember 1970. [Aus dem Französischen von Walter Seitter]. Frankfurt/Main: Fischer, 1998. S.38.

¹³ Vgl. FOUCAULT, Michel: *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. [Titel der Originalausgabe: *Surveiller et punir. La naissance de la prison*. Übersetzt von Walter Seitter]. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1977. [I. Marter]. S.9-90. Hier zitiert S.47.

Vgl. NIETZSCHE, Friedrich: *Zur Genealogie der Moral*. In: Friedrich Nietzsche. Kritische Studienausgabe. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Band 5. Berlin / München: dtv/de Gruyter, 1999. [Zweite Abhandlung. Aphorismus 3. und 16./17.]. S.294-297 und S.321-325.

¹⁴ Vgl. KAFKA, Franz: *Tagebücher 1909-1912*. In: Franz Kafka. Gesammelte Werke in zwölf Bänden. Nach der Kritischen Ausgabe hrsg. von Hans-Gerd Koch. Band IX. Frankfurt/Main: Fischer, ³2000. [3 Oktober <1911>]. S.44/45. Hier zitiert S.45.

Die inkorporierten Brandzeichen, deren Schaden eine „gegenwärtige Mischung“ erzeuge, seien nicht zu ertragen, so Kafka nochmals in einer einen Tag zuvor niedergeschriebenen Notiz; bei Tag helfe ihm die „sichtbare Welt“, bei Nacht jedoch zerschneide es ihn ungehindert. Dieses Zerschnittenwerden deutet indes auf die eingebrannten Wundmale des Körpers hin, die, in ihrem machtvollen Eingebrenntsein, eine schmerzvolle Differenz zwischen Körper und Schrift ausfalten lassen und diese gleichsam in eine Körper-Schrift transformieren.¹⁵ Auf ein äußerst markantes Exempel einer solch machtvollen „Einschreibung am Körper“, einer solchen Einschreibung der Schrift des Lebens in die des Denkens, wie Gottfried Benn dies in seinem *Nietzsche*-Essay paraphrasiert, zeigt sich ganz offensichtlich noch bis in die späten Aufzeichnungen Kafkas – hier auf das Jahr 1922 datiert – hin an, in welcher dieser bei Nacht „von Träumen geplagt“ wird, da diese sich „in mich“, so Kafka, „in ein widerwilliges Material eingekratzt“ werden. Das Eingekratzte und Eingestochene in den Körper gibt in der klaffenden Schnittstelle der »Wunde« eine marternde Engführung von Körperlichkeit und Schrift zu erkennen, die es interpretatorisch zu konkretisieren gilt und die gleichsam auf ein höchst problematisches Verhältnis zum eigenen Körper schließen läßt.¹⁶

Ganz in diesem Sinne schreibt Kafka auch schon Anfang des Jahres 1910 in wegweisender Manier einen Satz nieder, der vor allem in seinen frühen und mittleren Erzählungen präponderant in Erscheinung treten wird: »Ich schreibe das ganz bestimmt aus Verzweiflung über meinen Körper und über die Zukunft mit diesem Körper«, heißt es in dieser Notiz. Daß sich dieses Phänomen des Körperlichen indes nicht nur als eine rein biographische Momentaufnahme des Verzweifeltseins über den eigenen Körper verstehen läßt, sondern gleichsam eine Kontextualisierung erkenntnistheoretisch-philosophischer Provenienz erfährt, davon wird in der nachfolgend entwickelten Kafka-Lektüre konsequent ausgegangen. Eine »kleine«, einleitende Diskursgeschichte des Körpers muß daher auch das Ziel verfolgen, diesen Körper-Kontext erschließen als auch den Drangsalierungsmechanismen des Körpers und den damit immer schon liierten »Körper-Wunden« auf den Grund gehen zu wollen und auf deren »schrecklichen Grundtext *homo natura*« hin zurück zu übersetzen. Im Zentrum des Interpretationsteiles werden just diese »Körper-Wunden« der leibhaftig verletzten und vernarbten Protagonisten eine ganz und gar elementare und alles verbindende Gelenkstelle ausformen.¹⁷

¹⁵ Vgl. KAFKA: Tagebücher 1909-1912. GW IX. ³2000. [2 Oktober <1911> und 3 Oktober <1911>]. S.42-45. Hier zitiert S.43 und S.45.

¹⁶ Vgl. KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [3 <Februar 1922>]. S.216.

Vgl. BENN, Gottfried: Nietzsche nach 50 Jahren (1950). In: Gottfried Benn: Essays und Reden in der Fassung der Erstdrucke. Hrsg. von Bruno Hillebrand. Frankfurt/Main: Fischer, 1989. S.495-504. Hier insbesondere S.500/501.

¹⁷ Vgl. KAFKA: Tagebücher 1909-1912. GW IX. ³2001. S.12.

Vgl. NIETZSCHE: Jenseits von Gut und Böse. KSA 5. 1999. [Siebentes Hauptstück: unsere Tugenden. Aphorismus 230.]. S.151-178. Hier S.167-170.

Vgl. hierzu auch RIEDEL, Wolfgang: „Homo natura“. Literarische Anthropologie um 1900. Berlin / New York: de Gruyter, 1996.

Vgl. auch insbesondere RIEDEL, Wolfgang: Archäologie des Geistes. Theorien des wilden Denkens um 1900. In: Das schwierige neunzehnte Jahrhundert. Germanistische Tagung zum 65. Geburtstag von Eda Sagarra im August 1998. Hrsg. von Jürgen Barkhoff et al. Tübingen: Niemeyer, 2000. S.467-485. Hier insbesondere [4. Literaturwissenschaftlicher Nachsatz] S.484/485.

Insbesondere auf den literaturwissenschaftlichen Nachsatz dieses Aufsatzes muß hingewiesen werden, da diesem der zündende Status eines Initialsatzes für die Entstehung der nachfolgend ausgefalteten

V.

Die derart eingebrannten und eingeschriebenen »Körper-Wunden« der kafkaschen Protagonisten klaffen fortan in drei ganz elementaren Erzählungen Kafkas auf. Diese drei Erzählungen, die nachfolgend in aller Kürze unter dem vorgestellten Körper-Fokus belichtet werden sollen, stellen den wesentlichen Kern des Interpretationsteiles dar; intertextuelle Querverweise zum kafkaschen Gesamtwerk und zu diesbezüglichen Körperszenarien werden selbstredend berücksichtigt und immer dort eingewoben, wo es für das adäquate Verständnis unbedingt angemessen scheint.¹⁸

Körper-Schrift. In der Erzählung *Ein Landarzt* spielt, in einer hybriden Aufspaltung des Ich-Erzählers in eine Arzt-Patienten-Figur, die zu heilende Körper-Wunde eines Patienten und, unmittelbar damit liiert, eine aus dem Viehischen und Säuischen hervorkriechende Tierfigur eine zentrale Rolle. Die ausgeschlossene, da anfänglich gar nicht diagnostizierte Körper-Wunde primär tierischer Genitalität wird, in dem Versuch einer Heilung und Einung, auf einer halluzinatorisch-traumähnlichen Ebene zwar vollends einzuholen versucht, letztlich jedoch in einer „leeren fröhlichen Fahrt“ als eine unheilbare »Krankheit zum Tode« gänzlich depotenziert. Eine Körper-Schrift, eine Schrift, die um den kranken Körper zirkuliert, ist mithin inauguriert; eine Körper-Wunde ist durch das körperlich Triebhafte initiiert und hierin gleichsam, abgespalten unerlöst, dem Tode anheim gegeben.¹⁹

Körper-Thematik um 1900 und hier insbesondere bei Kafka zukommt und an dessen Leitthese sich das Profil dieser Arbeit, in fortwährender Reibung mit dieser, erst konturierte. Dieser Leitfaden, der sich leitmotivisch durch diese Arbeit hindurchziehen soll und den es immerfort kritisch zu überprüfen gilt, soll in Gänze zitiert werden:

„Man wird hier immer, sei es bei Hofmannsthal oder Benn, Thomas Mann oder Robert Müller, Kafka oder Musil, aber natürlich auch anderen, auf das vorstehend beschriebene Phänomen der >tropischen< Entdifferenzierung und daher – und eben dies ist hier das genuin >sprachprimitivistische< Motiv – auf ein besonderes Faible für Fragen der Symbolik oder Metaphorik stoßen. Zur (hier nicht einzulösenden) These geschnürt: Die (deutschsprachige) Dichtung erneuert sich um und nach 1900 in Analogie zur zeitgleichen bildenden Kunst >primitivistisch<, indem sie als spezifisch poetische Sprechweise genau das (re)aktiviert, was um dieselbe Jahrhundertwende Psychologie, Ethnologie und Volkskunde als >mythische Denkform< und >Muttersprache des menschlichen Geschlechts< in Erinnerung riefen.“

¹⁸ Bei der Zusammenstellung des zu interpretierenden Textkorpus erfolgt – am Leitfaden des Leibes und der Körper-Wunden entlang – eine primär thematische Ausrichtung. Die Orientierung an von Kafka projektierten Erzählbänden wie etwa die mit dem Titel »Strafen« oder »Söhne«, die eine homogenere Leitlinie der Interpretation vielleicht erkennen ließen, wird hier nicht verfolgt, sondern der Spur der »wunden« Protagonisten nachgegangen. Eventuelle Kontextualisierungen, wie etwa im Falle der die *Strafkolonie* flankierenden Straferzählungen *Das Urteil* oder *Die Verwandlung*, werden selbstredend in den jeweiligen Kapiteln berücksichtigt. Diese scheinbar willkürliche Zusammenstellung der nachfolgend zu interpretierenden Erzähltexte birgt aber auch gleichsam einen gravierenden Vorteil in sich: Ausgetretene Interpretationswege müssen verlassen, stattdessen motivgeschichtliche und intertextuelle begangen werden. Derart ergibt sich eine Lesart, die ganz unterschiedliche Ausprägungen des wunden Körpers erkennen läßt; einen morbiden Umgang mit diesem im *Landarzt*, einen überlebensstrategischen im *Bericht für eine Akademie* und wiederum einen machtvoll marternden und letztlich tödlichen in der *Strafkolonie*. Der Subtitel dieser Arbeit *Körper – Macht – Schrift* wird mithin sukzessive anhand dieser drei Erzählungen zu entwickeln versucht, wobei es natürlich je um interdependente Verflechtungen dieser drei Aspekte geht. Das Mittelglied »Macht« indes fungiert als eine alles verbindende Schaltstelle; nicht nur werden die »Körper-Wunden« mit machtvollen Repressionsmechanismen in den Leib eingebrannt, sondern auch eine „Entzifferung der Schrift“, wie im Falle der *Strafkolonie*, erfolgt als eine machtvoll eingeritzte „Inscription im Körper“.

¹⁹ Vgl. KAFKA: Ein Landarzt. GW I. ³2001. S.200-207.

Macht-Schrift. Auf ein derart morbides Ende wird Kafkas *Bericht für eine Akademie* indes nicht zulaufen, doch auch der Affe Rotpeter schildert gleichermaßen in seinem Bericht über ein „äffisches Vorleben“, wie er als „gewesener Affe“ mit zwei machtvoll beigefügten Körper-Wunden verletzt und eingefangen, sodann gezähmt und schließlich „in die Menschenwelt“ eingeformt wird. Ausgestattet mit diesen zwei Körper-Wunden, zugefügt durch „frevelhafte“ Schüsse in Wange und Hüftengegend, wird Rotpeter in einen „Gitterkäfig“ gesperrt, dessen „Gitterstäbe“ sich unerbittlich „ins Fleisch“ einschneiden, und gezähmt, dressurfähig gemacht, zur Unterdrückung der „Affennatur“ angehalten. Eine grausame und ins Fleisch einschneidende Macht-Schrift gibt sich hier schon eindringlich zu erkennen. In dem fortschreitenden Akt der Domestikation und Assimilation an die zivilisierte „Menschenwelt“ kommt das Tier förmlich zur Vernunft; es erfolgt aber gleichsam ein auswegloser Verlust von Identität qua sozialer Ordnung. In der „Nachahmung“ der Menschenwelt dringen die „Wissensstrahlen der Vernunft“ in des Affen „erwachende[s] Hirn“; allein diese zivilisatorische Aneignungsleistung einer Sozialdisziplinierung verdichtet sich mehr und mehr zu einer kalmierenden „Verinnerlichung“ der „Affennatur“, nämlich solange bis man sich schließlich selbst, so rapportiert der äffische Ich-Erzähler, „mit der Peitsche“ beaufsichtigt. Das machtvolle Oktroyieren eines schlechten Gewissens als das einer internalisierten Triebverdrängung artikuliert sich in Kafkas Bericht als Selbstentfremdung vom „Ursprung“, als Entfernung des „äffischen“ Erzählers von seinem tierisch-körperlichen Ursprung qua Reflexion. Doch gleichwohl stellt der Umgang mit dieser schmerzvoll beigefügten Körper-Wunde eine gänzlich andere Spielart zu der des *Landarztes* dar; nicht der morbide Umgang mit dem Körper wird letzthin praktiziert, sondern stattdessen eine hybride Trassierung einer Fluchtlinie gezeichnet, die eine ist, um letzthin im Varieté überleben zu können, und doch keine ist, da sie mit einem Verlust von Identität einhergeht.²⁰

Körpermacht-Schrift. Was sich im *Bericht für eine Akademie* schon in den Chiffren der »Nachahmung« und des »Varietés« andeutet, nämlich das ambivalente Refugium einer Kunstwelt, wird in Kafkas Erzählung *In der Strafkolonie* konsequent fortgeführt. Der avisierte Konnex von Körper und Schrift erfährt hier seine anschaulichste Realisation. Auf seinem eigenen Leib nämlich, als eine eingestochene „Inscription im Körper“, erfährt auch der „so hündisch ergeben[e]“ Verurteilte in der *Strafkolonie* seine „Schuld“. Die Evidenz des Erkennens erfolgt hierbei jedoch nicht als eine epiphan-geistige Emanation von »Wahrheit« und »Gerechtigkeit« in einer „kunstvoll“-ästhetisierten Schrift, sondern qua Einschreibung in den Körper selbst, erfolgt als eine machtvoll beigefügte *Körpermacht-Schrift*, die gemäß der Eigenlogik des Offiziers eine „Entzifferung“ der Schrift qua „Wunde“ herbeizuführen imstande sein soll, letzten Endes jedoch „kein Zeichen der versprochenen Erlösung“ erkennen läßt. Was tief im Fond der Erzählung als grausames Macht-Derivat dahin tröpelt, ist einmal mehr, wie es bei der Explikation der Schrift-Entzifferung heißt, abgeleitetes »Blutwasser«, das „in hundert Strömen“ fließt – »Definitiv ist nur das Leid«. ²¹

²⁰ Vgl. KAFKA: Ein Bericht für eine Akademie. GW I. ³2001. S.234-245.

²¹ Vgl. KAFKA: In der Strafkolonie. GW I. ³2001. S.159-195.

Vgl. KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [I II <1922>]. S.215.

Vgl. hierzu auch JANOUCH, Gustav: Gespräche mit Kafka. Aufzeichnungen und Erinnerungen. Frankfurt/Main: Fischer, 1968. Hier zitiert S.32 und S.227.

Aufgrund des äußerst fragwürdigen und spekulativen Charakters, die Janouchs viele Jahre später erst niedergeschriebenen Gespräche mit Kafka tragen, wird auf diese *Aufzeichnungen und Erinnerungen*, auch wenn diese – zugegebenermaßen – zumeist pointierte und wirkmächtige Aussagen aufzuweisen

Von der kranken Körper-Wunde in der *Landarzt*-Erzählung zur blutigen Körper-Schrift in der *Strafkolonie* – diese Engführung der »Körper-Wunden« und deren Einschreibungsverhältnisse in Kafkas »Kleiner Prosa« aufzuzeigen, soll ausgesprochenes Anliegen dieser Arbeit sein.²²

VI.

»Nur die Treue zum Buchstaben, nicht das orientierte Verständnis wird einmal helfen«²³, konstatiert Adorno in seinen *Aufzeichnungen zu Kafka* und verweist somit völlig zu Recht auf eine Komplexität der Gesamtprosa Kafkas, der nicht systemisch oder einsinnig begegnet werden kann. Intention der nachfolgenden Kafka-Lektüre soll infolgedessen sein, einer fortwährend heiklen Gratwanderung zwischen Buchstabentreue und flankierender Verortung derselbigen auf einem diskursiven Feld des Leiblichen adäquat Rechnung zu tragen; die in dem Interpretationsteil dieser Arbeit vorgestellten Fokussierungen des Körpers, der Macht und der Schrift sollen demnach als zentrale Brennpunkte und Brandmarken der kafkaschen »Kleinen Prosa« unter Verortung derselbigen in den einschlägigen Diskursen um 1900 transparent gemacht werden. Es sollen die Einschreibungsverhältnisse des Körpers in Kafkas »Kleiner Prosa« unter Maßgabe der Körper-Diskurse um 1900 thematisiert werden.²⁴

Franz Kafka steht mit seiner »Kleinen Prosa«, so lautet die einzulösende Prämisse, in einem konfliktuellen Spannungsverhältnis von Körper und Geist. Versucht indes eine essentialistische Philosophie des Geistes von Platon bis Hegel alles Seiende vom niederen Sinnlichen zum höchsten Intelligiblen hin zu ordnen, zu transzendieren, nämlich als eine *ascensio* zu dem, was *metá ta physiká*, nach dem rein Physischen und Körperlichen erst beginnt, so widersetzen sich die Narrationen Kafkas, diese Identitätskonstruktionen gleichwohl andenkend, diesem metaphysischen Procedere einer Ausschließung des bloß sinnlich Physischen und Leiblichen. Sie thematisieren und fokussieren vielmehr in Gestalt von »Körper-Wunden« oder Tierfiguren die sinnliche Physis, das rein Körperliche in seinen Abschattierungen der Genitalität und Sexualität als Gegenfolie zu einer metaphysisch inspirierten Suprematie des Geistes. Hierbei kommt wohl just das zum Ausdruck, was Walter Benjamin schon helllichtig im Hinblick auf Kafka wie folgt ausformuliert: »Weil aber die vergessenste Fremde unser Körper – der eigene Körper – ist, versteht man, wie Kafka den Husten, der aus seinem Innern brach, „das Tier“ genannt hat.«²⁵

imstande sind, nicht rekuriert werden. Eine Ausnahme erfolgt, im Hinblick auf Kafkas *Strafkolonie*, in diesen einleitenden Reflexionen, denn Kafka soll gegenüber Janouch geäußert haben:

„Dem wird das Gesetz durch Schläge bekanntgegeben. Wer es nicht erkennt, der wird zur Erkenntnis geschleift und geprügelt.“ (Ebd., S.227).

²² Ein einführender Forschungsüberblick, respektive eine Forschungsdiskussion *en détail* wird den jeweiligen Interpretationskapiteln vorangestellt. Vgl. hierzu Kapitel IV, V und VI dieser Arbeit.

²³ ADORNO, Theodor W.: *Aufzeichnungen zu Kafka*. In: Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften*. Band 10.1. Kulturkritik und Gesellschaft I. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1977. S.257.

²⁴ Vgl. hierzu Kapitel III. dieser Arbeit *Konjektaneen des Körpers*.

²⁵ BENJAMIN, Walter: *Benjamin über Kafka*. Texte, Briefzeugnisse, Aufzeichnungen. Hrsg. von Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1981. S.31.

Doch der »Husten«, der das »Tier« aus dem Innern seiner selbst durchbrechen und den »Körper« leibhaftig sich im Text aufrichten läßt, wie dies buchstäblich in der *Landarzt*-Erzählung geschieht, endet in aller Regel fatal oder doch schrecklich. Die Auferstehung des Körpers im Text problematisiert sich zunehmend und dies vor allem in dessen unterdrückender Handhabung.²⁶ Doch nurmehr reduziert auf das rein Körperliche, auf die schier leibliche »Notdurft« zu sein, wie Kafka dies am 10. April 1922 als eine synoptische Zusammenstellung in „genetische[r] Aufeinanderfolge“ namens »Die 5 Leitsätze zur Hölle« titulierte, ist gleichermaßen und unabdingbar mit einer „leere[n], fröhliche[n] Fahrt“ in den „unausmeßbare[n] Abgrund“, in „nichts als Abgrund“ liiert.²⁷ Das von Kafka sehnsüchtig avisierte und utopistisch aufgeladene »Nach-einem-andern-Stern-wollen« verkehrt sich als schlechthinniges Signum des Kafkaesken immerfort in eine immer nur leibhaftige »Standfestigkeit«; zwischen den Polaritäten immanent-leiblicher »Standfestigkeit« und transzendenter ‚Sternensuche‘ am bestirnten Himmel, in diese heillos geworfen und jener heilsversprechenden nicht standhalten könnend, oszilliert Kafkas Prosa unerlösbar. Allein dieses Flottieren im »Abgrund« des heillosen Körpers ist Signum eines primär machtvoll-metaphysischen *Processes* der Brandmarkung, der seine Spuren am und in den Körper einschreibt.²⁸

Die brandmarkenden »Körper-Wunden« der kafkaschen Protagonisten, wie sie anhand der Erzählungen *Ein Landarzt*, *Ein Bericht für eine Akademie* und *In der Strafkolonie* untersucht werden sollen, verorten sich folglich auf einem historischen Diskursfeld, welches Einschreibungsverhältnisse des Körpers avisiert. Einer solchen Verortung der kafkaschen Prosa wäre im 19. Jahrhundert mithin der Existenzdiskurs Kierkegaards, der Willensdiskurs Schopenhauers, der Wahrheits- und Machtdiskurs Nietzsches und der freudsche Körperdiskurs der Sexualität und des Unbewußten zu subsumieren. Allesamt rekurren diese philosophischen Diskurse in einer »gewaltigen Drehung« auf den Körper und stellen mithin einen zentralen Konnex zu dem her, was bei den kafkaschen Protagonisten als Wunden und Narben figuriert.²⁹

Die Wunde des kranken Patienten im *Landarzt* etwa wird derart von einer Körper-Spur durchzogen, die, als eine »Krankheit zum Tode«, dezidiert auf Kierkegaard hinweist. Doch was bei Kierkegaard noch, als Identitätskonstruktion und Remedium eines paradoxen Sprunges in den Glauben, die Differenz kranker Entzweiung zu heilen imstande ist, scheitert gänzlich in dem Heilungsritual zwischen Arzt und Patient. „Nackt, dem Froste dieses unglücklichsten Zeitalters ausgesetzt“, reduziert sich eine heilende und einende Verschmelzungs- und Symbiosezeremonie christologischer Provenienz auf die unumstößliche Faktizität des körperlichen Nacktseins

Vgl. hierzu auch FINGERHUT, Karl-Heinz: Die Funktion der Tierfiguren im Werke Franz Kafkas. Offene Erzählgerüste und Figurenspele. Bonn: Bouvier, 1969.

²⁶ Vgl. HART NIBBRIG, Christiaan L.: Die Auferstehung des Körpers im Text. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1985. [TÄTOWIERT.]. S.13-25 und S.57-61.

²⁷ Vgl. KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [10 IV <1922>. »Die 5 Leitsätze zur Hölle« und 26. <Mai 1922>]. S.227/228 und S.233.

Vgl. KAFKA: Beim Bau der chinesischen Mauer. GW VI. 1994. [»Aphorismen«. Nr.45]. S.235.

²⁸ Vgl. KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [24 <Januar 1922>]. S.207.

Vgl. auch KAFKA: Beim Bau der chinesischen Mauer. GW VI. 1994. [»Aphorismen«. Nr. 17]. S.231:

»An diesem Ort war ich noch niemals: anders geht der Atem, blendender als die Sonne strahlt neben ihr ein Stern.«

²⁹ Vgl. hierzu auch Kapitel III dieser Arbeit *Konjektaneen des Körpers*.

und gerinnt derart mehr und mehr zu einem heillos umherirrenden »Betrogen«-sein.³⁰

In der Strafkolonie wird dieses angedachte Einungsprocedere quasi metaphysischer Natur ganz maßgeblich auf eine Schriftproblematik übertragen. Auch hier wird über das schopenhauersche *mot clé* der *penal colony* eine Entzifferung der Hieroglyphen- und „Geheimschrift“, ja eine gänzliche „Auslegung der Welt“ avisiert, die sich jedoch letztthin und tief im Grunde als eine grausame und mit Blut und Grausen herbeigeführte Macht-Schrift entschleierte. Identitätskonstruktionen philosophischer Provenienz werden von Kafka immerfort angedacht, um diese aber sodann in ihrer haltlos konstruierten Brüchigkeit auf deren grausame Macht-Infiltrate – im und am Körper – hin zu durchleuchten.³¹

Auch der *Bericht für eine Akademie* legt ganz in diesem Sinne nochmals die Wund- und Schnittstellen idealistisch eingefärbter Kulturaneignungstechniken bloß. Hinter einer harmonistisch zelebrierten Aneignung allzu menschlicher Sozialisations- und Kulturationsmuster wird, in diskursiver Reibung mit Nietzsches *Genealogie der Moral* und Freuds kulturtheoretischen Schriften, das Machtvolle dieser Einformungsprozedur aufgezeigt. Der Körper, der wunde, ist letztthin just der Ort und die Fläche, in und an der sich die machtvoll beigefügten Kollateralschäden metaphysisch ambitionierter Erhöhungstechniken schrecklich offenbaren. Die Diskreditierung des Körpers, und dessen immer schon machtvoll praktizierte Ausschließung, geht mit dem logozentrischen Supremat eines geistig Göttlichen einher. Die Körper-Wunden sind deren anschaulichste Signaturen – »Brandmarken«.

Über die alles entscheidende Schaltstelle der »Macht« machen Kafkas Texturen die schrecklichen Derivate derselbigen im und am Körper selbst eindringlich deutlich. Diese Destruktions- und Reduktionsprozedur der kafkaschen »Kleinen Prosa« folgt wohl just jener Leitlinie, die Kafka selbst als eine »aufbauende Zerstörung der Welt« bezeichnet; oder aber, wie dies in einem seiner Zürauer Aphorismen vollends zum Ausdruck gelangt:³²

„Zur Vermeidung eines Wort-Irrtums: Was tätig zerstört werden soll, muß vorher ganz fest gehalten worden sein; was zerbröckelt, zerbröckelt, kann aber nicht zerstört werden.“³³

³⁰ Vgl. KAFKA: Ein Landarzt. GW I. 2001. S.200-207. Hier zitiert S.206/207.

³¹ Vgl. KAFKA: In der Strafkolonie. GW I. 2001. S.159-195.

³² Vgl. KAFKA: Ein Bericht für eine Akademie. GW I. 2001. S.234-245.

Vgl. KAFKA: Beim Bau der chinesischen Mauer. GW VI. 1994. S.220:

»Neben seiner Beweisführung geht eine Bezauberung mit. Einer Beweisführung kann man in die Zauberwelt ausweichen, einer Bezauberung in die Logik, aber beide gleichzeitig erdrücken, zumal sie etwas drittes sind, lebender Zauber oder nicht zerstörende sondern aufbauende Zerstörung der Welt.«

³³ KAFKA: Beim Bau der chinesischen Mauer. GW VI. 1994. [»Aphorismen«. Nr.91]. S.228-248. Hier zitiert S.243.

II. Paradigma des Poetischen.

Kafkas »sagenhaftes Drüben«.

Sprachskepsis und Körperinnenwelten.

»Kafka: der Solipsist ohne ipse.«¹

A d o r n o , Minima Moralia

I.

Franz Kafka inszeniert in seinen poetischen Schriften immer wieder aufs neue und mit viel Verve für je eigentümliches und phantastisches Innerlichkeitspathos den um 1900 zum *locus classicus* avancierten Topos des Unsagbaren, indem er, „etwas Nicht-Mitteilbares“ mitteilen wollend, über es schreibt. Über es zu schreiben, und psychoanalytische Anklänge seien hier unverhohlen eingestanden, bedeutet aber gleichsam, das Treibende und Drängende eines inneren Körper-Fonds, das sich in seiner verborgenen Eigentümlichkeit immerfort seiner sprachlichen Domestikation zu entziehen droht, *nolens volens* einholen oder es als ein Erstickendes „retten“ zu wollen.² Immerfort suche er, so Kafka in einem auf November 1920 datierten Brief an Milena Jesenská, „etwas Nicht-Mitteilbares mitzuteilen“ und „etwas Unerklärbares zu erklären“; immerfort treibe es ihn von „etwas zu erzählen“, so Kafka weiter, „was ich in den Knochen habe und was nur in diesen Knochen erlebt werden kann.“³ Das Erlebte der Körperinnenwelt, das als ein körperliches fest „in den Knochen“ sitzt und steckt, und dessen sprachlich-intellektuale Repräsentabilität, das „Sein der Sprache“, scheinen vollends „in Stücke zerrissen“ und in eine tiefgreifende und denkbar unsagbare Krisis semantischer Unbehautheit geraten zu sein.⁴ Indem Kafka nun aber über den verborgenen Tiefen-Grund des Unsagbaren schreibt und es inszenatorisch und kompositorisch zum thematischen Gegenstand seiner Narrationen erhebt, gewinnen diese selbst den fiktiven Status sprachlich verfaßter Über-Schriften. Die kafkaschen Über-Schriften, die auf den verborgenen, inneren und tiefliegenden Körper-Nukleus des Unsagbaren aufgeschrieben werden, ziehen ihre ganz besondere und literarische Konsistenz, sich aus einer philosophischen und gleichsam

¹ ADORNO, Theodor W.: Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2001. [Dritter Teil 1946-1947. 143. *In nuce*]. S.428-431. Hier S.430.

² Vgl. KAFKA, Franz: Zur Frage der Gesetze. In: Franz Kafka. Gesammelte Werke in zwölf Bänden. Nach der Kritischen Ausgabe hrsg. von Hans-Gerd Koch. Band VII. Frankfurt/Main: Fischer, 1994. [*Es ist nicht so, daß du im Bergwerk verschüttet bist*]. S.170.

³ KAFKA, Franz: Briefe an Milena. Hrsg. von Jürgen Born und Michael Müller. Frankfurt/Main: Fischer, 1983. [Prag, November 1920]. S.296:

„Dieses Wahrreden ist also kein sehr großes Verdienst, es ist ja auch so wenig, ich suche nur immerfort etwas Nicht-Mitteilbares mitzuteilen, etwas Unerklärbares zu erklären, von etwas zu erzählen, was ich in den Knochen habe und was nur in diesen Knochen erlebt werden kann.“

⁴ Vgl. FOUCAULT, Michel: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. [Aus dem Französischen von Ulrich Köppen]. Frankfurt/Main: Suhrkamp, ¹⁵1999. [9. Kapitel. Der Mensch und seine Doppel. I. Die Wiederkehr der Sprache]. S.367-372.

genealogischen Metaphorologie der Uneigentlichkeit speisend, aus einer bildhaften Sprache des Besonderen.⁵

Als das eindringliche und bildhafte Exemplum einer sich selbst problematisch gewordenen Sprache fungiert wohl Hugo von Hofmannsthals bereits 1902 veröffentlichter *Chandos-Brief*.⁶ Wie Hofmannsthals fiktiver Brief und dessen Metapher von den Worten, die wie modrige Pilze im Munde zerfallen, zum ausdrucksstarken Zeugnis jener allgemeinen Sprachverzweiflung und -verwirrung wird, so verschiebt sich auch Kafkas grundlegende Skepsis gegenüber einer nur sprachlich und begrifflich vermittelbaren Wahrheit mehr und mehr in ein resignatives Schweigen – „Darum bitte ich Dich“, schreibt er an Milena: „laß mich still sein“. Der zitierte Brief an Milena Jesenská vom November 1920 wird denn auch von Kafka mit den Worten beendet, er halte nun doch, „um nur ein wenig bei der Wahrheit zu bleiben“, den Mund, denn die „Lüge“ sei entsetzlich und „ärgere geistige Qualen gibt es nicht.“⁷ Kafka inszeniert hier einmal mehr, vermutlich gestärkt und gefestigt durch den sprachkritischen Rückenwind von Nietzsches Schrift *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, einen mystifizierten Tiefen-Grund unsagbarer und unzugänglicher Wahrheit – „X“ –, die sich nur noch, als „Lüge“ verkleidet, in einer allgemeinen Sprache artikulieren kann, die das „Nicht-Gleiche“ und also je Individuelle und Eigentümliche im Begriff gleichsetzt und darin immer schon vom genuin Eigenen und Inneren separiert ist: Erst das „Uebersehen des Individuellen und Wirklichen“, so Nietzsche, „gibt uns den Begriff.“⁸

Nietzsches kritische Sprachreflexion, die das „einmalige ganz und gar individualisierte Urerlebniss“ als begrifflich nicht repräsentabel hypertrophiert, scheint nun aber als hypertextuelle Explikationsschicht in Kafkas literarische Textur des Unsagbaren und Unzugänglichen selbst eingeschrieben und eingewoben zu sein. Denn das eigentümlich Eigene, das „in den Knochen“ des Körperinnenraumes sitzt und von Kafka nur in diesen erlebt werden kann, entzieht sich als das einmalig „Nicht-Gleiche“ und Mehr der „sinnlichen Welt“ dessen sprachlicher Domestikation.

⁵ Vgl. RIEDEL, Wolfgang: „Homo natura“. Literarische Anthropologie um 1900. Berlin / New York: de Gruyter, 1996. [Erstes Kapitel]. S.1-39. Hier insbesondere [Begriff und Bild] S.1-12.

Vgl. ALT, Peter-André: Doppelte Schrift, Unterbrechung und Grenze. Franz Kafkas Poetik des Unsagbaren im Kontext des Sprachskepsis um 1900. JDSG 29. 1985. S.455-490.

Vgl. GENETTE, Gérard: Palimpseste. Die Literatur auf zweiter Stufe. [Aus dem Französischen von Wolfram Bayer und Dieter Hornig]. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1993. [I. und II.]. S.9-18 / S.18-21

Vgl. auch grundlegend den schon in den sechziger Jahren erschienenen Artikel zu dem Themenkomplex Begriff und Bild von REED, T.J.: Kafka und Schopenhauer. Philosophisches Denken und dichterisches Bild. Euphorion 59. 1965. S.160-172.

Der obig skizzierte Ansatz einer Metaphorologie der Uneigentlichkeit, die sich in der Prosa Kafkas vorwiegend aus Bild- und Themenkomplexen der Philosophie des 19. Jahrhunderts speist, so die These, wird in den interpretatorischen Kafka-Kapiteln vollends zur Geltung kommen müssen. Zuvor jedoch muß es in den nachfolgenden philosophischen Kapiteln um eine sukzessive Ausfaltung derjenigen Bildmotive gehen, auf die in den interpretatorischen Kapiteln rekuriert werden soll.

⁶ Vgl. HOFMANNSTHAL, Hugo von: Ein Brief. In: Hugo von Hofmannsthal. Der Brief des Lord Chandos. Schriften zur Literatur, Kultur und Geschichte. Hrsg. von Mathias Mayer. Stuttgart: Reclam, 2000. S.58/59.

Vgl. auch RIEDEL, Wolfgang: „Homo natura“. Literarische Anthropologie um 1900. Berlin / New York: de Gruyter, 1996. [Erstes Kapitel]. S.1-39.

⁷ KAFKA: Briefe an Milena. 1983. [Prag, November 1920]. S.296.

⁸ Vgl. NIETZSCHE, Friedrich: Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne. In: Friedrich Nietzsche: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. New York / München: de Gruyter / dtv, 1999. S.873-890. Hier insbesondere S.879-881.

In einem Aperçu seiner sogenannten *Zürauer Aphorismen* thematisiert Kafka denn auch ganz explizit diese virulent um 1900 auftretende Krisis der Begriffssprache, indem er auf eine Sprache rekurriert, die „alles außerhalb der sinnlichen Welt“ – „das räthselhafte X des Dings“ – immer nur „andeutungsweise“, niemals aber „vergleichsweise“ touchieren könne. Kafka notiert:⁹

„Die Sprache kann für alles außerhalb der sinnlichen Welt nur andeutungsweise, aber niemals auch nur annähernd vergleichsweise gebraucht werden, da sie entsprechend der sinnlichen Welt nur vom Besitz und seinen Beziehungen handelt.“¹⁰

Wiederum ist es Nietzsche, der in seiner Schrift *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* auf eben jene Relation von Uneigentlichkeit und Eigentlichkeit verweist, indem er „Wahrheit“ als ein „bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen“ paraphrasiert und folgert, daß Wahrheiten Illusionen seien wie etwa Münzen, die ihr Bild verloren hätten. Paul de Man spricht in diesem Kontext einer Metaphorisierung der Sprache von einer „Subversion der Wahrheit durch Rhetorik als Charakteristikum aller Sprache“.¹¹ Der Wahrheitsforscher indes geht nun aber, wie Nietzsche an anderer Stelle die vorherige Reflexion fortführt, von dem „Irrthume“ aus, zu glauben, er habe diese Dinge unmittelbar als „reine Objekte“ vor sich:¹²

„Er [der „Forscher nach solchen Wahrheiten“, Anm. des Verf.] vergisst also die originalen Anschauungsmetaphern als Metaphern und nimmt sie als die Dinge selbst.“¹³

Auch in Kafkas *Beschreibung eines Kampfes* wird dieses Phänomen einer metaphorologischen Abkopplung der Sprache von den Dingen selbst als eine „Seekrankheit auf festem Lande“ tituliert. Deren Wesen sei so, daß man den „wahrhaftigen Namen der Dinge“ vergessen habe und nun „zufällige Namen“ in aller „Eile“ über sie schütte. Doch kaum sei man vor ihnen weggelaufen, habe man ihre Namen auch schon wieder vergessen. Zwar verspüre man eine „quälende Lust“, „die Dinge so zu sehn, wie sie sich geben mögen“, ehe sie sich zeigten – denn sie müßten „da wohl schön und ruhig“ sein –, doch demaskierten sie sich nichtsdestominder und immer wieder als „hinfällige Vorstellungen“. Eine in sich ruhende Liaison zwischen wahrnehmendem Subjekt und wahrzunehmendem Objekt wird von dem Ich-Narrator unumwunden und radikal gebrochen:¹⁴

⁹ Vgl. KAFKA: Beim Bau der chinesischen Mauer. GW VI. 1994. S.237.

Vgl. hierzu auch NIETZSCHE: Die fröhliche Wissenschaft („la gaya scienza“). KSA 3. 1999. [Vorrede zur zweiten Ausgabe. 4.]. S.351/352.

¹⁰ KAFKA: Beim Bau der chinesischen Mauer. GW VI. 1994. S.237.

¹¹ Vgl. MAN, Paul de: Allegorien des Lesens. [Aus dem Amerikanischen von Werner Hamacher und Peter Krumme]. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1988. [5. Rhetorik der Tropen (Nietzsche)]. S.146-163. Hier S.153.

¹² Vgl. NIETZSCHE: Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne. KSA I. 1999. S.880/881.

¹³ NIETZSCHE: Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne. KSA I. 1999. S.883.

¹⁴ Vgl. auch die an Nietzsches Sprachkritik (die schon in Platons Kratylos-Dialog vorgetragen wird) anklingende Sequenz in: KAFKA: Beschreibung eines Kampfes [„Fassung A“]. GW V. 2000. S.74/75.

Vgl. hierzu auch CERSOWSKY, Peter: »Mein ganzes Wesen ist auf Literatur gerichtet«. Franz Kafka im Kontext der literarischen Dekadenz. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1983. S.15-60.

„Ich erfasse nämlich die Dinge um mich nur in so hinfälligen Vorstellungen, daß ich immer glaube, die Dinge hätten einmal gelebt, jetzt aber seien sie versinkend.“¹⁵

Die radikale Infragestellung einer Erkennbarkeit des Dinges selbst, eines absoluten Wissens, und der daraus resultierende Schein- und Illusionscharakter der Dinge – begründet in der imaginär-introspektiven und „einsinnigen“ Eruption eigener Vorstellungswelten¹⁶ – entlarven sprachlich-begriffliche Etikettierungen als fiktive Konstruktionen, als „Münzen, die ihr Bild verloren“ haben:¹⁷

„Gott sei Dank, Mond, Du bist nicht mehr Mond, aber vielleicht ist es nachlässig von mir daß ich Dich Mondbenannten noch immer Mond nenne.“¹⁸

In einem Akt der Anthropomorphisierung des Mondes, gefaßt als fortwährende „Ansprache an die Landschaft“, wird das fremde Außen einer begrifflichen Fixierung enthoben und in den Innenraum solipsistisch-traumhafter Bilderwelten transformiert, wie das folgende Zitat veranschaulicht:¹⁹

„Warum bist Du [Mond, Anm. des Verf.] nicht mehr so übermühtig, wenn ich Dich nenne, >vergessene Papierlaterne in merkwürdiger Farbe<.“²⁰

In diesem Innenraum metaphorologischer Bilder- und Traumwelten korrespondiert Wahrheit dann mit einem imaginär angesprochenen „Herrn“, der der „ganzen Länge nach aus Seidenpapier“, „aus gelbem Seidenpapier“, herausgeschnitten und nur noch „silhuettenartig“ erkennbar ist. Das „sagenhafte Drüben“ absoluter Wahrheit entpuppt sich als sich entziehende Schein- und Lügenkonstruktion.²¹

Vgl. auch (separat aufgeführt in) KAFKA: Gespräch mit dem Beter. GW I. ³2001. S.299-306. Hier S.302/303:

„Ich habe Erfahrung und es ist nicht scherzend gemeint, wenn ich sage, daß es eine Seekrankheit auf festem Lande ist. Deren Wesen ist so, daß Ihr den wahrhaftigen Namen der Dinge vergessen habt und über sie jetzt in einer Eile zufällige Namen schüttet. Nur schnell, nur schnell! Aber kaum seid ihr von ihnen weggelaufen, habt Ihr wieder ihre Namen vergessen. Die Pappel in den Feldern, die Ihr den ‚Thurm von Babel‘ genannt habt, denn Ihr wußtet nicht oder wolltet nicht wissen, daß es eine Pappel war, schaukelt wieder namenlos und Ihr müßt sie nennen >Noah, wie er betrunken war<.“

¹⁵ KAFKA: Beschreibung eines Kampfes. GW V. ²2000. S.75.

¹⁶ Vgl. zum einsinnigen und traumhaften Erzählen: BEISSNER, Friedrich: Der Erzähler Franz Kafka. Ein Vortrag. Stuttgart: Kohlhammer, 1952. S.5-51. Hier insbesondere S.27-32.

¹⁷ Vgl. KAFKA: Beschreibung eines Kampfes. GW V. ²2000. S.83:

„Was ist es doch, daß Ihr thut, als wenn Ihr wirklich wäret. Wollt Ihr mich glauben machen, daß ich unwirklich bin, komisch auf dem grünen Pflaster stehend. Aber doch ist es schon lange her, daß Du wirklich warst, Du Himmel und Du Ringplatz bist niemals wirklich gewesen.“

¹⁸ KAFKA: Beschreibung eines Kampfes. GW V. ²2000. S.84.

¹⁹ Vgl. KAFKA: Beschreibung eines Kampfes. [3 Der Dicke. a Ansprache an die Landschaft]. GW V. ²2000. S.65-70.

²⁰ KAFKA: Beschreibung eines Kampfes. GW V. ²2000. S.84.

²¹ Vgl. KAFKA: Beschreibung eines Kampfes. GW V. ²2000. S.79/80.

Vgl. auch KAFKA: Tagebücher 1912-1914. GW X. 1997. [19./21. <November 1913>]. S.203-205:

„Alles erscheint mir als Konstruktion.“ [...] „Klägliche Beobachtung, die gewiß wieder von einer Konstruktion ausgeht, deren unterstes Ende irgendwo im Leeren schwebt“ [...]. „Ich bin auf der Jagd nach Konstruktionen. Ich komme in ein Zimmer und finde sie in einem Winkel weißlich durcheinandergeln.“

Vgl. hierzu auch BRIDGWATER, Patrick: Kafka and Nietzsche. Bonn: Bouvier, ²1987. [III. Dream and Intoxication]. S.47-59.

Die Möglichkeit eines absoluten Wissens, welches qua Metaphysik beständig darauf abzielt, so Foucaults Nietzsche-Kommentar in seinem Essay *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*, eine im „Ursprung versenkte Bedeutung langsam ans Licht zu bringen“ und der Geschichte eine „Seele in der fernen Idealität des Ursprungs“ zuzuweisen, wird von Nietzsche vollends negiert.²² Und auch Kafka äußert sich indes mit sprachkritischem Duktus – hier kommt eine sich aufschreibende Philosophie-Intertextur schon in Gänze zur Geltung – *explicite* über das Phänomen von „Geständnis und Lüge“, wie dieser es nennt, und dies in ganz analoger Weise zu Nietzsches Begriffsbinarismus von „Wahrheit und Lüge“. Dieser vermutlich in Anlehnung an Nietzsches Schrift verfaßte Aphorismus soll in diesem Kontext zitiert werden:²³

„Geständnis und Lüge ist das Gleiche. Um gestehen zu können, lügt man. Das was man ist kann man nicht ausdrücken, denn dieses ist man eben; mitteilen kann man nur das was man nicht ist, also Lüge. Erst im Chor mag eine gewisse Wahrheit liegen.“²⁴

Auch in diesem Aphorismus zeigt sich einmal mehr Kafkas grundlegende Skepsis gegenüber der geständnishaften und also sprachlichen Veräußerlichungs- und Ausdrucksmöglichkeit eines ursprünglich Inneren – „was man ist“, „ist man eben“ oder aber: „Die Lüge wird zur Weltordnung gemacht.“²⁵

Die erkenntnisskeptische Relation von Sagbarem und Unsagbarem und deren Rekurs auf eine nietzschesche „Leib-Sprache“ sinnlicher Expression wird von Kafka auch anhand seiner – kontrafaktisch – sabotierten Parabel *Von den Gleichnissen* veranschaulicht. Diese wird in Gänze zitiert:²⁶

„Viele beklagten sich, daß die Worte der Weisen immer wieder nur Gleichnisse seien, aber unverwendbar im täglichen Leben und nur dieses allein haben wir. Wenn

²² Vgl. FOUCAULT, Michel: Nietzsche, die Genealogie, die Historie. In: Michel Foucault: Von der Subversion des Wissens. [Aus dem Französischen von Walter Seitter]. München: Hanser, 1974. S.88, S.95 und S.108.

²³ Vgl. hierzu auch die Metapher des verunglückten Eisenbahnreisenden: KAFKA: Beim Bau der chinesischen Mauer. GW VI. 1994. S.163:

„Wir sind, mit dem irdisch befleckten Auge gesehn, in der Situation von Eisenbahnreisenden, die in einem langen Tunnel verunglückt sind und zwar an einer Stelle wo man das Licht des Anfangs nicht mehr sieht, das Licht des Endes aber nur so winzig, daß der Blick es immerfort suchen muß und immerfort verliert wobei Anfang und Ende nicht einmal sicher sind. Rings um uns aber haben wir in der Verwirrung der Sinne oder in der Höchstempfindlichkeit der Sinne lauter Ungeheuer und ein je nach der Laune und Verwundung des Einzelnen entzückendes oder ermüdendes kaleidoskopisches Spiel.“

²⁴ KAFKA: Zur Frage der Gesetze. GW VII. 1994. S.166.

²⁵ KAFKA: Der Proceß. GW III. 2000. S.233.

Vgl. zum Geständnis auch nachfolgend: KAFKA: *Jeder Mensch ist eigentümlich*. GW VI. 1994. S.143-147. Hier insbesondere S.146/147.

Vgl. auch SAMUEL, Günter: Vom Ab-schreiben des Körpers in der Schrift. Kafkas Literatur der Schreiberfahrung. In: Die literarische Moderne in Europa. Band 1. Hrsg. von Hans Joachim Piechotta, Ralph-Rainer Wuthenow und Sabine Rothemann. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1994. S.452-473.

²⁶ Vgl. ELM, Theo: Die moderne Parabel. Parabel und Parabolik in Theorie und Geschichte. München: Fink, 1982. [C, V, 2. Operative Sinnhaftigkeit – eidetische Sinnfreiheit]. S.155-161.

Vgl. auch ELM, Theo: Problematisierte Hermeneutik. Zur ‚Uneigentlichkeit‘ in Kafkas kleiner Prosa (1976). In: Die deutsche Parabel. Zur Theorie einer modernen Erzählform. Hrsg. von Josef Billen. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1986. S.322-363.

Vgl. auch ZYMNER, Rüdiger: Uneigentlichkeit. Studien zu Semantik und Geschichte der Parabel. Paderborn / München / Wien: Schöningh, 1991. [4.6.3., 4.6.4. und 4.6.5.]. S.268-275.

der Weise sagt: »Gehe hinüber« so meint er nicht, daß man auf die andere Straßenseite hinüber gehn solle, was man immerhin noch leisten könnte, wenn das Ergebnis des Weges wert wäre, sondern er meint irgendein sagenhaftes Drüben, etwas was wir nicht kennen, was auch von ihm nicht näher zu bezeichnen ist und was uns also hier gar nichts helfen kann. Alle diese Gleichnisse wollen eigentlich nur sagen, daß das Unfaßbare unfaßbar ist und das haben wir gewußt. Aber das womit wir uns eigentlich jeden Tag abmühen, sind andere Dinge.

Darauf sagte einer: Warum wehrt Ihr Euch? Würdet Ihr den Gleichnissen folgen, dann wäret Ihr selbst Gleichnisse geworden und damit schon der täglichen Mühe frei.

Ein anderer sagte: Ich wette daß auch das ein Gleichnis ist.

Der erste sagte: Du hast gewonnen.

Der zweite sagte: Aber leider nur im Gleichnis.

Der erste sagte: Nein, in Wirklichkeit; im Gleichnis hast Du verloren.“²⁷

Der implizit-parabolische Imperativ eines „Gehe hinüber“ als Didaxe und Transferleistung von der Uneigentlichkeit zur Eigentlichkeit wird auch hier in diesen quasi metaparabolischen Reflexionen – „vergleichsweise“ – depotenziert, ja persifliert und verschiebt sich in ein „sagenhaftes Drüben“, in ein schier „Unfaßbare[s]“, welches nun mal „unfaßbar“ ist und bleibt; dies wisse man jedoch und könne „also hier gar nichts helfen“.²⁸ In der dialogischen Sequenz zwischen dem „einen“ und dem „anderen“ vollzieht sich denn auch, wie bei Nietzsche vorgezeichnet, eine potenzierte Vernunftkritik als zweifache Entfernung vom Ursprung, nämlich einmal von den „Dingen selbst“ als „originale Anschauungsmetaphern“ und zum anderen in der Rede von den „originalen Anschauungsmetaphern“ als Metaphern. Die Rede ist also von der Metapher der Metapher, vom Gleichnis des Gleichnisses. Die Wirklichkeit des „täglichen Leben[s]“ jedoch, mit der „wir uns eigentlich jeden Tag abmühen“ und die als solche immer schon als „sinnliche Welt“ der Uneigentlichkeit existiert, fungiert somit als Gegenfolie zur Aussage des „zweiten“, er habe „leider nur im Gleichnis“ gewonnen; denn hätte er im Gleichnis gewonnen, hätte er zugleich den parabolischen Transferappell zur Eigentlichkeit vollzogen. Die sprachliche Rückkehr zum Ursprung aber entpuppt sich als „fratzengesichtiger“ Trugschluß – als „Lüge“. Denn in Wirklichkeit gewinnt er, der „zweite“, nur, weil ihm ein Jargon der Eigentlichkeit verwehrt bleibt und er sich somit in der perpetuierenden Figur eines Gleichnisses vom Gleichnis des Gleichnisses bewegt, will sagen, daß Wirklichkeit immer schon Gleichnis – und somit tropische Uneigentlichkeit – ist und daß das Eigentliche als „Unfaßbare[s] unfaßbar“ bleibt und eben dies „haben wir gewußt“.²⁹

²⁷ Vgl. KAFKA: *Viele beklagten sich* [Von den Gleichnissen]. GW VIII. 1994. S.131/132.

²⁸ Vgl. BENJAMIN, Walter: Franz Kafka. Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages. In: Walter Benjamin: *Gesammelte Schriften*. II.2. Hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1977. S.409-438. Hier S.420:

„Sie sind nicht Gleichnisse und wollen doch auch nicht für sich genommen sein; sie sind derart beschaffen, daß man sie zitieren, zur Erläuterung erzählen kann. Besitzen wir die Lehre aber, die von Kafkas Gleichnissen begleitet und in den Gesten K.'s und den Gebärden seiner Tiere erläutert wird? Sie ist nicht da; wir können höchstens, daß dies und jenes auf sie anspielt.“

²⁹ Vgl. KAFKA: *Viele beklagten sich* [Von den Gleichnissen]. GW VIII. 1994. S.131/132.

Vgl. auch forschungsgeschichtlich die Aufsätze, allesamt in *Die deutsche Parabel* (1986) vereint, von Beda ALLEMANN, Kafka: *Von den Gleichnissen* (1964), von Helmut ARNTZEN, *Franz Kafka: Von den Gleichnissen* (1964/1971), von Klaus-Peter PHILIPPI, *Parabolisches Erzählen* (1969), von Ulrich FÜLLEBORN, *Zum Verhältnis von Perspektivismus und Parabolik in der Dichtung Kafkas*

Wahrheit entzieht sich als gleichnishaft-appellierende Rede der Kunst dem Ursprung des „Dinges selbst“; ein inneres Zentrum der Unsagbarkeit scheint sich einem allgemein-sprachlichen Zugriff zu entziehen und verbannt das Sagbare an eine Sprach-Peripherie, von der aus es das Zentrum unermüdlich umkreist. „Wahrheit ist unteilbar“, so notiert Kafka, „kann sich also selbst nicht erkennen; wer sie erkennen will, muß Lüge sein.“³⁰ Das Unsagbare vermag sich im Medium sich aufschreibender Sprache nur noch „andeutungsweise“ – uneigentlich –, nie aber „vergleichsweise“ – eigentlich – darzustellen. Eben diesen uneigentlichen und delegitimierenden Wahrheitsdiskurs in Sprache und Kunst bringt Kafka nochmals pointiert in einem seiner *Zürauer Aphorismen* zum Ausdruck, indem er die Kunst als ein von der „Wahrheit Geblendet-Sein“ titulierte:³¹

„Unsere Kunst ist ein von der Wahrheit Geblendet-Sein: Das Licht auf dem zurückweichenden Fratzens Gesicht ist wahr, sonst nichts.“³²

Die Lichtquelle eigentlicher Wahrheit scheint indessen nicht versiegt, aber in deren Blendungskapazität schlechterdings undurchdringbar und lediglich noch als lügenhafte „Hilfskonstruktion“, Schopenhauer karikierend, für den „einen Augenblick lang ruhen wollenden Menschen“ ansichtig zu sein:³³ „Die Kunst fliegt um die Wahrheit“, so Kafka an anderer Stelle, „aber mit der entschiedenen Absicht sich nicht zu verbrennen.“ Was sich hier in einer Metapher der Uneigentlichkeit als heillose Differenz von Wahrheitszentrum und Kunstperipherie zu erkennen gibt, wird von Kafka ganz im Sinne Nietzsches bildhaft fortgeführt: „Ihre Fähigkeit“, gemeint ist die der Kunst, „besteht darin 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.“³⁴ Das vermeintlich Wahre der Kunst artikuliert sich immer schon sprachlich vermittelt und reflexiv gebrochen und ist hierin als Hilfskonstruktion und Lüge verfälscht; das vermeintlich Wahre der Kunst ist

(1969) und von Ingrid STROHSCHNEIDER-KOHRs, *Erzähllogik und Verstehensprozeß in Kafkas Gleichnis ‚Von den Gleichnissen‘* (1971). In: Die deutsche Parabel. Zur Theorie einer modernen Erzählform. Hrsg. von Josef Billen. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1986. S.139-150, S.151-159, S.222-265, S.266-291 und S.292-321.

Vgl. zu der Figur des gleitenden Paradoxes: NEUMANN, Gerhard: Umkehrung und Ablenkung. Franz Kafkas „Gleitendes Paradox“. DVjs 42. 1968. S.702-744. Hier insbesondere S.728.

Vgl. auch HIEBEL, Hans H.: Franz Kafka. Form und Bedeutung. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1999. [Einleitung. Kafkas gleitende Metaphern und paradoxe Weltinnenräume]. S.13-58.

³⁰ KAFKA: Beim Bau der chinesischen Mauer. GW VI. 1994. [Aphorismus 80]. S.241. Hier auch [*Es gibt nur zweierlei: Wahrheit und Lüge.*] S.192.

³¹ Vgl. KAFKA: *Viele beklagten sich* [Von den Gleichnissen]. GW VIII. 1994. S.131/132.

Vgl. hierzu ELM, Theo: Die moderne Parabel. Parabel und Parabolik in Theorie und Geschichte. München: Fink, 1982. [Kapitel V. „Geist ohne Halt“. Kafka]. S.151-205. Hier S.151-163.

³² KAFKA: Beim Bau der chinesischen Mauer. GW VI. 1994. S.238. Vgl. ebenso S.186.

³³ Vgl. KAFKA: Beim Bau der chinesischen Mauer. GW VI. 1994. S.192 und S.197.

Was in dem obig zitierten Aphorismus quasi lokal als Differenz von Innen und Außen, von Zentrum und Peripherie dargestellt wird, zeigt sich in dem nachfolgenden Zitat als eine temporale Differenz des steckengebliebenen Dazwischen – zwischen Anfang und Ende, wie Kafkas verunglückter Eisenbahnreisender im dunklen Tunnel, und zwischen wahren, aber unerklärlichem Ursprung und wahren, aber unerklärlichem Ende. Das sagenhafte Dazwischen scheint hingegen derjenige dunkle Raum zu sein, der, auch in der Bewegung des Erklärenwollens, unerklärlich bleibt:

„Die Sage versucht das Unerklärliche zu erklären; da sie aus einem Wahrheitsgrund kommt, muß sie wieder im Unerklärlichen enden.“ (KAFKA, Band VI, 1994, S.192).

³⁴ KAFKA: Beim Bau der chinesischen Mauer. GW VI. 1994. S.197.

demnach der nur noch kräftig aufgefangene Strahl des Lichts, die verfälschende Plagiat- und Abbildhaftigkeit der Sprache und des Seins affirmieren müßend, auf dem „zurückweichenden Fratzengesicht“ – das „Licht“ selbst, platonisch gesprochen, als Wahrheits- und Erkenntnisquelle aber bleibt in seiner sprachlichen Vermitteltheit schier unerreichbar, stumm.³⁵ Indem nun aber der neuralgische Punkt eines „Nicht-Mitteilbaren“ fortwährend in einem zirkulierenden Sprachgestus des „Mitteilbaren“ avisiert wird, wird die sich aufschreibende Bewegung, auch als eine permanent scheiternde Destruktionsbewegung der Liaison des Individuellen mit dem des Allgemeinen, gleichsam zu einer nachvollziehbaren des Nicht-Nachvollziehbaren, zu einer „aussprechlichen“ des „Unaussprechlichen“.³⁶

Das denkbar Unsagbare oszilliert zwischen dem individuell Erlebten, das im Tiefen-Grund erfahrener Körperinnenwelten unberedt „in den Knochen“ sitzt und steckt, und dem begrifflich Allgemeinen, das im „Gleichsetzen des Nicht-Gleichen“ immer schon als „Lüge“ und „Illusion“ firmiert. Über einen mystischen Grund des Unsagbaren eine sagbare Aufschrift zu legen, indem diese sich einer allgemeinen Begriffssprache verweigert und stattdessen auf eine besondere Metaphorologie des Uneigentlichen zurückgreifen muß, bleibt paradoxales Anliegen eines jeden Schreibprozesses. Die „krampfhaftige Angst vor dem Aussprechen eines Wortes“ steigert sich derart zu einer paradoxalen Schrift- und Gefühlsmixtur, die, so schreibt Kafka an Milena, „diese Angst vielleicht nicht nur Angst“, sondern auch „Sehnsucht nach etwas“ sein läßt, „was mehr ist als alles Angsterregende.“³⁷

³⁵ Vgl. KAFKA: Beim Bau der chinesischen Mauer. GW VI. 1994. S.177:

„Stummheit gehört zu den Attributen der Vollkommenheit.“

Vgl. auch LEHMANN, Hans-Thies: Der buchstäbliche Körper. Zur Selbstinszenierung der Literatur bei Franz Kafka. In: Der junge Kafka. Hrsg. von Gerhard Kurz. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1984. S.213-241.

³⁶ Vgl. BENJAMIN, Walter: Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen. In: Walter Benjamin: Gesammelte Schriften. II.1. Hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1977. S.140-157. Hier insbesondere S.146/147 und S.155-157.

Vgl. auch FRANK, Manfred: Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und -interpretation nach Schleiermacher. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1977. [Eigentliche und uneigentliche Bedeutung (Metapher, Bild, Poem)]. S.212-223. Hier insbesondere S.220/221.

Vgl. auch FRANK, Manfred: Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur neuesten französischen Hermeneutik und Texttheorie. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1980. S.114-140 und S.141-210.

³⁷ Vgl. KAFKA: Briefe an Milena. 1983. [Prag, November 1920]. S.296.

Vgl. auch NEUMANN, Gerhard: Nachrichten vom »Pontus«. Das Problem der Kunst im Werk Franz Kafkas. In: Franz Kafka. Schriftverkehr. Hrsg. von Wolf Kittler und Gerhard Neumann. Freiburg (Breisgau): Rombach, 1990. S.164-198. Hier S.184-187.

II.

Der Körper und dessen Innenwelt, über den, im doppelten Sinne des Wortes, geschrieben wird, entwickelt sich zum dominanten Thema der Prosa Kafkas. Das poetologische Modell einer Aufschrift indes, die über ein verborgen gehaltenes Inneres als dessen eigenster Erhellungsversuch gleichsam hinwegschreibt, soll nunmehr anschaulich anhand eines kleinen Prosatextes Kafkas aufgezeigt werden. Das von Kafka 1916 verfaßte Erzählfragment *Jeder Mensch ist eigentümlich* gewinnt hierfür seine ganz besondere Brisanz weniger aus einer extraordinären ästhetischen Originalität und noch weniger aus dessen referentieller Authentizität; im Gegenteil, das fingierte Ich der Erzählung bildet eine hybride Mischform der *Genres* aus, welche in sich die Merkmale narrativer Fiktionalität als auch selbstbezoglicher Reflexivität vereint, mithin als eine literarische Selbstreflexion philosophischer Provenienz in eins denkt. Kafka statuiert im Grunde ein fiktives Experimentierfeld, innerhalb dessen das sprechende Ich sich nicht als ein ungebrochen lebensechtes zu konstituieren vermag, sondern sich in seiner „Eigentümlichkeit“ als fingiertes selbst thematisiert. Der fingierten und literarischen Rede vom eigentümlich Inneren ist also *implicite* eine kritische Sprachreflexion eingeschaltet, die auf die Bedingung der Unmöglichkeit einer je im Augenblick koinzidierenden Kongruenz von individuellem Sein und sprachlich verfaßter Allgemeinheit reflektiert.³⁸

³⁸ Vgl. KAFKA: *Jeder Mensch ist eigentümlich*. GW VI. 1994. S.146/147.

Vgl. auch KIENLECHNER, Sabina: Negativität der Erkenntnis im Werk Franz Kafkas. Eine Untersuchung zu seinem Denken anhand einiger später Texte. Tübingen: Niemeyer, 1981. [Anhang II. „Eigentümlichkeit“ – Ein Hinweis zur psychologischen Reflexion Kafkas]. S.154-159.

Kienlechner verweist in ihrer Studie über die *Negativität der Erkenntnis im Werk Franz Kafkas* völlig zu Recht auf eine basale „Kommunikationsproblematik“ in Kafkas *Eigentümlickeits*-Schrift; die „Eigentümlichkeit“ des Einzelnen werde hierbei als „Aporie der Kommunikation“ selbst reflektiert:

„Der Begriff ‚Kommunikationsproblematik‘ evoziert jedoch zugleich eine psychologische Frage an Kafkas Werk, nämlich jene nach der Beziehung des Einzelnen zu seiner sozialen Umwelt. Hierin kehrt die in Kafkas Texten festzustellende sprachliche Vereinzelnung des Menschen aufs unheimlichste ihre inhaltliche Seite hervor. Es ist, als hätte der Mensch durch die sprachliche Ausdruckslosigkeit, zu der er aufgrund der prinzipiellen Individuation verdammt ist, zugleich seine Individualität verwirkt. Der Mensch scheint tatsächlich zu jenem ‚subjektlosen‘ Wesen zu werden, als das er hilflos ‚den infernalischen Kräften des Ungeheuerlichen überantwortet wird‘.“ [Kienlechner, 1981, S.154].

So weit – so gut. Doch muß Kienlechner widersprochen werden, wenn sie Kafkas Erzählfragment als „konkrete, autobiographische Reflexion“ verstanden wissen will, deren quasi authentisches Zeugnis der Selbstaufklärung von „psychologischem Schlüsselwert“ für das „Verständnis der dichterischen Texte“ Kafkas zu deuten sei. Meiner Einschätzung nach handelt es sich hier nicht um ein authentisches, autobiographisches Offenbarungsgeständnis Kafkas, denn dies ist, und Kienlechner selbst zeigt dies in dem obigen Zitat an, genau diejenige Reflexionsbewegung des „Geständnisses“, die von dem Ich-Erzähler primär angezweifelt wird. Überdies hat Kienlechner zwar das zentrale *punctum saliens* einer „Kommunikationsproblematik“ auf dem spannungsreichen Feld „der Beziehung des Einzelnen zu seiner sozialen Umwelt“ im Text ausfindig gemacht, dabei jedoch unterschlagen, daß diese Problematik der Kommunikation schon bei Kierkegaard vorgezeichnet ist und in dessen Schrift *Der Begriff Angst* als Phänomen des „Dämonischen“ firmiert, wie etwa folgende Sätze belegen:

„Freiheit ist ständig kommunizierend [...], die Unfreiheit wird mehr und mehr verschlossen und will die Kommunikation nicht.“ [Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, 1999, S.145].

Dieser, wie mir scheint, zentrale philosophische Kontext, in dem Kafkas Erzählfragment steht und an dem er sich letztlich vergeblich – im Sinne eines Sprunges in den Glauben – abarbeitet, soll fortan als Leitthese ausgefaltet werden.

Somit ist zugleich benannt, was in dem kafkaschen Erzählfragment *in nuce* verhandelt wird: Was Kierkegaards Protagonist Johannes Climacus in dessen Narration *De omnibus dubitandum est* verzweifelt andenkt, nämlich zweifelnd den Zweifel denken zu wollen und somit eine Identität von „Tat“ und „Wort“ im „Augenblick“ herstellen zu können, verhandelt der kafkasche Text gleichermaßen, in dichter und textueller Analogie zu der kierkegaardschen Reflexionsbewegung stehend, als eine mißlungene Einförmigkeit des Eigentümlichen in die Allgemeinheit und somit als Verharrenmüssen im verborgenen und geheimgehaltenen Innenraum seiner selbst. Was diesen fragmentarischen Text also ungleich markanter, ja geradezu paradigmatisch für das kafkasche Denken erscheinen läßt, ist, indem der Fokus auf die Inkommensurabilität des je Eigentümlichen und Einzelnen mit der Allgemeinheit gerichtet wird, das alles dominierende Thema eines phantasmagorisch in sich verschlossenen und eigentümlichen Ich, dessen leidvolle Genese gleichsam genealogisch nachgezeichnet wird.³⁹

Doch an eben jener Stelle inhäriert Kafkas kommunikations- und sprachkritischer Skepsis gegenüber der intersubjektiven Identitätskapazität von „Wort“ und „Tat“ ein scheinbar performativer Widerspruch der thematisch verhandelten Unmöglichkeit momenthaften Gestehekönnens zu dessen implizit sprachlich verfaßter Dargestelltheit im Erzählgeschehen selbst.⁴⁰ Was die kafkasche Textur des

Vgl. hierzu in der neu übersetzten Reclam-Ausgabe: KIERKEGAARD, Sören: Der Begriff Angst. Eine einfache psychologisch-hinweisende Überlegung in bezug auf das dogmatische Problem der Erbsünde von Vigilius Haufniensis. [Aus dem Dänischen übersetzt von Gisela Perlet]. Stuttgart: Reclam, 1999. [Caput IV. Angst der Sünde oder Angst als Folge der Sünde im Einzelnen. § 2. Angst vor dem Guten (Das Dämonische)]. S.138-180. Hier S.145.

³⁹ Vgl. KIERKEGAARD, Sören: Johannes Climacus oder De omnibus dubitandum est. Eine Erzählung. In: Sören Kierkegaard Gesammelte Werke. Philosophische Brocken. Hrsg. von Emanuel Hirsch und Hayo Gerdes. Düsseldorf / Köln: Eugen Diederichs, 1952. S.109-164.

Vgl. auch zu der Sprachproblematik einer sich in den allgemeingültigen Ausdrücken des Ethischen nicht mehr verständlich machen könnenden Kategorie des Glaubens in: KIERKEGAARD, Sören: Furcht und Zittern. Dialektische Lyrik von Johannes de Silentio. Hrsg. von Liselotte Richter. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt, 1992. [Problem III. War es ethisch verantwortbar von Abraham, daß er sein Vorhaben vor Sara, Elieser und Isaak verschwieg?]. S.75-112.

Vgl. KAFKA: *Jeder Mensch ist eigentümlich*. GW VI. 1994. S.143-147. Hier S.147.

⁴⁰ Vgl. zur Streitfrage eines „performativen Widerspruchs einer selbstreferentiellen Vernunftkritik“: FRANK, Manfred: Die Grenzen der Verständigung. Ein Geistergespräch zwischen Lyotard und Habermas. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1988. S.49-76 und S.92-103 [Kapitel IV und VI].

Vgl. HABERMAS, Jürgen: Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1985. [Kapitel VII. Überbietung der temporalisierten Ursprungsphilosophie: Derridas Kritik am Phonozentrismus / Exkurs zur Einebnung des Gattungsunterschiedes zwischen Philosophie und Literatur]. S.191-218 und S.219-247.

Vgl. LYOTARD, Jean-François: Das postmoderne Wissen. Ein Bericht. Hrsg. von Peter Engelmann. [Aus dem Französischen von Otto Pfersmann]. Wien: Passagen, 1999.

Zur Beantwortung der Frage des „performativen Widerspruchs einer selbstreferentiellen Vernunftkritik“, wie sie Jürgen Habermas in Gestalt seiner kommunikativen Konsensustheorie den französischen Poststrukturalisten, ich zitiere, „irrationalistischer“ und „neokonservativer Neigung“ vorwirft, sei auf das von Manfred Frank konstruierte, ja fikionalisierte „Geistergespräch“ zwischen Habermas und Lyotard verwiesen. Der in *La condition postmoderne* aufgestellten These Lyotards, der Dissens sei innovationsfreundlicher als der Konsens und die einheitslose Mannigfaltigkeit der Sprachspiele – die „Paralogie“ der Codes – biete der Sinnerweiterung größere Chancen als der totalitäre Einheitsbegriff des Sprachsystems (Frank, S.56-60), wird ein auf Überzeugung ausgerichtetes „kommunikatives Handeln“ entgegengestellt, welches, so Frank, bewußt oder unbewußt einen Anspruch auf Geltung habe. Sobald von einem *tort* die Rede sei, wie ihn Lyotard in seiner Schrift *Le différend* zur zentralen Argumentationsfigur erhebt, werde Geltung für das Urteil

Besonderen und Eigentümlichen *prima vista* als äußerst ambivalent erscheinen läßt, ist ihre vermeintlich in sich widersprüchliche, ja sich widersprechende Machart: Zwar zielt die thematische Reflexionsbewegung der Erzählung vergeblich auf das augenblickhafte Moment „erlösender“ Mediation des Eigentümlichen im intersubjektiven „Geständnis“ ab, doch ist diese Bewegung der Vergeblichkeit zugleich eine, die sich, in der genetisch-aufklärerischen Rekonstruktion dieser Vergeblichkeit, sehr wohl einer konzisen Sprache bedient. Kafka lotet also hier den Topos des Inneren, Eigentümlichen und Unsagbaren in der sprachlichen Bewegung des Sagbaren selbst aus, indem er, wie noch zu zeigen sein wird, auf eine philosophische Intertextur des Inneren und Verschlossenen zurückgreift und diese in genuin literarischer Weise in seine Narration einfließen läßt.⁴¹

über die agonale Natur des Streits unterstellt. Die Leugnung dieser Geltung verwickle den Opponenten in jenen „performativen Widerspruch“ (Habermas, S.219 ff.), dessen Struktur Apel ins Licht gesetzt habe: Diese widersprüchliche Struktur besteht darin, daß eine konstative Sprechhandlung auf nicht kontingenten Voraussetzungen beruht, deren propositionaler Gehalt der behaupteten Aussage widerspreche. Habermas nun teile mit Lyotard, so Franks Einschätzung, die Überzeugung, daß nach dem Absterben der Metaphysik Geltungsansprüche nicht mehr in Entsprechung an ein Absolutum als *fundamentum inconcussum* gerechtfertigt werden könne. Daraus ziehe Habermas aber nicht den Schluß einer totalen Relativität und Arbitrarität allen Argumentierens, sondern denjenigen der Notwendigkeit, über die Geltung von Behauptungen durch Konsensbildung Verständigung zu erzielen. Die vormals unter Berufung auf ein transmundanes Absolutum oder *a priori* gewisse Grundsätze gestützte Objektivität von Sätzen müsse nun – postmetaphysisch – auf die intersubjektive Weltdeutungen gegründet und so zugleich vor der Arbitrarität des Individualismus geschützt werden. Die Konsensustheorie intersubjektiv ausgehandelter Wahrheit ziehe letztlich die Konsequenzen aus dem progressiven Haltloswerden des radikal undialogischen Universalismus-Konzepts der Aufklärung, denn die Instanz, die das Sich-Schließen der Ordnung des Allgemeinen verhindere, sei ja eben das Individuelle. Frank resümiert:

„Anders gesagt: wir müssen uns verständigen, nicht obwohl, sondern weil wir auf kein vorab schon bestehendes Allgemeines und Verbindliches zurückgreifen können, d.h., weil wir miteinander nicht-identische Einzelne sind, deren Interpretationen der Welt in keiner prästabilierten Harmonie und in keinem archimedischen Ort außerhalb des Diskurses koinzidieren. Insofern Habermasens Konsensustheorie diese post-metaphysische Bedingung als ihre Ausgangssituation ausdrücklich anerkennt (ohne die alten Universalitätsansprüche der Vernunft unter veränderten Umständen einfach preiszugeben), ist er nicht minder postmodern als Lyotard.“ (Frank, S.66).

Der Konsens erst ersetzt oder supplementiert, so konkludiert Frank, den Mangel jenes lyotardschen *métalangage*: Weil ein über-dialogisches Wahrheitskriterium fehlt, müssen argumentative Streitfälle inner-dialogisch beigelegt werden, auch wenn diese keinen endgültigen Charakter dadurch erhalten können. In der fortwährend neu sich konstituieren müssenden Angleichung unterschiedlicher Positionen aber sieht Frank eine versöhnliche Basis postmetaphysischen Denkens:

„Wir sahen, daß der Eintritt in ein Argumentationsspiel eine Virtualisierung aller Geltungsansprüche voraussetzt, und eben darum ist der Zustand des Streits nie endgültig zu überwinden; und wenn Lyotard das meint, hat er in Apel und Habermas keine Gegner.“ (Frank, 1988, S.93).

⁴¹ Vgl. KAFKA: *Jeder Mensch ist eigentümlich*. GW VI. 1994. S.143-147.

Signifikant erscheinen mir in diesem Kontext einer philosophischen Intertextur die von Kafka nachträglich hinzugefügten Anmerkungen und Fußnoten zu dem Fragment, in welchen *explicite* auf philosophische Kategorien der hegelschen und kierkegaardschen Philosophie verwiesen wird. Mit angefügten Begriffsreihungen wie etwa „Verzweiflung“, „Ich habe niemals die Regel erfahren“, „Streben nach Nivellierung“, „eine so weitgehende Objektivierung hebt alle Lebensmöglichkeit auf“ meine ich diese Behauptung unterstreichen zu können.

Vgl. zu dem Konnex von Kierkegaard und Kafka: RIES, Wiebrecht: *Transzendenz als Terror. Eine religionsphilosophische Studie über Franz Kafka*. Heidelberg: Schneider, 1977. [Kafka und Kierkegaard]. S.23-65.

Doch auch der performative Widerspruch einer selbstreferentiellen Sprachkritik entpuppt sich – „bei verfeinerter Beobachtung“ – als ein nur scheinbarer, da Kafka in seiner Narration quasi zweierlei Modi der Betrachtung ausfaltet: den des Sagbaren, der „vor oder nach der Tat“ um den des Unsagbaren, der momenthaft als „Tat“ an sich nichts „neben sich bestehn“ läßt, zirkuliert. Für Kafka wird die avisierte Identität von „Wort“ und „Tat“ im „Geständnis“ – als Evidenz im Augenblick – zu einem schier nicht erreichbaren und verborgenen Zentrum des Unsagbaren, um das aber gleichermaßen eine reflexiv-vorzeigbare Hülle des Sagbaren und Mitteilbaren gelegt wird.⁴²

Den Topos der Unsagbarkeit, der sukzessive zum dominierenden Thema der Erzählung avanciert, inszeniert Kafka zudem auf der formalen Folie seiner eigenen narrativen Verfaßtheitsbedingung. Der solipsistisch-egomane Blick eines in der phantastischen Existenz seiner selbst verschlossenen Ich wird daher weder in analytisch-allgemeiner oder philosophischer Rede, noch in der eines authentischen „Geständnisses“ eingeholt – denn dann wäre der Sprung aus dem isolierten Innenraum phantasmagorischer Eigentümlichkeit vollends gelungen –, sondern korreliert nunmehr in der poetisch-narrativen Form des Fiktiven und des fiktiven Ich-Erzählers mit dem Thema phantastischer Eigentümlichkeit und also mit dem des Scheiterns an der Allgemeinheit selbst. Indem sich Kafkas subjektives Denken im Modus einer persönlichen, aber gleichwohl fiktiven Rede in die des Denkens einschreibt, bildet er das, was auf thematischer Ebene nicht gelingt, nämlich eine den kommunikativen Konsens anvisierende und damit ‚erlösende‘ Mediatisierbarkeit des Eigentümlichen und Einzelnen, in seiner Schrift selbst ab. An der avisierten Identität von „Wort“ und „Tat“, von „wirkende[m] Geständnis“, das „nur vor oder nach der Tat möglich“ ist, und der „Tat“ selbst, die „nichts neben sich bestehn“ läßt, scheitert das eigentliche Geständnis eigener Eigentümlichkeit: Der mit dem abrupten Textende einsetzende Verweis auf die Unmöglichkeit der Symmetrie von „Wort“ und „Tat“ im „Augenblick“ und die ‚plötzliche‘ Ruptur im Text selbst – als Signum des Fragmentarischen und Bruchstückhaften – legen hiervon beredtes Zeugnis ab.⁴³

Gleichwohl darf diese plötzliche Ruptur nicht darüber hinweg täuschen, daß das Ich der Narration dennoch einen gänzlich rekonstruktiven Reflexionsbogen der Erhellung eigener Eigentümlichkeit ausspannt, anhand dessen die Genese einer eskapistischen Bewegung in das Refugium phantastischer Potentialität nachgezeichnet wird und sich hierin gleichsam als eine „besondere Form der Erkenntnis“ zu erkennen gibt. Zwischen einem Unsagbaren, das der Sprache immer schon vorausgeht, und einem Sagbaren oszilliert das Ich auf der Suche seiner selbst; auf die in einer Stilistik der Mystifikation abgefaßte Subfolie des Unsagbaren wird in der artifiziellen Inszenierung einer „doppelten Schrift“ die Hyperfolie des Sagbaren und Erklärbaren aufgelegt, indem in diese eine philosophische Intertextur – als fiktive und bildhafte „Aufschrift“ – eingewoben wird.⁴⁴

Vgl. hierzu auch KURZ, Gerhard: Traum-Schrecken. Kafkas literarische Existenzanalyse. Stuttgart: Metzler, 1980. [I. Schreiben / II. Die Tiefe des Selbst]. S.1-17 und S.18-26.

⁴² Vgl. KAFKA: *Jeder Mensch ist eigentümlich*. GW VI. 1994. S.143-147. Hier S.147.

⁴³ Vgl. auch zur „Identitäts-Aporie des neuzeitlichen Subjekts“: NEUMANN, Gerhard: Franz Kafka. Der Name, die Sprache und die Ordnung der Dinge. In: Franz Kafka. Schriftverkehr. 1990. S.11-29. Hier insbesondere S.26/27.

Vgl. auch KREMER, Detlef: Die Identität der Schrift. Flaubert und Kafka. In: DVjs 63. 1989. S.547-573. Hier [I. Selbstthematization in Brief und Tagebuch / II. Verwandlungen in Schrift]. S.547-555.

⁴⁴ Vgl. KAFKA: Beim Bau der chinesischen Mauer. GW VI. 1994. S.219.

In einer bereits Mitte Juni des Jahres 1910 niedergeschriebenen Tagebuchnotiz betreibt Kafka ein ganz ähnliches Unterfangen der Selbstaufklärung, Selbstanalyse und Selbsterkenntnis, indem er, sage und schreibe, sechsmalig den verzweifelt Anlauf des Einkreisens seiner „innern Unvollkommenheit“ auf dem retrospektiven Felde schädlicher Erziehung unternimmt. In der iterativen Formel „Wenn ich es bedenke, so muß ich sagen, daß mir meine Erziehung in mancher Richtung sehr geschadet hat“ umkreist Kafka, immerfort auf der Suche nach dem „Menschen der ich jetzt bin“, sein „elendes Leben“. Der autobiographische Versuch authentischer Rekonstruktion von „Schaden“ und „Unvollkommenheit“ mündet aber indes in einer widerspruchsvollen, ja schizoiden Kluft von sich selbst vergewissern wollender Individualität und bedrohender, verzerrend-verzehrender Allgemeinheit, die eine objektive Erkenntnismöglichkeit für das erkennen wollende, aber *de facto* sich erschreiben müßende Subjekt schlechterdings unmöglich macht. Einem derart in die Fiktionalität der Schrift getriebenen und eskapistischen Subjekt, das an der fortlaufend mißglückten Subsumtion des Besonderen unter das Allgemeine verzweifelt, bleibt scheinbar nichts anderes übrig, als sich in einer protektorischen und sich gegen das Außen richtenden Vorwurfshaltung zu immunisieren und in den unendlichen Möglichkeitsraum des Phantastischen – kompensatorisch – zu entlaufen, wie dies Kafka schon in diesen seinen diarischen Notizen von 1910 anzeigt: „Ich hätte der kleine Ruinenbewohner sein sollen [...]“.⁴⁵ Die zerfleischende Zerreißprobe zwischen fortlaufend scheiternder Selbstkonstitution im Außen und daraus

Kafka selbst kreiert – in Auseinandersetzung mit Kierkegaards Schrift *Furcht und Zittern* – eine quasi „doppelte Schrift“, die zwischen dem Unsagbaren und „Nichtmitteilbaren des Paradoxes“ und dem Versuch, „es den anderen gegenüber zu deuten“, auch wenn das Allgemeine „in diesem Sinne nicht eindeutig“ ist, oszilliert. Der nachfolgend zitierte Aphorismus soll dies in Gänze unterstreichen:

„Die Nichtmitteilbarkeit des Paradoxes besteht vielleicht, äußert sich aber nicht als solche, denn Abraham selbst versteht es nicht. Nun braucht oder soll er es nicht verstehn, also auch nicht für sich deuten, wohl aber darf er es den andern gegenüber zu deuten suchen. Auch das Allgemeine ist in diesem Sinne nicht eindeutig, was sich im Iphigenia-Fall darin äußert, daß das Orakel niemals eindeutig ist.“

Vgl. ALT, Peter-André: Doppelte Schrift, Unterbrechung und Grenze. Franz Kafkas Poetik des Unsagbaren im Kontext der Sprachskepsis um 1900. JDSG 29. 1985. S.455-490.

⁴⁵ Vgl. KAFKA: Tagebücher 1909-1912. GW IX. ³2000. S.17-26. Hier S.18/19:

„Und ihnen allen gegenüber spreche ich meinen Vorwurf aus, mache sie auf diese Weise miteinander bekannt, dulde aber keine Widerrede. Denn ich habe wahrhaftig schon genug Widerreden ertragen und da ich in den meisten wiederlegt worden bin, kann ich nicht anders als auch diese Widerlegungen in meinen Vorwurf miteinzubeziehen und zu sagen daß mir außer meiner Erziehung auch diese Widerlegungen in manchem sehr geschadet haben.“

Vgl. auch KAFKA: Brief an den Vater. GW VII. 1994. S.10-66. Hier S.12 und S.56.

Das bekannteste Zeugnis einer derartigen Vorwurfshaltung ist wohl Kafkas *Brief an den Vater*, in welchem ein ganz analoges, rekonstruktives Zirkulieren um eine Erklärungs- und Erkenntnisquelle praktiziert wird, um letztlich den verborgenen Grund dafür aufdecken zu können, „daß zwischen uns etwas nicht in Ordnung ist“. Das nicht in der Ordnung seiende, das Widersprüchliche und Disparate, wird auch hier nicht in einem kommunikationssymmetrischen Konsens geeint, sondern verhallt in einer „beiderseitig[e]n Schuldlosigkeit“. Diese Mattstellung artikuliert sich recht deutlich in dem Satz:

„[...] weil A. Du bist und B. ich bin.“

Mit dieser erkenntnistheoretischen Pattsituation, die gleichwohl – über „Korrekturen“, so Kafka – „etwas der Wahrheit so sehr Angenähertes erreicht“, korrespondiert auch die schon 1956 von Bateson aufgestellte *Double-bind-Hypothese*, in welcher ein kritischer Aspekt schizophrenerzeugender Interaktion zu vermuten ist. Als Kennzeichen dieser Hypothese ist einerseits ein Widerspruch zwischen zwei Informationen zu konstatieren, die einen wichtigen Bereich betreffen, andererseits wird der Grundwiderspruch dieser Botschaft aber gleichsam verdeckt oder verleugnet, so daß dieser in der Situation selbst nicht erkannt werden kann.

resultierender Selbstverzehrung im Inneren kulminiert schließlich in dem letztlich desillusionierenden Fazit eines „schreckliche[n] Doppellebens“, dessen basales Charakteristikum ein personaler Hiatt zwischen Körper und eigenem, innerem „Schwerpunkt“ ist.⁴⁶ Was sich hier in Gestalt eines „schreckliche[n] Doppellebens“ von verletztem und durchlöchertem Leib und einem „gesunde[n] Innere[n]“ des Leibes auftut, ist eine schmerzvoll – „mit bösem Blick“ – zugefügte Körper-Wunde, die sich leitmotivisch und immer wieder aufs neue in der Prosa Kafkas ansichtig macht. In diesem bis zum inneren Zerreißen angespannten Zustand der „Verwirrung“ scheint nur der „Irrsinn als Ausweg“ oder aber das „Litterarische“ als „wirkliches Leben“ tröstliche Linderung zu verschaffen. Doch auf der unermüdlichen Suche nach einer solch rekonstruierbaren Kausalität eigener „Verwirrung“ und „Unvollkommenheit“ stößt Kafka einmal mehr auf ein „mehr als ich begreife“. Dieses „Mehr“ der Unbegreifbarkeit eigener Unvollkommenheit zeigt sich evident in dem fortlaufenden, immer wieder neu ansetzenden sprachlichen Zirkulieren um ein sich je entziehendes Zentrum objektiver Erklärbarkeit, das sich lediglich noch in einer sich selbst stilisierenden, aber letztlich „von Mensch zu Mensch unbeweisbar[en]“ und rein ‚theoretischen‘ Vorwurfshaltung entladen kann. Spätestens im sechsten Anlauf aber gibt Kafka sein verzweifeltes Anrennen – den „stehenden Sturm Lauf“ – gegen das scheinbar unauflösbar Innere und Verborgene auf, indem er resigniert und lapidar darauf hinweist, daß er außen „wie jeder andere“ ausschaue. Der autobiographische und in immer neuen Anläufen unternommene Versuch sprachlicher und authentischer Rekonstruktion des rein Individuellen und Eigentümlichen gerät schon in diesen frühen Aufzeichnungen an seine immanenten Grenzen und forciert überdies den Zweifel am *Genre* des Autobiographischen selbst.⁴⁷

Was Kafkas Protagonist nun in dessen Schrift *Jeder Mensch ist eigentümlich* gleichermaßen forciert und fortwährend zu erkunden sucht, ist nichts anderes als eben dies „Verborgene“ im Inneren seiner selbst, ist nichts anderes als das, was sich sukzessive zum „verborgenen Geheimnis“ und schlechthin Geheimnisvollen ausformt – das „Eigentümliche“. In einem Procedere fiktiver Erkundungsgänge wird indes die genetische Rekonstruktion des Scheiterns personaler Identität auf dem anthropologischen Spannungsfeld von „Körper“ und „Seele“, von Individuellem und Allgemeinem verhandelt. Dies geschieht, im sagbaren Modus einer „Aufschrift“, in spannungsreicher und konfliktueller Reibung mit und unter Rekurs auf eine Philosophie-Intertextur des eigentümlich Leiblichen. Das spannungsreiche Moment

⁴⁶ Vgl. KAFKA: Tagebücher 1909-1912. GW IX. ³2000. S.17-26. Hier S.22:

„Diesen guten Schwerpunkt habe ich noch aber gewissermaßen nicht mehr den zugehörigen Körper. Und ein Schwerpunkt, der nichts zu arbeiten hat, wird zu Blei und steckt im Leib wie eine Flintenkugel.“

⁴⁷ Vgl. KAFKA: Tagebücher 1909-1912. GW IX. ³2000. S.17-31. Hier S.21.

Das sich als „Doppelleben“ firmierende Spaltungserlebnis, das Kafka fortlaufend in seinen Abschattierungen des Eigentümlichen und Verborgenen einzuholen intendiert, erweist sich schon in diesen frühen Tagebuchaufzeichnungen als äußerst problematisch, nicht zuletzt deshalb, weil das Vertrauen zu der Möglichkeit einer im kommunikativen Konsens vollzogenen Rekonstruktion des Vergangenen und Verborgenen auf dem schwammigen Grund eines nur scheinbar homogenen und sich authentisch in Sprache artikulieren könnenden Subjekts basiert, wie folgendes Zitat veranschaulicht:

„Denn solche Vorwürfe [nach außen gegen die Erzieher gerichtete Vorwürfe, Anm. des Verf.] sind schon von Mensch zu Mensch unbeweisbar. Weder das Dasein von vergangenen Fehlern in der Erziehung ist zu beweisen wie erst die Urheberschaft. Und nun zeige man den Vorwurf, der sich in solcher Lage nicht in einen Seufzer verwandelte.“

in dem kafkaschen Erzählfragment artikuliert sich demnach in dem scheinbar heillosen Zustand sich verschließender und phantastischer „Unfreiheit“, wie sie Kierkegaard in seiner Schrift *Der Begriff Angst* verhandelt und wie sie in eben dieser Schrift als Phänomenalität des „Dämonischen“ firmiert. Exakt dies ist die an Kafkas Erzählfragment nachfolgend auszufaltende Leitthese.⁴⁸

Ist dem kafkaschen Erzählfragment *Jeder Mensch ist eigentümlich* eine philosophische Intertextur des „Dämonischen“ inhärent, so stellt sich nunmehr die Frage, wie Kafka diese philosophische „Aufschrift“ *in concreto* inszeniert. Schon gleich zu Beginn des Erzählfragments wendet sich der Ich-Narrator in ausgesprochen ironischer Attitüde gegen eine idealistische Bildungskonzeption der „harte[n] Arbeit gegen die bloße Subjektivität“ und gegen das „eigentümliche Dasein“ schlechthin, wie Hegel dieses Procedere einer „Glättung der Besonderheit“ titulierte, indem er auf den damit einhergehenden schmerzvollen Zwangsmechanismus eines Verwischens jeglicher Eigentümlichkeit hinweist. Die einleitenden Sätze des Fragments lauten denn auch:⁴⁹

„Jeder Mensch ist eigentümlich und kraft seiner Eigentümlichkeit berufen zu wirken, er muß aber an seiner Eigentümlichkeit Geschmack finden. Soweit ich es erfahren habe, arbeitete man sowohl in der Schule als auch zuhause darauf hin die Eigentümlichkeit zu verwischen. Man erleichterte dadurch die Arbeit der Erziehung, erleichterte aber auch dem Kinde das Leben, allerdings mußte es vorher den Schmerz durchkosten, den der Zwang hervorrief.“⁵⁰

Was in dieser unmittelbaren Anfangspassage der Narration aufs deutlichste transparent wird, ist nichts anderes als eine äußerst kritische Auseinandersetzung mit dem hegelschen Bildungsbegriff, wie ihn dieser in seinen *Grundlinien der Philosophie des Rechts* ausformt. Indem der Fokus aber nicht auf das gleichgeschaltete Endresultat eines qua *logos* synthetisierten Bei-sich-seins des

⁴⁸ Vgl. KIERKEGAARD: *Der Begriff Angst*. 1999. [Caput IV. § 2. Angst vor dem Guten (Das Dämonische)]. S.138-180.

Vgl. auch zur „Verzweiflung des Teufels“: KIERKEGAARD: *Die Krankheit zum Tode. Eine christlich-psychologische Darlegung zur Erbauung und Erweckung von Anti-Climacus*. [Aus dem Dänischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Gisela Perlet]. Stuttgart: Reclam, 1997. S.7-47. Hier insbesondere S.7 und S.47.

Vgl. hierzu auch BORGES, Jorge Luis: *Kafka und seine Vorläufer*. In: Jorge Luis Borges: *Werke in 20 Bänden*. Hrsg. von Gisbert Haefs und Fritz Arnold. Band 7. *Inquisitionen (otras inquisitiones)*. Essays 1941-1952. [Übersetzt von Karl August Horst und Gisbert Haefs]. Frankfurt/Main: Fischer, 1992. S.118-121. Hier S.119.

Borges hat bereits in seinem 1951 publizierten Essay *Kafka und seine Vorläufer* dezidiert auf intertextuelle Verflechtungen der kafkaschen Prosa zu derjenigen Kierkegaards, der in „geistiger Verwandtschaft“ zu Kafka stehend als dessen bedeutendster „Vorläufer“ zu bezeichnen sei, hingewiesen und gleichsam moniert:

„[...] bisher hat, soviel ich weiß, noch keiner die Tatsache hervorgehoben, daß Kierkegaard, wie Kafka, überreich ist an religiösen Parabeln mit zeitgenössischer und bürgerlicher Thematik.“

Diesem bisher, wie mir scheint, in der Kafka-Forschung zu wenig beachteten Hinweis von Borges soll in dieser Arbeit verstärktes und besonderes Augenmerk gezollt werden.

⁴⁹ Vgl. HEGEL, G.W.F.: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Werke 7. ²1989. S.339-346. Hier insbesondere S.344/345.

„Diese Befreiung ist im Subjekt die *harte Arbeit* gegen die bloße Subjektivität des Benehmens, gegen die Unmittelbarkeit der Begierde sowie gegen die subjektive Eitelkeit der Empfindung und die Willkür des Beliebens.“

⁵⁰ KAFKA: *Jeder Mensch ist eigentümlich*. GW VI. 1994. S.143.

„gebildeten Menschen“, sondern auf das Prozessuale dieses Glättungs- und Verwischungsaktes des „eigentümlichen Daseins“ gerichtet wird, rückt das leidvoll Ausgemerzte und Verinnerlichte – das „Eigentümliche“ – in das Zentrum des Interesses. Kafka versinnbildet nunmehr diese als leidvoll und schmerzhaft erfahrene Entsagungsgeschichte anhand einer bildhaften Exemplifikation: Das elterliche Verbot, das „Lesen einer aufregenden Geschichte“ fortzusetzen und anstelle dessen schlafen zu gehen, wird von einem lesen wollenden Jungen, dem Ich-Erzähler selbst, auch bei einer bloß auf ihn eingeschränkten „Beweisführung“, die selbst nach den Kriterien der Notwendigkeit, Vernünftigkeit und Wirklichkeit nicht zu widerlegen sei, als letztlich nicht „begreiflich“ erfahren.⁵¹ In der kindlich-naiven Revolte gegen das elterliche Verbot verweigert sich das Ich in einem disparaten „Hin und Her zwischen Allgemeinem und Einzelnem“, wie Kafka dies gleichermaßen in einem an die Streitfrage Kierkegaard contra Hegel anklingenden *Aperçus* seines »Oktavheftes H« bezeichnet, verweigert sich in einem „Hin und Her“ zwischen vernünftiger „Beweisführung“ und phantastischer „Zauberwelt“, deren Gleichzeitigkeit – „zumal sie etwas drittes sind“ – als „erdrücken[d]“ empfunden wird.⁵² Der *logos* der stringentesten und logischsten „Beweisführung“, der gemäß Hegel der naiven Natur in ihren Abschattierungen der „Einzelheit“ und „Unmittelbarkeit“ unweigerlich „sein Siegel“ aufdrücken und einschreiben muß, erhebt den „Naturgeist“ erst zur Substantialität des absolut „gebildeten Menschen“; allein der eigensinnig-eigentümliche und lesen wollende Knabe verweigert sich dem hegelschen Bildungsparadigma des vermittelnden Nachvollzugs, da selbst eine unwiderlegbar vernünftige „Beweisführung“ nicht einmal die „Grenze des Nachdenkenswerten“ touchieren könne.⁵³ Das, was in der hegelschen Versöhnungsphilosophie, gleichzeitig, als „vernünftig“ und „wirklich“ firmiert, invertiert Kafka in radikaler Manier, indem er – diese als eine „arme Dialektik“ demaskierend und desavouierend – ein statisches „Leben im Allgemeinen“ in das nur konstruierte Abseits einer „Hintergrundkulisse“ rückt und stattdessen das fluktuierende „Hin und Her zwischen Allgemeinem und Einzelnem“, in seinem changierenden Werdecharakter, auf die „wirkliche Bühne“ des nicht feststellbaren Lebens setzt:⁵⁴

„Es ist so wie wenn das Hin und Her zwischen Allgemeinem und Einzelnem auf der wirklichen Bühne stattfände, dagegen das Leben im Allgemeinen nur eingezeichnet würde auf der Hintergrundkulisse.“⁵⁵

⁵¹ Vgl. KAFKA: *Jeder Mensch ist eigentümlich*. GW VI. 1994. S.143.

Vgl. auch HEGEL, G.W.F.: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Werke 7. ²1989. S.24-26 und S.339-346. Hier zitiert S.24:

„Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.“

⁵² Vgl. KAFKA: *Beim Bau der chinesischen Mauer*. GW VI. 1994. S.220:

„Neben seiner Beweisführung geht eine Bezauberung mit. Einer Beweisführung kann man in die Zauberwelt ausweichen, einer Bezauberung in die Logik, aber beide gleichzeitig erdrücken zumal sie etwas drittes sind, lebender Zauber oder nicht zerstörende sondern aufbauende Zerstörung der Welt.“

⁵³ Vgl. KAFKA: *Jeder Mensch ist eigentümlich*. GW VI. 1994. S.143.

Vgl. auch HEGEL, G.W.F.: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Werke 7. ²1989. S.343-345.

⁵⁴ Vgl. KAFKA: *Tagebücher 1914-1923*. GW XI. 32001. [20 Juli <1916>]. S.133/134.

Vgl. auch zu der kontrafaktisch inszenierten, erkenntnistheoretischen Figur der *synekdoche*, die von der „Erkenntnis jeder Kleinigkeit“ – dauerhaft und den Augenblick transzendierend – auf die „Erkenntnis des Allgemeinen“ schließen will: KAFKA: *Der Kreisel (Ein Philosoph trieb sich immer)*. GW VII. 1994. S.176/177.

⁵⁵ KAFKA: *Beim Bau der chinesischen Mauer*. GW VI. 1994. S.219.

Auf der statischen „Hintergrundkulisse“ wird also ein „Leben im Allgemeinen“ eingezeichnet, dessen Wirklichkeit, so Kafka in einem vorausgehenden Aphorismus, sich erst mit der „Ruhe“ einstellt; die „Ruhe“ ist folglich erst das „wirklich Allgemeine“, aber – und hier führt Kafka den hegelschen Gleichklang von „logisch“ und „wirklich“ in Gänze *ad absurdum* – auch das „Endziel“. ⁵⁶ Das Allgemeine, das in seiner Wirklichkeit schon das „Endziel“ verkörpert, ist ein schier unerreichbarer Zustand der Stillgestelltheit, der mit der „wirklichen Bühne“ des *realiter* vollzogenen Lebens, des „Hinauf und Hinab, Hinab und Hinauf“ des wirklichen Lebens nicht kongruent geht. ⁵⁷ Die Mediatisierung des je Eigentümlichen erscheint – in der Tat – als schier unmöglich oder, wie Kafka in einem Tagebucheintrag vom 20. November 1911 mit ungewohnter Klarheit gegen Hegels Versöhnungsphilosophem anmerkt: „Sicher ist mein Widerwillen gegen Antithesen.“ ⁵⁸

Die im „Hin und Her“ sich bewegende und sich nicht aufheben lassende Verweigerungshaltung des jungen Ich manifestiert sich indes in einer eskapistischen Bewegung in das „Unendliche“; nicht jedoch ist diese Bewegung als ein Sprung des kierkegaardschen „Glaubensritters“ in das Konfinium des Religiösen zu deuten, der, wie Kafka diese ihn „ermüden[de]“ „Entwicklung“ Abrahams bezeichnet, aus der „vergängliche[n] Welt“ in die „Ewigkeit auszuwandern“ beschließt, letztlich aber – sei es „daß das Ausgangs-, sei es das Eingangstor zu eng ist“ – den „Möbelwagen“ nicht durchbringt. ⁵⁹ Kafkas Protagonist visiert nicht die Kategorie einer Glaubens-transzendenz im Unendlichen, sondern die des ästhetisch Unbestimmten und unendlich Grenzenlosen an. Das ästhetische Ich der Erzählung kreierte sich demnach qua Einbildungskraft imaginäre Surrogate des *realiter* nicht vollzogenen Lebens und verunendlicht sich derart in einer „phantastischen Existenz“. Innerhalb dieser „phantastischen Existenz“ wird das Ich aber nicht mehr und mehr sich selbst, sondern, so Kierkegaards Analyse einer phantastischen „Verzweiflung der Unendlichkeit“ in seiner Schrift *Die Krankheit zum Tode*, verliert sich stattdessen ungleich mehr. Der Verlust seiner selbst im verunendlichten Innenraum des Phantastischen und Imaginären läßt das Subjekt in der Bewegung einer verisolierten Abstraktion und Unendlichkeit verharren und nach außen hin, gerade weil es im Innenraum seiner selbst von einer phantastisch-grenzenlosen Aufhebung der Endlichkeit ‚gepackt‘ ist, „geräuschlos“ werden als sei es ein „stumme Buchstabe“: ⁶⁰

⁵⁶ Vgl. KAFKA: Beim Bau der chinesischen Mauer. GW VI. 1994. S.219:

„Ruhe im Allgemeinen? Äquivokation des Allgemeinen. Einmal das Allgemeine gedeutet als das Ruhende, sonst aber das ‚allgemeine‘ Hin und Her zwischen Einzelem und Allgemeinem. Erst die Ruhe ist das wirklich Allgemeine, aber auch das Endziel.“

⁵⁷ Vgl. hierzu auch die Analogie zu KIERKEGAARD, Sören: Johannes Climacus oder De omnibus dubitandum est. Eine Erzählung. 1952. S.109-164. Hier S.111-116.

⁵⁸ Vgl. KAFKA: *Jeder Mensch ist eigentümlich*. GW VI. 1994. S.143.

Vgl. KAFKA: Tagebücher 1909-1912. GW IX. ³2000. S.201.

Vgl. auch WALSER, Martin: Beschreibung einer Form. Versuch über Franz Kafka. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1992. S.82-86.

⁵⁹ Vgl. KAFKA: Beim Bau der chinesischen Mauer. GW VI. 1994. S.219/220:

„Es gibt nicht diese Entwicklung, die in ihrer von mir nur sehr mittelbar verschuldeten Sinnlosigkeit mich ermüden würde. Die vergängliche Welt reicht für A's Vorsorglichkeit nicht aus, deshalb beschließt er mit ihr in die Ewigkeit auszuwandern. Sei es aber daß das Ausgangs-, sei es das Eingangstor zu eng ist, er bringt den Möbelwagen nicht durch. Die Schuld schreibt er der Schwäche seiner kommandierenden Stimme zu. Es ist die Qual seines Lebens.“

⁶⁰ Vgl. KAFKA: *Jeder Mensch ist eigentümlich*. GW VI. 1994. S.143/144.

„Denn alles war unendlich oder verlief so ins Unbestimmte, daß es dem Unendlichen gleichzusetzen war, die Zeit war unendlich, es konnte also nicht zu spät sein, mein Augenlicht* war unendlich, ich konnte es also nicht verderben, sogar die Nacht war unendlich, es war also keine Sorge wegen des Frühaufstehns nötig und Bücher unterschied ich nicht nach Dummheit und Klugheit, sondern danach, ob sie mich packten oder nicht und dieses packte mich.“⁶¹

In der geschickt inszenierten Drehung oder Inversion des *logos* einer unwiderlegbaren „Beweisführung“ inszeniert das phantastische Ich überdies eine eigentümliche Logik des Anderen der Vernunft, da deren perspektivischer Bezugspunkt nun nicht mehr die Endlichkeit und der daraus resultierende „Zwang“ zur Einformung in die Allgemeinheit, sondern das verabsolutierte Unendliche des bezaubernden Lesevergnügens ist. Das konkludierende „also“ karikiert hierbei als ein nur inszenierter Kausalnexus genau diejenige logische Argumentationskette und „Beweisführung“ des elterlichen Verbotes, die dem Ich zuvor als Verbot oktroyiert wurde und zeigt somit eine karikaturistische Verschiebung der Logik in eine andere Logik unendlicher und phantastischer „Bezauberung“ an.⁶²

Ein überdeutliches Indiz, das auf eine intertextuelle Verflechtung mit Kierkegaards Philosophie und innerhalb dieser auf das Phänomen der Verzweiflung hindeutet, ist eine von Kafka selbst gesetzte Fußnote [nachfolgend mit * markiert], die eine solche Auseinandersetzung mit Hegel und vor allem mit Kierkegaard mehr als unterstreicht:

* „Daneben, auf der freigelassenen rechten Seite, oben, die späteren Anmerkungen:

Hervorheben der Eigentümlichkeit – Verzweiflung

Ich habe niemals die Regel erfahren“

Das Phänomen der Verzweiflung gilt nach Kierkegaard als Negierung eigentlicher und „wesentlicher Existenz“, da diese ein „Mißverhältnis im Verhältnis einer Synthese, die sich zu sich selbst verhält“ (KzT, S.16) darstellt. Der verzweifelte Versuch einer Selbstbegründung mündet jedoch in eine potenzierte „Selbstverzehrung“, deren Signum, so Kierkegaard, das „Erhitzende“ oder der „kalte Brand“ in der Verzweiflung, dieses „Nagende“, sei, das sich „ständig nach innen richtet, tiefer und tiefer in ohnmächtiger Selbstverzehrung.“ (KzT, S.20). Kafkas Protagonist aber, so scheint es, negiert in der Nicht-Synthetisierbarkeit des Eigentümlichen eine jegliche Form von „Sprung“ – sei es via Hegels *logos*, sei es via Kierkegaards *credo quia absurdum* – und flüchtet sich stattdessen in die phantastische und unbestimmte Existenz des Ästhetischen und Imaginären, die jedoch ihrerseits immer schon das gravierende Mißverhältnis einer verzweifelten Selbstverzehrung voraussetzt.

Vgl. hierzu KIERKEGAARD, Sören: Die Krankheit zum Tode. [Aus dem Dänischen übersetzt von Gisela Perlet]. Stuttgart: Reclam, 1997. S.12-35. Hier insbesondere S.32-35.

Vgl. auch die frappierende Parallele zu dem Selbst- und Ichverlust des Ästhetikers A in: KIERKEGAARD, Sören: Entweder – Oder. Teil I und II. [Aus dem Dänischen von Heinrich Fauteck]. Hrsg. von Hermann Diem und Walter Rest. München: dtv, ⁵1998. S.735/736 und S.791/792. Vgl. auch zu dem Begriff des „Verschwiegenen“ und „Dämonischen“ in: KIERKEGAARD: Furcht und Zittern. 1992. [Problem III]. S.75-112.

⁶¹ KAFKA: *Jeder Mensch ist eigentümlich*. GW VI. 1994. S.143/144.

⁶² Vgl. KAFKA: *Jeder Mensch ist eigentümlich*. GW VI. 1994. S.143/144.

Mit der obig angeführten logischen Argumentationskette sind genau diejenigen Kausalmuster von elterlicher Seite her gemeint, die dem Knaben die Schädlichkeit und Unmöglichkeit des Lesens bei Nacht „begreiflich“ machen sollen; hierunter sind die überaus pragmatischen und zweckrationalen Argumente zu subsumieren, der Junge verderbe sich die Augen, er werde früh verschlafen sein und die „dumme Geschichte“ sei all dies nicht „wert“. Die exakte Rekurrenz eben jener Motive, die in der nun von dem perspektivischen Standpunkt der Unendlichkeit aus geführten Argumentationskette wiederaufgenommen werden, wird Punkt für Punkt gebrochen und entkräftet und somit in eine Eigenlogik des Phantastischen transferiert: „[...] die Zeit war unendlich, es konnte *also* nicht zu spät sein, mein Augenlicht* war unendlich, ich konnte es *also* nicht verderben, sogar die Nacht war unendlich, es war *also* keine Sorge wegen des Frühaufstehns nötig und Bücher unterschied ich [...] danach, ob sie mich packten oder nicht und dieses *packte mich*.“ [Hervorhebungen des Verf.]

Das vom Lesen und von der damit einhergehenden Scheinwelt des Phantastischen ‚gepackte‘ Ich umgeht indessen das elterliche Verbot und beschließt – unversöhnlich – „weiter zu lesen“: „Das war meine Eigentümlichkeit.“ Doch diese Eigentümlichkeit einer sich nicht einfügen wollenden und „unbezwingbare[n] Lust“ wird dem Jungen nun sukzessive und mit der vereinheitlichenden Erklärung „Alle gehn schlafen, *also* mußt auch Du schlafen gehn“ ausgetrieben und ausgemerzt. Und wiederum ist es das kausallogische „also“ einer vernünftigen „Beweisführung“, die das, was dem Knaben als schier „unbegreiflich“ erscheint – „schlafen gehn“ zu müssen –, begreiflich machen soll. Was dem anarchisch Enthusiasmierten unter „Berufung auf die Allgemeinheit“ als ein Aneignungsprozeß der „Regel“ und „Nivellierung“ introjiziert und eingefleischt wird, kehrt sich aber gleichsam in sein striktes Gegenteil um und liest sich hierin wie eine exemplarisch statuierte Genealogie von zähmender Moral und schlechtem Gewissen – die „Unterdrückung“ der Eigentümlichkeit hinterläßt „hier, wie fast überall“, einen tiefen „Stachel“, den „keine Berufung auf die Allgemeinheit“ auch nur abzustumpfen imstande wäre.⁶³

Gleichwohl hält der Knabe an dem „Glauben“ fest – und auch hierin zeigt sich wiederum eine Umkehrung der verobjektivierten „Beweisführung“ des logischen Schließens und Folgerns –, „daß gerade an diesem Abend niemand in der Welt so gern gelesen hätte wie ich“, und dies konnte auch „vorläufig keine Berufung auf die Allgemeinheit widerlegen“. Was Kafka hier in einer artifiziellen Inszenierung kompositorisch miteinander kollidieren läßt, sind zwei disparate Texturen, die sich als die einer ethischen und vernünftigen Einformung in das Allgemeine und Außen der Welt und als die einer ästhetischen und individualistischen Verunendlichung im Innenraum des Phantastischen und Imaginären unversöhnlich gegenüber treten. Doch in der machtvollen Logik der Vernunft wird die Logik des Anderen der Vernunft, des unvernünftig Eigentümlichen, Phantastischen und Körperlichen unterdrückt und ihr „Unrecht“ angetan. Die mächtige Unterjochung der „Lust zum Lesen“, die das „unbezwingbar“ Eigentümliche mit „fremde[r] Hand“ stigmatisiert, läßt den Knaben sich bezwingen und hierin „Anfänge des Hasses“ ausformen, der, introjiziert und verinnerlicht, sein „Leben in der Familie“ und von da aus sein „ganzes Leben in einer gewissen Hinsicht bestimmt.“⁶⁴

Das von außen oktroyierte Verbot, das erst qua „Hemmung der Begierde“ und „Abschwächung der Lust“ – „*à corps perdu*“ – zu den triebexkludierenden Rationalitätsformen der Kultur- und Moralaneignung eleviert, hinterläßt einen tief einschneidenden „Stachel“ als einen „Pfahl im Fleische“, der sich als das zwanghaft Verdrängte und Exterritorialisierte in den Abschattierungen des „Verborgenen“, „Innern“ und „Eigentümlichen“ zu erkennen gibt. Die Nicht-Anerkennung der Eigentümlichkeit durch das anonymisierte ‚Man‘ der Außenwelt bildet sich so sukzessive zu einem Stigma des Abgeurteilt- und Diskriminiertseins aus und ruft exakt jene „tragische Einsamkeit des Menschen“ hervor, von der Jorge Luis Borges

⁶³ Vgl. KAFKA: *Jeder Mensch ist eigentümlich*. GW VI. 1994. S.144.

In dieser Passage wird selbstredend auf die dementsprechenden Analysen Nietzsches und Freuds rekuriert, auf die in diesem Kontext nicht mehr näher eingegangen werden soll. Die Thematik einer Genealogie der Moral und des schlechten Gewissens betreffend verweise ich auf die ausgeführten Darstellungen in Kapitel III und IV dieser Arbeit. Exemplarisch sei verwiesen auf:

Vgl. NIETZSCHE: *Zur Genealogie der Moral*. KSA 5. 1999. [Zweite Abhandlung. 16.-18. und 21./22. Dritte Abhandlung. 20./21.]. S.321-327, S.330-333 und S.387-392. Hier S.322/323.

Vgl. FREUD: *Das Unbehagen in der Kultur* (1930 [1929]). SA IX. 2000. [VI.-VIII.]. S.245-270.

⁶⁴ KAFKA: *Jeder Mensch ist eigentümlich*. GW VI. 1994. S.144.

in Hinsicht auf Kafka und das Kafkaeske spricht; es ist dies jene „unerträgliche und tragische Einsamkeit des Menschen, der keinen, auch nicht den bescheidensten Platz in der Ordnung der Welt hat.“ Das Erzähler-Ich folgert denn auch ganz in diesem Sinne:⁶⁵

„Das Verbot des Lesens ist zwar nur ein Beispiel, aber ein bezeichnendes, denn dieses Verbot wirkte tief. Man erkannte meine Eigentümlichkeit nicht an; da ich sie aber fühlte, mußte ich – darin sehr empfindlich und immer auf der Lauer – in diesem Verhalten mir gegenüber ein Aburteilen erkennen.“⁶⁶

Die an dieser Stelle des Erzählfragments eingeschaltete *Conclusio* fungiert jedoch noch nicht als abschließendes Endresultat der Betrachtung, sondern vielmehr als eine vorerst einsetzende Interpolation, um sodann das Exemplum vom lesen wollenden Knaben in einer sich zuspitzenden Steigerung fortlaufen zu lassen. Kafka schaltet quasi ein reflektorisches Zwischenresultat ein, um dieses nachfolgend in einer potenzierten Schleifenbildung pointiert auf die Spitze treiben zu können. Denn neben der „offen zur Schau“ gestellten und gleichsam von außen her stigmatisierten Eigentümlichkeit führt der Ich-Narrator nun noch eine weitere Variable auf das genealogische Experimentierfeld verzweifelter Selbstverzehrung ein – die Rede ist von Eigentümlichkeiten, die der Knabe, weil er selbst ein „kleines Unrecht“ in diesen erkennt, „verborgen“ hält. Eine solch verborgene Eigentümlichkeit liegt vor, wenn der Knabe, obwohl er die Schulaufgabe für den nächsten Tag noch nicht gelernt hat, abends liest. Dies ist vielleicht „an sich“ als „Pflichtversäumnis“ „etwas sehr Arges“, wie das schuldbewußte Ich durchaus einräumt, doch um „absolute Beurteilungen“ handelt es sich ihm nicht; ihm kommt es ausschließlich auf „vergleichsweise Beurteilung“ an. Wiederum liest sich dieser Einschub wie ein äußerst kritischer Seitenhieb auf die hegelsche Bildungsdialektik, da, so eine vereindeutigende Randnotiz Kafkas, eine derart absolut beurteilte und „weitgehende Objektivierung“, wie sie die autoritativen Bildungsinstanzen der Schule und Familie unabdinglich einfordern, letztlich „alle Lebensmöglichkeit“ aufhebt.⁶⁷

Obschon der Junge mit seinem „damals sehr guten Gedächtnis am Morgen oder in der Schule“ das Versäumte leicht nachholt, zeigt dieses Pflichtversäumnis einen gravierenden psychologischen Effekt auf: Das Verbot und die Verurteilung, die der Junge aufgrund des langen Lesens von äußerer, elterlicher Seite erfahren hätte, kehrt sich nun – „mit eigenen Mitteln“ – nach innen gegen diesen und seine verborgen

⁶⁵ Vgl. BORGES, Jorge Luis: Unser armer Individualismus. In: Jorge Luis Borges: Werke in 20 Bänden. Hrsg. von Gisbert Haefs und Fritz Arnold. Band 7. Inquisitionen (*Otras inquisitiones*). Essays 1941-1952. [Übersetzt von Karl August Horst und Gisbert Haefs]. Frankfurt/Main: Fischer, 1992. S.43-45. Hier S.44/45.

Vgl. auch die in dem nachfolgenden Kapitel ausgefaltete Bestimmung Hegels von der zu kultivierenden Naturbestimmung des Menschen: HEGEL, G.W.F.: Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie. Werke 2. 1986. S.18/19. Hier insbesondere S.19.

Vgl. HEGEL, G.W.F.: Phänomenologie des Geistes. Werke 3. 1986. S.145-155. Hier S.153/154.

⁶⁶ KAFKA: *Jeder Mensch ist eigentümlich*. GW VI. 1994. S.144/145.

⁶⁷ Vgl. hierzu HEGEL, G.W.F.: Phänomenologie des Geistes. Werke 3. 1986. S.145-155.

Vgl. KAFKA: *Jeder Mensch ist eigentümlich*. GW VI. 1994. S.145.

* „Daneben, auf der freigelassenen rechten Seite, oben:

Die Nivellierung ist richtig, vielleicht, aber eine so weitgehende Objektivierung hebt alle Lebensmöglichkeit auf.“

gehaltene Eigentümlichkeit des Pflichtversäumnisses selbst und führt zu dem „niederdrückendsten Ergebnis“.⁶⁸

„Es war so, wie wenn jemand mit einer Rute, die keinen Schmerz verursachen soll, nur zur Warnung berührt wird, er aber nimmt das Flechtwerk auseinander, zieht die einzelnen Rutenspitzen in sich und beginnt nach eigenem Plan sein Inneres zu stechen und zu kratzen, während die fremde Hand noch immer ruhig den Rutengriff hält.“⁶⁹

Was in dem vorherig erwähnten Kontext als eine potenzierte Schleifenbildung angekündigt wurde, findet in dieser bildhaften Selbstpeinigungssequenz ihren forciertesten Kulminationspunkt: Nicht mehr nur die je „offen zur Schau“ gestellte Eigentümlichkeit erfährt über ein direkt von außen oktroyiertes Verbot ihre Unterdrückung, sondern das Domestizierungsprocedere selbst kehrt sich nach innen, wird verinnerlicht und richtet sich nun, da es sich nicht nach außen hin entladen kann, autoaggressiv gegen sich selbst. Kafka legt in der bildhaften Ausfaltung einer Selbst-Brandmarkungsgeschichte freilich mehr als nur eine genealogische Spur, die Reminiszenzen an Nietzsches Analyse des schlechten Gewissens aufscheinen läßt; die kategoriale Differenzierung zwischen „offener“ und „verborgener“ Eigentümlichkeit figuriert vielmehr als zentrale Schaltstelle innerhalb des Textes und wird als eine solche dann nachfolgend auf die kommunikations- und sprachtheoretische Problematik des intersubjektiven „Geständnisses“ und *implicite* auf die einer „doppelten Schrift“ transponiert.⁷⁰

Doch zuvor noch einmal zu Nietzsche. Was dieser in seiner Schrift *Zur Genealogie der Moral* als eine dem Subjekt „mit glühenden Eisen“ ins Gedächtnis eingebrannte „Mnemonik des Schmerzes“ betitelt, artikuliert sich ganz offensichtlich in der sich verselbständigenden und autodestruktiven Verhaltensauffälligkeit des Protagonisten, „sein Inneres zu stechen und zu kratzen“. Den markanten Kulminationspunkt bildet dieses Exempel der Selbstkasteiung insofern, als sich der zuvor von außen installierte Hemmungsprozeß des Verbotes nun – „nach eigenem Plan“ und also sich verselbständigend und scheinbar ohne bewußte Interventionsmöglichkeit –, nach innen wendet und zu exakt dem führt, was Nietzsche die „Verinnerlichung des Menschen“ nennt. Der zivilisatorische Zähmungsprozeß wird vom modernen Subjekt, das im Zuge der machtvoll infiltrierten „Regelmäßigkeit der Sitte“ sein Aggressionspotential in sein eigenes Fleisch schneiden läßt und sich wie ein wundes Tier an den Gitterstangen seines Käfigs reibt, freilich als ein äußerst schmerzhafter Stillstellungs- und Stumpfwerdungsprozeß mit Tendenzen des Selbsthasses und der Selbstschädigung erfahren. – Die Verurteilung des Körpers wird zunehmend, in einem Bändigungsprocedere von *Überwachen und Strafen*, entkorporisiert und mehr und mehr internalisiert.⁷¹

⁶⁸ Vgl. KAFKA: *Jeder Mensch ist eigentümlich*. GW VI. 1994. S.145.

⁶⁹ KAFKA: *Jeder Mensch ist eigentümlich*. GW VI. 1994. S.145/146.

⁷⁰ Vgl. KAFKA: *Jeder Mensch ist eigentümlich*. GW VI. 1994. S.145-147.

⁷¹ Vgl. NIETZSCHE: *Zur Genealogie der Moral*. KSA 5. 1999. [Zweite Abhandlung. 3. und 16. Dritte Abhandlung. 17., 21. und 27./28.]. S.294-297, S.321-324, S.377-382, S.391/392, S.408-412.

Vgl. FOUCAULT, Michel: *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. [Übersetzt von Walter Seitter]. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1977. [I. Marter. 1. Der Körper der Verurteilten]. S.9-43.

Vgl. hierzu auch KAFKA: *Zur Frage der Gesetze*. GW VII. 1994. S.163.

Das Entscheidende dieser reflexiven Schleifenbildung ist aber keineswegs nur als das selbstaufklärerische Projekt einer retrospektiven Erhellung der Herkunft des Eigentümlichen zu verstehen, sondern dient gleichermaßen, indem der Ich-Narrator die differenzierte Separierung der einzelnen Momente „offener“ und „verborgener“ Eigentümlichkeit beibehält und nicht gleichschaltet, der prospektiven Analyse des „Verborgenen“ und „Geheimnisvollen“ in deren Folgewirkungen gescheiterter Kommunikation und Intersubjektivität. Denn sowohl das Moment des „Vorzeigens einer Eigentümlichkeit“, als auch die „verborgene“ und verinnerlichte selbst lassen – unversöhnlich – das je Eigentümliche nach wie vor als destruktiv und negativ konnotiert erscheinen und nicht, als utopisch aufgeladene „Gegenseite“, jenen „wahren Gewinn“ daraus ziehen, wie sich dieser in einem „dauernden Selbstvertrauen“ hätte äußern können. Statt „Selbstvertrauen“ und Konstruktion personaler Identität in der Positivität eines vermittelten Dritten konstituiert sich das Ich, als eine sich gänzlich spiegelnde Rekonstruktion der anfänglich ausgefalteten Oppositionen, über das Prinzip der Negation – als Negation des Unterdrückenden nach außen hin und als Negation des Unterdrückten nach innen hin. In der Transferierung des Unterdrückenden in den Innen-Raum des geheimgehaltenen Unterdrückten koinzidieren nunmehr die Negationsformen von Außen und Innen und lassen das Ich in die absolute Autodestruktion des Selbsthasses und der Selbstverdammung gleiten. Der Ich-Erzähler folgert:⁷²

„Vielmehr war die Folge des Vorzeigens einer Eigentümlichkeit die, daß ich entweder den Unterdrücker haßte oder die Eigentümlichkeit als nicht vorhanden erkannte, zwei Folgen die in lügenhafter Weise sich auch verbinden konnten. Hielt ich aber eine Eigentümlichkeit verborgen, dann war die Folge die, daß ich mich oder mein Schicksal haßte, mich für schlecht oder verdammt ansah.“⁷³

Findet in dem anfänglichen „Vorzeigen“ phantastisch-eigensinniger Eigentümlichkeit noch eine auf Selbstdurchsetzung abzielende Auflehnung gegen das oktroyierte Verbot und darin eine kanalisierende Entladung in und gegen das Außen statt, so scheint sich im zweiten Falle mißbratenen Abgeflossenseins eine selbstverachtende Stauung, Stockung und Hemmung des Verbotenen nach innen hin in das Verborgene abzuzeichnen. Das Selbst konstituiert sich folglich nicht als ein frei bestimmtes und zwangloses, indem es das Disparate und insonderheit seine eigene Eigentümlichkeit harmonisch in ein „dauernde[s] Selbstvertrauen“ einformt, sondern erhält sich protektorisch in je nach außen gerichteter und hassender Negation und Aggression gegen den verbietenden Unterdrückenden oder aber in Leugnung, Verdrängung und Negierung des verbotenen Unterdrückten selbst. Das Selbst in diesem Sinne formiert sich also nicht mediatisierend auf ein je eigenes und positiv besetztes Zentrum hin,

Die machtvolle Zähmungsprozedur des „Tieres“ im Menschen, um mit Nietzsche zu sprechen, und eine daraus sich ergebende „Verinnerlichung“ und internalisierte Selbstbestrafung seiner selbst zeigt Kafka eindrucksvoll in einem Aphorismus von „Herr“ und knechtischem „Tier“ an:

„Das Tier entwindet dem Herrn die Peitsche und peitscht sich selbst um Herr zu werden und weiß nicht daß das nur eine Phantasie ist, erzeugt durch einen neuen Knoten im Peitschenriemen des Herrn.“

⁷² Vgl. KAFKA: *Jeder Mensch ist eigentümlich*. GW VI. 1994. S.146.

Vgl. hierzu auch GILMAN, Sander L.: Die Ängste des jüdischen Körpers. In: LITERATUREN. Hrsg. von Jan Bürger, Hanna Leitgeb und Sigrid Löffler. Januar/Februar 2003. [Kafka und seine Kinder]. S.12-18.

⁷³ KAFKA: *Jeder Mensch ist eigentümlich*. GW VI. 1994. S.146.

sondern erst in negativer Relation zu oder gegen das Verbot und bleibt in der negierenden Ferne zu sich selbst zentrumslos. Wird das Verbot zudem verinnerlicht und nur noch im verborgenen Innen-Raum des Eigentümlichen präsent gehalten, kehrt sich das verbotene und verdrängte Eigentümliche als introjizierter Selbsthaß gegen sich selbst und bestimmt es wiederum als ein negatives, schlechtes und verdammungswürdiges. In dem Dilemma unbehaglicher Unversöhnlichkeit und personaler Nicht-Identität scheint bei Kafka jener heillose Spagat aufzuklaffen, wie er bei Nietzsche und dann bei Freud schon signifikant und vollends als „tragische Existenz“ zu seiner Geltung gelangt.⁷⁴

Was der Ich-Erzähler bis zu diesem Punkt als eine sukzessive Linie personaler Verinnerlichung und Verslossenheit entwickelt, überträgt dieser nun ganz analog auf die kommunikative Problematik intersubjektiven Mitteilens und verstehenden Gestehens. Denn nehmen die „vorgezeigten Eigentümlichkeiten“ des Erzählers im Laufe der Jahre auch immer mehr zu, so bestreitet das Ich doch kategorisch, dadurch eine „Erlösung“ erfahren zu haben; im Gegenteil, „bei verfeinerter Beobachtung“ stellt sich immer deutlicher heraus, daß die „Menge des Geheimgehaltenen“ nicht abnimmt und auch „niemals alles gestanden“ werden kann. Selbst von den „scheinbar vollständigen Eingeständnissen“ der früheren Zeit zeigt sich später doch immer wieder aufs neue eine tiefe „Wurzel im Innern“. Mit diesem kryptographischen Signalwort des Innern, in welchem als Wurzel allen Übels der tief eingefleischte „Stachel“ sitzt, beginnt sogleich ein Umschwung in der Argumentation zum Verborgenen und Geheimgehaltenen hin.⁷⁵

Wie das Verborgene auf personaler Ebene die unweigerliche Konsequenz eines mißlungenen Vorzeigenkönnens verdrängter und negierter Eigentümlichkeit ist, so transferiert der Ich-Narrator diese personale Konfiguration inkommensurabler Abspaltung auf die einer gestörten Kommunikation. Nur „eine verborgene Eigentümlichkeit“ genüge denn auch schon, so fährt das in der „Totschlägerreihe Tat – Beobachtung“ stehende Ich mit verstörtem Duktus fort, um selbst bei einer „Lockerung der ganzen seelischen Organisation“ so sehr erschüttert zu sein, daß man sich trotz „aller sonstigen Anpassung“ doch „nirgends festhalten“ könne.⁷⁶ Und selbst wenn ein jegliches „Geheimnis“ so weit von sich geworfen wäre, daß man ganz „rein“ dastand, so spekuliert das hypothetische Ich im Konjunktiv, so wäre man doch im nächsten Augenblick von dem „alten Durcheinander“ wieder überfüllt gewesen. Das „Geheimnis“ wird durch die alles erschütternde Präsenz des Verborgenen „nicht vollständig erkannt“ und dem Ich – unversöhnt – „durch die Allgemeinheit“ zurückgegeben und neuerdings auferlegt. Die sehnsüchtig avisierte Erlösungshoffnung der Offenlegung des „rein“ Inneren wird als Streben nach kommunikativer Reinheit und also transzendentaler und intersubjektiver Aufhebung qua Sprache gänzlich in Frage gestellt, ja negiert. Ein kommunikativer „Sprung“ oder aber eine intersubjektive Aufhebung in einer Liaison des Besonderen mit dem des Allgemeinen erscheint als obsolet. Das Verborgene fällt als nie erstickender und

⁷⁴ Vgl. KAFKA: *Jeder Mensch ist eigentümlich*. GW VI. 1994. S.146.

Vgl. etwa FREUD: *Das Unbehagen in der Kultur* (1930 [1929]). SA IX. 2000. [VI.-VIII.]. S.245-270. Vgl. auch FREUD: *Die Zukunft einer Illusion* (1927). SA IX. 2000. [IX.]. S.179-183.

⁷⁵ Vgl. KAFKA: *Jeder Mensch ist eigentümlich*. GW VI. 1994. S.146.

⁷⁶ Vgl. KAFKA: *Tagebücher 1914-1923*. GW XI. ³2001. [27. Januar 1922]. S.210.

immerfort treibender Rest-Fond, unvermittelt „durch die Allgemeinheit“, auf das Selbst zurück; das Selbst aber verharret im geschlossenen System der Aseität.⁷⁷

„Das war keine Täuschung, sondern nur eine besondere Form der Erkenntnis, daß zumindest unter Lebenden sich niemand seines Selbst entledigen kann.“⁷⁸

Bleibt das Ich hier eigentümlich unerlöst und unentledigt in der solipsistisch reduzierten Aseität eines verborgenen und non-kommunikativen Innen-Raumes gefangen, so entzieht sich, um die Perspektivierung dieser Sprachreflexion nochmals mit einem kafkaschen ‚Höhlengleichnis‘ in Gänze zu drehen, das mystifizierte Innere in der nachfolgend zitierten Parabel fortwährend seiner Erhellung durch ein außenstehendes und daher ohnmächtiges Ich. Wie „ein Toller“ muß dieses Außen-Ich arbeiten, um das nie erstickende, aber gleichwohl verschüttete Innen-Ich retten zu können.⁷⁹

„Es ist nicht so, daß du im Bergwerk verschüttet bist und die Massen des Gesteins Dich schwachen Einzelnen von der Welt und ihrem Licht trennen, sondern Du bist draußen und willst zu dem Verschütteten dringen und bist ohnmächtig gegenüber den Steinen und die Welt und ihr Licht macht Dich noch ohnmächtiger. Und jeden Augenblick erstickt der, den Du retten willst, so daß Du wie ein Toller arbeiten mußt und niemals wird er ersticken, so daß Du niemals mit der Arbeit wirst aufhören dürfen.“⁸⁰

Was recht allgemein als Chiffre der Vergeblichkeit in der Prosa Kafkas firmiert, zeigt sich aufs deutlichste in diesen hybriden, aus gegenläufigen Perspektiven argumentierenden Sprachreflexionen: Das Verborgene und Innere kann niemals gänzlich gestanden und „durch die Allgemeinheit“ ihre versöhnliche Erlösung finden; das Verborgene und „Verschüttete“ ist aber gleichsam ein nie erstickender, körperlicher Trieb-Fond, der sich in der Bewegung des Errettetwerdens durch ein Außen-Ich jäh seinem Eingeholtsein entzieht. Im ersteren Falle ist ein Innen-Ich im geschlossenen und non-kommunikativen System der Aseität gefangen und nicht imstande, dieses in die Allgemeinheit eines erlösenden Geständnisses einzuformen; im anderen steht ein allgemeines und lichtdurchflutet-ratioides Ich im Außerhalb

⁷⁷ Vgl. KAFKA: *Jeder Mensch ist eigentümlich*. GW VI. 1994. S.146.

⁷⁸ KAFKA: *Jeder Mensch ist eigentümlich*. GW VI. 1994. S.146/147.

⁷⁹ Vgl. KAFKA: *Vor dem Gesetz*. GW I. ³2001. S.211/212.

Vgl. auch KAFKA: *Der Proceß*. GW III. ⁸2000. S.221-235. Hier S.226/227.

Vgl. hierzu DERRIDA, Jacques: *Préjugés*. *Vor dem Gesetz*. Hrsg. von Peter Engelmann. [Aus dem Französischen von Detlef Otto und Axel Witte]. Wien: Passagen, ²1999.

Die obig ausgefaltete Opposition von Innen und Außen greift auch Jacques Derrida in seiner Interpretation der kafkaschen Türhüterparabel auf und erhebt diese zum besonderen Gegenstand eines semiotischen Interesses. So wie der Innenraum des Gesetzes in Kafkas Parabel unzugänglich ist, so sei der Text selbst – im Sinne einer Sinnpräsenz – für den Leser unlesbar: „In diesem Sinne sagt Kafkas Text vielleicht auch das Vor-dem-Gesetz-Sein jedes Textes.“ (Ebd., S.81.). In einer Atopik des Aufschubs liest Derrida die kafkaschen Texte als semiotische Abbrüchigkeiten der Unrettbarkeit und Uneinlösbarkeit textinterner Sinnpräsenz, da diese selbst ein „transzendentes Signifikat“ immerfort disseminierten. Gleichwohl wird über den von Kafka thematisierten Grund der Unsagbarkeit, wie dies die genealogische Rekonstruktion des unsagbar Inneren in dessen Erzählfragment verdeutlicht, eine philosophische Folie des Sagbaren gelegt, auch wenn diese Folie selbst in ihrer Ausrichtung auf eine augenblickhafte Identitätskonstruktion negiert wird. Meiner Einschätzung nach greift Kafka auf philosophische Intertexturen präsentischer Identität zurück – wie hier etwa auf die hegelsche oder kierkegaardsche –, um diese dann nachfolgend zu destruieren.

⁸⁰ KAFKA: *Zur Frage der Gesetze*. GW VII. 1994. S.170.

seines inneren Selbst, in welchem es vergeblich auf der Suche nach sprachlich adäquater Erhellung des dunklen Inneren ist. Gemeinsame Schnittstelle dieser gegenläufigen Bewegungen ist das Innere und Eigentümliche, an welchem das je ausgeschlossene Ich in perspektivisch inszenierter Verzerrung verzweifelt, da das genuin Eigene und Besondere je dort ist, wo das Ich nicht ist. Zwischen dem Besonderen und dem Allgemeinen klafft ein sprachlicher Hiat, der nicht in einer Identitätskonstruktion des „Augenblick[s]“ aufgehoben werden kann, sondern dessen verzweifelt „Hin und Her“ einer unermüdlichen „Arbeit“ bedarf, um das „retten“ zu können, was just im „Augenblick“ versuchter Rettung immer schon erstickt ist und doch paradoxerweise „niemals“ ersticken wird, da es als ein Verborgenes immerfort treibt und drängt – zwischen Zweifeln und Zweifel verzweifelt der Zweifler.⁸¹

Gleichwohl stellt sich in diesem Kontext die gravierende Frage, um zu Kafkas Fragment zurückzukehren, inwiefern sich aus dem bisher Eruierten ein performativer Widerspruch einer selbstreflexiven Sprach- und Vernunftkritik ableiten läßt, wenn Kafka über das vermeintlich unsagbar Innere eine genetisch-rekonstruktive Aufklärungsschicht legt. Was an dieser Stelle zum Tragen kommt, sind die eingangs angestellten Reflexionen zu dem Thema des Sagbaren und Unsagbaren in dem kafkaschen Erzählfragment; überdies erschließt sich aber nun erst eine weitere Dimension, die aus der thematischen Orientierung und Ausfaltung einer zentralen, durch den Text hindurchlaufenden Differenz abzuleiten ist: Die Opposition zwischen Außen und Innen, Offen und Verborgene fungiert im genealogischen Tiefengrund ihrer Entstehung gleichsam als ein poetologisch-stratifikatorisches Paradigma doppelter Schrift, innerhalb dessen das Verborgene und Geheimgehaltene zum eigentlichen Tiefen-Nukleus des Unsagbaren wird. Über diesen mystifizierend stilisierten Kern eines unzugänglich Inneren wird aber gleichwohl eine Hyperfolie, eine „Aufschrift“ des offenen „Geständnisses“ gelegt, die, da sie „durch die Allgemeinheit“ keine mediatisierende Reinheit der Erlösung erfährt, eine möglichst besondere der Uneigentlichkeit sein muß. Ein stilisierter Innen-Raum sprachlich unzugänglicher Aseität und Non-Kommunikation wird durch die vorzeigbare Aufschrift einer Philosophie-Intertextur überschreibend umkreist und gibt sich in dieser Bewegung als eine „besondere Form der Erkenntnis“ zu erkennen.⁸²

⁸¹ Vgl. KAFKA: *Jeder Mensch ist eigentümlich*. GW VI. 1994. S.146/147.

Vgl. KAFKA: *Zur Frage der Gesetze*. GW VII. 1994. S.170.

Vgl. hierzu auch KIERKEGAARD: *Johannes Climacus oder De omnibus dubitandum est*. 1952. S.109-164.

⁸² Vgl. auch ALT, Peter-André: *Doppelte Schrift, Unterbrechung und Grenze*. Franz Kafkas Poetik des Unsagbaren im Kontext der Sprachskepsis um 1900. JDSG 29. 1985. S.455-490. Hier S.486-488. Peter-André Alt moniert in seinem Ansatz einer „doppelten Schrift“ völlig zu Recht, daß Kafka, wie es auch in der obigen Interpretation des kafkaschen Erzählfragments zu zeigen galt, grundlegende „Zweifel an der Möglichkeit begrifflicher Welterfassung“ und infolgedessen „Skepsis gegenüber den Möglichkeiten des philosophischen Diskurses“ aufzeigt, da der „Begriff alle Erscheinungen auf ihr Allgemein-Sein verpflichtet, ohne deren *eigentümlicher* Unbestimmtheit Rechnung zu tragen.“ (Hervorhebung des Verf.). Für mein Dafürhalten rekurriert Kafka in einem aufschreibenden Stratifikationsverfahren nur indirekt auf einen allgemein „philosophischen Diskurs“, indem er nämlich philosophische Intertexturen in deren vorwiegend parabolischer und veranschaulichender Bildhaftigkeit in ein genuin literarisches Artefakt transformiert. Insbesondere Kierkegaard, wie auch Borges schon konstatiert, als auch Schopenhauer bieten geradezu ein mannigfaltiges Sammelsurium veranschaulichender Parabeln und je *eigentümlicher* Bildkomplexe in ihren jeweiligen Philosophien an, die Kafka als besondere Texturen der Uneigentlichkeit appliziert und in ihrer diskursiven Füllung,

Fungiert aber das sich seiner nicht entledigen könnende kafkasche „Selbst“, auf das diese „besondere Form der Erkenntnis“ letztlich abzielt, bei Kierkegaard noch als „bewusste Synthese von Unendlichkeit und Endlichkeit, die sich zu sich selbst verhält“ und „nur möglich ist durch das Verhältnis zu Gott“, so persifliert Kafka geradezu diese metaphysische Konzeption der Ich-Konstitution, indem er das Selbst gerade auf den personalen Grundstock des Nicht-Entledigbaren und Nicht-Synthetisierbaren reduziert. In der Entmetaphysizierung kierkegaardscher Subjekt- und Identitätskonstruktion reduziert Kafka das Selbst – unversöhnlich – auf seine prinzipielle Nicht-Einformbarkeit in das Allgemeine, aus der sich das Besondere einer Verisolierung im phantastischen Innenraum ableiten läßt: Das Besondere der Erkenntnis ist ihre Nicht-Allgemeinheit; das Besondere des Selbst ist seine Nicht-Freiheit. In einer Persiflage des kierkegaardschen Sprunges, der das Selbst als Verhältnis des Verhältnisses setzt und ihm darin erst Selbstheit und Freiheit zukommen läßt, wird dieses reduziert auf das besondere Selbst im *hic et nunc*, das nur noch in einer Sprache der Uneigentlichkeit um ein Zentrum unsagbarer Eigentlichkeit zirkuliert, immerfort auf der Suche nach kommunikativer Erlösung und immerfort daran scheiternd.⁸³

Diese Reflexionen zeichnet der Ich-Narrator indes in einem finalen Bildkomplex eines Geiz-Geständnisses nach. In der Differenz von Geiz, der sich in der „Tat“ artikuliert, und Geständnis, das als „Wort“ diese einzuholen intendiert, manifestiert sich nochmals jene Einsicht, daß „zumindest unter Lebenden sich niemand seines Selbst entledigen kann.“ „Nicht Selbstabschüttelung sondern Selbstaufzehrung“ ist es, so lautet eine fragmentarische Notiz Kafkas, die in dem folgenden Exempler eines Geizigen seine Anwendung finden und mit der der kierkegaardsche Sprung einer Ich-Transzendierung gänzlich travestiert wird:⁸⁴ Wenn etwa jemand einem Freund das Geständnis mache, so hebt dieser Bildkomplex an, daß er geizig sei, so habe er sich für diesen Augenblick nur scheinbar vom Geiz erlöst, denn das alles Entscheidende an diesem Geständnis sei letztlich, daß man als „ehrlicher Sünder sein Geheimnis der Allgemeinheit anvertraut hat“ und – „das ist das wichtigste“ – dadurch hofft, die „freie Kindheit“ wieder erobert zu haben. Doch der Versuch einer intersubjektiven Ich-Aufhebung im Geständnis, in der die unschuldige Naivität der „freien Kindheit“ avisiert wird, ist gänzlich zum Scheitern verurteilt und wird überdies als idealistische „Hilfskonstruktion“ entlarvt. Exakt an dieser Stelle einer angedachten Identitätskonstruktion von „Tat“ und „Wort“ also kippt der Text in eine von Kafka selbst so benannte „aufbauende Zerstörung der Welt“⁸⁵, denn mit einem Geständnis, so Kafka krude, habe man doch letztlich „nur eine kurze Narrheit und viel spätere Bitterheit erobert.“ Schon liegt irgendwo auf dem Tisch zwischen dem Geizigen und dem Freund das Geld, das der Geizige an sich bringen muß und zu dem er immer rascher die Hand hinbewegt. Auf der Hälfte des Weges sei das Geständnis zwar, immer schwächer wirkend, noch erlösend, darüber hinaus aber nicht mehr, im

will sagen in ihrer Ausrichtung auf Identitätskonstruktionen, invertiert. Diese Bildkomplexe sollen nachfolgend auf der Folie des jeweiligen philosophischen Diskurses sukzessive entwickelt werden und in den interpretatorischen Kafka-Kapiteln vollends zum Tragen kommen.

⁸³ Vgl. KAFKA: *Jeder Mensch ist eigentümlich*. GW VI. 1994. S.146/147.

Vgl. KIERKEGAARD: *Die Krankheit zum Tode*. 1997. S.31/32.

Vgl. hierzu die primär biographischen Anmerkungen: BINDER, Hartmut (Hrsg.): *Kafka-Handbuch* in zwei Bänden. Band 1. *Der Mensch und seine Zeit*. Stuttgart: Kröner, 1979. [Kierkegaard]. S.523-528.

⁸⁴ KAFKA: *Beim Bau der chinesischen Mauer*. GW VI. 1994. S.198.

⁸⁵ KAFKA: *Beim Bau der chinesischen Mauer*. GW VI. 1994. S.220.

Gegenteil, „es beleuchtet dann nur die sich vorwärtsbewegende Hand.“ Der Ich-Narrator zieht sein Fazit und endigt abrupt und unerwartet den Text, diesen in der unversöhnlichen Beibehaltung einer Entweder/Oder-Differenz fragmentarisch und bruchstückhaft belassend:⁸⁶

„Wirkende Geständnisse sind nur vor oder nach der Tat möglich, die Tat läßt nichts neben sich bestehn, für die Hand, die das Geld zusammenscharrt, gibt es keine Erlösung durch Wort oder Reue, entweder muß die Tat, also die Hand vernichtet werden oder man muß sich im Geiz“⁸⁷

Das abrupte Textende faltet, in dichter Analogie zu Kierkegaards Protagonist *Johannes Climacus* stehend, der verzweifelt versucht, den Zweifel zweifelnd in eins zu denken und daran scheitert, den bereits wohl bekannten Hiat aus: Ein sich mehr und mehr zuspitzendes Zentrum der sich verselbständigenden „Tat“ entzieht sich je im Augenblick jäh seinem Eingeholtsein durch das „Wort“. Das avisierte Ineinsdenken von „Tat“ und „Wort“ und von Innen und Außen im momenthaften und erlösenden Geständnis, das als Identitätskonstruktion das Besondere und Eigene in die Allgemeinverständlichkeit einformt, wird von Kafka einmal mehr *ad absurdum* geführt. Doch bemerkenswert scheint in diesem Kontext eine Notiz Kafkas zu sein, die, Reminiszenzen an dessen Erzählung *Ein Landarzt* weckend, ein utopisch-unbedingtes Geständnis als ein heilendes Ineinsdenken des unsagbar Inneren mit dem des nur lügenhaften Außen sehnsüchtig andenkt. Diese Notiz lautet wie folgt:⁸⁸

„Geständnis, unbedingtes Geständnis, aufspringendes Tor, es erscheint im Innern des Hauses die Welt, deren trüber Abglanz bisher draußen lag.“⁸⁹

Was Kafka immer wieder verzweifelt zu erkunden sucht, das Eigentümliche und verborgen Geheimnisvolle im Inneren seiner selbst, fällt in dieser Notiz, merkwürdig und selten genug, hypothetisch im gewünschten Innen-Außen-Konnex von Ich und Welt als ein „unbedingtes Geständnis“ zusammen. Kafkas Erzählung *Ein Landarzt*, auf den die obigen Textsignale eindeutig verweisen, könnte demnach, semiotisch betrachtet, *prima vista* als textimmanenter Versuch einer erlösenden Heilung von unsagbar Innerem und sagbar Äußerem im Geständnis und somit als Versuch einer erlösenden Union von *signifiant* und *signifié* gelesen werden; die tatkräftig „aufspringende[n]“ und buchstäblichen Signifikanten eines inneren Körper-Fonds wären demnach auf der Suche nach heilender Überwindung ihres verzweifelten Verschlossenseins durch das nur lügenhafte Abglanz-Wort des Draußen, das „nur vor oder nach der Tat“ erlöst, wobei letztlich, um mit Kierkegaard zu sprechen, eine kommunikative „Offenbarung“ des „verborgene[n] Geheimnis[ses]“ im poetischen Wort selbst, als metaphysisches Heilungsritual der Schrift „dem Froste dieses unglücklichsten Zeitalters ausgesetzt“, scheitert – als „stummer Buchstabe“.⁹⁰ Die angedachten Identitätskonstruktionen einer Welt als Wille *und* Vorstellung, als gefühlte Körperinnenwelt *und* vorgestellte Körperaußenwelt, als gelebte „Tat“ *und* geschriebenes „Wort“ in einem, werden bei Kafka als Versuche metaphysischer

⁸⁶ Vgl. KAFKA: *Jeder Mensch ist eigentümlich*. GW VI. 1994. S.147.

⁸⁷ KAFKA: *Jeder Mensch ist eigentümlich*. GW VI. 1994. S.147.

⁸⁸ Vgl. KAFKA: *Jeder Mensch ist eigentümlich*. GW VI. 1994. S.147.

Vgl. auch nachfolgend KAFKA: *Ein Landarzt*. GW I. ³2001. S.200-207.

⁸⁹ KAFKA: *Das Ehepaar*. GW VIII. 1994. S.132.

⁹⁰ Vgl. KIERKEGAARD: *Die Krankheit zum Tode*. 1997. S.32-35.

Subjekt-Objekt-Einung quasi paradigmatisch und programmatisch desillusioniert und immer wieder, in hoffnungslos-unerlöster Manier, desavouiert.⁹¹

Auf eine solch luzide Desillusionierungsprogrammatisierung metaphysischer Erlösungskonstruktionen, wie sie in den nachfolgenden Kapiteln *en détail* aufzuzeigen sein werden, verweist Kafka schon recht früh in einem Tagebucheintrag Ende des Jahres 1910: Hätten wir „bisher“, so Kafkas bildhafter Verweis auf eine quasi historische Zäsur geschlossener Weltwahrnehmung, als „gewesene Schwimmer“ „unsere Nase im Strom der Zeiten stecken“ gehabt, so träten wir doch „jetzt“ als „gegenwärtige Spaziergänger“ zurück und seien, einem „immer fortgesetzte[n] Augenblick der Plage“ ausgesetzt, „verloren“. Wir stünden „jetzt“, da „kein Funke eines Augenblicks der Erhöhung“ mehr folgt, so Kafka in radikal antimetaphysischer Manier, nurmehr „außerhalb des Gesetzes“; hatte sich „bisher“ noch der im „Gleichgewicht“ von „Vergangenheit und Zukunft“ stehende „Kreis“ in einander Kontinuität geschlossen, so sei doch „jetzt“, aufgrund „irgendeiner Selbstvergessenheit“ und „Zerstreuung“, der Kreis „in den Raum hinein verloren.“⁹² Kafka notiert:

⁹¹ Vgl. KAFKA: Ein Landarzt. GW I. ³2001. S.200-207. Hier insbesondere S.200/201.

Vgl. auch KIERKEGAARD, Sören: Der Begriff Angst. [Aus dem Dänischen übersetzt von Gisela Perlet]. Stuttgart: Reclam, 1999. [Caput IV, § 2]. S.138-180.

Die auf den *Landarzt*-Text verweisenden Indizien der obig zitierten Notiz sind etwa die „brüchige Tür“ eines „schon seit Jahren unbenützten Schweinestalles“, aus dem unverhofft – „Man weiß nicht, was für Dinge man im eigenen Hause vorrätig hat“ – zwei „mächtige, flankenstarke Tiere“ treten. In der Eingangspassage des *Landarztes* wird also vorerst eine signifikante Opposition von dunklem Inneren und hellem Außen, von scheinbar Unbekanntem und Verslossenem und dessen tatkräftig-aufbrechender Projektion in eine Außensphäre dargestellt, wobei das „Tor“ als Grenzscheide oder Schwelle zwischen diesen oppositionellen Sphären fungiert. In der Transfiguration der äußeren „Welt“ in den „Innenraum des Hauses“ wird nun aber, utopisch aufgeladen in Kafkas Geständnis-Notiz, die Schwelle des Inneren und Unsagbaren gewissermaßen überschritten. Kafka liiert hierin, selten genug, genau diejenigen Sphären von Innen und Außen, von Unsagbarem und Sagbarem, von *signifié* und *signifiant*, die in aller Regel gänzlich geschieden werden oder aber, wie in der *Landarzt*-Erzählung, letztlich ungeheilt und heillos voneinander differieren.

Vgl. zu dieser semiotisch-selbstreferentiellen und poststrukturalistischen Auslegung des *Landarzt*-Textes: KREMER, Detlef: Ein Landarzt. In: Franz Kafka. Romane und Erzählungen. Hrsg. von Michael Müller. Stuttgart: Reclam, 2001. S.197-214.

Vgl. auch KREMER, Detlef: Die Erotik des Schreibens. Schreiben als Lebensentzug. Frankfurt/Main: Athenäum, 1989. S.117-152.

Vgl. zur Schwelle auch MÖBUS, Frank: K. vor der Rumpelkammer. Der Blick hinter die Schwelle als ästhetisches Konzept. In: Schwellen. Germanistische Erkundungen einer Metapher. Hrsg. von Nicholas Saul, Frank Möbus et al. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1999. S.92-100.

Kremers sehr einsichtiger Ansatz einer in den Texten Kafkas vorgeführten selbstreferentiellen Schreib- und Reit-Bewegung auf der schneewüstenartigen Weiße des Papiere soll in diesen Ausführungen nicht gänzlich in Abrede gestellt, jedoch immer nur als eine mögliche Parallelinterpretation auf semiotischer und selbstreferentieller Ebene angezeigt werden. Denn der Fokus dieser Arbeit liegt primär auf dem Aufzeigen philosophischer Intertexte, die in Kafkas Prosa Einzug erhalten zu haben scheinen. Daß die textimmanente vorgeführten Bewegungen Kafkas freilich die der Vergeblichkeit, genauer die der Destruktion von philosophisch angedachten Identitätskonstruktionen sind und daß diese dann ebenso auf das semiotische Feld selbstreferentieller Schreib- und Reitbewegungen transferierbar sind, versteht sich von selbst.

⁹² Vgl. KAFKA: Tagebücher 1909-1912. GW IX. ³2000. S.93/94.

Vgl. auch HÖFLE, Peter: Von der Unfähigkeit, historisch zu werden. Die Form der Erzählung und Kafkas Erzählform. München: Fink, 1998. [III. 1. Ohne Gedächtnis und ohne Vergessenskraft: Kafkas Poetik des Mangels]. S.159-167.

„[...] wir hatten bisher unsere Nase im Strom der Zeiten stecken, jetzt treten wir zurück, gewesene Schwimmer, gegenwärtige Spaziergänger und sind verloren. Wir sind außerhalb des Gesetzes, keiner weiß es und doch behandelt uns jeder danach.“⁹³

Diese sehr aussagekräftigen Sätze Kafkas zeigen einen desperaten Zustand an, der einer transzendentalen Behausung oder aber einer metaphysischen Geborgenheit vollends verlustig gegangen zu sein scheint. Kafkas textimmanente Bewegungen eines anfänglichen Andenkens von Identitätskonstruktionen – des „Kreises“ – und dann dessen vehementes Anschreiben gegen diese versinnbildet die Figur des metaphysisch nicht mehr zu schließenden Kreises – des „Halbkreises“ – wohl in ausgezeichneter Manier: Nur „einmal zur Seite“ gerückt „in einer Zerstreung einem Schrecken, einem Erstaunen, einer Ermüdung“ und schon ist der „Kreis“ „in den Raum hinein verloren“.⁹⁴ Der zerstreute „Halbkreis“, „an dessen Rand“ wir nur noch entlang gehen, verweist indes auf einen verzweiferten Zustand des Ungeschlossenen, wie das sich direkt an das Erzählfragment *Jeder Mensch ist eigentümlich* anschließende Apophtegma belegt, und daher nur noch stumm in sich Verschlossenen, verweist also *in concreto*, um auf die anfängliche These einer kierkegaardschen Lesart zurückzukommen, auf ein „Dämonisches“ und „Böse[s]“, das sich an der „Wiederherstellung der Freiheit“ und der damit liierten „Erlösung, Errettung oder wie man es nennen will“, also an dem „Gute[n]“ selbst, vergeblich abarbeitet.⁹⁵

Das ungeschlossen Verschlossene ist der tatkräftig treibende Körper-Fond, der sich in seiner Geständnislosigkeit nicht in die Allgemeinheit einformen kann und hierin, einsam und unerlöst – als „stummer Buchstabe“ – in der Differenz von „Tat“ und „Wort“ verharrend, „außerhalb des Gesetzes“ steht: „Das Dämonische ist die Unfreiheit, die sich verschließen will“, so Kierkegaards Analytik des Dämonischen, das im verschlossenen Innenraum der Non-Kommunikation und Geständnislosigkeit gefangen ist und sich einer semiotisch-intersubjektiven *ascensio* radikal verweigert. „Das Verschlossene“, so Kierkegaard fortfahrend in seiner Schrift *Der Begriff Angst*, „ist gerade das Stumme; die Sprache, das Wort ist gerade das Erlösende“. Und weiter: „Freiheit ist ständig kommunizierend“, aber „die Unfreiheit wird mehr und mehr verschlossen und will die Kommunikation nicht.“ Der „Verschlossene“ schließlich „redet mit sich selbst“, er monologisiert. Oder, wie Kafka im letzten seiner Oktavhefte lapidar vermerkt: „Der Weg zum Nebenmenschen ist für mich sehr lang.“⁹⁶ Just diese Verschlossenheit korreliert jedoch nach Kierkegaard, und in

⁹³ KAFKA: Tagebücher 1909-1912. GW IX. ³2000. S.94.

⁹⁴ Vgl. KAFKA: Tagebücher 1909-1912. GW IX. ³2000. S.93/94. Hier S.94.

Dieser desperate Zustand eines Verlustes metaphysischer Geborgenheit soll in dieser Arbeit nicht als ein individualistisches Sonder- oder Eigentümlichsein gelesen, sondern soll vielmehr auf einen philosophiehistorischen Erklärungshintergrund gestützt werden. Insbesondere offerieren die Identitätsphilosophien Kierkegaards und Schopenhauers mannigfaltiges Bild- und Metaphernmaterial, welches Kafka aufgreift, um dieses dann in den „Halbkreis“ hinein zu drehen, um es also als Kontrafaktur darzustellen.

⁹⁵ Vgl. KAFKA: *Jeder Mensch ist eigentümlich*. GW VI. 1994. S.146/147. Das obig zitierte Aperçu *Das Böse, das Dich im Halbkreis umgibt* folgt direkt im Anschluß auf S.147.

Vgl. KAFKA: Tagebücher 1909-1912. GW IX. ³2000. S.94.

Vgl. KIERKEGAARD: *Der Begriff Angst*. 1999. S.138-180. Hier S.140.

⁹⁶ KAFKA: *Beim Bau der chinesischen Mauer*. GW VI. 1994. S.226, auch S.175-177.

Vgl. auch zu Walter Benjamins Interpretation des „Sündenfall[s] des Sprachgeistes“ und der daraus resultierende Fall in den kierkegaardschen „Abgrund des Geschwätzes“: BENJAMIN, Walter: *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*. GS. II.1. 1977. S.152-154. Hier S.153:

Allusion an das Johannes-Evangelium, mit der „Lüge“ und der „Unwahrheit“, ja mit dem Teuflischen, wie folgendes Zitat belegt:⁹⁷

„Man sieht unschwer ein, daß Verschlossenheit *eo ipso* Lüge oder, wenn man so will, Unwahrheit bedeutet. Doch die Unwahrheit ist gerade die Unfreiheit, die sich vor der Offenbarung fürchtet. Deshalb nennt man den Teufel auch den Vater der Lüge.“⁹⁸

„Wahrheit und Lüge“ – wiederum ist es die anfänglich aufgegriffene und zentrale Differenz der Sprachreflexion Nietzsches, die sich wie ein roter Faden durch die Prosa Kafkas zieht. Umso prägnanter aber wird diese sprachphilosophische Überlegung, wenn diese schon bei Kierkegaard, über das ernste „Verhältnis Seele und Körper“, vorgezeichnet zu sein scheint. Denn sobald dieses „dienende Verhältnis“ endet und der Körper revoltiert, so Kierkegaards Analytik in seiner Schrift *Der Begriff Angst*, ist „die Unfreiheit als das Dämonische zur Stelle.“⁹⁹ Kierkegaard, der wohl Kafka, dessen diarischen Angaben zufolge, „bestätigt wie ein Freund“¹⁰⁰, identifiziert das „Dämonische“ und „Verschlossene“ mit einem grundlegenden Mißverhältnis, das dem „Ernst“ und der damit avisierten Einung der Gegensätze im „Sprung“ kontinuierlich ausweicht – mit einem Mißverhältnis von Ewigkeit und Zeitlichkeit, von „Zustand und Bewegung“, von „Seele und Körper“. Verhalten sich diese Momente unversöhnlich und disparat zueinander, so generiert dieses selbstlose Mißverhältnis eine „tierische Verlorenheit“, die als das Stumme und Verschlossene einer „Erlösung“ – als „Freiheit“, als das „Gute“ und „intellektuell gesehen“, als „Wahrheit“ – nicht näher kommt. Kierkegaard notiert hierzu:¹⁰¹

„In der Ewigkeit dagegen ist jeglicher Widerspruch aufgehoben, die Zeitlichkeit ist von ihr durchdrungen und in der Ewigkeit bewahrt, und darin liegt ganz und gar nichts Komisches. Aber die Ewigkeit will man nicht ernsthaft denken, man hat vor

„Der Sündenfall ist die Geburtsstunde des *menschlichen Wortes*, in dem der Name nicht mehr unverletzt lebte, das aus der Namensprache, der erkennenden, man darf sagen: der immanenten eigenen Magie heraustrat, um ausdrücklich, von außen gleichsam, magisch zu werden. Das Wort soll *etwas* mitteilen (außer sich selbst). Das ist wirklich der Sündenfall des Sprachgeistes.“

Was von Kierkegaard sukzessive als das „Böse“ und „Dämonische“ kommunikativer Verschlossenheit entwickelt wird, invertiert und destruiert Kafka hier in einigen wenigen Sätzen: „Stummheit gehört zu den Attributen der Vollkommenheit.“ Gerade das Stumme und Verschlossene, das bei Kierkegaard als das „Böse“ figuriert, wird von Kafka quasi chiastisch umgekehrt: „Das Gute ist in gewissem Sinne trostlos“ und „Böse ist, was ablenkt“ – gerade das (kommunikative und intersubjektive) Absehen von sich und Weggeben seiner selbst qua Sprache, so scheint es, werden von Kafka als „dämonisch“ titulierte, da diese Bewegung der „Selbstabschüttelung“, wie dies Kafka auch ironisch bezeichnet, Zerstreuung, Verlust, Selbstverlust bedeutet. Deshalb: „Selbsterkenntnis hat nur das Böse.“ Und weiter: „Ein Mittel des Bösen ist das Zwiegespräch.“

⁹⁷ Vgl. KIERKEGAARD: *Der Begriff Angst*. 1999. S.144-155.

Vgl. zur „Verzweiflung des Teufels“: KIERKEGAARD: *Die Krankheit zum Tode*. 1997. S.47.

Vgl. DIE BIBEL. Altes und Neues Testament. 1997. [Joh. 8, 44].

Über die kierkegaardsche Lesart des Teuflischen und Dämonischen kommunikativer Verschlossenheit tut sich eine gravierende Parallele zu den anfänglich angestellten Sprachreflexionen Nietzsches auf.

⁹⁸ KIERKEGAARD: *Der Begriff Angst*. 1999. S.150.

⁹⁹ Vgl. KIERKEGAARD: *Der Begriff Angst*. 1999. S.160.

¹⁰⁰ Vgl. KAFKA: *Tagebücher 1912-1914*. GW X. 1997. [21 VIII 13]. S.191

¹⁰¹ Vgl. KIERKEGAARD: *Der Begriff Angst*. 1999. S.166-180. Hier insbesondere S.172-178.

ihr Angst, und die Angst findet hundert Ausflüchte. Und dies eben ist das Dämonische.“¹⁰²

Wenn Kafkas Protagonist in dessen Schrift *Jeder Mensch ist eigentümlich* „mit seiner Bildung beginnt“ und dabei die „Angst“ mißversteht, „so daß sie ihn nicht zum Glauben hin-, sondern vom Glauben wegführt“, dann ist er, so lautet Kierkegaards lapidare Negativfolie seines Erlösungsphilosophems – „verloren.“ Die von Kafka eingewobene Hypertextur des Dämonischen scheint als eine reflexive und philosophische über das letztlich trostlose Thema verstummender Geständnislosigkeit und Non-Kommunikation aufgeschrieben zu sein. Der Begriff Angst gewinnt hier seine anschauliche Konkretisation.¹⁰³

Die „Angst“ einer „tierische[n] Verlorenheit“, von der Kierkegaard in dem Zustand des dämonisch Unerlösten spricht, findet denn auch *explicite* Eingang in ein quasi als Schlußsentenz fungierendes Desiderat Kafkas, das „Böse“ solle doch im Schläfe „zur Untätigkeit“ niederstrahlen. Der heillose Zustand der Differenz wird hier projiziert in einen kompensatorischen Einheitswunsch; die halluzinatorisch avisierte Absenz der Differenz verbannt das „Böse“ im Schlaf an die Peripherie des „Halbkreises“, von wo aus es nicht vorrücken dürfe. Kafka notiert denn auch gewissermaßen als ein abschließendes Apophtegma zu seinem Erzähl-Fragment:¹⁰⁴

„Das Böse, das Dich im Halbkreis umgibt, wie die Braue das Auge, strahle zur Untätigkeit nieder. Während Du schläfst wache es über Dir ohne auch nur im geringsten vorrücken zu dürfen.“¹⁰⁵

Das „Böse“ und „Dämonische“ avanciert über die kierkegaardsche Folie eines Hypertextes zur zentralen Gelenkstelle des kafkaschen Erzählfragments. Der exzeptionelle Schlaf- und Traumzustand einer Absenz verzweifelter „Angst“ und dämonischer Verschlossenheit scheint in diesem Aperçu noch kontrapunktisch das verbannen zu wollen, was *realiter* als ein Stummes und Verschlossenes der Körperinnenwelt drängt: Der Körper, über den geschrieben wird, bleibt ein „stummer Buchstabe“, der in seiner Geständnislosigkeit qua „Wort“ nicht eingeholt werden kann und, so Kierkegaard, im „Tierische[n]“ stecken bleibt; das „Tierhafte“ gewinnt derart eine „solche Macht über einen Menschen“, „daß es sich beinahe durch einen tierisch-unartikulierten Laut oder eine tierische Mimik oder einen tierischen Blick verkündet“. Das „Tierhafte“ und Körperliche, und das im Blick Verstumme, formt sich so zu einer zentralen Kategorie der »Kleinen Prosa« Kafkas aus, die deren Resultat, den „körperliche[n] Schmerz“, mit „primitivem Blick“ seziert:¹⁰⁶

¹⁰² KIERKEGAARD: Der Begriff Angst. 1999. S.180.

¹⁰³ Vgl. KIERKEGAARD: Der Begriff Angst. 1999. S.185.

Vgl. auch allgemein zu dem Phänomen der Angst bei Kafka: HONEGGER, Jürgen Beat: Das Phänomen der Angst bei Franz Kafka. Berlin: Schmidt, 1975. [V. Angst und Ambivalenz]. S.93-109.

¹⁰⁴ Vgl. KAFKA: *Jeder Mensch ist eigentümlich*. GW VI. 1994. S.147.

Vgl. auch KIERKEGAARD: Der Begriff Angst. 1999. S.138-140.

¹⁰⁵ KAFKA: Beim Bau der chinesischen Mauer. GW VI. 1994. S.147.

Vgl. auch zum Motiv der „Augenbraue“ und des „Tierblick[es]“: KAFKA: Entschlüsse. GW I. ³2001. S.20 und KAFKA: Tagebücher 1912-1914. GW X. 1997. [5. II 12]. S.31.

¹⁰⁶ Vgl. KIERKEGAARD: Der Begriff Angst. 1999. S.138.

Vgl. zu dem „Konflikt zwischen Subsumption und Symbolisation“: NEUMANN, Gerhard: Traum und Gesetz. Franz Kafkas Arbeit am Mythos. In: Das Phänomen Franz Kafka. Schriftenreihe der österreichischen Franz-Kafka-Gesellschaft. Hrsg. von Wolfgang Kraus und Norbert Winkler. Prag: Vitalis, 1997. S.15-31. Hier insbesondere S.28-30.

„Mit primitivem Blick gesehn ist die eigentliche, unwidersprechliche, durch nichts außerhalb (Martyrertum, Opferung für einen Menschen) gestörte Wahrheit nur der körperliche Schmerz.“¹⁰⁷

„Merkwürdig“, so Kafka lapidar in derselben diarischen Notiz des Jahres 1922, „daß nicht der Gott des Schmerzes der Hauptgott der ersten Religionen war“. Der „Schmerz“, der „körperliche“, wird zu jenem exorbitanten „Schwindel“ der Verschlossenheit, der sich nur noch, in der Tat, wie ein „Kreisel“ in sich selbst dreht.¹⁰⁸

III.

»Litteratur ist Ansturm gegen die Grenze«, so umschreibt Franz Kafka sein poetologisches Projekt in einer schon recht späten Tagebucheintragung des Jahres 1922, sie ist »Ansturm gegen die letzte irdische Grenze«, und ist in dieser schreibenden Marsch-Bewegung des Sturmlaufens doch eine stehende. Indem die „fortwährend zitternde Grenze“, gegen die Kafka schreibend anstürmt, sich immerfort entzieht, sei es im „Ansturm von unten, von den Menschen her“ oder sei es im „Ansturm von oben, zu mir herab“, spannt sich ein fatales Entweder/Oder entzweiter Lebensbereiche aus. Die Sphären jenseits der Grenze – entweder oben oder unten, innen oder außen – zerfallen in separate Domänen; das verbindende und vermittelnde Moment dispergiert sich separatistisch in seine kruden Gegensätze. Kafka exemplifiziert diesen alles entzweierenden Riß zwischen den „Welten“ in metaphorischer Manier, indem er lapidar konstatiert, daß die „Uhren“, die „innere“ und die „äußere“, nicht mehr übereinstimmten. Der obig zitierte Tagebucheintrag vom 16. Januar 1922 macht dies denn auch in Gänze deutlich:¹⁰⁹

„Die Uhren stimmen nicht überein, die innere jagt in einer teuflischen oder dämonischen oder jedenfalls unmenschlichen Art, die äußere geht stockend ihren gewöhnlichen Gang. Was kann anderes geschehn, als daß sich die zwei verschiedenen Welten trennen und sie trennen sich oder reißen zumindest an einander in einer fürchterlichen Art.“¹¹⁰

Vgl. auch BOHRER, Karl-Heinz: *Ästhetische Negativität*. München / Wien: Hanser, 2002. [Teil III. Kafkas Negativität]. S.229-325. Hier insbesondere S.240-247 und S.292-296.

¹⁰⁷ KAFKA: *Tagebücher 1914-1923*. GW XI. ³2001. [I II <1922>]. S.215.

¹⁰⁸ Vgl. KAFKA: *Tagebücher 1914-1923*. GW XI. ³2001. [I II <1922>]. S.215.

Vgl. auch zum Kreisel-Motiv: KIERKEGAARD, Sören: *Der Begriff Angst*. 1999. S.152.

¹⁰⁹ Vgl. KAFKA: *Tagebücher 1914-1923*. GW XI. ³2001. S.198/199 und S.226.

Vgl. auch KAFKA: *Tagebücher 1909-1912*. GW IX. ³2000. S.201/202.

Vgl. auch BRIDGWATER, Patrick: *Kafka and Nietzsche*. Bonn: Bouvier, ²1987. [III. Dream and Intoxication]. S.47-59. Hier insbesondere zu dem Uhren-Motiv S.50/51.

¹¹⁰ KAFKA: *Tagebücher 1914-1923*. GW XI. ³2001. S.198.

Vgl. auch KAFKA: *Der Proceß*. GW III. ⁸2000. [Im Dom]. S.209-235. Hier insbesondere S.213-220 und S.226/227.

Die Motivik der „Uhren“, die, im Außen von Zeit und Raum und im Innen phantastischer Unendlichkeit, nicht im Gleichklang oder -schritt miteinander laufen, gewinnt eine ganz essentielle Bedeutung im *Dom*-Kapitel von Kafkas *Proceß*-Roman. Der Hiatt zwischen subjektiv empfundener Zeit im Innenraum seiner selbst und objektiver Zeit der Außenwelt zeigt sich dort recht eindringlich in einem kleinen, erzählerischen Detail, das jedoch die größten Konsequenzen für den Protagonisten K.

„Zwei verschiedene Welten trennen sich“ – dieses unheilvolle Diktum avanciert einmal mehr zum einschlägigen Charakteristikum der »Kleinen Prosa« Kafkas und zeichnet indes dessen poetologisches Modell in Gänze nach:¹¹¹ Die eine, „von oben“ betrachtete „Welt“, das „Unfaßbare“, bleibt „unfaßbar“, das „Drüben“ der Eigentlichkeit bleibt „sagenhaft“ und ist „nicht näher zu bezeichnen“, aber „das haben wir gewußt“; die andere, „von unten, von den Menschen her“ betrachtete „Welt“ ist „Ansturm gegen die letzte irdische Grenze“ und kann als solche nicht passiert, nur angestürmt werden. Nur noch „annäherungsweise“ ist die „irdische Grenze“ qua Wort, „vor oder nach der Tat“, zu beobachten oder wie Kafka in einer diarischen Notiz vom 15. Dezember 1910 vermerkt:¹¹²

nach sich zieht und bisher, so weit ich sehe, in dem Kontext einer Verstehensproblematik (*Vor dem Gesetz*, S.226/227) zu wenig berücksichtigt wurde. Aufgrund seiner „kunsthistorische[n] Kenntnisse“ – K. war „Mitglied des Vereins zur Erhaltung der städtischen Kunstdenkmäler“ – soll er einem „italienischen Geschäftsfreund der Bank“ einige Kunstdenkmäler zeigen. K. bittet den italienischen Geschäftsfreund, den er übrigens nur „bruchstückweise“ versteht, sich „in zwei Stunden etwa um zehn Uhr im Dom einzufinden.“ (S.213). Während K. sich indessen überlegt, wie er die Verstehens- und Sprachbarriere zwischen ihm und dem italienischen Geschäftsfreund aufheben könne (vgl. S.214: „wenn er auch viel überhaupt nicht verstehen sollte, so sei es auch nicht so schlimm, denn für Italiener sei es nicht gar so wichtig verstanden zu werden.“), kommt er zu dem Schluß, daß man „vor den Kunstwerken im Dom“ doch „nicht stumm mit dem Italiener auf und abgehn könne“, sondern daß es unabdinglich – „er zog mit noch größerer Wut das Wörterbuch wieder hervor“ – einer sprachlichen Übersetzungs- und Übertragungsleistung bedürfe (S.214/215). So weit – in aller Kürze – diese selbst-referentielle Sprach- und Kunstkritik, in welcher wiederum die hermeneutische Verstehensproblematik und -problematik gescheiterter Intersubjektivität und Kommunikation *in nuce* verhandelt wird. Doch nun setzt ein entscheidendes Ereignis ein, das K.'s „innere“ Uhr unwiderruflich zu akzelerieren scheint; denn gerade als er im Aufbruch zum Dom begriffen ist – es war etwa „halb zehn“ –, erreicht ihn ein „telephonischer Anruf“ von Leni, die, als sie erfährt, daß K. in den Dom fährt, diesen aufs eindringlichste warnt: „»Sie hetzen Dich.«“, sagt Leni. Und K. erwidert: „»Ja, sie hetzen mich.«“ (S.215). Just in diesem Moment scheint sich die bisher noch als kohärent empfundene Zeitwahrnehmung K.'s separatistisch zu dispergieren – „die zwei verschiedenen Welten“, so Kafka in seiner diarischen Notiz, trennen sich fortan. Die „innere Uhr“, die „teuflische“ und „dämonische“, wird um ein Vielfaches beschleunigt, während die äußere „stockend ihren gewöhnlichen Gang“ geht. Denn nur so ist die äußerst frappierende Merkwürdigkeit zu erklären, daß K., „pünktlich“ in den Dom gekommen, den Italiener dort nicht antrifft. K. kann ihn dort auch gar nicht antreffen, denn das, was K. über sein inneres Zeitempfinden als „pünktlich“ erlebt, widerspricht diametral einer objektiven Zeitsetzung, die unmißverständlich anzeigt – „bei seinem Eintritt hatte es elf geschlagen“ (S.216; oder auch S.220: „er sah auf seine Uhr, es war elf“; und nochmals insistierend S.220: „jetzt um elf Uhr“):

„K. war pünktlich gekommen, gerade bei seinem Eintritt hatte es elf geschlagen, der Italiener war aber noch nicht hier. [...]. Sollte der Direktor etwa die Zeitangabe mißverstanden haben? Wie konnte man auch diesen Menschen richtig verstehen.“ (Ebd., S.216).

Dies zeigt einmal mehr, wie stark die K.-Figuren aus dem solipsistischen Innenraum ihrer selbst argumentieren. Auch hier liegt die Vermutung nahe, um eine interpretatorische Parallele zu Kafkas *Geständnis*-Text und zu der kierkegaardschen Intertextur des Stummen, Verschlossenen und Dämonischen zu ziehen, daß die gravierende Diskrepanz von subjektivem Zeitempfinden und objektiver Zeitsetzung ausgelöst wird durch eine mißlungene, sprachliche Einformung in das Allgemeine, will sagen, auch in diesem Kontext geht es um das „Stumme“, das, geständnislos und unsagbar, nicht mitteilbar ist, insofern verschlossen und, wie Kafka dies selbst bezeichnet, „dämonisch“ ist und den Protagonisten in eine zeitlos-unendliche und phantastische Innenwelt verweist, aus der das Objektive und Allgemeine ausgestoßen wird. K. wird gewissermaßen in die akzelerierte Zeitsphäre des Inneren und damit, ausgelöst durch das Stumme und Verschlossene dieses Innenraumes, „Unfaßbaren“ gestoßen.

¹¹¹ Vgl. zu einer „kleine[n] Literatur“: DELEUZE, Gilles und Félix GUATTARI: Kafka. Für eine kleine Literatur. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1976. [III. Was ist eine kleine Literatur?]. S.24-39.

¹¹² Vgl. KAFKA: Von den Gleichnissen. GW VIII. 1994. S.131/132.

„Meine Zweifel stehn um jedes Wort im Kreis herum, ich sehe sie früher als das Wort, aber was denn! ich sehe das Wort überhaupt nicht, das erfinde ich.“¹¹³

Verweigert sich Kafka in seinen Narrationen einer eidetischen Identitäts- und Sinnkonstruktion, indem er die Inkommensurabilität des je Eigentümlichen und Besonderen mit dem des Allgemeinen in aller Schärfe betont, so wird er doch nimmermehr müde, dieses Disparate und Inkommensurable selbst zum thematischen Gegenstand seiner ‚beobachteten Beobachtungen‘ zu machen. Die kafkaschen Beobachtungen, die, um modifizierend auf eine Kategorie Luhmanns zurückzugreifen, erster Ordnung sein wollen, aber doch immer nur zweiter Ordnung sind, und also qua „Wort“ „nur vor oder nach der Tat möglich“ sind, gewinnen daher einen ganz besonderen Status einer Metaphorologie der Uneigentlichkeit, die, indem sie fortwährend gegen den unheilvollen Hiatt von „Tat“ und „Wort“ anschreiben, sich doch nur peripher – an den *marges* – auf- und einschreiben.¹¹⁴

Die hyper- und intertextuellen Aufschriften der Beobachtung und die Einschreibungen metaphorologischer Bild- und Themenkomplexe schöpft Kafka nun aber, so die fortlaufende These, aus einem philosophischen Diskursfeld des neunzehnten Jahrhunderts, das den Körper als das Andere der Vernunft, als das unbewußt Treibende und Drängende der Körperinnenwelt, spätestens seit und mit Schopenhauer, prononciert in das Zentrum des Interesses stellt. Fungiert der Körper in dem kafkaschen Erzählfragment *Jeder Mensch ist eigentümlich* als sich einer allgemeinen Geständniskapazität entziehende und phantastische Innenwelt, deren tätiges Treiben sich seinem sprachlichen Eingeholtsein im Augenblick verweigert, so scheint diese eidetische Sinnfreiheit zum schlechthinnigen Signum kafkascher Körper-Texturen zu avancieren: Der Körper in seinen Schattierungen des treibenden Inneren, des verstockt Phantastischen und des genitalen Begehrens aufersteht in den Texten Kafkas, er ist, in der fortwährend angedachten Stoßrichtung seiner Einung, da und erscheint, wird aber gleichwohl und immer wieder aufs neue in seiner abgespaltenen Fremdheit immunisiert und deterritorialisert. Hierbei greift Kafka, so die präferierte Lesart, auf einen diskursiven Fundus abendländischer Rationalitätsformen der Körperdiskriminierung und -exkludierung zurück, dekonstruiert diese, um den Körper sodann in einem Andenken von Identitätskonstruktionen etwa kierkegaardscher oder schopenhauerscher Provenienz in seine Texte rücken zu lassen. Doch die avisierten Identitätskonstruktionen differenter Verhältnisse von

Vgl. KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. S.198/199.

Vgl. KAFKA: *Jeder Mensch ist eigentümlich*. GW VI. 1994. S.146/147.

Vgl. KAFKA: Beim Bau der chinesischen Mauer. GW VI. 1994. [Aphorismus 66]. S.239. Vgl. ebenso S.187:

„Er ist ein freier und gesicherter Bürger der Erde, denn er ist an eine Kette gelegt, die lang genug ist, um ihm alle irdischen Räume frei zu geben und doch nur so lang, daß nichts ihn über die Grenzen der Erde reißen kann. Gleichzeitig aber ist er auch ein freier und gesicherter Bürger des Himmels, denn er ist auch an eine ähnlich berechnete Himmelskette gelegt. Will er nun auf die Erde drosselt ihn das Halsband des Himmels, will er in den Himmel jenes der Erde. Und trotzdem hat er die Möglichkeit und fühlt es, ja er weigert sich sogar das Ganze auf einen Fehler bei der ersten Fesselung zurückzuführen.“

¹¹³ KAFKA: Tagebücher 1909-1912. GW IX. ³2000. S.102/103. Hier S.103.

¹¹⁴ Vgl. hierzu auch die Ansätze von LUHMANN, Niklas: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*. [Kapitel 2. Kultur als historischer Begriff]. Band IV. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1995. S.31-54.

Vgl. auch LUHMANN, Niklas: *Die Kunst der Gesellschaft*. [Kapitel 2. Die Beobachtung erster und die Beobachtung zweiter Ordnung]. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1995. S.92-113.

Körper *und* Seele, von Zeitlichkeit *und* Ewigkeit oder aber von Wille *und* Vorstellung sind, in den je negierenden Spielarten der Verzweiflung, der Angst, des Dämonischen oder Bösen, zum Scheitern verurteilt; der Körper wird zur verzweifelten Leidensquelle, wird zum exterritorialiserten und daher sich entziehenden Körper, über den, als Über- oder Aufschrift, nur noch geschrieben wird – als Wort „vor oder nach der Tat“. Eine schon sehr frühe Tagebuchnotiz, vermutlich aus dem Jahre 1910, bestätigt recht offensichtlich diese Einschätzung. Kafka notiert verzweifelt:¹¹⁵

„Ich schreibe das ganz bestimmt aus Verzweiflung über meinen Körper und über die Zukunft mit diesem Körper“¹¹⁶

So weit die Rekapitulation des bisher Ausgefalteten und Eruierten. Doch muß nun, soll die obig ausgeführte These ihre Richtigkeit aufweisen, diese präzisiert und exemplifiziert werden. Hierfür wird auf einen kleinen Prosatext Kafkas rekuriert, der wiederum, um den roten Faden der Argumentation stringent fortzuführen, die erkenntnistheoretische Problematik eines Ineinsdenkens von Besonderem und Allgemeinem verhandelt und sich somit direkt an die Thematik des kafkaschen *Geständnis*-Textes anschließt; die Rede ist von Kafkas 1920 verfaßtem Prosastück *Der Kreisel*.¹¹⁷

Der „Kreisel“ und der „Philosoph“ – schon gleich zu Beginn des Textes spannt sich ein basaler Widerspruch aus zwischen dem, was, „in Drehung“ seiend, sich bewegt, und dem, was erkennend und also zeitlich und räumlich indifferent eingefangen werden soll. Philosophische Erkenntnis buchstabiert sich derart als eine Bewegung des Ineinsdenkens von je Einzelnem und Allgemeinem; exakt diese Erkenntnisbewegung wird jedoch in Kafkas deformierter Parabelprosa *Der Kreisel* in höchstem Maße problematisiert, indem eine mediatisierte Bedeutungs- und Sinnstiftung buchstäblich ins Taumeln gerät. Das Anliegen einer jeglichen dialektischen Philosophie, das Allgemeine und Ganze – qua *logos* – im Ausgleich mit seinen einzelnen Teilen verfügbar und präsent zu halten, wird von Kafkas *Kreiselphilosophen* gänzlich desavouiert und verschiebt sich derart in eine skeptische und erkenntniskritische Perspektive von Welt, deren philosophische Statthalter wohl maßgeblich in Kierkegaard und Nietzsche zu bestimmen sind. In dieser skeptischen Traditionslinie stehend, führt Kafka – leitmotivisch – jenes verzweifelte Zweifeln fort, wie es charakteristisch für das *eigentümlich* Innere der kafkaschen Protagonisten ist, deren „innere Uhr“ zumeist in einem grundlegend anderen, da ungleich akzelerierteren Tempo schlägt als die der Außenwelt, deren „Welten“ sich überdies heillos trennen und deren Zweifel immer schon „um jedes Wort im Kreis“ herum steht, ohne die zweifelnde „Tat“ mit dem geschriebenen „Wort“ aussöhnen zu können – zwischen Zweifeln und Zweifel verzweifelt der Zweifler.¹¹⁸

¹¹⁵ Vgl. KAFKA: *Jeder Mensch ist eigentümlich*. GW VI. 1994. S.146/147.

¹¹⁶ KAFKA: Tagebücher 1909-1912. GW IX. ³2000. S.13.

¹¹⁷ Vgl. KAFKA: *Der Kreisel*. [*Ein Philosoph trieb sich*]. GW VII. 1994. S.176/177.

Vgl. einfürend BINDER, Hartmut (Hrsg.): *Kafka-Handbuch in zwei Bänden*. Band 2. *Das Werk und seine Wirkung*. Stuttgart: Kröner, 1979. [*Der Kreisel*]. S.374-376.

¹¹⁸ Vgl. KAFKA: *Der Kreisel*. [*Ein Philosoph trieb sich*]. GW VII. 1994. S.176/177.

Vgl. ELM, Theo: *Die moderne Parabel*. *Parabel und Parabolik in Theorie und Geschichte*. München: Fink, 1982. [V. 3. *Moralische und erkenntnistheoretische Problematik: Krummachers Magnetnadel und Kafkas Kreisel*]. S.161-163.

Das skeptische Moment der Inkommensurabilität von Einzelem und Ganzem zeigt sich indessen auch in der narrativen Verfaßtheit des Textes selbst. Entwickelt der Erzähler in einem ersten Teil eine *narratio*, die das Unterfangen des Philosophen, einen sich drehenden Kreisel einzufangen, im Einzelnen, konkret und uneigentlich – als eine *locutio impropria* – erzählt, so expliziert erst der allgemeine Mittelteil in einer philosophisch-begrifflichen Sprache, worum es bei diesem Einfangen des Kreisels eigentlich geht: Über die „Erkenntnis jeder Kleinigkeit“ intendiert der Philosoph, induktiv vom rein Empirischen ausgehend, zur „Erkenntnis des Allgemeinen“ zu gelangen. Was die philosophische Erkenntnisfigur der *synekdoché* zu leisten imstande sein soll, nämlich einen erkennenden Ausgleich von Einzelem und Allgemeinem – als *pars pro toto* – herzustellen, arrangiert der Parabeltext scheinbar selbst: Auf einen konkreten und im Einzelnen geschilderten Fall folgt eine allgemeine *explicatio*; Anfangs- und Mittelteil des Textes verhalten sich zueinander wie die avisierte Erkenntnisfigur der *synekdoché* in ihren vorerst separaten Teilen. Setzt nun jeder hermeneutische Verstehensprozeß eine Figur des Dritten voraus, um das Separate und Disparate in einem mediatisierenden Moment einen zu können, so müßte dementsprechend auch auf narrativer Ebene ein „Hebel der Erkenntnis“, um mit Lessings Parabel- und Fabelkonzeption zu sprechen, ansetzen und in einer instruktiven Didaxe oder sollizitierenden Lehre auslaufen, die die einzelnen Momente einend eleviert. Der erkenntnistheoretische und hermeneutische Verstehensakt wäre demnach dialektischer Natur und könnte im beständigen Ausgleich von Einzelem und Ganzem diese Momente in einer Identität des Nicht-Identischen verfügbar halten. Doch Kafka konterkariert in geschickter Manier diesen gattungsspezifischen Erwartungshorizont. Denn was über eine *analogia entis* von Einzelem und Allgemeinem im Erkenntnisakt selbst miteinander liiert werden soll, wird von Kafka gleichermaßen auf textueller Ebene strikt geschieden. Was weiterhin didaktisch und instruktiv aufgehoben und mediatisiert werden soll in der Figur des Dritten, zerlegt sich separat und inkommensurabel in seine partiellen Einzelteile: Wie der Kreiselphilosoph gegen Ende selbst zum sich drehenden Kreisel wird und hierin nicht als beobachtendes Subjekt das beobachtete Objekt in sich zu einen imstande ist, da er selbst zum erkenntnislosen Objekt, respektive zum rein erlebenden Subjekt wird, so endet auch die Anti-Parabel mit einer Wiedereinsetzung der *narratio*, die einmal mehr verdeutlicht, daß „irgendein sagenhaftes Drüben“ „nicht näher zu bezeichnen ist“ und daß das „Unfaßbare unfaßbar“ ist; aber auch „das haben wir gewußt.“¹¹⁹

Und noch eine weitere metaparabolische Implikation zieht dieser Text nach sich: Läuft der Philosoph „atemlos“ dem sich drehenden Kreisel hinterher, wird ihm, wie Kafkas immerwährendes Anschreiben „gegen die letzte irdische Grenze“, „die Hoffnung zur Gewißheit“, den in Bewegung seienden Kreisel einfangen zu können – auch als Schreibbewegung selbst. Wie Kafka also einer Identitätskonstruktion von erlebter Körperinnenwelt und deren sprachlicher Artikulation im alles bedeutenden

Vgl. HÖFLE, Peter: Von der Unfähigkeit, historisch zu werden. Die Form der Erzählung und Kafkas Erzählform. München: Fink, 1998. [III. 5. Ökonomie des Augenblicks: Der Kreisel]. S.234-247.

Vgl. KREMER, Detlef: Kafka. Die Erotik des Schreibens. Bodenheim bei Mainz: Philo, ²1998. [V. Erkenntnis als Annäherung]. S.65-78.

¹¹⁹ Vgl. KAFKA: Der Kreisel [*Ein Philosoph trieb sich*]. GW VII. 1994. S.176/177.

Vgl. KAFKA: Von den Gleichnissen [Viele beklagten sich]. GW VIII. 1994. S.131/132.

Vgl. auch ELM, Theo: Die moderne Parabel. 1982. [V. 3.]. S.161-163.

Augenblick hinterher hechelt und stürmt und letztlich immer wieder an diesem Unterfangen scheitert, so ist auch die Bewegung des Philosophen eine, die, in der Übertragung von der semiotischen und selbstreferentiellen Ebene auf die einer Rezeptionsästhetischen, den Leser in seiner Lektüre – den kreiselnden Philosophen nun wiederum als beobachtetes Textobjekt wahrnehmend – vor die gleiche Verstehensproblematik stellt, wie sie der Philosoph zu Beginn der Geschichte mit dem sich drehenden Kreisel hatte. So viel zu diesen semiotischen und metaparabolischen Reflexionen, die, indem sie eine Verstehens- und Erkenntnisproblematik thematisieren, mithin ihre eigene Verstehbarkeit problematisieren.¹²⁰

Doch auch hier wiederum ziehen diese skeptischen und erkenntniskritischen Überlegungen des Nicht-Nachvollziehbaren eine hyper- und intertextuelle Folie des Nachvollziehbaren nach sich. Denn in diese Reflexionen selbst schreiben sich besondere Bildkonglomerate ein, die exakt aus jener skeptischen Traditionslinie stammen, die diese erkenntnistheoretische Problematik primär zum Vorschein bringt – gemeint sind die Identitätsphilosopheme Kierkegaards und Schopenhauers. Mit diesem Verweis auf eine philosophische Intertextur ist jedoch eine Metaphorologie der Uneigentlichkeit noch nicht nachgewiesen; vielmehr müssen in den nachfolgenden Reflexionen Bildkomplexe ausgefaltet werden, die innerhalb dieser Philosophien als parabolische Anschauungsmedien dienen und als solche in die Prosa Kafkas Einzug erhalten haben. Die Kreiselmetapher figuriert in den nachfolgend aufzuzeigenden Philosophemen als ein eben solcher Bildkomplex.¹²¹

¹²⁰ Vgl. KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [16 I <1922>]. S.198/199.

Vgl. auch KREMER, Detlef: Kafka. Die Erotik des Schreibens. ²1998. S.65-78.

Vgl. auch HÖFLE, Peter: Von der Unfähigkeit, historisch zu werden. 1998. [III. 5. Ökonomie des Augenblicks: Der Kreisel]. S.234-247.

¹²¹ Vgl. KAFKA: Tagebücher 1909-1912. GW IX. ³2000. S.104.

Vgl. DIELS, Hermann und Walter KRANZ (Hrsg.): Die Fragmente der Vorsokratiker. [Griechisch und Deutsch]. Band I. Berlin: Weidmann, ⁶1951. [29 [19] A und B]. S.247-258.

Vgl. DIOGENES LAERTIUS: Leben und Meinungen berühmter Philosophen. [Aus dem Griechischen übersetzt von Otto Apelt]. Hamburg: Meiner, ²1967. [Zweiter Band. I. Zenon]. S.7-81.

Vgl. NIETZSCHE: Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen. Nachgelassene Schriften 1870-1873. KSA I. 1999. [12.]. S.847-850.

Vgl. auch KOBBS, Jörgen: Kafka. Untersuchungen zu Bewußtsein und Sprache seiner Gestalten. Hrsg. von Ursula Brech. Bad Homburg: Athenäum, 1970. [V. Strukturen des Bewußtseins]. Hier S.444-446.

Vgl. auch HÖFLE, Peter: Von der Unfähigkeit, historisch zu werden. Die Form der Erzählung und Kafkas Erzählform. München: Fink, 1998. [III. 5. Ökonomie des Augenblicks: Der Kreisel]. S.234-247.

Wie in Kafkas *Geständnis*-Text geht es auch im *Kreiselphilosophen* um die vermeintlich unaufhebbare Differenz von sprachlosem Innenraum und sich entziehender Außenwelt, von Sein und Denken, von „Tat“ und „Wort“, von „innerer“ und „äußerer“ Uhr – *summa summarum* um die erkenntnistheoretische Problematik von Bewegung und Ruhe. Daß Kafka sich indes schon recht früh mit dieser philosophischen Fragestellung beschäftigt hat, zeigt bereits eine Tagebuchnotiz vom 17. Dezember 1910 an, in welcher er auf Zenons drittes Bewegungsparadoxon eines „fliegenden Pfeiles“ rekurriert: „Zeno sagte auf eine dringliche Frage hin, ob denn nichts ruhe: Ja der fliegende Pfeil ruht“ (Kafka, GW IX, ³2000, S.104). Dieser Tagebucheintrag zeigt einmal mehr an, daß Kafka die im *Kreiselphilosophen* verhandelte Erkenntnisproblematik auf ein philosophisches Diskursfeld stützt, welches schon bei den Vorsokratikern ihren Anfang findet. Kafka aber, so meine ich, denkt diese metaphysische Folie der Identität lediglich an, um diese sodann in eine skeptische Denkungsart des 19. Jahrhunderts hinein zu drehen. Diese These soll an der Streitfrage ‚Zenon versus Nietzsche‘ ausgefaltet werden: Als Apologet der Lehre des Parmenides, die ihrerseits in einer Leugnung der Bewegung besteht, geht Zenon gleichermaßen von der erkenntnistheoretischen Präsumtion aus, daß gerade die Vielheit alles Seienden und die Realität der Bewegung zu unauflöslchen Widersprüchen führen müsse. Eine solche Beweisführung gegen das Prinzip der Bewegung verankert Zenon in dem

„Nicht jeder kann die Wahrheit sehn, aber sein“¹²², vermerkt Franz Kafka am 11. Dezember 1917 in seinem »Oktavheft G« und verweist somit *in medias res* auf eine skeptische Perspektive auf Welt, die einen erkenntnistheoretischen Keil zwischen erlebter Innenwelt und zu erkennender Außenwelt, die also einen ganz basalen Hiat zwischen im Subjekt selbst seiender Wahrheit und der objektiven Erkennbarkeit derselbigen einzieht; mithin protestiert Kafka vehement gegen eine hegelsche Identitätskonstruktion von Sein und Denken, die eine systemische Präponderanz des Logischen, Vernünftigen und also Deduktiven gegenüber dem je Einzelnen und Eigentümlichen forciert betreibt. Ein grundlegender Zweifel an der absoluten Erkenntnis von Welt ist es folglich, der derart auch zur zentralen Problematik des kafkaschen Kreiselphilosophen avanciert. Kafkas *quester* intendiert denn auch keineswegs, die ganz „großen Probleme“ traktieren und lösen zu wollen, da diese, so scheint es, in ihrer metaphysischen Undurchschaubarkeit gleichsam „unökonomisch[er]“ Natur sind. Der allgemeine Panlogismus eines Absoluten à la Hegel scheint nurmehr eine „Wahrheit“ ans Tageslicht zu befördern, die, aus einer logozentrischen Perspektivik der „Triplizität“ betrachtet, das „System der reinen Vernunft“ mit dem *logos* gleichschaltet und hierin, mit Schopenhauer gesprochen, den Menschen als einen „geflügelte[n] Engelskopf ohne Leib“ in ein jenseitiges „Wolkenkuckucksheim“ erhebt. Die metaphysische und mediatisierende Versöhnung des „großen Problem[s]“ von Sein und Sehen, wie es bei Kafka geschrieben steht, findet bei Hegel in der Gleichsetzung eines alles durchwaltenden *logos* mit einem absolut-göttlichen Seinsgrund – als „spekulativer Karfreitag“ – statt und wird hierin, wie die eingefleischten Hegel-Kritiker Schopenhauer und Kierkegaard ohne Unterlaß zu monieren pflegen, abstrakt und spekulativ, theorationalistisch und geistimperial – „das schien ihm unökonomisch“, dem Kreiselphilosophen.¹²³

Paradoxon des „fliegenden Pfeiles“: Ein fliegender Pfeil, der in einem jeden beliebigen Einzelmoment seines Fluges betrachtet wird, so argumentiert Zenon, befindet sich je an einer ganz bestimmten Stelle des Raumes, an welcher er, punktuell und momenthaft betrachtet, ruht. Ruht der Pfeil aber in jedem einzelnen der betrachteten Zeitabschnitte, so ruht er auch fortwährend im Ganzen. Zenons Argumentation plädiert dergestalt keineswegs für die Bewegtheit und Vielheit alles Seienden, sondern, im Gegenteil, gegen die Bewegung schlechthin: der fliegende Pfeil bewegt sich nicht; „der fliegende Pfeil ruht“. Der exponierteste Widersacher dieser philosophischen Lehre ist wohl Nietzsche und dessen Plädoyer für eine Ontologie des Werdens. In einer nachgelassenen Schrift namens *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* führt Nietzsche denn auch einen nüchternen Gegenbeweis gegen Zenons Philosophem der Ruhe an, denn Parmenides und Zeno hielten an der „Wahrheit und Allgültigkeit der Begriffe“ fest und wiesen infolgedessen die „anschauliche Welt als das Gegenstück der wahren und allgültigen Begriffe“, als „Objektivierung des Unlogischen und Widerspruchsvollen“ aus. Jene Begriffe seien es, so Nietzsches vehementer Widerspruch gegen Zenon, die sich nicht an der Wirklichkeit bewähren und korrigieren, sondern, im Gegenteil, die die Wirklichkeit „messen und richten“ und, im Falle eines Widerspruchs mit dem Logischen, „verdammten“ sollten. Eine „Zweiheit des Seins“ dürfe es für Zenon nicht geben; „Denken und Sein“ müßten für identisch erklärt werden. Nietzsche widerspricht dieser Identitätskonstruktion und merkt lapidar an: „Das Denken und jenes knollig-kugelförmige, durch und durch todt-massive und starr-unbewegliche Sein müssen, nach dem Parmenideischen Imperativ, zum Schrecken aller Phantasie, in Eins zusammenfallen und ganz und gar dasselbe sein. Mag diese Identität den Sinnen widersprechen! Gerade dies ist die Bürgschaft, daß sie nicht von den Sinnen entlehnt ist.“ (Nietzsche, KSA I, 1999, S.850). Daß diese Identität den Sinnen widerspricht, wie Nietzsche dies paraphrasiert, und daß Sein und Denken und deren Ineinsdenken von Nietzsche in höchstem Maße problematisiert wird, scheint geradezu *in nuce* die erkenntnistheoretische Problematik des kafkaschen *Kreiselphilosophen* zu enthalten.

¹²² KAFKA: Beim Bau der chinesischen Mauer. GW VI. 1994. S.186.

¹²³ Vgl. KAFKA: Der Kreisel [*Ein Philosoph trieb sich*]. GW VII. 1994. S.176/177.

Exakt an jener Stelle des „unökonomisch“ Großen und abstrakt Allgemeinen kommen nun, so scheint es, die zwei bereits angeführten Hegel-Kritiker *par excellence* des neunzehnten Jahrhunderts zu ihrem adäquaten Einsatz: Durch das schopenhauersche und kierkegaardsche Sprachrohr verweist der kafkasche Kreiselphilosoph auf das überaus Problematische einer derart allgemein-erkenntnistheoretischen Vorgehensweise, denn, so der Philosoph, „nicht mit den großen Problemen“ gelte es sich *a priori* zu beschäftigen, sondern, im Gegenteil, gerade mit der „Erkenntnis jeder Kleinigkeit, also z.B. auch eines sich drehenden Kreisels“ müsse begonnen werden, um zur „Erkenntnis des Allgemeinen“ gelangen zu können – „war die kleinste Kleinigkeit wirklich erkannt, dann war alles erkannt“. Nicht vom Großen und Allgemeinen gilt es folglich *a priori* auszugehen, sondern, in Gestalt der *synekdoché*, vom Kleinen und Besonderen. Nicht der *logos* verweist *per se* und vor aller Erfahrung auf das zu Erkennende von Welt, sondern – immanent, induktiv und empirisch vorgehend – das je Einzelne und Konkrete.¹²⁴

Genau dieses erkenntnistheoretische Procedere findet nun aber, philosophiehistorisch betrachtet, seinen adäquaten Widerhall in der Hegel-Kritik Schopenhauers und Kierkegaards. So etwa plädiert Kierkegaard mit aller Vehemenz gegen eine von Hegel camouflierte „Mißlichkeit der Abstraktion“ und für ein „Menschsein“, das „sich selbst in Existenz“ versteht und dementsprechend „in das Konkrete“ hinein zu denken ist.¹²⁵ Und auch bei Schopenhauer wird, wie unzählige Haßtiraden gegen Hegel belegen, der alles verallgemeinernde *logos* aus seinem ureigensten „Wurzelgrunde“ gerissen und in einer „gewaltigen Drehung“ zu einem Akzidens umgewertet. Im Grunde verhandelt Kafkas Kreiselphilosoph in seiner erkenntnistheoretischen Ausrichtung vorerst das, was Georg Simmel, im Hinblick auf Schopenhauer, eine tiefgreifende „Achsendrehung im Begriff des Menschen“ bezeichnet hat. Demnach ist das metaphysische „Rätsel der Welt“, *notabene*, wie eine „Geheimschrift“ aus dem Verständnis der erfahrbaren Welt selbst zu entschlüsseln. Die „Entzifferung der Welt“ hat nunmehr von der „Erfahrungswelt“, von der „bloße[n] Erscheinung“, auszugehen, so Schopenhauers Metaphysikkonzeption „empirischer Art“, um „von der Erscheinung zum Erscheinenden“ gelangen zu können. Indem das Ding an sich sein Wesen in der uns erscheinenden Welt ausdrückt, ist Metaphysik, nach Schopenhauer ausbuchstabiert, nichts anderes als ein „Wissen“, welches „aus der

Vgl. auch HEGEL, G.W.F.: Phänomenologie des Geistes. In: G.W.F. Hegel: Werke in 20 Bänden. Werke 3. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1986. Hier insbesondere S.18-22 und S.37-39.

Vgl. auch HEGEL, G.W.F.: Wissenschaft der Logik I. Werke 5. 1986. S.44.

Vgl. auch zum „geflügelte[n] Engelskopf ohne Leib“: SCHOPENHAUER, Arthur: Die Welt als Wille und Vorstellung. In: Arthur Schopenhauer: Sämtliche Werke. Band I. Hrsg. von Wolfgang Frhr. von Löhneysen. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1986. [§ 18]. S.156-158.

Die in dem obigen Kontext referierten, philosophiehistorischen Hyper- und Inter-Texturen können hier nur fragmentarisch oder doch zumindest verkürzt zitiert werden; verwiesen sei jedoch auf das direkt nachfolgende Kapitel, in welchem, wie hier schon ersichtlich wird, eine weit ausführlichere Kontextualisierung und Ausfaltung dieser Philosophie zu bewerkstelligen sein wird.

¹²⁴ Vgl. KAFKA: Der Kreisel [*Ein Philosoph trieb sich*]. GW VII. 1994. S.177.

¹²⁵ Vgl. etwa KIERKEGAARD, Sören: Johannes Climacus oder De omnibus dubitandum est. Eine Erzählung. In: Sören Kierkegaard: Gesammelte Werke. Philosophische Brocken. De omnibus dubitandum est. Hrsg. von Emanuel Hirsch und Hayo Gerdes. Düsseldorf / Köln: Eugen Diederichs, 1952. S.114-118.

Vgl. auch KIERKEGAARD: Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken. Zweiter Teil. 1958. S.2/3.

Anschauung der äußern, wirklichen Welt“ selbst geschöpft wird und somit metaphysischen „Aufschluß“ über dieses zu geben imstande ist. Dies scheint Kafkas Kreiselpilosoph, in dem erkenntnistheoretischen Versuch einer primär induktiven und empirischen Annäherung an den Erkenntnisgegenstand, vorerst beherzigen zu wollen. So weit – so gut.¹²⁶

Doch muß der metaphysische Argumentationsstrang Schopenhauers nun auch in Gänze nachvollzogen und zu Ende gedacht werden, um das erkenntnistheoretische Scheitern des Kreiselpilosophen an der schopenhauerschen Metaphysikkonzeption einer Welt als Wille und Vorstellung letztlich deutlich machen zu können. Schon vorab sei gesagt: Der leibhaftige Körper ist es, der an exakt jener Stelle des erkenntnislos-kreiselnden und mithin scheiternden Philosophen seinen gewichtigen Einsatzpunkt erfahren wird. Denn die Beantwortung der Frage, wie Welt „noch etwas anderes“ als ein bloß „wesenloser Traum“ und „gespensterhaftes Luftgebilde“ – der „Schleier der Maya“ – sein könne, läuft bei Schopenhauer quasi über die quintessentielle Schaltstelle einer Körper-Textur, läuft über die natürliche Nahtstelle eines menschlichen Leibapriori – der Leib rückt, vorder- und rückseitig, in den Fokus des erkenntnistheoretischen Interesses. Denn Schopenhauer denkt nunmehr die „zwei urverschiedenen Quellen unserer Erkenntnis“ – die vorgestellte, äußere Welt und das von Innen her erfahrene Metaphysikum „x“ – über die Identität einer Innen-Außen-Liaison der menschlichen Leiberfahrung zusammen. Beide also, sowohl die sich als „Vorstellung“ des erkennenden Subjekts auf die Erscheinungswelt richtende „äußere Erfahrung“, als auch die „unmittelbarste“, da „in sich“ selbst wahrgenommene „innere“ Erfahrung, sind „unzertrennlich“ und bei jeder Bewegung eines Körpers finden sie zugleich als „innere Bedingung“ des „Willens“ und als „äußerer Anlaß“ der „Ursache“ statt – „wo Kausalität ist, ist Wille“. Der Mensch also ist nicht nur „von außen“ „rein erkennendes Subjekt“ – ein *animal rationale* –, um diese schopenhauersche Identitätskonstruktion nochmals präzise zu rekapitulieren, sondern wurzelt gleichsam autochthon, „von innen“ her, „in jener Welt“ und genau hierin ist sein Erkennen, welches der bedingende Träger der ganzen Welt als Vorstellung ist, „vermittelt durch einen Leib“. Die erkenntnistheoretisch alles entscheidende Schaltstelle des Leibes ist dem erkennenden Subjekt folglich nicht nur als Vorstellung ein „Objekt unter Objekten“, sondern ungleich stärker und *corporaliter* ein „unmittelbares Objekt“, welches „das Wort Wille“ bezeichnet: „Willensakt“ und „Aktion des Leibes“ sind „eines und dasselbe“; „einmal ganz unmittelbar und einmal in der Anschauung für den Verstand“.¹²⁷

¹²⁶ Vgl. SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung II. 1986. [Kapitel 17. Über das metaphysische Bedürfnis des Menschen]. S.232-240. Hier insbesondere S.238:

„Demnach ist die Philosophie nichts anderes als das richtige, universelle Verständnis der Erfahrung selbst, die wahre Auslegung ihres Sinnes und Gehaltes. Dieser ist das Metaphysische, d.h. das in die Erscheinung bloß Gekleidete und in ihre Formen Verhüllte, ist das, was sich zu ihr verhält wie der Gedanke zu den Worten.“ (WWV, Band II, S.238).

Vgl. SIMMEL, Georg: Schopenhauer und Nietzsche (1907). In: Georg Simmel: Gesamtausgabe. Hrsg. von Otthein Rammstedt. Band 10. Hrsg. von Michael Behr, Volkhard Krech und Gert Schmidt. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1995. [Zweiter Vortrag. Der Mensch und sein Wille.]. S.209-213. Hier insbesondere S.210.

Vgl. auch SIMMEL, Georg: Schopenhauer und Nietzsche. GA 8. Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908 (Band II). 1993. S. 58-68.

¹²⁷ Vgl. SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung I. 1986. [§ 18 und § 19]. S.156-165. Hier insbesondere S.156-158

Vgl. SCHOPENHAUER: Über den Willen in der Natur. Band III. 1986. S.415-418.

Man muß sich hier nochmals anschaulich vor Augen halten, was Schopenhauer als „das Wunder *katexochen*“ seines Philosophierens bezeichnet, um die erkenntnistheoretische Schlagkraft dieser Argumentation zu erahnen: Was Schopenhauer über die zentrale Kategorie des gefühlten *und* gedachten Leibes in einem identitätsphilosophischen Zusammenfallen von Innen *und* Außen, von Subjekt *und* Objekt und von Wille *und* Vorstellung zu einen imstande ist, ist gleichsam die Beantwortung der Frage des kafkaschen Kreiselphilosophen, wie der Leib, oder hier primär das Außen der Welt, nicht nur gedacht und erkannt, sondern wie der Leib zugleich integral mitgedacht werden kann im Denken selbst, also wie das, was sich fortwährend bewegt, der Kreisel, qua ruhender Kontemplation erkannt, ja stillgestellt werden kann. Indem Kafkas Kreiselphilosoph nun aber, puristisch und traditionalistisch, von der intellektualistischen Reflexion über die äußere, sich kreiselhaft bewegende Welt ausgeht und den eigenen Leib außen vor läßt, läuft er gewissermaßen geradewegs in die Schopenhauer-Falle: Das „Erste und Unbedingte, die Prämisse aller Prämissen“, so Schopenhauers fixierter Ausgangspunkt eines jeglichen Philosophierens“, ist der „Wille zum Leben“ in seiner objektivierten Gestalt des je eigenen Leibes und ist „ebendeshalb das, wovon die Philosophie *auszugehn* hat“.¹²⁸ Will man die schopenhauersche Vorgehensweise metaphysischer Erkenntnis von Welt etwas vereinfachend und kompakt zusammenschnüren, so ließe sich sagen: Der Ausgangspunkt einer jeglichen philosophischen Betrachtungsweise ist im je eigenen Leib-Inneren des Subjekts zu positionieren; erst von da her, vom gefühlten Körper her, führt der erkenntnistheoretische Weg dann ins Außen der zu erkennenden Welt, in die Objektwelt, und nicht *vice versa*; denn der Leib ist gemäß Schopenhauer der objektivierte „Wille zum Leben“ und daher das „*prius*“ allen Daseins, während der Intellekt das aus dem Willen sich erst Ergebende, das Nachfolgende, das „*posterius* des Organismus“ ist.¹²⁹ Dieses erkenntnistheoretische Procedere aber befolgt der in der Reflexion über die äußere Welt befangene Kreiselphilosoph *explicite* nicht. Sein erkenntnistheoretisches Interesse fokussiert sich ausschließlich auf die rein vorstellungszugewandte Seite der Welt – die Reflexion. „In der Reflexion allein“ aber, so schließt Schopenhauer diesen Reflexionsstrang und dies quasi im Hinblick auf Kafkas Kreiselphilosophen, „ist Wollen und Tun verschieden: in der Wirklichkeit sind sie *eins*.“¹³⁰ Hier also eine Differenz zu setzen zwischen der Welt als Wille *und* Vorstellung, wie dies der kafkasche Philosoph praktiziert, und also einen Hiat zwischen innerer *und* äußerer Erkenntnis einzuziehen, hieße nach Schopenhauer, trostlos genug, daß dem „Wesen der Dinge nimmermehr beizukommen ist“; ausschließlich „von außen“, von der rein vorstellungszugewandten und reflektierten Seite her, gewinnt man „nichts als Bilder und Namen“ der Dinge und man gleicht „einem, der um ein Schloß herumgeht, vergeblich einen Eingang suchend und einstweilen die Fassaden skizzierend“, so Kafkas erkenntnislos umherirrende K.-Figuren in Allusion an Schopenhauers lakonische Schloß-Metapher.¹³¹

Vgl. SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung II. 1986. S.455/456:

„Allein es verhält sich anders, und allerdings ist uns ein Blick ins *Innere der Natur* gestattet; sofern nämlich dieses nichts anderes als *unser eigenes Inneres* ist [...]. Das Subjektive also gibt hier den Schlüssel zur Auslegung des Objektiven.“

¹²⁸ Vgl. SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung II. 1986. [Kapitel 28. Charakteristik des Willens zum Leben]. S.466.

¹²⁹ Vgl. SCHOPENHAUER: Über den Willen in der Natur. Band III. 1986. S.338-340.

¹³⁰ Vgl. SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung I. 1986. S.156-158.

¹³¹ Vgl. SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung I. 1986. S.156.

Und noch eine weitere Reminiszenz, nach diesem theorielastigen Exkurs, gibt sich in aller Deutlichkeit zu erkennen: Kann gemäß Kafka nicht jeder die „Wahrheit sehn“, so scheint hier einmal mehr das strebende Hinterherhecheln des Kreiselphilosophen nach Wahrheit und Erkenntnis *ad absurdum* geführt zu werden; über die „äußere“ und vorstellungszugewandte Seite der Welt ist qua Reflexion schlechterdings keine Erkenntnismöglichkeit derselbigen gegeben. Kann jedoch gemäß Kafka nicht jeder die „Wahrheit sehn, aber sein“, so scheint dies gleichermaßen die erkenntnistheoretische Bewegung zu reduplizieren, die der Kreiselphilosoph, laut Schopenhauer allerdings in umgekehrter Richtung, vollzieht: Erst in der Bewegung einer Mimesis des Kreisels selbst *ist* der Philosoph gewissermaßen das, was dieser zuvor erkennen wollte: Der Philosoph selbst ist – leibhaftig – zu einem sich drehenden Kreisel geworden und vollzieht nun, erst gegen Ende seiner erkennen wollenden Bestrebungen, das, was bei Schopenhauer als zentrale Schaltstelle eines Leibapriori fungiert: Er intendiert nicht mehr qua Reflexion den Kreisel im Außen seiner selbst einzufangen, sondern *ist* es nun. Somit ist zwar exakt das benannt, was Schopenhauer als die sich im Leib objektivierende Kraft – der Wille – bezeichnet, doch ist dieser metaphysische Wille, das Sein der Wahrheit, scheinbar blind und in sich erkenntnislos, verschlossen und stumm, da das, was mit Schopenhauer nunmehr vollzogen werden müßte, nämlich den erkenntnistheoretischen Transfer von dem in sich gefühlten und sich in der Leiblichkeit objektivierenden Willen zur vorstellungszugewandten Seite des Außen zu vollziehen, nicht stattfindet.¹³²

Einmal mehr scheint sich das zu bewahrheiten, was bei Kafka als das unheilvolle Getrenntsein zweier Welten firmiert: die „innere Uhr“ schlägt auch hier ungleich schneller als die äußere; „innere“ und „äußere Uhr“, Sein und Sehen, stimmen bei Kafka nicht mehr überein, sie lassen sich nicht mehr ineinander übersetzen und zerfallen auch hier in ihre blinden Gegensätze, in ein defaitistisches Entweder/Oder entzweiter Lebensdomänen: Was bei Schopenhauer noch als *eine* Welt von Wille und Vorstellung firmiert, faltet bei Kafka eine basale Differenz zwischen je einer Welt aus, die entweder Wille *oder* Vorstellung ist – „Nicht jeder kann die Wahrheit sehn, aber sein.“ Einmal mehr also kreiseln die kafkaschen Protagonisten in ihrem philosophischen Bemühen um Wahrheit und Erkenntnis um ein Zentrum des schier Unsagbaren; nur noch „im atemlosen Laufen“ nach dem Kreisel, im Hinterherlaufen, wird ihnen „die Hoffnung zur Gewißheit“ – „hielt er aber dann das dumme Holzstück in der Hand, wurde ihm übel“. Das „Unfaßbare“ indessen bleibt „unfaßbar“ und auch „das haben wir gewußt“. Soweit der kafkasche Rekurs auf eine philosophische Inter-Textur schopenhauerscher Provenienz, die den Körper im Text selbst auferstehen läßt, ihn aber gleichsam immunisiert und als eine immerfort sich bewegende und treibende Körperinnenwelt mystifiziert – als ein unsagbares Sein von Wahrheit.¹³³

¹³² Vgl. SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung II. 1986. S.455/456.

¹³³ Vgl. KAFKA: Der Kreisel. [*Ein Philosoph trieb sich*]. GW VII. 1994. S.176/177.

Vgl. KAFKA: Von den Gleichnissen. [*Viele beklagten sich*]. GW VIII. 1994. S.131/132.

Vgl. hierzu auch KAFKA: Beim Bau der chinesischen Mauer. GW VI. 1994. [Zürauer Aphorismen]. S.235.

„Das Wort »sein« bedeutet im Deutschen beides: Da-sein und Ihm-gehören.“

Vgl. auch BOHRER, Karl-Heinz: Nach der Natur. Über Politik und Ästhetik. München / Wien: Hanser, 1988. [Das Böse – eine ästhetische Kategorie? / Identität als Selbstverlust / Nach der Natur]. S.110-132, S.162-181 und S.209-229. Hier insbesondere zu Kafkas *Von den Gleichnissen* S.130.

Doch nach diesen kontextualisierenden Reflexionen zu Schopenhauer, in die Kafkas Kreiselphilosoph und dessen erkenntnistheoretisches Bemühen einzubetten sind, kommt nun erst ein schopenhauersches Bildmotiv vollends zum Tragen, welches das – kreiselhaft – nach vorne gepeitschte und dämonische Dasein in den Mittelpunkt der Betrachtung stellt. Schopenhauer nämlich rekurriert in seiner Ergänzungsschrift *Charakteristik des Willens zum Leben* – bildhaft – auf eine „Bewegung der Kreisel“, die von den „Peitschen“ des dämonisch vorantreibenden Daseins, dem Willen zum Leben, verursacht ist.¹³⁴ Auch Kafka identifiziert übrigens schon in einer Tagebucheintragung vom 16. Oktober 1916 als ganz deutliche Schopenhauer-Reminiszenz die „Peitsche“ mit dem „Willen“, wenn er schreibt: „Wir dürfen den Willen, die Peitsche, mit eigener Hand über uns schwingen.“¹³⁵ Dieser Schopenhauer-Spur einer leib- und peitschenhaft vorantreibenden Natur, einer Dämonie des Leibes, soll gefolgt werden: Denn der Leib ist gemäß Schopenhauer ein „unermüdliches Triebwerk“, das immerfort treibt, drängt und zappeln läßt, und den Menschen unausweichlich, die komisch-fratzenhafte Seite des Lebens anzeigend, einer „Zuchthausarbeit des Wollens“ unterwirft; die „innere Uhr“ jagt, wie Kafka dies paraphrasiert, „in einer teuflischen oder dämonischen oder jedenfalls unmenschlichen Art“ voran und trägt daher „das Gepräge eines erzwungenen Zustandes“ in sich: Während jeder, innerlich träge, sich „nach Ruhe sehnt“, so Schopenhauer, muß doch alles „vorwärts“, ist in „fortdauernder Spannung“ und „abgenötigter Bewegung“ – „*motu, non naturali, sed violento*“. Nicht natürlich geht das „Treiben der Welt“ vor sich, so Schopenhauers Rekurs auf ein aristotelisches Anthropologem, sondern gewaltsam; nur scheinbar wird der Mensch „von vorne gezogen, eigentlich aber von hinten geschoben: nicht das Leben lockt sie an, sondern die Not drängt sie vorwärts.“ Dieses äußerst pessimistische Philosophem Schopenhauers zeigt wohl recht deutlich an, was Kafkas Kreiselphilosophen widerfährt: „Not und Langeweile“, so Schopenhauer, sind die „Peitschen“, die das Dasein – kreiselhaft – „nach vorne“ treiben und jagen. Schopenhauer charakterisiert denn auch dieses Getriebensein in der Bild-Gestalt eines „Kreisel“:¹³⁶

„Und wie mit dem Ausharren im Leben, so ist es auch mit dem Treiben und der Bewegung desselben. Diese ist nicht etwas irgend frei Erwähltes: sondern während eigentlich jeder gern ruhen möchte, sind Not und Langeweile die Peitschen, welche die Bewegung der Kreisel unterhalten.“¹³⁷

Dieser mephistophelische „Grundton“ einer *naturae daemoniae*, eines blinden und erzwungenen Drängens zum Leben hin, scheint es auch zu sein, was Kafkas Kreiselphilosophen nur noch passivisch und lethargisch dahin taumeln läßt. Die ‚Naivität‘ der im Hintergrundgeschehen schreienden Kinder, das ihm, dem Kreiselphilosophen, „jetzt plötzlich in die Ohren fuhr“, bildet gewissermaßen nur noch die Anti-Folie einer in sich selbst seienden Wahrheit aus, die keine intellektualistische Differenz zwischen Sein und Sehen einzieht, und wie sie Kafka übrigens, vermutlich unter Rekurs auf Schopenhauer, in einem seiner Oktavhefte noch konstruktiv formuliert:¹³⁸

¹³⁴ Vgl. SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung II. 1986. [Kapitel 28. Charakteristik des Willens zum Leben]. S.465.

¹³⁵ KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [16 Okt <1916>]. S.139.

¹³⁶ Vgl. SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung II. 1986. S.465/466. Auch S.456.

¹³⁷ SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung II. 1986. S.465.

¹³⁸ Vgl. SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung II. 1986. S.452:

„Die Kontemplation und die Tätigkeit haben ihre Scheinwahrheit, aber erst die von der Kontemplation ausgesendete oder vielmehr die zu ihr zurückkehrende Tätigkeit ist die Wahrheit.“¹³⁹

Was hier noch, vermittelt über basale Kategorien der schopenhauerschen Philosophie, als das Ineinsdenken einer weltentrückten, geistigen *contemplatio* und deren weltzugewandtem Pendant, der „Tätigkeit“, nostalgisch und sentimentalisch, zu Tage tritt, scheint der Kreiselphilosoph in seinem erkenntnistheoretischen Bemühen nimmermehr bewerkstelligen zu können. Vielmehr scheint dieser in seinem kreiselhaften Taumeln einmal mehr der Kategorie des Dämonischen und Diabolischen ausgesetzt zu sein, die, analog zu Kierkegaard, das Sein der Wahrheit als ein blindes und stummes, unvernünftiges und erzwungenes, *summa summarum* als ein in sich verschlossenes charakterisiert. Was Schopenhauer also in einer Identitätskonstruktion der Welt als Wille *und* Vorstellung zu „entziffern“ und zu einen imstande ist, scheint bei Kafka nurmehr auf seine inkommensurablen Gegensätze reduziert zu sein.¹⁴⁰

Eine andere, gleichwohl komplementäre Lesart gruppiert sich ganz maßgeblich um eine hypertextuelle Aufpropfung kierkegaardscher Provenienz und rekuriert wiederum auf das zentrale Bildmotiv des „Kreisel“. In den nachfolgenden Reflexionen zu Kafkas Kreiselphilosophen soll nun also eine kierkegaardsche Inter-Textur ausgefaltet werden, die, in der Applikation auf Kafkas Prosastück *Der Kreisel*, um die zentralen Interpretationskategorien der Augenblicklichkeit und Plötzlichkeit kreisen wird. These soll hierbei sein, daß Kafka eine metaphysische

„[...] : wer dies deutlich ins Auge faßt, wird dem Aristoteles recht geben, wenn er sagt: [...] (natura daemonia est, non divina) [...]; ja er wird gestehn müssen, daß einen Gott, der sich hätte beugehn lassen, sich in eine solche Welt zu verwandeln, doch wahrlich der Teufel geplagt haben müßte.“

Vgl. hierzu auch BACHTIN, Michail M.: Die groteske Gestalt des Leibes. In: Michail M. Bachtin: Literatur und Karneval. Zur Romantheorie und Lachkultur. [Aus dem Russischen übersetzt von Alexander Kaempfe]. Frankfurt/Main: Fischer, 1990. S.15-23. Hier insbesondere S.22/23.

Bachtin skizziert anhand der ästhetischen Kategorie des Grotesken einen „Leibeskanon der Neuzeit“, der auch in der Transposition auf den kafkaschen Kreiselphilosophen, so meine ich, seine Geltung beanspruchen kann: Kernthese Bachtins ist hierbei, daß der „individuelle Leib der Neuzeit“ seine „unmittelbare Beziehung zum Leben der Gesellschaft und zum kosmischen Ganzen“ – im Gegensatz zum „grotesken Leib“ – eingebüßt habe. Steht der „groteske Leib“ noch gleichsam an einem „Schnittpunkt zweier Leiber“, die in dieser „zweileibigen Gestalt“ selbst miteinander „verschmolzen“ sind, so ist der „Leib des neuen Kanons“ ein „streng individualisiert[er] und abgeschlossen[er]“, der eine unaufhebbare „Grenze von Leib und Welt“ einzieht. Diese kategoriale Unterscheidung scheint sich in dem obigen Kontext nicht nur in der Opposition von „Kind“ und „Philosoph“ widerzuspiegeln, sondern zeigt überdies eine generelle Referenz zu demjenigen Motivkreis auf, der in diesem Kapitel sukzessive als das Verschllossene der Körperinnenwelt eruiert werden sollte.

¹³⁹ KAFKA: Beim Bau der chinesischen Mauer. GW VI. 1994. S.212.

Die in dem obigen Aphorismus angedachte Bewegung einer Einung von „Kontemplation“ und „Tätigkeit“ – zu denken als „Wahrheit“ – korreliert *in nuce* mit derjenigen in Kafkas Erzählfragment *Jeder Mensch ist eigentümlich* avisierten eines Ineinsdenkens von „Wort“ und „Tat“. Kafka visiert also in der Tat und immer wieder aufs neue – sentimentalisch – Identitätskonstruktionen etwa kierkegaardscher oder schopenhauerscher Provenienz an, er scheitert aber gleichwohl an diesen, da ihm die Sphäre jenseits der Grenze, jenseits der „letzten irdischen Grenze“ – als metaphysische Liaison der Differenzen von Innen und Außen, von Subjekt und Objekt oder aber als Sprung aus den Differenzen – gleichsam verschlossen bleibt.

¹⁴⁰ Vgl. KAFKA: Beim Bau der chinesischen Mauer. GW VI. 1994. S.212.

Vgl. KAFKA: Der Kreisel. [Ein Philosoph trieb sich]. GW VII. 1994. S.176/177.

Konstruktion des „Augenblicks“ à la Kierkegaard, ihrerseits gefaßt als Resultat einer vehementen Kritik des hegelschen Idealismus, andenkt, diese dann aber durch den abrupten Einbruch der Kategorie diskontinuierlicher „Plötzlichkeit“ durchbrochen und letztlich gänzlich konterkariert wird.¹⁴¹

Doch vorerst zu Kierkegaards Hegel-Kritik, mit der gleichsam eine bittere Kritik an den „unökonomisch[en]“, „großen Problemen“ liiert ist: Die von Kierkegaard initiierte Umdeutung des Existenzbegriffes ist schlichtweg wegweisend für alle nachfolgenden Existentialismen. Denn quintessentielles Signum aller spekulativ-metaphysischen Ontologie von Platon bis Hegel ist ganz augenscheinlich, daß sich der Mensch im eigentlichen Sinne nur auf dem absoluten Felde des Geistes erfüllt und daß überdies der *essentia* ausschließlich der Vorrang vor der *existentia* einzuräumen ist. Doch mit dem vehementen Protest Kierkegaards gegen Hegels geschichtsphilosophische Konzeption der Kongruenz von *essentia* und *existentia* und von Sein und Denken erfolgt eine gravierende Umwertung des auf den *logos* Zentrierten in ein Primat der Existenz – „*l'existence précède l'essence*“¹⁴² –, mit der gleichsam ein dezidiert unwissenschaftliches Existenzdenken beginnt: „Menschsein in das Konkrete, nämlich dieser einzelne existierende Mensch zu sein, hinein“¹⁴³, so lautet das kierkegaardsche Schibboleth einer Aufwertung der „kleinste[n] Kleinigkeit“. Kierkegaards radikale Idealismuskritik moniert, so lassen sich diese Reflexionen in Analogie wiederum zu denen eines *Johannes Climacus* rekapitulieren, daß die Philosophie über dem Denken den Denkenden – in seiner primär leiblichen und existierenden Bedingtheit – vergessen habe. Kierkegaards Philosophieren, und dies wird hier schon in Gänze deutlich, fundamentierte auf dem je Einzelnen und Konkreten, mit Kafka gesprochen auf „jeder Kleinigkeit“, und dreht hierin buchstäblich die hegelsche Spekulationsphilosophie vom Kopf auf die Füße; die ganz „großen Probleme“, so Kafkas Kreiselphilosoph im konsentierenden Gleichklang mit Schopenhauers und Kierkegaards methodologischer Vorgehensweise, und also die allgemein, panlogistisch und theorationalistisch betrachteten erscheinen ihm einmal mehr „unökonomisch“.¹⁴⁴

Doch hineingehängt in die nunmehr ganz konkrete Kontingenz der Existenz muß sich der Existierende laut Kierkegaard über die ontologischen Differenzen von Sein und Denken, von Leib und Seele und von Individualität und Allgemeinheit selbst formieren. Das Verhältnis des Selbst zu sich selbst ist folglich kein *per se* gegebenes, sondern muß sich jeweilig und fortwährend neu zu sich selbst verhalten, will sagen, das kierkegaardsche Selbst ist keine in sich kohärente, jeweilig immer schon

¹⁴¹ Vgl. zu den nachfolgend auszufaltenden Kreiselmotiven: KIERKEGAARD, Sören: Entweder – Oder. Teil I und II. [Aus dem Dänischen von Heinrich Fauteck]. Hrsg. von Hermann Diem und Walter Rest. München: dtv, ⁵1998. [Diapsalmata ad se ipsum]. S.33/34.

Vgl. KIERKEGAARD, Sören: Der Begriff Angst. [Aus dem Dänischen übersetzt von Gisela Perlet]. Hrsg. von Uta Eichler. Stuttgart: Reclam, 1999. [Das Dämonische ist das Plötzliche]. S.152-155. Hier insbesondere zum Kreiselmotiv S.153.

¹⁴² SARTRE, Jean-Paul: Der Existentialismus ist ein Humanismus. In: Jean-Paul Sartre: Gesammelte Werke in Einzelausgaben. Hrsg. von Vincent von Wroblewsky. Philosophische Schriften 4. Hamburg: Rowohlt, 2000. S.149.

¹⁴³ KIERKEGAARD, Sören: Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken. Zweiter Teil. In: Sören Kierkegaard: Gesammelte Werke. 16. Abteilung. Hrsg. von Emanuel Hirsch und Hayo Gerdes. Düsseldorf / Köln: Eugen Diederichs, 1958. S.56/57.

¹⁴⁴ Vgl. KAFKA: Der Kreiselmotiv. [Ein Philosoph trieb sich]. GW VII. 1994. S.176/177.

Vgl. KIERKEGAARD: Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken. Zweiter Teil. 1958. S.11/12 und S.55-57.

gegebene Größe, sondern muß, indem es immer wieder aufs neue die unterschiedlichen Momente seiner Existenz zu einen sucht, ein Verhältnis zu sich selbst eingehen. Dies besagt aber, daß das kierkegaardsche Selbst nicht als eine fixierte, immer schon eine ewige Idee seiner selbst – „*sub specie aeterni*“ – in sich tragende Größe zu verstehen ist, sondern vielmehr eine transitorische, eine fortlaufend neu zu bestimmende Größe ist, die wiederum ihrerseits „momentweise“ und „augenblickhaft“ das „Allerentgegengesetzteste zusammen zu verstehen sucht“, hierbei jedoch keine „absolute Kontinuirlichkeit“, wie es in Kierkegaards *unwissenschaftlicher Nachschrift zu den Philosophischen Brocken* heißt, zu erreichen imstande ist. Kierkegaard selbst bringt diesen, aus den ontologischen Differenzen von Sein und Denken sich ergebenden, scheinbar aporetischen Hiat von Differenz und Identität auf den Punkt, wenn er die Frage formuliert:¹⁴⁵

„Wenn sich das Existieren nicht denken läßt, und der Existierende dennoch ist, was will das denn heißen? Das heißt, er denkt momentweise, er denkt im voraus und er denkt hintennach. Die absolute Kontinuirlichkeit kann sein Denken nicht bekommen. Nur phantastischerweise kann ein Existierender beständig unter der Form der Ewigkeit (*sub specie aeterni*) sein.“¹⁴⁶

„Nicht jeder kann die Wahrheit sehn, aber sein“¹⁴⁷, so lautet Kafkas bereits zitiertes Diktum fundamentaler Erkenntniskepsis, mit dem er eine rigide Grenzscheide zwischen Denken und Sein einzieht und mithin auf die grundlegende Problematisierung eines absoluten Ineinsdenkens des Widersprüchlichen, wie sie Kierkegaard in dem obigen Zitat *in medias res* thematisiert, verweist: Eine „absolute Kontinuirlichkeit“ von Sein und Denken ist mit Kierkegaard nicht mehr zu haben, nurmehr eine paradoxe „im Augenblick“.¹⁴⁸

Das „Allerentgegengesetzteste zusammen zu verstehen“ – dieses paradoxe Diktum Kierkegaards avanciert also einmal mehr zur existentiellen Schwierigkeit des subjektiven Denkers. Denn der subjektive Denker habe zwar die „Denkleidenschaft“, die „qualitativen Disjunktionen“ von Sein und Denken festhalten zu können, doch muß er gleichermaßen, mit verzweifelter „Anstrengung“ und immerfort, ein je momenthaftes Ineinsdenken des schier Widersprüchlichen und Disparaten – „im Augenblick“ – vollziehen, sonst bestehe die „lachhafte Gefahr“, und dies muß ganz besonders im Hinblick auf Kafkas Kreiselphilosophen herausgestellt werden, daß die „qualitative Disjunktion“ zu einem „stummen Buchstaben“ degeneriert: „sie läßt sich nicht aussprechen, oder sie läßt sich aussprechen, sagt aber nichts.“ Eine derart „paradoxe Dialektik“ des Sprunges, die sich in der perpetuierenden Figur eines sich je neu setzen müssenden Selbst, eines sich je erst „im Augenblick“ formierenden

¹⁴⁵ Vgl. KIERKEGAARD: Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken. Zweiter Teil. 1958. S.31-33 und S.58-61.

Vgl. auch KIERKEGAARD: Die Krankheit zum Tode. 1954. S.8. Oder in neuerer Übersetzung: KIERKEGAARD: Die Krankheit zum Tode. 1997. S.13-15.

¹⁴⁶ Vgl. KIERKEGAARD: Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken. Zweiter Teil. 1958. S.31.

Über diese kierkegaardsche Inter-Textur des Phantastischen, Geheimnisvollen und Verschlossenen zeigt sich wiederum ganz evident ein Konnex zu Kafkas Geständnis-Text *Jeder Mensch ist eigentümlich*.

¹⁴⁷ KAFKA: Beim Bau der chinesischen Mauer. GW VI. 1994. S.186.

¹⁴⁸ Vgl. zum Begriff des „*Negative[n]*“ als „vorwärtstreibende Macht“ innerhalb der hegelschen Logik, das jedoch als eine „lautlos-immanente Bewegung“ zugleich das „Böse“ verkörpert: KIERKEGAARD: Der Begriff Angst. 1999. [Einleitung]. S.13-29. Hier S.16-18.

Ineinsdenkens des an sich Widersprüchlichen konstituiert, korrespondiert dann mit dem fortwährenden Unterfangen des Zweiflers Johannes Climacus in der Erzählung *De omnibus dubitandum est*, „das gegenwärtig Seiende mit dem Gedanken der Ewigkeit [zu] töten und dennoch sein frisches Leben [zu] bewahren“.¹⁴⁹

Von dieser identitätsphilosophischen Augenblickskonstruktion paradoxaler Einung ausgehend offeriert Kierkegaard nunmehr in seiner Schrift *Entweder – Oder* das Bildmotiv eines Kreisels, welches *in nuce* diese „existentielle Schwierigkeit“ eines Ineinsdenkens des „Allerentgegengesetztesten“ versinnbildet. Kierkegaards Kreisels-Aphorismus, der in den *Diapsalmata* des kierkegaardschen Ästhetikers A niedergeschrieben ist, paraphrasiert in dichterisch-aphoristischer Manier exakt dieses existentielle Paradoxon, wenn er den „Zweifler“, immerfort auf der Suche nach „absolute[r] Kontinuierlichkeit“ seiend, als einen *Memastigomenos* bezeichnet. Kierkegaard notiert:¹⁵⁰

„Der Zweifler ist ein *Memastigomenos* [Übertragung des Verf.]; wie ein Kiesel hält er sich je nach den Peitschenschlägen für kürzere oder längere Zeit auf der Spitze, zu stehen vermag er nicht, ebenso wenig wie der Kiesel.“¹⁵¹

Der sich im Zustand des Gepeitscht-worden-seins befindende, oder aber, in der Medialform übersetzt, der sich selbst gepeitscht habende und deshalb im Zustand des Gepeitschtseins sich befindende Zweifler hält sich „wie ein Kiesel“, „je nach den Peitschenschlägen“, „für kürzere oder längere Zeit auf der Spitze“ – „zu stehen vermag er nicht, ebenso wenig wie der Kiesel“.¹⁵²

Kafkas Kreiselfilosof scheint indes genau dieses identitätsphilosophische Anrennen gegen den „Augenblick“ widerspiegeln zu wollen: „Kaum war der Kiesel in Drehung“, so manifestiert sich diese philosophische Bewegung des Anstürmens gegen die „letzte irdische Grenze“, verfolgt der Philosoph denn auch schon den sich drehenden Kiesel mit der erkennen wollenden Absicht, „ihn zu fangen“, ihn in

¹⁴⁹ Vgl. KIERKEGAARD: Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken. Zweiter Teil. 1958. S.54/55 und S.60/61.

Vgl. KIERKEGAARD: *De omnibus dubitandum est*. 1952. S.132/133.

Vgl. KIERKEGAARD: *Der Augenblick*. 1959. S.107:

„D e r A u g e n b l i c k . Doch ist es nicht etwas Zeitbedingtes, was ich will [...], nein, es war und ist etwas Ewiges: mit den Idealen gegen die Sinnestäuschungen.“

¹⁵⁰ Vgl. KIERKEGAARD: Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken. Zweiter Teil. 1958. S.58-61.

¹⁵¹ KIERKEGAARD: *Entweder – Oder*. ⁵1998. [Diapsalmata]. S.33/34.

¹⁵² Vgl. KIERKEGAARD: *Entweder – Oder*. ⁵1998. [Diapsalmata]. S.33/34.

Vgl. KAFKA: *Zur Frage der Gesetze*. GW VII. 1994. S.176.

In diesem Kontext des kierkegaardschen Gepeitschtseins sei auf eine skurrile Eintragung Kafkas verwiesen, die sich unmittelbar vor dem kafkaschen Kreiselfilosofen befindet. Auch hier schon, ganz analog zu der erkenntnistheoretischen Problematik des Kreiselfilosofen, geht es scheinbar, just zum Zeitpunkt hochzeitlicher Einung, um die separaten Sphären der „Peitschenherren“, die, mit „Ruten in den Händen“, in einem Prunksaal „vor und zwischen den Spiegeln“ stehen, und den sich hervordrehenden „Verwandten“. Über die intertextuelle Referenz der „Rute“, die in Kafkas Erzählfragment *Jeder Mensch ist eigentümlich* als Chiffre, um mit Poe zu sprechen, eines perversen Verlangens, „sich selbst zu quälen“, figuriert, geht es folglich schon in dieser Eintragung, wenn ich recht sehe, um ein getriebenes Gepeitschtsein im Innenraum seiner selbst, welches mit einer sich immerfort drehenden Außenwelt kollidiert und mithin – „es war Hochzeit“ – eine stabilisierte Union dieser separaten Sphären als obsolet erscheinen läßt. Sowohl biographische, als auch semiotische oder selbstreferentielle Bezüge oder Auselgungen, dies soll nur nebenbei Erwähnung finden, sind hier freilich auch vorstellbar.

seiner je fluktuierenden Bewegtheit erkennend still stellen zu wollen. Und tatsächlich scheint der Philosoph auch das Widersprüchliche von Sein und Denken just für „einen Augenblick“ einen zu können: „hatte er den Kreisel, solange er sich noch drehte, gefangen, war er glücklich, aber nur einen Augenblick.“ Wie Kierkegaards Zweifler, der *Memastigomenos*, hält sich auch Kafkas Kreiselphilosoph vorerst, „wie ein Kreisel“, „für kürzere oder längere Zeit auf der Spitze“ – „aber nur einen Augenblick“. In je fortdauernder und „absolute[r] Kontinuirlichkeit“ hingegen vermag der Kreiselphilosoph keineswegs „auf der Spitze zu stehen“, denn, wie es direkt im Anschluß an das obig geschilderte Augenblickserlebnis heißt – „dann warf er ihn zu Boden und ging fort.“ Das erkenntnistheoretische Interesse einer Identitäts- und Kontinuitätskonstruktion im „Augenblick“ scheint dem Kreiselphilosophen indes nicht zu genügen, denn die „kleinste Kleinigkeit“ wirklich zu erkennen, hieße „alles“ zu erkennen, und genau dies, die „alles“ umfassende und „absolute Kontinuirlichkeit“ von Sein und Denken und von „Zustand und Bewegung“, wie Kierkegaard dies als Signum eines schlechthinig „Guten“ skizziert, mißlingt dem Kreiselphilosophen.¹⁵³

Die Einung der „qualitativ[en] Disjunktion[en]“, des „geflügelte[n] Renner[s]“ „Ewigkeit“ und des „Schinders“ „Zeitlichkeit“, von Sein und Denken, ist gemäß Kierkegaard in einer metaphysischen Augenblickskonstruktion des Sprunges zu vollziehen; doch in just dieser sprunghaft-metaphysischen Liaison des Diesseits mit dem des Jenseits, des Zeitlichen mit dem des Ewigen, scheint Kafka einmal mehr an eine unüberschreitbar „letzte irdische Grenze“ zu gelangen. In seinem »Oktavheft G« notiert Kafka:¹⁵⁴

„Dem Diesseits kann nicht ein Jenseits folgen, denn das Jenseits ist ewig, kann also mit dem Diesseits nicht in zeitlicher Beziehung stehn.“¹⁵⁵

Und sein »Oktavheft H« beschließt Kafka in einer ebensolch desillusionierenden und resignativen Attitüde mit dem lapidaren Satz:

„Die Religionen verlieren sich wie die Menschen.“¹⁵⁶

Des Philosophen „Hoffnung“ aber, „im atemlosen Laufen“ nach dem sich drehenden Kreisel werde es ihm gelingen, diesen einzufangen, steigert sich in der je hoffnungsvoll avisierten Bewegung des anrennenden Einfangenwollens sogar bis zur „Gewißheit“ – bis „ihm die Hoffnung zur Gewißheit“ wurde. Doch läßt auch hier die kafkasche Desillusionierungsattitüde eines metaphysisch nicht mehr zu schließenden „Kreises“ nicht auf sich warten: „hielt er aber dann das dumme Holzstück in der Hand“, so lautet die kafkasche Depotenzierungsformel hoffnungsfroher Gewißheit, „wurde ihm übel“. Das metaphysisch einzufangende Erkenntnismoment letztthinniger „Gewißheit“ – „im Augenblick“ – wird nurmehr krude reduziert auf die bloße Materialität eines „dumme[n] Holzstück[es]“.¹⁵⁷

¹⁵³ Vgl. KAFKA: Der Kreisel [*Ein Philosoph trieb sich*]. GW VII. 1994. S.176/177.

Vgl. KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [16 I <1922>]. S.199.

Vgl. KIERKEGAARD: Entweder – Oder. ⁵1998. [Diapsalmata]. S.33/34.

Vgl. KIERKEGAARD: Der Begriff Angst. 1999. S.159.

¹⁵⁴ Vgl. KIERKEGAARD: Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken. Zweiter Teil. 1958. S.12/13.

¹⁵⁵ KAFKA: Beim Bau der chinesischen Mauer. GW VI. 1994. S.186.

¹⁵⁶ KAFKA: Beim Bau der chinesischen Mauer. GW VI. 1994. S.227.

¹⁵⁷ Vgl. KAFKA: Der Kreisel. [*Ein Philosoph trieb sich*]. GW VII. 1994. S.176/177.

Mit dieser radikalen Desillusionierung hinterweltlicher Gewißheiten und absoluter Kontinuerlichkeiten setzt eine grundlegende Kehre ein: Was bisher als Versuch einer Einung des Disparaten „im Augenblick“ und als ein immerfort hoffnungsfrohes, doch letztlich vergebliches, „atemlose[s] Laufen“ und „Anrennen gegen die letzte irdische Grenze“ firmierte, schlägt nun, in all seiner „Plötzlichkeit“, in sein krudes Gegenteil um. Sprachliches Indiz hierfür ist das Signalwort „plötzlich“, mit dem sowohl der Philosoph, nun erst das „Geschrei der Kinder“ wahrnehmend, als auch der Text zu kreiseln anfangen. Das Phänomen des „Plötzlichen“, um einen Anschluß zu der kierkegaardschen Philosophie des Dämonischen herzustellen, figuriert aber in dessen Schrift *Der Begriff Angst* als eine Subkategorie des Dämonischen und korrespondiert hierin wiederum exakt mit jener „Schein-Kontinuität der Verschlossenheit“, die ein „Existierender“, sich „ständig auf seiner Spitze“ drehen wollend, nur „phantastischerweise“ erlangen kann. Nochmals sei an einen bereits zitierten Satz Kierkegaards erinnert: „Die absolute Kontinuerlichkeit kann sein Denken nicht bekommen. Nur phantastischerweise kann ein Existierender beständig unter der Form der Ewigkeit (*sub specie aeterni*) sein.“ Exakt dies ist die phantastisch-solipsistische Bewegung, die der kaffkasche Kreiselphilosoph, die erkenntnistheoretische Subjekt-Objekt-Spaltung nicht ertragen könnend, vollzieht. Die „qualitativen Disjunktionen“ von Denken und Sein folglich nicht einen könnend, „jagt“ es den Kreiselphilosophen – „plötzlich“ – fort und er beginnt selbst, „wie ein Kreisel“, zu „taumeln“. Wo die erkenntnistheoretische Kategorie „Denken“ zum Scheitern verurteilt ist, bleibt vermeintlich nichts anderes als die ganz im phantastischen Innenraum seiner selbst erlebte Kategorie rätselhaften „Seins“. Erst dieser eskapistische Rückzug in die phantastische und verschlossene Innenwelt seiner selbst scheint dem Kreiselphilosophen nunmehr – „beständig“ – diejenige „Kontinuität“ gewährleisten zu können, die dieser zuvor vergeblich in der Objektwelt, also in der des fremden Kreisels, zu erlangen suchte. Nur „phantastischerweise“, sich in sich selbst drehend, kann der Kreiselphilosoph – „beständig“ – sein.¹⁵⁸

Mit Kierkegaard gelesen entziffert sich des Kreiselphilosophen Bewegung in die solipsistische und verschlossene Innenwelt seiner selbst als eine schier dämonische; dämonisch ist diese Verschlossenheit der Körperinnenwelt nun deshalb, da diese sich in dem abgeschlossenen System der Aseität dem Mystifikatorischen und verborgen Geheimnisvollen anheim gibt und sich, jegliche Form von Kommunikation und Intersubjektivität negierend, erlösender „Offenbarung“ und Geständnishaftigkeit widersetzt: Schweigend und stumm, verschlossen und verstockt, ja nur noch „phantastischerweise“ und in „ästhetischer Subjektivität“ verharrend, „dreht“ sich der Kreiselphilosoph mit viel „Kontinuitätsabrakadabra“ nunmehr „ständig auf seiner Spitze“, aber er wird hierin auch gleichsam – in seiner je diskontinuierlichen „Plötzlichkeit“ – zu einem „stummen Buchstaben“. Das Stumme, Verschwiegene

¹⁵⁸ Vgl. KIERKEGAARD: *Der Begriff Angst*. 1999. [§ 2 *Angst vor dem Guten* (Das Dämonische): Das Dämonische ist *das Verschlossene und das unfreiwillig Offenbare / Das Dämonische ist das Plötzliche / Das Dämonische ist das Inhaltlose, das Langweilige*]. S.138-159. Hier insbesondere S.152-155 und S.159.

Das, was Kafkas Kreiselphilosoph lediglich als bloße Negation von Kontinuität, will sagen, als plötzliche Diskontinuität von Zustand und Bewegung erfährt, paraphrasiert Kierkegaard nochmals gegen Ende seiner Erörterungen zum Dämonischen als ein positives und einheitliches Moment zum Guten hin, wenn er konstatiert: „[...] denn nur das Gute ist Einheit von Zustand und Bewegung.“ (S.159). Exakt dies ist es aber, was dem kaffkaschen Kreiselphilosophen nicht gelingt.

und Verschlussene ist es, das bei Kierkegaard als das Dämonische und Diabolische, als „Negation der Kontinuität“ und also als „Schein-Kontinuität“ und „Kontinuitäts-Abrakadabra“, firmiert. Auch hier also gewinnt *Der Begriff Angst* über die intertextuelle Folie in sich verschlossener Dämonie ihre anschauliche Konkretisierung in einer verzweifelter *Krankheit zum Tode*. Die stumme und in sich verschlossene „Angst“ ist es, die als ein rätselhafter Fond im Körperinnenraum treibt und drängt, und sich einem je im Augenblick zu vollziehenden Erkenntnisakt der Subjekt-Objekt-Einung, auch in seiner Schattierung des intersubjektiven Geständnisses, vehement entzieht. Und wiederum wird hier eine ganz augenfällige Parallele und Rückbindung zu Kafkas Erzählfragment *Jeder Mensch ist eigentümlich* mehr als deutlich, in dem das Nicht-Gestehen-können des Geheimnisvollen – „im Augenblick“ – eine zentrale Interpretationsachse der Narration ausformt.¹⁵⁹

Bevor nun aber diese Reflexionen zu ihrem Abschluß kommen sollen, muß noch auf ein letztes kierkegaardsches Kreisel-Motiv verwiesen werden, das die vorgestellte Lesart eines dämonischen Verschlussenseins im Innenraum seiner selbst gänzlich unterstreicht und die taumelnde, schwindelerregende Selbstbewegung des Kreiselphilosophen vollends nachzeichnet. Das stumme Phänomen der „Verschlossenheit“, des Mystifizierten und Geheimnisvollen, das, sich nur noch in sich selbst drehend, seinshafte „Ewigkeit“ zu gewährleisten imstande sein soll, faßt Kierkegaard nämlich in dem Bild eines Kreisels, das, so scheint es, genau diejenige Bewegung widerspiegelt, die der Kreiselphilosoph in seinem kreiselhaften Taumeln selbst vollzieht. Kierkegaard skizziert dies in seiner Schrift *Der Begriff Angst* unter der Subkategorie *Das Dämonische ist das Plötzliche* wie folgt:¹⁶⁰

¹⁵⁹ Vgl. KIERKEGAARD: *Der Begriff Angst*. 1999. [§ 2 Angst vor dem Guten (Das Dämonische)]. S.138-180.

Vgl. KIERKEGAARD: *Die Krankheit zum Tode*. 1997. [Vorwort / Jene Verzweiflung, verzweifelt man selbst sein zu wollen, Trotz]. S.7/8 und S.77-85 und S.87/88.

Kierkegaard verweist schon gleich zu Beginn dieser seiner Schrift – dem Vorwort – darauf, daß alles „Christliche“ in seiner Darstellung dem „ärztlichen Bericht am Krankenbett“ ähneln müsse: „auch wenn nur der Heilkundige ihn verstehen kann, ist doch niemals zu vergessen, dass er am Krankenbett gegeben wird“, so *Anti-Climacus*. Schon diese vorgegebene Kommunikationsrichtung eines Berichtcharakters, zwischen Heilendem und zu Heilendem, weist *in nuce* auf den Prozeß einer Gesundung qua erlösender Offenbarung, will sagen, qua Kommunikation und Geständnis, hin. Doch gerade bei den „Dichtern“, so Kierkegaards quasi ästhetisch-poetologischer Einspruch, sei vielmehr eine verschlossene Verzweiflung in Gestalt einer „dämonische[n] Idealität“, in Form einer „Innerlichkeit, die übergeshnappt ist“, präsent, die sich also in ihrer Innerlichkeit verschließt und sich mithin einem offenbarenden Geständnis entzieht (vgl., S.83/84). Christlich gesehen, so lautet eine weitere frappierende Parallele zu Kafkas Kreiselphilosophen, sei jede „Dichterexistenz“ „Sünde“: Denn „zu dichten, anstatt zu sein, sich zum Guten und Wahren durch Phantasie zu verhalten, anstatt es zu sein, das heißt, existentiell danach zu streben“ – dies korreliert nach Kierkegaard mit der „Sünde“ (vgl. S.87). Das dichterische Subjekt im verborgenen Refugium ästhetischer Subjektivität, das nach Kierkegaard auch in dieser Schrift mit dem Dämonischen korreliert, tritt hinter die Wirklichkeit zurück in die Verschlossenheit des ästhetischen Raumes, um dort „für sich selbst“ und „es selbst sein zu wollen“. Kierkegaard resümiert:

„Gerade diese Verborgenheit ist etwas Geistiges und eins der Beruhigungsmittel, um sich gleichsam hinter der Wirklichkeit einen eingeschlossenen Raum zu sichern, eine Welt ausschließlich für sich selbst, eine Welt, in der das verzweifelte Selbst rastlos und tantalisch damit beschäftigt ist, es selbst sein zu wollen.“(vgl. S.84).

¹⁶⁰ Vgl. KIERKEGAARD: *Der Begriff Angst*. 1999. [Das Dämonische ist das Plötzliche]. S.152-155.

„Diese Kontinuität der Verslossenheit läßt sich am besten mit jenem Schwindel vergleichen, den ein Kreisel empfinden muß, der sich ständig auf seiner Spitze dreht.“¹⁶¹

Kafkas Kreiselphilosoph wird in seinem erkenntnistheoretischen Bemühen einmal mehr in ein Entweder/Oder entzweiter Lebensdomänen gejagt, infolge derer die „absolute Disjunktion“ der Nicht-Einung über die kierkegaardsche Folie des Dämonischen gleichsam zu einem „stummen Buchstaben“ wird. Der „stumme Buchstabe“, der „tötende“, der im Körperinnenraum als „Pfahl im Fleische“¹⁶² verstockt stecken bleibt und nicht mehr qua geständnishafter und erlösender Offenbarung zu dem lebendig machenden „Geist“ gelangt, wie es im zweiten Brief an die Korinther heißt, erreicht im kafkaschen Kreiselphilosophen seine ästhetische und, hypertextuell vermittelt, existentielle Konkretisation.¹⁶³

¹⁶¹ KIERKEGAARD: Der Begriff Angst. 1999. [Das Dämonische ist das Plötzliche]. S.152.

¹⁶² Vgl. Die Paulinischen Briefe. Der zweite Brief an die Korinther. [12,1-13]. In: Die Bibel. Freiburg (Breisgau): Herder, 1997. S.1306. Hier insbesondere [12,7].

Vgl. auch ELIADE, Mircea: Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1990. [Kapitel II. Die heilige Zeit und die Mythen / Kapitel IV. Existenz des Menschen und Heiligung des Lebens]. S.61-99 und S.141-183.

Vgl. KIERKEGAARD: Die Krankheit zum Tode. 1997. [Jene Verzweiflung, verzweifelt man selbst sein zu wollen, Trotz]. S.77-85. Hier insbesondere S.81.

Auch über das Motiv des „Pfahles im Fleische“, dem „Boten Satans“, wie es schon im zweiten Korintherbrief geschrieben steht, läßt sich ein Konnex zu der Kategorie des „Dämonischen“ herstellen. Kierkegaard selbst verweist übrigens in seiner Schrift *Die Krankheit zum Tode* auf eben jenen „Pfahl im Fleische“, um auf die verzweifelte Nicht-Anerkennung des „Ewigen“ hinzuweisen, wie sie charakteristisch für das verzweifelte Selbst ist, welches verzweifelt sich selbst sein will, aber nicht ist: „Das verzweifelte Selbst baut also ständig nur Luftschlösser und ficht ständig bloß in der Luft“, heißt es bei Kierkegaard und dies betreffe insbesondere den „Ruhm dieser dichterischen, meisterlichen Anlage“. Und weiter: „was das Selbst ist, steht keinen Augenblick fest, das heißt, für ewig fest.“ Auch hier wiederum schließt sich der Kreis offensichtlich zu der Imaginationaleidenschaft eines Johannes Climacus, der ebenfalls das „Irdische“ so hoch veranschlagt, „daß das Ewige kein Trost sein kann“; oder doch nur in der unendlichen Sphäre des Phantastischen. Wer also, so läßt sich mit Kierkegaard konkludieren, die Kategorie des „Ewigen“, gedacht als Trost und Hoffnung auf Transzendierung des irdischen „Pfahles im Fleische“, nicht anerkennen will, und also „zum Trotz“ diesen „Pfahl im Fleische“, die Kategorie des „Irdischen“, „mitnehmen“ und „mit ihm sein“ will, der wird, in der „potenzierten Verzweiflung“, sich selbst sein zu wollen, zum „Dämonischen“ selbst. *Summa summarum*: Den irdischen „Pfahl im Fleische“ mit sich zu tragen und das „Ewige“ gleichsam nicht als „Trost“ eines „Ernstes“ des Daseins zu erfahren, heißt einer „dämonischen Verzweiflung“ im „eingeschlossenen Raum“ – „hinter der Wirklichkeit“ – „verschlossener Innerlichkeit“ ausgeliefert zu sein. Auch hier also faltet sich ein separatistisches Entweder/Oder aus, das quasi an der Kategorie des „Irdischen“ – dem „stummen Buchstaben“ – buchstäblich kleben bleibt. Die Dämonie des Irdischen und Inneren wird für die kafkaschen Protagonisten zum Weltgesetz erhoben.

¹⁶³ Vgl. DIE BIBEL. Altes und Neues Testament. 1997. [Kor. 3,2/3,3/3,6].

Randbemerkung: Diese in diesem Kapitel ausgefalteten, interpretatorischen Fokussierungen und Exemplifizierungen des Körpers ziehen zweierlei basale Themenkomplexe nach sich: Zum einen rekurren Kafkas Schriften immer wieder auf metaphysische Identitätskonstruktionen von Platon bis Hegel, um diese sukzessive, in dem Geworfensein in die pure Leiblichkeit, zu desillusionieren. Zum anderen aber werden von Kafka gleichermaßen Körper-Diskurse des neunzehnten Jahrhunderts, in deren Zentrum, wie etwa bei Kierkegaard oder Schopenhauer, der Leib steht, intertextuell anitiert, um deren Unmöglichkeit der Einung letztlich aufzuzeigen. Hieraus läßt sich ganz offensichtlich, so meine ich, eine methodische Legitimation ableiten, diese Körper-Diskurse in einem nachfolgenden Kapitel näher zu beleuchten. Es muß hierbei folglich zum einen um eine fundierte Kontextualisierung der bereits angesprochenen Philosopheme gehen, zum anderen aber, und dies ist ein damit einhergehendes Anliegen, müssen diverse Bild- und Motivkomplexe eruiert werden, die in Kafkas »Kleine Prosa« eingeflossen sind.

III. Konjektaneen des Körpers.

Somatische Substrate.

Die »leibliche Unterlage« im Brennpunkt.

»Den Menschen
nämlich zurückübersetzen in die Natur;
über die vielen eitlen und schwärmerischen
Deutungen und Nebensinne Herr werden,
welche bisher über jenen
ewigen Grundtext homo natura
gekritzelt und gemalt wurden; [...].«¹

N i e t z s c h e , Jenseits von Gut und Böse

1. »Menschsein in das Konkrete hinein«.

Ein eigentümlich Einzelner. Kierkegaard.

Die von Kierkegaard initiierte, moderne Existenzphilosophie entsteht in Abgrenzung zu dem „absolute[n] Trug“ einer hegelschen Versöhnungsphilosophie, die das „Ganze, als Totalität und System“, zu fassen und zu erklären präntendiert – wie dies Adorno in seiner Schrift *Kierkegaard noch einmal* pointiert auf den Begriff bringt.² Gegen das hegelsche „System der reinen Vernunft“³ setzt Kierkegaard das Recht des Individuums, seine je individuelle Wahrheit im Vollzug seiner Einzelexistenz, im Vollzug einer „Existenz-Dialektik“, erreichen zu können.⁴ Kierkegaard setzt Hegel den „Einzelnen“, den individuellen und subjektiven Menschen entgegen und hebt dessen Inkommensurabilität mit dem hegelschen Panlogismus eines Absoluten und Allgemeinen hervor, wie es in der Gleichsetzung des alles durchwaltenden *logos* mit einem absolut-göttlichen Seinsgrund in Gänze zu Tage tritt.⁵

¹ NIETZSCHE, Friedrich: Jenseits von Gut und Böse. In: Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin / New York: dtv / de Gruyter, 1999. S.169.

² Vgl. ADORNO, Theodor W.: Kierkegaard noch einmal. In: Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften. Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen. Band 2. Hrsg. von Rolf Tiedemann. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1979. S.258:

„War ihm [Kierkegaard, Anm. des Verf.] das Ganze, als Totalität und System, der absolute Trug, so hat er es mit dem Ganzen aufgenommen, in das er eingespannt war wie alle. Das ist exemplarisch an ihm.“

³ HEGEL, G.W.F.: Wissenschaft der Logik I. Werke 5. 1986. S.44.

⁴ Vgl. KIERKEGAARD, Sören: Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken. Zweiter Teil. In: Sören Kierkegaard: Gesammelte Werke. 16. Abteilung. Hrsg. von Emanuel Hirsch und Hayo Gerdes. Düsseldorf / Köln: Eugen Diederichs, 1958. [Kapitel 3, §1. Das Existieren; Wirklichkeit.]. S.10.

Nachfolgend werden die aus den fünfziger Jahren stammenden und von Emanuel Hirsch herausgegebenen Gesammelten Werke Kierkegaards nicht durchgängig zitiert, sollten sich hierfür neu übersetzte Alternativausgaben finden lassen.

⁵ Vgl. auch KIERKEGAARD, Sören: Furcht und Zittern. Übersetzt und hrsg. von Liselotte Richter. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt, 1992. S.62-65.

Diese Präponderanz des Logischen, Vernünftigen und Systemischen gegenüber dem je Einzelnen bringt Hegel nunmehr adäquat auf den Begriff, wenn er in seiner *Wissenschaft der Logik* resümiert:

“Die Logik ist sonach als das System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu fassen. *Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist.*

Man kann sich deswegen ausdrücken, daß dieser Inhalt die *Darstellung Gottes* ist, *wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist.*“⁶

Kierkegaard interveniert ganz dezidiert an eben jener Stelle der hegelschen Verabsolutierung des rein Logischen und Systemischen, denn soll der je „Einzelne“ – existierend – zur Wahrheit seines Seins und seiner selbst gelangen, so kann sich dessen individuelle Wahrheitsfindung schlechterdings nicht über ein abstraktes und logisches Objektivwerden in einem „System der reinen Vernunft“ vollziehen – das hegelsche „reine Denken ist ein Phantom.“⁷ Für den „Einzelnen“ aber gilt es indes in Wahrheit Subjekt im Inneren seiner selbst zu werden und infolgedessen zu erkennen, daß das Systemhaft-Logische im Vergleich zur individuellen Subjektivität, daß das Allgemeine der numerischen „Menge“ im Vergleich zum Besonderen des unhintergebar „Einzelnen“, eine erst sekundäre und „unwahre“ Bestimmung ist:⁸ „Die Bewegung ist hier wiederum: h i n k o m m e n zum Einfältigen, die Bewegung ist: fort v o m Publikum z u m ‚Einzelnen‘.“⁹ Nach Kierkegaard gibt es, so konstatiert Adorno in durchaus resignativer Manier, „keine Freundschaft mehr mit der Welt“.¹⁰

⁶ HEGEL, G.W.F.: *Wissenschaft der Logik I*. Werke 5. 1986. S.44.

⁷ Vgl. KIERKEGAARD: *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Zweiter Teil. 1958. S.1-19. Hier S.12:

„[...] ein Hegelianer aber kann im Beichtstuhl mit aller Feierlichkeit sagen:

Ich weiß nicht, ob ich ein Mensch bin – aber das System habe ich verstanden.

Ich will doch lieber sagen: Ich weiß, daß ich ein Mensch bin, und ich weiß, daß ich das System nicht verstanden habe.“

⁸ Vgl. KIERKEGAARD: *Die Schriften über sich selbst*. [33. Abteilung]. 1951. [Der Einzelne. Zwei Noten betreffs meiner Wirksamkeit als Schriftsteller. Nr. 1.]. S.98-106. Hier insbesondere auch die Fußnoten zu „der Menge“ auf S.99 und S.100/101.

Vgl. DIEM, Hermann: *Sören Kierkegaard. Eine Einführung*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1964. [Kierkegaard und sein Jahrhundert / Die Existenzdialektik]. S.3-13 und S.58-67.

Vgl. SCHMIDINGER, Heinrich: *Das Problem des Interesses und die Philosophie Sören Kierkegaards*. Freiburg (Breisgau) / München: Alber, 1983. [Kapitel IX. Abgrenzungen / Gegen Hegel und gegen das System. Kapitel XI. Die Konfrontationen. Kierkegaard und Hegel.]. S.283-287 und S.357-362.

⁹ Vgl. KIERKEGAARD: *Die Schriften über sich selbst*. 1951. S.8/9.

Das Hinkommen zum Einfältigen ist, wie der nachfolgend zitierte Kontext verdeutlichen soll, eine Bewegung – qua Sprung – zum Religiösen hin:

„R e l i g i ö s gibt es nämlich kein Publikum sondern nur Einzelne; denn das Religiöse ist der Ernst, und der Ernst ist: der Einzelne, jedoch so, daß jeder Mensch, unbedingt jeder Mensch, der Einzelne sein kann, ja sein soll, so wie er es denn ja ist.“

¹⁰ Vgl. ADORNO, Theodor W.: *Kierkegaard noch einmal*. 1979. S.258:

„Nach Kierkegaard gibt es keine Freundschaft mehr mit der Welt, weil sie, indem sie die Welt, wie sie ist, bejaht, das Schlechte in ihr verewigt und verhindert, daß sie würde, was zu lieben wäre.“

Hegels „neue Zeit“ und deren „Zerfallerscheinungen“ qua logozentrischer Geschichtsphilosophie der Versöhnung kurieren zu wollen, stößt in dessen Nachfolge auf starke Ranküne und tiefes Mißtrauen.¹¹ Dieses Mißtrauen in die geschichtsphilosophisch beschworene Allmacht der Vernunft, in das „Räsonnements-Geschwätz“ in „seiner Unendlichkeit“¹², wie dies Kierkegaard krude in einem Aphorismus seiner *Diapsalmata* zum Ausdruck bringt, hat einen grundlegenden Paradigmenwechsel oder doch zumindest ein „Abstand halten“, wie Sloterdijk konstatiert, „zu den Monstren der Geschichte und den Trugbildern der Vergesellschaftung“ zur Folge.¹³

Der Brennpunkt des Philosophierens verschiebt sich nunmehr vom „reinen Denken“ und vom logisch-systemischen Ganzen zum je subjektiv und konkret gelebten Leben und zum je Einzelnen hin. Wie außerordentlich wichtig die Kategorie des Einzelnen für Kierkegaard war, zeigt dieser *expressis verbis* in seinen *Schriften über sich selbst* an, in denen er in der Tat eine „Aufschrift“ oder „Inchrift“ für sein „Grab“ einfordert, die keine andere als „jener Einzelne“ sein dürfe.¹⁴ Mit Kierkegaard richtet sich der Brennpunkt des Philosophierens *in extenso* auf die je individuelle „neue Innerlichkeit“ des Menschseins und auf dessen je eigenste und einzelne Subjektivität, wobei dies nicht im Sinne eines sich ausschließlich qua Geist transzendierenden *homo interior* mißverstanden werden darf.¹⁵ Das subjektive und konkrete Dasein des „Existierenden“ wird mit Kierkegaard – via „Mitteilung“ nicht-abstrakter Art – integraler Bestandteil des Philosophierens selbst, namentlich als das, „woran das reine Denken stranden muß, nämlich an der Existenz“.¹⁶

¹¹ Vgl. HABERMAS, Jürgen: Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1985. S.26/27 und S.49.

Vgl. einleitend zu Derridas poststrukturalistischer Kritik an Hegels pyramidalem a/A: DERRIDA, Jacques: Die *différence*. In: Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart. Hrsg. von Peter Engelmann. Stuttgart: Reclam, 1997. S.76-113. Hier insbesondere S.76-79.

Vgl. auch DERRIDA, Jacques: Dissemination. [Aus dem Französischen von Hans-Dieter Gondek]. Hrsg. von Peter Engelmann. Wien: Passagen, 1995. [Kapitel I. 4. Das Pharmakon / Kapitel I. 5. Der Pharmakeus / Kapitel II. 6. Der Pharmakos]. S.106-130 / S.131-144 / S.145-151.

Vgl. auch DERRIDA, Jacques: Grammatologie. [Übersetzt von Hans-Jörg Rheinberger und Hanns Zischler]. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1996. S.11-48. Hier S.32-36.

Sein Mißtrauen in die abendländisch-logozentrische Philosophie von Platon bis Hegel demonstriert Derrida – in dem obig zitierten Kontext – anhand einer Begriffsdifferenzierung von *pharmako-logos* und *pharmakon*. Ein binaristisch-logozentrisches Denken erscheint demnach als Domestikation sprachlicher Ambiguitäten und supplementärer Mehrwertigkeiten; es erscheint – für Derrida – als Domestikation eines auf vereinheitlichenden Strukturen basierenden, vereindeutigenden Systemdenkens, dessen Legitimierung durch hierarchisch-wertende Begriffsoppositionen stabilisiert wird.

¹² Vgl. KIERKEGAARD, Sören: Entweder – Oder. Teil I und II. [Aus dem Dänischen von Heinrich Fauteck]. Hrsg. von Hermann Diem und Walter Rest. München: dtv, 1998. [Diapsalmata]. S.27-55. Hier S.29.

¹³ Vgl. SLOTERDIJK, Peter: Der Denker auf der Bühne. Nietzsches Materialismus. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1986. S.17.

¹⁴ Vgl. KIERKEGAARD: Die Schriften über sich selbst. 1951. [Der Einzelne. Zwei Noten betreffs meiner Wirksamkeit als Schriftsteller. Nr. 2.]. S.107-118. Hier S.113:

„– Und doch, ja wenn ich eine Aufschrift für mein Grab verlangen sollte, ich verlange keine andre als ‚jener Einzelne‘; ist sie auch noch nicht verstanden, wahrlich sie wird es werden.“

¹⁵ Vgl. KIERKEGAARD: Furcht und Zittern. 1992. S.62-65.

¹⁶ Vgl. KIERKEGAARD: Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken. Zweiter Teil. 1958. S.14/15:

Genau hierin aber wird das Philosophieren im strengen Sinne einer allgemein-abstrakten Rede unphilosophisch, denn der existierende Denker ist immer schon ein „leidenschaftlicher Denker“.¹⁷ Das „Leben“, mag man noch so sehr „widerstreben“, wird zur „Dichter-Existenz“, denn es schreibt sich unwiderstehlich in die Schrift des Denkens ein.¹⁸ Das exterritorialisierte Andere der Vernunft ‚taucht‘ im Duktus der subjektiv-dichterischen Rede wieder ‚auf‘, sei es, so Kierkegaard in seiner prononciert literarischen Aphorismensammlung, den *Diapsalmata*, in Gestalt von „dunklen Einbildungen“, „ängstigenden Träumen“ und „unerklärten Ängsten“, oder sei es in Gestalt von „unruhigen Gedanken“ und „bangen Ahnungen“, an die der leidend-zweifelnde, aber auch bekennende Ich-Narrator – wie an eine „unzerreißbar[e]“ „Fessel“ – „gebunden“ ist.¹⁹ In dem kierkegaardschen Modus der persönlichen Rede, der persönlichen Rede vom Anderen und somit Leiblichen wird nichts minderes verhandelt als das Sicheinschreiben des subjektiven Daseins und des leiblich-leidenschaftlichen Lebens in die philosophische Rede: „Der subjektive Denker ist nicht Wissenschaftler, er ist Künstler.“²⁰ Und Kierkegaard weiter: „In der Existenz wirkt die Suprematie des Denkens verwirrend“, denn das Denken steht nicht „höher als die Phantasie und das Gefühl, sondern ist diesen nebengeordnet.“²¹

„Das heißt, das reine Denken ist ein Phantom. Und wenn die Hegelsche Philosophie frei von allen Postulaten ist, so hat sie dies durch ein irrsinniges Postulat gewonnen: das Anfangen des reinen Denkens.“

¹⁷ Vgl. hierzu das nachfolgend zitierte ‚Wagengespann-Gleichnis‘ der ‚Leidenschaft‘ bei KIERKEGAARD: Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken. Zweiter Teil. 1958. S.12/13:

„Existieren, wenn dies nicht wie bloß so existieren verstanden werden soll, kann man nicht ohne Leidenschaft. Jeder griechische Denker war daher auch wesentlich ein leidenschaftlicher Denker.

Ich habe öfter darüber nachgedacht, wie man einen Menschen in Leidenschaft bringen könnte. Dann habe ich gedacht: wenn ich ihn auf ein Roß setzen könnte und dies dann scheu gemacht und in den wildesten Galopp gebracht würde; oder noch besser, um die Leidenschaft so recht hervorzutreiben, wenn ich einen Mann, der so schnell wie möglich irgendwo hingelangen wollte – und also schon etwas in Leidenschaft wäre –, auf ein Roß setzen könnte, das kaum gehen kann: und doch ist es mit dem Existieren genauso, wenn man sich dessen bewußt sein soll. Oder wenn man einem Fuhrmann, falls er überhaupt in Leidenschaft kommen könnte, einen Pegasus und einen Schinder zusammen vor einen Wagen spannte und sagte: Fahr nun – dann, denke ich, würde es glücken.

So aber steht es mit dem Existieren, wenn man sich dessen bewußt sein soll. Die Ewigkeit ist wie jener geflügelte Renner unendlich schnell, und die Zeitlichkeit ist ein Schinder, und der Existierende ist der Fuhrmann, wenn nämlich Existieren nicht so etwas sein soll, was man so existieren nennt; denn dann ist der Existierende kein Fuhrmann, sondern ein voller Bauer, der im Wagen liegt und schläft und den Pferden ihren Lauf läßt. Das versteht sich, auch er fährt, auch er ist ein Kutscher, und so gibt es vielleicht viele, die – auch existieren.“

¹⁸ Vgl. KIERKEGAARD: Entweder – Oder. ⁵1998. [Diapsalmata]. S.47:

„Vergebens widerstrebe ich. Mein Fuß gleitet. Mein Leben wird dennoch eine Dichter-Existenz. Läßt sich etwas Unglücklicheres denken?“

Vgl. auch KIERKEGAARD: Die Schriften über sich selbst. [33. Abteilung]. 1951. S.169:

„Ich bin wesentlich ein Dichter – und dann ein Büßer.“

¹⁹ Vgl. KIERKEGAARD: Entweder – Oder. ⁵1998. [Diapsalmata]. S.45.

²⁰ KIERKEGAARD: Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken. Zweiter Teil. 1958. S.55.

²¹ Vgl. KIERKEGAARD: Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken. Zweiter Teil. 1958. S.51 und S.52/53:

„Man verdrängt und verabschiedet die Poesie als ein überwundenes Moment, weil die Poesie in der engsten Verbindung mit der Phantasie steht. In einem wissenschaftlichen Prozeß kann

Die Signatur des Subjektiven richtet sich in einer unmittelbar dichterischen Subjektivierung der Ausdrucksform – „Qualen im Herzen“, „Musik auf den Lippen“²² – auf das „Menschsein“ in seiner primär leiblichen und existierenden Konkretheit – „Menschsein in das Konkrete“ hinein.²³

„Denken“ ist für Kierkegaard ein „konkretes“, ein „subjektives“ und ein „leidenschaftliche[s]“ Denken und ist als ein solches, indem es die existentielle Bedingtheit des Denkens immer schon mitdenkt, mit einem Denken des „Künstler[s]“, nicht mit dem eines „Wissenschaftler[s]“ identisch. Genau dies aber dokumentiert Kierkegaard *explicite*, unter der fiktiven Maske der Pseudonymik, in seinem philosophischen Erzählfragment *Johannes Climacus oder De omnibus dubitandum est*. Indem Kierkegaard in der poetischen Gestalt der Narration das philosophische Problem des Zweifels – oder besser des Zweifelns – traktiert, plädiert er, wie sich noch zeigen wird, für ein Praktischwerden des Theoretischen, für ein „leidenschaftliches“ und „subjektives“ Sicheinschreiben des künstlerischen Ausdrucks in die Schrift des Denkens, denn die unumgehbare Prämisse des Zweifelns muß *nolens volens* in der zweifelnden Befindlichkeit des Denkers selbst liegen und darf als solche nicht aus einem konkreten Denken ausgeklammert, fortgenommen, vernichtet werden.²⁴

Der „Gesamtplan“ der nur fragmentarisch existierenden Erzählung soll nun laut Kierkegaards „Bericht“ folgendermaßen konzipiert worden sein: Ein „junger Mensch“ namens Johannes Climacus, ausgestattet mit „schwermütige[r] Ironie“ und tiefe[m] Ernst“, zieht aus, „an allem zu zweifeln“; indem er aber „wirklich an allem“ zweifelt – so wie man es laut Philosophie tun solle –, wird er „unglücklich“, „durchleidet all den Schmerz“ und „will“ schließlich „zurück“ – doch „das kann er nicht“ und sieht ein: „um sich auf der Spitze des Zweifels an allem zu halten, hat er des Geistes ganze Kraft mit Beschlag belegt, verläßt er diese Spitze, so kann er wohl zu etwas kommen, aber er hat dann auch seinen Zweifel an allem aufgegeben.“ Das trostlose Ende der Erzählung: In dem Versuch, zweifelnd den Zweifel zu denken, ist der junge Zweifler nun *realiter* „verzweifelt“, „sein Leben ist verspielt“ und ohne Sinn, seine Jugend ist im Laufe der philosophischen Überlegungen „dahingegangen“. Summa summarum: Ein „junger Mensch“, welcher meint, „philosophieren heiße nicht schwatzen oder schreiben, sondern aufrichtig und genau tun, davon der Philosoph sagt, man solle es tun“, erkennt die Unmöglichkeit dieser seiner Forderung an die Philosophie, da diese „entdeckt hat, es wäre eine Lächerlichkeit zu tun, davon man selbst sagt, man tut es oder habe es getan“. Johannes Climacus vergeudet sein Leben im philosophischen, im nach-denkenden Zweifel und hofft vergeblich auf

man sie gern als ein überwundenes Moment einordnen, aber in der Existenz gilt, daß der Mensch, solange es einen Menschen gibt, der auf eine menschliche Existenz Anspruch machen will, die Poesie bewahren muß, und all sein Denken darf ihm nicht den Zauber der Poesie zerstören, wohl aber ihn noch verschönern.“

²² Vgl. KIERKEGAARD: Entweder – Oder. ⁵1998. [Diapsalmata]. S.27:

„WAS IST EIN DICHTER ? Ein unglücklicher Mensch, der tiefe Qualen in seinem Herzen birgt, dessen Lippen aber so geformt sind, daß, indem der Seufzer und der Schrei über sie ausströmen, sie klingen wie eine schöne Musik.“

²³ Vgl. KIERKEGAARD: Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken. Zweiter Teil. 1958. S.56/57.

²⁴ Vgl. KIERKEGAARD, Sören: Johannes Climacus oder De omnibus dubitandum est. Eine Erzählung. In: Sören Kierkegaard: Philosophische Brocken. De omnibus dubitandum est. 1952. S.109-164. Hier S.110 [Bitte zu beachten].

„Befreiung“, auf „Erlösung“. An der vorerst uneinholbaren Differenz von Philosophie und Tat, von Sagen und Tun und von Zweifel und Zweifeln verzweifelt der Zweifler; denn der Zweifel, so Kierkegaard in einem nachfolgenden *Aperçu*, kann schlechterdings nicht durch das „System“ überwunden werden, sondern alleinig durch den „Glauben“.²⁵

Kierkegaards „Plan“, einen „junge[n] Menschen“, der auszieht „an allem zu zweifeln“, um daran zu „verzweifeln“, in das Zentrum einer literarisch ausgestalteten Fiktion zu stellen, intendiert, wie er in seinem „Bericht über den Gesamtplan“ der Erzählung offenlegt, *in nuce* „die Philosophie zu treffen“, konkreter, die abstrakte Philosophie zu treffen – „alles das ist die Schuld der Philosophie“. Kierkegaard bringt also in seinem Erzählfragment – dichterisch – seine Skepsis gegenüber einer „verschroben[en]“ und „abstrakten“ Begriffsphilosophie zum Ausdruck, indem er die fiktive „Form einer Erzählung“ wählt, um dem „System“ *explicite* nicht qua philosophisch-allgemeiner Rede „die Spitze aufzusetzen“, sondern indem er gerade qua narrativer „Form der widerwärtigen Unwahrheit“ der philosophischen Begriffssprache „entgegenzuarbeiten“ intendiert. Johannes nimmt denn also, so eine Sentenz gleich zu Beginn des zweiten Teils der Erzählung, „für immer Abschied von den Philosophierenden“ – zu „betrüglich“ waren „ihre Worte“.²⁶

Das Skeptische im kierkegaardschen Erzählprojekt *De omnibus dubitandum est* bezieht sich, um auf die gewissermaßen existentielle Gemachtheit des literarischen Genres aufmerksam zu machen, auf zweierlei Vollzugsaspekte; zum einen auf den des impliziten Sujets der Erzählung, indem das bloß abstrakte Verhandeltsein des Skeptischen in der Philosophie ironisch gebrochen und kompromittiert wird, zum anderen aber bezieht es sich gleichsam auf den Aspekt der Verfaßtheit des Sujets selbst, indem die abstrakt philosophische Rede qua narrativer Diskursivität unterlaufen wird. Das Skeptische als ein genuin einzeln und konkret Erfahrenes und als ein solches auch konkret Mitzudenkendes wird zur bestimmenden Signatur in Inhalt und Form der „neuern“ philosophischen Rede. Das Skeptische wird zum Thema der Erzählung und hierin zugleich – den performativen Widerspruch dieser selbstreferentiellen Vernunftkritik „doppelt“, das heißt in Inhalt und Form, reflektierend – zur narrativen Verfaßtheitsbedingung des Themas selbst.²⁷ Im Modus der persönlichen Rede schreibt sich die existierend und konkret vollzogene Skepsis als praktisches Tun, nicht als theoretisches Wissen in die Schrift des Denkens ein und unterminiert hierin das vom Einzelnen abstrahierende Denken einer puristischen Mediationsphilosophie – „Menschsein in das Konkrete“ hinein.²⁸

²⁵ Vgl. KIERKEGAARD: *De omnibus dubitandum est*. 1952. [Bitte zu beachten. / Kierkegaards Bericht über den Gesamtplan / Die Schlußwiderung / Gehaltreichere Einzelbemerkungen, die nicht auf den ausgeführten Teil der Erzählung sich beziehen]. S.110 und S.161-164.

²⁶ Vgl. KIERKEGAARD: *De omnibus dubitandum est*. 1952. S.110, S.150-152 und S.161/162.

²⁷ Vgl. HABERMAS, Jürgen: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1985. S.191-218 und S.219-247.

Vgl. FRANK, Manfred: *Die Grenzen der Verständigung. Ein Geistergespräch zwischen Lyotard und Habermas*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1988. S.49-76 und S.92-103.

²⁸ Vgl. KIERKEGAARD: *De omnibus dubitandum est*. 1952. S.110 und S.161/162.

Vgl. KIERKEGAARD: *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. 1958. S.61-64.

Vgl. KIM, Madeleine: *Der Einzelne und das Allgemeine*. 1980. [Kapitel IV. Die existentielle Mitteilung als Seinsmitteilung]. S.53-74.

Doch zur Fabel der Erzählung, wie sie in der Einleitung, ironisch gebrochen und „doppelt reflektiert“, geschildert wird. Johannes Climacus, der eigentümlich „in sich gekehrte“ und „allzu geistig durchprägt[e]“ Protagonist der Erzählung, ist „schwärmerisch verliebt“, nicht jedoch, wie allgemein anzunehmen der Erzähler durchaus einräumt, in ein „Mädchen“, sondern „in den Gedanken oder richtiger in das Denken“ – „sein ganzes Leben war Denken“. In dem „unbegreiflichen Übergang“ der „Gedankenfolge“ lauscht Johannes indes „auf der Gedanken heimliches Raunen“, welches ihm ein „glücklicher Augenblick“ ist; „Stufe um Stufe zu steigen zu einem höheren“, emporzugelangen zu dem „höheren Gedanken“ ist ihm eine „Seligkeit“ noch „herrlicher als die der Engel“, ist ihm – eine „Himmelsleiter“. Doch wer vermeint zu glauben, Johannes Climacus singe hier ein Loblied auf eine quasimystische „Paradiesesleiter“ – der Name des Protagonisten selbst steht wohl in Allusion zu einer sich in dreißig Stufen zum Himmel emporwindenden „*scala paradisi*“ der Seele, wie sie der Mönchsmystiker und Abt Johannes um 600 n. Chr. konzipiert –, der irrt. Denn kaum hat sich der Protagonist zum „höheren“, transzendenten Gedanken hervorgearbeitet, überfällt ihn eine „unbeschreibliche Freude“, eine „Wollust der Leidenschaft“, sich „Hals über Kopf herniederzustürzen“ – das „Hinauf und Hinab, Hinab und Hinauf“ des Gedankens ist ihm eine „Wonne ohne gleichen“. Gerade aber in der Bewegung des gedanklichen Aufsteigens, der Elevation, fühlt sich Johannes „beschwert“, denn er befürchtet die „vielen Schlußfolgen“ wieder zu „verlieren“, ganz so, wie man befürchtet, ein „Stapel“ „zerbrechlicher Dinge“ könne herniederstürzen, ja geradezu herniederfallen, so daß „das Ganze in Stücke“ geht. Johannes Climacus bleibt, in der Skepsis einer idealistischen Schau des Höheren gegenüber, „fremd in der Welt“.²⁹

Kierkegaard als skeptischer Erzähler verhandelt hier und im folgenden, um dem Erzählgeschehen wiederum analytisch zu begegnen, anhand der Schilderung der *Vita* des Johannes Climacus genau diejenigen Aspekte einer abstrakten Vernunftphilosophie, die er nachfolgend zu kritisieren und zu depotenzieren intendiert; Kierkegaard konstruiert im Grunde eine Anti-Folie der Abstraktion, auf die er dann – *ex negativo* – seine skeptische Philosophie der Konkretion stellen wird. Denn was die Philosophen, die abstrakt denkenden, über Wirklichkeit sagten, so verbildlicht dies ein pamphlethaftes *Aperçu* in den *Diapsalmata*, sei letztlich genauso irreführend, wie wenn man bei einem Trödler auf einem Schilde „Wäschemangel“ lese, dann mit seiner Wäsche käme und sehe, daß das Schild dort nur zum Verkauf stehe.³⁰

Eine solche philosophische ‚Mogelpackung‘ des Absehens oder Abtrennens von der Konkretheit und Wirklichkeit der Existenz sieht der Erzähler auch in der Sphäre des Phantastischen gegeben. Denn da Johannes’ „Zuhause“ in seinem „frühere[n] Leben“ nicht „viele Zerstreungen“ bot und er „so gut wie niemals herauskam“, beschäftigt er sich, gewissermaßen kompensatorisch, „mit sich selber“, mit „seinen eignen Gedanken“, und kreierte sich qua „Einbildungskraft“ des Vaters imaginäre Surrogate des *realiter* nicht vollzogenen Lebens:³¹

„Wenn Johannes zuweilen um Erlaubnis bat, ausgehen zu dürfen, wurde er zumeist abschlägig beschieden; wohingegen der Vater gelegentlich zum Entgelt ihm

²⁹ Vgl. KIERKEGAARD: *De omnibus dubitandum est*. 1952. S.111/112.

³⁰ Vgl. KIERKEGAARD: *Entweder – Oder*. ⁵1998. [Diapsalmata]. S.42.

³¹ Vgl. KIERKEGAARD: *De omnibus dubitandum est*. 1952. S.112/113.

vorschlug, an seiner Hand die Diele auf und nieder zu spazieren. Dies war beim ersten Augenschein ein dürftiger Ersatz, und doch ging es damit ebenso wie mit der Friesjacke, er barg etwas ganz anderes in sich. Der Vorschlag ward angenommen, und es wurde Johannes ganz überlassen zu bestimmen, wo es hingehen sollte. Sie gingen dann aus dem Tore, zu einem naheliegenden Lustschlößchen, oder hinaus zum Uferstrand, oder umher in den Straßen, alles gemäß dem wie Johannes es wollte; denn der Vater vermochte alles. Während sie so die Diele auf und nieder gingen, erzählte der Vater alles, was sie sahen; sie grüßten die Vorübergehenden, Wagen ratterten an ihnen vorüber und übertäubten die Stimme des Vaters; die Früchte der Kuchenfrau waren einladender denn je. Er erzählte alles so genau, so lebendig, so gegenwärtig bis zur unbedeutendsten Einzelheit, die Johannes bekannt war, so ausführlich und anschaulich, was ihm unbekannt war, daß er, wenn er eine halbe Stunde mit dem Vater spaziert war, so überwältigt und müde worden war, als wenn er einen ganzen Tag aus gewesen wäre. Die Zauberkunst des Vaters lernte Johannes ihm bald ab. [...].³²

„Was vorher episch vor sich gegangen war, das geschah nun dramatisch“, will sagen, die Kreation einer eigenen, spielerisch-lustvolleren Welt in der Imagination vollzieht sich nun im gemeinsamen, im fiktiven Dialog mit dem Vater und es entsteht – zu „Johannes' Zufriedenheit“ – eine „Welt mitten unter dem Gespräche“, in welcher „alles mit herein“ kommt:

„Für Johannes war es, als entstände die Welt mitten unter dem Gespräche, als wäre der Vater der Herrgott und er selber sein Liebling, der Erlaubnis erhielt, seine törichten Einfälle dreinzumengen, ganz so ausgelassen wie er wollte; denn er wurde niemals abgewiesen, der Vater niemals gestört, es kam alles mit herein und allemal zu Johannes' Zufriedenheit.“³³

„Gedanken an Freud“, „natürlich“;³⁴ doch soll es in diesem Kontext um eine andere Analyse, nämlich um diejenige des Phantastischen gehen, wie sie Kierkegaard selbst in seiner Schrift *Die Krankheit zum Tode* ausfaltet. Als eine „Verzweiflung der Unendlichkeit“ nämlich identifiziert Kierkegaard das „Phantastische“ und „Grenzenlose“ mit einer „abstrakte[n] Empfindsamkeit“, die „keinem Menschen angehört“, sondern „unmenschlich“ am „Schicksal irgendeines Abstraktums“ partizipiert. Der phantastisch-grenzenlose Mensch „verunendlicht“ sich, jedoch nicht dergestalt, daß er „mehr und mehr er selbst wird, sondern so, dass er sich selbst mehr und mehr verliert.“³⁵ Das Selbst führt dann eine „phantastische Existenz“, in

³² KIERKEGAARD: *De omnibus dubitandum est*. 1952. S.113.

³³ KIERKEGAARD: *De omnibus dubitandum est*. 1952. S.114.

³⁴ Vgl. KAFKA, Franz: *Tagebücher 1912-1914*. In: Franz Kafka: *Gesammelte Werke in zwölf Bänden*. Nach der Kritischen Ausgabe hrsg. von Hans-Gerd Koch. Band X. Frankfurt/Main: Fischer, 1997. S.101

Vgl. hierzu auch FREUD, Sigmund: *Der Dichter und das Phantasieren* (1908 [1907]). In: Sigmund Freud: *Studienausgabe*. Hrsg. von Alexander Mitscherlich, Angela Richards und James Strachey. Band X. [Bildende Kunst und Literatur]. Frankfurt/Main: Fischer, 2000. S.169-179.

³⁵ Vgl. in der nachfolgend zitierten, da neu übersetzten Reclam-Ausgabe: KIERKEGAARD, Sören: *Die Krankheit zum Tode*. [Aus dem Dänischen übersetzt von Gisela Perlet]. Stuttgart: Reclam, 1997. S.12-30.

Vgl. zu dem Phänomen der Verzweiflung PIEPER, Annemarie: *Geschichte und Ewigkeit bei Sören Kierkegaard. Das Leitproblem der pseudonymen Schriften*. Meisenheim am Glan: Hain, 1968. [Kapitel B. VI. Die Verzweiflung: Verlust der Ewigkeit]. S.191-218.

Vgl. hierzu auch THEUNISSEN, Michael: *Das Selbst auf dem Grund der Verzweiflung. Kierkegaards negativistische Methode*. Frankfurt/Main: Hain, 1991. S.23.

„abstrakter Verunendlichkeit“ oder in „abstrakter Isolation“, und ist „ständig ohne sein Selbst, von dem es sich immer weiter entfernt“; dieser Verlust seiner selbst in der verunendlichten Grenzenlosigkeit des Phantastischen geschieht dann so „geräuschlos“, als sei es „gar nichts“ oder – als sei es ein „stummer Buchstabe“.³⁶

Auch eine letzte Kritik – neben der der rein gedanklichen und imaginären Transzendierung, der Abtrennung vom konkreten ‚Hier und Jetzt‘ –, bringt Johannes Climacus am unwirklichen Existieren vor, namentlich in Gestalt einer „unwiderstehliche[n] Dialektik“ des Vaters, die dieser mit einer „allmächtigen Einbildungskraft“ verbindet. Johannes Climacus spricht hinsichtlich dieser Dialektik – in polemischer Attitüde – auch von der Ausbildung eines Sinns für das „Plötzliche“ und „Überraschende“, denn diese „unwiderstehliche Dialektik“ sei imstande, gleichsam „in einem Nu“ das „Erklärliche unerklärlich“, das „Gewisse zweifelhaft“ und das „Gegenteil einleuchtend“ zu machen – „und sieh! Im Handumdrehen war alles anders“. Dieses „Rätsel“ der Dialektik erschließt Johannes Climacus lediglich ein obsoletes „Wissen“, welches dem „leidenschaftlichen Denker“ nicht als „kostbar“, sondern vielmehr als „wertlos“ und „unbedeutend“ erscheinen muß, da das „Zutrauen zur Wirklichkeit“ dadurch nicht gestärkt wird, sondern vielmehr daran erinnert, daß man die „Idealität“ nur „aus Büchern eingesogen“ hat; in den skizzierten Weisen unwirklicher Abstraktion verharrend „war und blieb“ Johannes „der Welt fremd.“³⁷

Summa summarum: Die polemische Kritik an der Abstraktion und Idealität einer hegelschen Dialektik verfestigt sich leitmotivisch im kierkegaardschen Philosophieren. Signum seiner Skepsis wird das paradoxe Andenken gegen die

Vgl. auch THEUNISSEN, Michael: Der Begriff Ernst bei Sören Kierkegaard. Freiburg (Breisgau) / München: Alber, ³1982. [Kapitel VI. 3. Der Ernst des Todes]. S.140-147.

Das Phänomen der Verzweiflung, nämlich „verzweifelt nicht man selbst sein wollen“, respektive „verzweifelt man selbst sein wollen“, ist bei Kierkegaard als ein existentielles Symptom des Nicht-mit-sich-Gleichzeitigseins, folglich des Abwesendseins von sich selbst auszulegen. Die Passage zu einem ‚wesentlichen‘ Existieren als einem Sich-selbst-wählen ist noch nicht oder wird nicht mehr vollzogen.

Das Phänomen der Verzweiflung kann folglich als ein Symptom der Flucht vor sich oder vor seinem Selbst – als ein Nicht-Selbst-sein-wollen – interpretiert werden. Verzweiflung kann daher als Negierung eigentlicher, ‚wesentlicher‘ Existenz paraphrasiert werden, da die kierkegaardsche Existenz *per definitionem* ein Sich-zu-sich-Verhalten in der Selbstwahl ist; Verzweiflung hingegen ist nach Kierkegaard gerade durch ein Mißverhältnis im Verhältnis zu sich selbst charakterisiert.

³⁶ Vgl. hier insbesondere die in der Schrift *Die Krankheit zum Tode* ausgefaltete Arzt-Patienten-Metaphorik der Verzweiflung, die den nicht sterben könnenden und todkranken Verzweifelten zum Gegenstand der Analyse hat: KIERKEGAARD: *Die Krankheit zum Tode*. 1997. S.18-35.

Vgl. KIERKEGAARD: *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. 1958. S.55.

Vgl. hierzu analog KIERKEGAARD: *Entweder – Oder*. ⁵1998. S.735/736 und S.791/792.

Die obige Analyse des Verzweifeltseins als eines Nicht-mit-sich-selbst-seins korreliert *in nuce* mit der Charakterisierung des Ästhetikers in *Entweder – Oder* als eines dezentrierten Subjekts, welches – an der Peripherie seiner selbst „dämmernd“ – in dem punktuell-momenthaften Zustand einer genußvollen „Stimmung“ flottiert (vgl. hierzu auch die Analogie zu Hegels unvermitteltem „Naturgeist“ in den *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 182-188):

„Sie [die ästhetische Lebensanschauung, Anm. des Verf.] lehrt: genieße das Leben, und erklärt das folgendermaßen: lebe Deiner Lust. [...]“ (Entweder – Oder, S.735).

„Wer ästhetisch lebt, dessen Stimmung ist immer exzentrisch, weil er sein Zentrum in der Peripherie hat. Die Persönlichkeit hat ihr Zentrum in sich selbst, und wer nicht sich selbst hat, der ist exzentrisch.“ (Entweder – Oder, S.791).

³⁷ Vgl. KIERKEGAARD: *De omnibus dubitandum est*. 1952. S.114-116.

„Mißlichkeit der Abstraktion“ sein; Signum seiner Subjektivität wird hingegen der fortwährende Versuch des Miteinbeziehens des wirklichen und konkreten Existierens, des Seins und Tuns, in das Denken sein – „Menschsein in das Konkrete“ hinein.³⁸

Die „Mißlichkeit der Abstraktion“ zeigt sich ganz evident in allen Existenzfragen, so polemisiert Kierkegaard nun gleich zu Beginn seiner analytischen Schrift *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken* gegen die „Spiegelfechtere“ des hegelschen „Räsonnements-Geschwätz[es]“, wo die Abstraktion die existierende Schwierigkeit dadurch entfernt, daß sie sie einfach ausläßt und sich dann damit brüstet, alles erklären zu können. Die Abstraktion erklärt die Unsterblichkeit überhaupt, so Kierkegaard fortfahrend in ironischer Attitüde gegen Hegel, indem die Unsterblichkeit mit der Ewigkeit gleichgesetzt wird, und zwar mit einer Ewigkeit, die wesentlich mit dem Medium des Gedankens identifiziert wird. Aber darum, ob ein einzelner existierender Mensch tatsächlich unsterblich ist, worin gerade die Schwierigkeit liegt, kümmert sich die Abstraktion nicht; sie ist interesselos. Die Schwierigkeit der Existenz ist aber gerade das Interesse des Existierenden am Existieren, denn der Existierende ist unendlich interessiert am Existieren. Kierkegaard läßt seine polemische Reflexion über das Wesen des „abstrakten Denkers“ wie folgt kulminieren:³⁹

„Das abstrakte Denken verhilft mir daher in der Weise zur Unsterblichkeit, daß es mich als ein einzelnes existierendes Individuum totschießt und mich dann unsterblich macht, und hilft daher ungefähr ebenso wie der Doktor bei Holberg, der mit seiner Medizin dem Patienten das Leben nahm – aber auch das Fieber verjagte.“⁴⁰

In Abgrenzung zu einem derart vereinseitigten Denken des Abstrakten plädiert Kierkegaard für die Konstituierung eines konkreten, eines existentiellen Denkens der Subjektivität, das sich explizit nicht in der Abstraktion des Wissens oder Denkens erschöpfen darf, sondern sich alleinig im subjektiven Glauben erfüllen muß, und inauguriert somit ausdrücklich, übrigens als ein erster existentieller Denker, eine einmalige Perspektive der subjektiven Existenz, von der aus philosophische Fragen gestellt und beantwortet werden müssen.⁴¹ Dies korrespondiert jedoch mit einer Vorstellung von Subjektivität, die in ihrem Verhältnis zum ‚Wissen‘ ein grundlegend anderes ist als in ihrem Verhältnis zum ‚Glauben‘. Die Kategorien von ‚Glauben‘ und ‚Wissen‘, von Sein und Denken und von Besonderem und Allgemeinem werden bei Kierkegaard nicht wie etwa bei Hegel in einer Identität von Identität und Nicht-

³⁸ Vgl. KIERKEGAARD: *De omnibus dubitandum est*. 1952. S.114-118.

³⁹ Vgl. KIERKEGAARD: *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Zweiter Teil. 1958. S.2/3.

Vgl. hierzu auch THULSTRUP, Niels: *Kierkegaards Verhältnis zu Hegel und zum spekulativen Idealismus. 1835-1846. Historisch-analytische Untersuchung*. Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz: Kohlhammer, 1972. S.310-319.

Vgl. auch THULSTRUP, Niels: *Kierkegaards Verhältnis zu Hegel*. Forschungsgeschichte. Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz: Kohlhammer, 1969. S.167-201 und S.201-204.

⁴⁰ KIERKEGAARD: *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Zweiter Teil. 1958. S.2.

⁴¹ Vgl. DISSE, Jörg: *Kierkegaards Phänomenologie der Freiheitserfahrung*. Freiburg (Breisgau) / München: Alber, 1991. S.35-40.

Vgl. PIEPER, Annemarie: *Geschichte und Ewigkeit bei Sören Kierkegaard. Das Leitproblem der pseudonymen Schriften*. Meisenheim am Glan: Anton Hain, 1968. S.11-34.

Identität aufgehoben, sondern gerade als deren Nicht-Identität, als deren „qualitative Disjunktion“, „d i c h o t o m i s c h“ separiert, auseinander gehalten:⁴²

„Der Mensch denkt und existiert, und Existenz scheidet Denken und Sein, hält sie in Sukzession auseinander.“⁴³

Im ‚Wissen‘ steht das existierende Individuum zwar im Medium des Allgemeinen, im ‚Glauben‘ aber steht es alleinig für sich und im besonderen, „o h n e V o l l m a c h t“, vor Gott und suspendiert hierin die wissentliche Aneignung des Anderen des Wissens – „h i n k o m m e n zum Einfältigen“, zum Sein des Religiösen als subjektiv Einzelner ist die von Kierkegaard avisierte und im „Sprung“ realisierte „Bewegung“.⁴⁴

Bedeutete Subjektivität, in einer metaphysischen Traditionslinie der Identität von Denken und Sein stehend, die reflexive Bezogenheit des denkenden Subjekts auf sich selbst – bei Plotin etwa als „Denken des Denkens“ oder bei Hegel als „für sich selbst seiende Vernunft“ –, so bestimmt Kierkegaard die Subjektivität, im Rückgang vom aufgeklärten Wissen zum Glauben, vom vernunftgeleiteten und erkennenden Selbstbewußtsein zur uneinholbaren Individualität des Existierenden, über eine ontologische Differenz von Denken und Sein, von Glauben und Wissen. Kierkegaard revidiert hierin die hegelsche Konzeption einer Kongruenz von Identität und Nicht-Identität, nicht aber, um eine erneute Vorherrschaft der Religion auf dem Felde der

⁴² Vgl. KIERKEGAARD: Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken. Zweiter Teil. 1958. S.54-61. Hier S.54.

⁴³ KIERKEGAARD: Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken. Zweiter Teil. 1958. S.35.

⁴⁴ Vgl. KIERKEGAARD: Die Schriften über sich selbst. 1951. S.7-10.

Vgl. KIERKEGAARD: Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken. Zweiter Teil. 1958. S.58-61.

Vgl. auch KIERKEGAARD, Sören: Furcht und Zittern [Dialektische Lyrik von Johannes de Silentio]. Hrsg. von Liselotte Richter. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt, 1992. S.49-52 und S.62-66. Hier S.49/50 und S.64/65.

Von entscheidender Bedeutung für Kierkegaards Auffassung der Existenz ist in diesem Kontext sein Verständnis des Religiösen, das „christliche Prinzip“ – wie es dieser auch nennt –, nach dem der Einzelne in ein Verhältnis zu ‚Gott‘ treten muß ohne auf allgemein-objektive Sicherheiten des ‚Wissens‘ zurückgreifen zu können. Denn der Glaube, so Kierkegaard, ist dasjenige Paradox, daß der Einzelne höher steht als das Allgemeine.

Ein Sich-selbst-werden geschieht so letztlich in einem ‚Glaubenssprung‘, der allerdings als ein existentielles Wagnis für den Einzelnen anzusehen ist. Wagnis insofern, als der ‚Glaube‘ die Suspension des ‚Denkens‘ und ‚Wissens‘ angesichts des Undenkbaren bedeutet. ‚Wissen‘ und ‚Glauben‘ stehen für Kierkegaard in einem nicht-mediatizierbaren Gegensatz zueinander, der in *Furcht und Zittern* dargestellt wird als

„[...] ein Paradox, das einen Mord in eine heilige und Gott wohlgefällige Handlung zu verwandeln mag, ein Paradox, das dem Abraham den Isaak wiedergibt, dessen sich kein Denken bemächtigen kann, weil der Glaube gerade da beginnt, wo das Denken aufhört.“ (Furcht und Zittern, S.49).

Eine solche Passage in das Konfinium des Glaubens geschieht in unendlicher Resignation durch ‚Furcht und Zittern‘ hindurch und gleichsam in Abstoßung des Absurden – *credo quia absurdum* –, wie dies die Geschichte von Abraham, dem „Glaubensritter“, versinnbildet:

„Des Glaubens Paradox ist dies, daß der Einzelne höher ist als das Allgemeine, daß der Einzelne [...] sein Verhältnis zum Allgemeinen bestimmt durch sein Verhältnis zum Absoluten, nicht sein Verhältnis zum Absoluten durch sein Verhältnis zum Allgemeinen. Das Paradox kann auch so ausgedrückt werden, daß es eine absolute Pflicht gegen Gott gibt; denn in diesem Pflichtverhältnis verhält der Einzelne sich absolut zum Absoluten.“ (Furcht und Zittern, S.64/65).

Philosophie wiederherstellen zu wollen, sondern, im Gegenteil, um deren endgültige Trennung herbeizuführen. Das vorbegriffliche und unbegreifliche ‚Daß‘ des individuell Existierenden und des subjektiv Glaubenden, des einzelnen Seins, ist mit einem Denken über das eigene Existieren in seiner je subjektiv erlebten Besonderheit primär nicht einzuholen. Denken und Existieren sind nicht identisch, nicht kommensurabel:⁴⁵

„– Das einzige An-sich, das sich nicht denken läßt, ist das Existieren, mit dem das Denken gar nichts zu tun hat.

Wie sollte es da aber möglich sein, daß das reine Denken diese Schwierigkeit sollte aufheben können, da es als reines Denken abstrakt ist; wovon aber abstrahiert das reine Denken? Von der Existenz, und also von dem, was es erklären sollte.“⁴⁶

Der philosophische Satz von der Identität von Sein und Denken, von Identität und Nicht-Identität, ist gerade, so konkludiert Kierkegaard, das Entgegengesetzte von dem, was er zu sein scheint. Das hegelsche Philosophem sei der Ausdruck dafür, daß das Denken ganz und gar die Existenz verlassen habe, daß es „ausgewandert“ sei und einen „sechsten Erdteil“ gefunden habe, wo es sich absolut selbst genug sei in der absoluten Identität. Abstrakt werde das Existieren zuletzt in einem verflüchtigten metaphysischen Sinne das „Böse“, abstrakt werde es im humoristischen Sinne eine „höchst langweilige Sache“, ein „lächerliches Etwas“, das einen unnötig aufhalte.⁴⁷

„Das reine Denken dagegen hat seinen Sieg verwunden, und hat nichts, nichts mit der Existenz zu tun.“⁴⁸

In summa artikuliert sich in der Streitfrage ‚Kierkegaard contra Hegel‘ ein Prozeß der Umwertung von der Abstraktion zur Konkretion des Denkens, vom Was-sein zum Daß-sein der Dinge, mit welchem gleichsam eine Umdeutung des Existenzbegriffes überhaupt korreliert, so wie er seit jeher als Platzhalter für das bloß Akzidentelle und rein Zufällige, für das bloß Unvernünftige des Leiblichen und somit Vergänglichen fungierte. Kierkegaard, der als einer der ersten den Existenzbegriff zum Leitbegriff seines Denkens erhebt, befreit eine das zufällige Dasein der Einzeldinge bezeichnende *existentia* aus dem Denken des Abstrakten und Allgemeinen und läßt sie in das Besondere der menschlichen Subjektivität avancieren:

„Die Aufgabe des subjektiven Denkers besteht darin, s i c h s e l b s t i n
E x i s t e n z z u v e r s t e h e n .“⁴⁹

„Die Aufgabe des subjektiven Denkers ist, sich in ein Instrument zu verwandeln, das deutlich und bestimmt das Menschliche in Existenz ausdrückt.“⁵⁰

⁴⁵ Vgl. KIERKEGAARD: Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken. Zweiter Teil. 1958. S.31-35.

⁴⁶ KIERKEGAARD: Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken. Zweiter Teil. 1958. S.31.

⁴⁷ Vgl. KIERKEGAARD: Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken. Zweiter Teil. 1958. S.34.

⁴⁸ KIERKEGAARD: Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken. Zweiter Teil. 1958. S.34.

⁴⁹ KIERKEGAARD: Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken. Zweiter Teil. 1958. S.55.

⁵⁰ KIERKEGAARD: Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken. Zweiter Teil. 1958. S.60.

Überdies forciert Kierkegaard die Umdeutung des Existenzbegriffes, indem er einen Bruch mit der traditionellen Metaphysik markiert, welche dem Menschen und den Dingen in der Welt seit jeher Existenz als bloße Eigenschaft, als bloßes Vorhandensein, aristotelisch gesprochen, als bloß zufälliges Auffinden eines Schatzes beim Graben eines Loches hat zukommen lassen.⁵¹ Kierkegaards Existenzbegriff intoniert stattdessen vehement die besondere Vollzugsweise menschlichen Lebens. Der Mensch hat nicht Existenz, so das Diktum Kierkegaards, sondern er „i s t“ Existenz:

„Der subjektive Denker aber ist ein Existierender, und ist doch ein Denkender; er abstrahiert nicht von der Existenz und vom Widerspruch, sondern er i s t darin, und doch soll er denken. In all seinem Denken hat er also das mitzudenken, daß er selbst ein Existierender i s t.“⁵²

Und auch eine dritte von Kierkegaard initiierte Umdeutung des Existenzbegriffes ist sozusagen wegweisend für alle folgenden Existentialismen. Quintessentielles Signum der spekulativ-metaphysischen Ontologie von Platon bis Hegel ist augenscheinlich, daß sich der Mensch im eigentlichen Sinne nur auf dem absoluten Felde des Geistes erfüllt und daß der *essentia* ausschließlich der Vorrang vor der *existentia* zukommt. Mit dem Protest Kierkegaards gegen Hegels geschichtsphilosophische Konzeption der Kongruenz von *essentia* und *existentia*, von Denken und Sein, erfolgt eine gravierende Umwertung des auf den *logos* Zentrierten in ein Primat der Existenz – *l'existence précède l'essence*⁵³ –, mit der gleichsam ein dezidiert ‚unwissenschaftliches‘ Existenzdenken beginnt.⁵⁴

Kierkegaard paraphrasiert diese Umdeutung zum „konkreten Menschen“ hin in Abgrenzung zu dem „abstrakten Denken“ Hegels, dessen „Vorantreiben der Bewegung durch Widerspruch“ letztlich von der „Existenz und vom Existieren“ absehe, wie folgt:⁵⁵

„Während das abstrakte Denken die Aufgabe hat, das Konkrete abstrakt zu verstehen, hat der subjektive Denker umgekehrt die Aufgabe, das Abstrakte konkret zu verstehen.

Das abstrakte Denken sieht weg von den konkreten Menschen hin auf den reinen Menschen; der subjektive Denker versteht das Abstrakte:
Menschsein in das Konkrete, nämlich dieser einzelne existierende Mensch zu sein, hinein.“⁵⁶

⁵¹ Vgl. ARISTOTELES: *Metaphysik* [Metaphysica]; griechisch – deutsch. [Neubearbeitete Übersetzung von Herrmann Bonitz]. Hrsg. von Horst Seidl. Hamburg: Meiner, 1978. S.247-249.

⁵² KIERKEGAARD: *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Zweiter Teil. 1958. S.56.

⁵³ Vgl. SARTRE, Jean-Paul: *Der Existentialismus ist ein Humanismus*. In: Jean-Paul Sartre: *Gesammelte Werke in Einzelausgaben*. Hrsg. von Vincent Wroblewsky. Philosophische Schriften 4. *Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays 1943-1948*. Hamburg: Rowohlt, 2000. S.149.

Vgl. SARTRE, Jean-Paul: *Zum Existentialismus – Eine Klarstellung*. Philosophische Schriften 4. 2000. S.115/116.

⁵⁴ Vgl. KIERKEGAARD: *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Zweiter Teil. 1958. S.11/12.

⁵⁵ Vgl. KIERKEGAARD: *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Zweiter Teil. 1958. S.55/56.

⁵⁶ KIERKEGAARD: *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Zweiter Teil. 1958. S.56/57.

Kierkegaards radikale Idealismuskritik moniert, so lassen sich diese Überlegungen zur Umwertung des Existenzbegriffes in Analogie zu denen eines *Johannes Climacus* zusammenfassen, daß die Philosophie über dem Denken den Denkenden, in seiner primär leiblichen und existierenden Bedingtheit, vergessen hat; infolgedessen wird der Fokus des Denkens auf das Subjekt in seiner Hineingestelltheit in die Konkretheit der Existenz zurückgelenkt. Schließlich kann das je besondere Individuum sich selbst nicht als bloßes Exemplar eines allgemeinen Wesensbegriffes – in der „Tierwelt“ als Art, beim Menschen in der spekulativen „Geistes-Entwicklung“ über die „Generationen“ hinweg – verstehen, da das Wesentliche seines Seins sich ihm nur eröffnen kann, wenn es sich zu den konkreten Möglichkeiten seines Selbstseinkönnens auch verhalten kann.⁵⁷ Kierkegaard nimmt ganz dezidiert eine antiidealistische Bestimmung des Selbst vor, welches sich konkret zu sich selbst verhält und nicht in einem abstrakten Absoluten aufgeht – „Menschsein in das Konkrete“ hinein.⁵⁸

„In der Einbildung Idealist sein ist gar nicht schwierig; aber als Idealist e x i s t i e r e n sollen, ist eine äußerst anstrengende Lebensaufgabe, weil das Existieren gerade der Einspruch dagegen ist.

Existierend auszudrücken, was man von sich selbst verstanden hat, und in der Weise sich selbst verstehen, ist ganz und gar nicht komisch; aber alles zu verstehen, nur nicht sich selbst, ist überaus komisch.“⁵⁹

Eine im Sinne des „Existierens“ ganz und gar nicht ‚komische‘ Replik adressiert Kierkegaard, seine *unwissenschaftliche Nachschrift* einleitend und seine Idealismuskritik schon *in nuce* resümierend, unvermittelt an den „Herr[n] Professor“ – gemeint ist selbstredend Hegel. Kierkegaards existentieller „Einspruch“ gegen Hegels Logik der Abstraktion fokussiert gerade das „mithinzugehörnde“, „bestimmte Etwas“, welches, als das „Einzelne“ und das „Zufällige“, nicht erlaubt, die Existenz zu verlassen. Im Gegenteil, der Existierende ist hineingestellt in die Konkretheit der Existenz und kann von dieser nicht abstrahieren – der Existierende kann die Existenz nicht „fortnehme[n]“:⁶⁰

„In der Sprache der Abstraktion kommt das, was die Schwierigkeit der Existenz und des Existierenden ausmacht, eigentlich nie zum Vorschein, geschweige denn daß die Schwierigkeit erklärt wird.

Eben weil das abstrakte Denken vom Standpunkt der Ewigkeit her (sub specie aeterni) betrachtet, sieht es ab von dem Konkreten, von der Zeitlichkeit, vom Werden der Existenz, von der Not des Existierenden:

daß dieser nämlich aus dem Ewigen und dem Zeitlichen, hineingestellt in die Existenz, zusammengesetzt ist.“⁶¹

⁵⁷ Vgl. KIERKEGAARD: Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken. Zweiter Teil. 1958. S.49-51.

⁵⁸ Vgl. HAGEN, Eduard von: Abstraktion und Konkretion bei Hegel und Kierkegaard. Bonn: Bouvier, 1969. S.54-58 und S.59-67.

⁵⁹ KIERKEGAARD: Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken. Zweiter Teil. 1958. S.57/58.

⁶⁰ Vgl. KIERKEGAARD: Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken. Zweiter Teil. 1958. S.1-19. Hier S.1/2 und S.3-8. Vgl. hier insbesondere die Fußnoten auf S.1, S.3 und S.7/8.

⁶¹ KIERKEGAARD: Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken. Zweiter Teil. 1958. S.1.

Hineingehängt in die Kontingenz der Existenz formiert sich der Existierende über die ontologischen Differenzen von „Zeitliche[m]“ und „Ewigem“, von Sein und Denken, von Konkretion und Abstraktion und von Faktizität und Idealität.⁶² Die ontologische Differenz zwischen Faktizität und Idealität, zwischen der Realität des Daseins und der Idealität des Denkens faltet nun Kierkegaard im weiteren Verlauf seiner *unwissenschaftlichen Nachschrift* als einen existentiellen Argumentationsstrang aus.

So etwa ist die einzige Wirklichkeit, um die ein in die Existenz Hineingestellter mehr als nur wissend ist, seine eigene Realität des Daseins, „seine eigene Wirklichkeit, daß er da ist“ – in dieser seiner Leiblichkeit, an diesem Ort und zu dieser Zeit – und genau diese Wirklichkeit ist sein „absolutes Interesse“. Mit einer derartigen Wirklichkeit des Daseins, einer Faktizität des Daseins, korrespondiert ein konkretes Denken, ein konkretes Selbst des Menschen und dessen eigenste Notwendigkeit und unverfügbare Grenze, in die er durch sein faktisches Dasein verwiesen ist.⁶³ In dem Antonym der Idealität hingegen spiegelt sich ein abstraktes, ein ideales Selbst, welches sich gleichsam als ein abstrakt gedachtes formiert. Dieses ideale Selbst repräsentiert quasi die Wiedergabe der Möglichkeiten des konkreten Selbst und ist somit Medium des Unendlichmachens – das ideale Selbst inkarniert die „unendlichmachende Reflexion“.⁶⁴ Kierkegaard resümiert seine Auslegung der Begrifflichkeiten eines ideal-abstrakten und eines faktisch-konkreten Denkens:

„Was ist ein abstraktes Denken? Es ist das Denken, wo es keinen Denkenden gibt. Es sieht ab von allem anderen als dem Gedanken, und nur der Gedanke ist, in seinem eigenen Medium. Die Existenz ist nicht gedankenlos; aber in der Existenz ist der Gedanke in einem fremden Medium. Was soll es da heißen, in der Sprache des abstrakten Denkens nach der Wirklichkeit in der Bedeutung von Existenz zu fragen, da die Abstraktion gerade davon absieht?

– Was ist ein konkretes Denken? Es ist das Denken, wo es einen Denkenden gibt und ein bestimmtes Etwas (in der Bedeutung von etwas Einzelem), das gedacht wird; wo die Existenz dem existierenden Denker den Gedanken, die Zeit und den Raum gibt.“⁶⁵

Das antithetische Begriffspaar von Faktizität und Idealität kann folglich in diesem Kontext um die entsprechenden terminologischen Binarismen von konkretem und abstraktem Selbst, von Individualität und Allgemeinheit und von Endlichkeit und Unendlichkeit erweitert werden.⁶⁶ Die obige Annäherung an einen kierkegaardschen Existenzbegriff kann dementsprechend als ontologische Differenz zwischen dem

⁶² Vgl. hierzu auch die Fuhrmann-Roß-Metaphorik zur Ewigkeit und Zeitlichkeit des Existierenden in KIERKEGAARD: *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Zweiter Teil. 1958. S.12/13.

Vgl. KIM, Madeleine: *Der Einzelne und das Allgemeine. Zur Selbstverwirklichung des Menschen bei Sören Kierkegaard*. Wien / München: Oldenbourg, 1980. S.29-33.

⁶³ Vgl. KIERKEGAARD: *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Zweiter Teil. 1958. S.17.

⁶⁴ Vgl. KIERKEGAARD, Sören: *Die Krankheit zum Tode*. In: Sören Kierkegaard: *Gesammelte Werke*. 24. und 25. Abteilung. [Übersetzt von Emanuel Hirsch]. Hrsg. von Emanuel Hirsch und Hayo Gerdes. Düsseldorf / Köln: Eugen Diederichs, 1954. S.26-29.

⁶⁵ KIERKEGAARD: *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Zweiter Teil. 1958. S.35.

⁶⁶ Vgl. KIM, Madeleine: *Der Einzelne und das Allgemeine*. 1980. S.31.

faktischen Sein und den Weisen seiner Erschlossenheit in Denken und Phantasie präzisiert werden.⁶⁷

Aus dem Widerspiel der ontologischen Differenzen heraus bestimmt Kierkegaard nun die Subjektivität des Existierenden als Vereinigung, oder besser als „Aushalten“, einer widersprüchlichen Doppelbewegung, die sich nur in Gestalt einer existentiellen Synthesenbildung vollziehen läßt. In diesem Kontext spricht Kierkegaard auch von einer „Existenz-Dialektik“ oder, in der *Krankheit zum Tode*, von einer „Dialektik der Selbstwahl“:

„Das Selbst ist gebildet aus Unendlichkeit und Endlichkeit. Diese Synthesis aber ist ein Verhältnis, und zwar ein Verhältnis das, obschon abgeleitet, sich zu sich selbst verhält, welches Freiheit ist. Das Selbst ist Freiheit. Freiheit aber ist das Dialektische in den Bestimmungen Möglichkeit und Notwendigkeit.“⁶⁸

Demnach wird das freie Selbstseinkönnen in der Wahl seiner selbst konstituiert, indem Existieren als die ständig neu zu leistende Synthese der ontologischen Differenzen von Endlichkeit und Unendlichkeit, von Leib und Seele, von Individualität und Allgemeinheit zu vollziehen ist. Aus diesem Widerspiel der Differenzen heraus wird die Subjektivität als ein freies Streben nach der Synthese der je eigenen Unterschiede formiert.⁶⁹

Kierkegaard resümiert nochmals definatorisch seinen Existenzbegriff in der berühmten Passage gleich zu Beginn seiner Abhandlung *Die Krankheit zum Tode*, in der es heißt:

„Der Mensch ist Geist. Was aber ist Geist? Geist ist das Selbst. Was aber ist das Selbst? Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, oder ist das an dem Verhältnisse, daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält; das Selbst ist nicht das Verhältnis, sondern daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält.

Der Mensch ist eine Synthesis von Unendlichkeit und Endlichkeit, von dem Zeitlichen und dem Ewigen, von Freiheit und Notwendigkeit, kurz eine Synthesis. Eine Synthesis ist ein Verhältnis zwischen Zweien. Auf die Art betrachtet ist der Mensch noch kein Selbst. In dem Verhältnis zwischen Zweien ist das Verhältnis das Dritte als negative Einheit, und die Zwei verhalten sich zu dem Verhältnis, und in dem Verhältnis zum Verhältnis;

so ist z.B. unter der Bestimmung Seele das Verhältnis zwischen Seele und Leib ein Verhältnis. Verhält dagegen das Verhältnis sich zu sich selbst, so ist dies Verhältnis das positive Dritte, und dies ist das Selbst.“⁷⁰

In dem Verhältnis von Faktizität und Idealität, von Sein und Denken, von Endlichkeit und Unendlichkeit ist für Kierkegaard die Existenz des Menschen begründet; daß aber der Mensch nun „Geist“ und somit ein „Selbst“ ist, besagt dementsprechend, daß das Selbst, indem es die unterschiedlichen Momente seiner Existenz, wie etwa Leib und Seele, synthetisiert, ein Verhältnis zu sich selbst eingeht, will sagen, die „Bestimmungen des Bewußtseins“ sind „trichotomisch“, so daß, „wenn in der Welt des Geistes eines geteilt wird“, es zu „drei“, „niemals zu

⁶⁷ Vgl. PIEPER, Annemarie: Geschichte und Ewigkeit bei Sören Kierkegaard. 1968. S.35-43.

⁶⁸ KIERKEGAARD: Die Krankheit zum Tode. 1954. S.25.

⁶⁹ Vgl. ZIMMERMANN, Franz: Einführung in die Existenzphilosophie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, ³1992. S.21-45. Hier S.26.

Vgl. SEIBERT, Thomas: Existenzphilosophie. Stuttgart / Weimar: Metzler, 1997. S.20/21.

Vgl. THEUNISSEN, Michael: Das Selbst auf dem Grund der Verzweigung. 1991. S.21-23.

⁷⁰ KIERKEGAARD: Die Krankheit zum Tode. 1954. S.8.

zwei“ wird.⁷¹ Das Verhältnis des Selbst zu sich selbst ist folglich kein *per se* gegebenes Verhältnis, sondern muß sich jeweilig und fortdauernd neu zu sich selbst verhalten, *in sensu proprio*, das Selbst ist keine in sich kohärente, jeweilig immer schon gegebene Größe, sondern muß sich in einem jeweilig neu auszuübenden Sich-Verhalten zu dem eigenen Sich-Verhalten – in Hinsicht auf die ontologischen Differenzen – konstituieren und positionieren. Dies besagt aber, daß das kierkegaardsche Selbst nicht als fixierte, immer schon eine ewige Idee seiner selbst in sich tragende Größe zu verstehen ist, sondern vielmehr eine transitorische, eine fortlaufend neu zu bestimmende Größe ist, die wiederum ihrerseits „momentweise“ das „Allerentgegengesetzteste zusammen zu verstehen“ sucht, hierbei jedoch keine „absolute Kontinuerlichkeit“ erlangt. Kierkegaard selbst bringt diesen scheinbar aporetischen Hiat von Differenz und Identität auf den Punkt, wenn er – diesen scheinbaren Widerspruch aufgreifend – die Frage formuliert:⁷²

„Wenn sich das Existieren nicht denken läßt, und der Existierende doch denkend ist, was will das denn heißen?

Das heißt, er denkt momentweise, er denkt im voraus und er denkt hintennach. Die absolute Kontinuerlichkeit kann sein Denken nicht bekommen.

Nur phantastischerweise kann ein Existierender beständig unter der Form der Ewigkeit (*sub specie aeterni*) sein.“⁷³

Kierkegaard erhebt den Menschen ausdrücklich nicht „*sub specie aeterni*“ zum phantastischen „Phantom“, antihegelianisch verstanden, einer in sich beständigen „Idee-Existenz“; Kierkegaard negiert aber ebensowenig, daß die menschliche Existenz auch „Idee in sich“ hat:

„Das ist nämlich nicht Sein in demselben Sinne, wie eine Kartoffel ist, aber auch nicht in demselben Sinne, wie die Idee ist. Die menschliche Existenz hat Idee in sich, ist aber doch nicht Idee-Existenz.“⁷⁴

Dem „reine[n] Denken“ Hegels, dem absolut in sich aufgehobenen „Schauen des Innern in das Innere“⁷⁵ qua Geist, stellt Kierkegaard somit ein konkretes Menschenbild entgegen, das den Menschen nicht mehr puristisch als *animal rationale* fixiert, sondern vielmehr als ein „inter-esse“, *ergo* als ein „Zwischenwesen“ positioniert. Dies impliziert gleichsam eine Auffassung vom Menschen, nach der dieser weder als bloßes Sein, noch als reines Denken begriffen werden kann. Denn das Existieren, so Kierkegaard, ist ein „ungeheurer Widerspruch“, von dem der „subjektive Denker“ nicht zu abstrahieren – denn „dann geht’s leicht“ –, sondern „in dem er zu bleiben hat“ Er muß also aus den fortlaufenden Differenzen und dem daraus jeweilig neu zu bestimmenden und „momentweisen“ Verhältnis von Sein und Denken gedacht werden, als dasjenige

⁷¹ Vgl. KIERKEGAARD: De omnibus dubitandum est. 1952. S.156/157.

⁷² Vgl. KIERKEGAARD: Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken. Zweiter Teil. 1958. S.31 und S.58-61.

⁷³ KIERKEGAARD: Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken. Zweiter Teil. 1958. S.31.

⁷⁴ KIERKEGAARD: Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken. Zweiter Teil. 1958. S.33.

⁷⁵ Vgl. HEGEL, G.W.F.: Phänomenologie des Geistes. Werke 3. 1986. S.134/135.

„Zwischenwesen“ folglich, das in einem „Zwischenzustand“ zu leben und diesen aus der jeweiligen Entgegengesetztheit der einzelnen Momente anzuerkennen hat.⁷⁶

„Solch ein Zwischenzustand ist ungefähr das Existieren, etwas, was für ein Zwischenwesen, wie es der Mensch ist, paßt.“⁷⁷

Existieren muß also so gedacht werden, daß es sich selbst als das begreift, was zwischen Sein und Denken ist, was Sein und Denken in dieser Differenz und sein Denken aus dieser Differenz hat.⁷⁸ Existieren kann folglich als eine hybride Doppelbewegung dargestellt werden, die sich zugleich, in der Entgegengesetztheit der einzelnen Momente, auf Endlichkeit und Unendlichkeit bezieht und dabei die Intention verfolgt, beide in ihrer gegenseitigen Widersprüchlichkeit vereinen, austragen, aushalten zu wollen:⁷⁹

„Die Aufgabe besteht nicht darin, das eine auf Kosten des anderen aufzuheben, sondern die Aufgabe ist die Gleichgestellttheit, die Gleichzeitigkeit, und das Medium, worin sie geeint werden, ist das E x i s t i e r e n.“⁸⁰

Genau dies aber ist die markante Schwierigkeit der „Zeit“ – im doppelten Sinne; denn „Mensch zu sein“ im „neunzehnten Jahrhundert“ muß *in nuce* darin bestehen, gerade nicht von der Existenz zu abstrahieren, sich nicht von ihr fortzunehmen, indem man „die ganze Sache in das Schattenspiel der Abstraktion hinüberverlegt“, sondern, *en revanche*, indem man vielmehr mit existentieller „Leidenschaft“ das „Allerentgegengesetzteste zusammen zu verstehen“ sucht und sich darin, in dieser existentiellen Paradoxie, „selbst existierend“ zu verstehen sucht: „Existenz gibt

⁷⁶ Vgl. KIERKEGAARD: Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken. Zweiter Teil. 1958. S.54-58. Hier S.54.

Vgl. hierzu auch KIERKEGAARD, Sören: Einübung im Christentum. In: Sören Kierkegaard: Gesammelte Werke. 26. Abteilung. 1951. S.118-121. Hier insbesondere S.121.

Der Mensch, so Kierkegaard in seiner ‚Glaubensschrift‘ *Einübung im Christentum*, stehe primär als ein „Rätsel“ im „Zeichen“ des „Widerspruchs“, da das „Zeichen“ als solches selbst noch nicht in seiner absoluten Unmittelbarkeit zur Anwesenheit gekommen sei. Der Mensch als „Zeichen“ – und hierin wird er von Kierkegaard als „Gott-Mensch“ gefaßt – werde erst „offenbar“ – als das, „was in ihm wohnt“ – in einer Bewegung zum „Mirakel des Glaubens“ hin:

„Der Widerspruch stellt ihn [den Gott-Menschen, Anm. des Verf.] vor eine Wahl, und indem er wählt, und zugleich in dem, das er wählt, wird er selber offenbar.“

Vgl. FAHRENBACH, Helmut: Kierkegaards existenzdialektische Ethik. Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann, 1968. S.14-22.

⁷⁷ KIERKEGAARD: Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken. Zweiter Teil. 1958. S.32.

⁷⁸ Vgl. KIM, Madeleine: Der Einzelne und das Allgemeine. 1980. S.30.

⁷⁹ Vgl. DEUSER, Hermann: Kierkegaard. Die Philosophie des religiösen Schriftstellers. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985. S.109-144.

Vgl. KIM, Madeleine: Der Einzelne und das Allgemeine. 1980. S.31/32:

„Das, was den Menschen in seinem Leben als Individuum auszeichnet, durch das er dann bedingt ist, das ist somit die Differenz zwischen Sein und Denken in der Spannung beider im konkreten Lebensvollzug. Diese Differenz kann im Leben nicht aufgehoben werden. Sie durchherrscht unaufhebbar den Daseinsvollzug in allen seinen Momenten. [...].

Für Kierkegaard ist daher Existenz durch den Widerspruch von Sein und Denken, durch das ‚Mißverhältnis‘ beider grundsätzlich bedingt und je konkret bestimmt. Diesen Widerspruch, das Mißverhältnis auszuhalten und auszutragen, gilt ihm geradezu als die Bestimmung des Menschen als Einzelner [...].“

⁸⁰ KIERKEGAARD: Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken. Zweiter Teil. 1958. S.52.

Leidenschaft, aber Existenz paradox gibt das Höchste der Leidenschaft.“ So etwa handelt zwar derselbe Mensch „einmal gut, ein andermal klug“; „aber in demselben das Klügste zugleich zu sehen, und es bloß zu sehen, um das Gute zu wollen“, dies sei „schwierig“, nämlich genau so schwierig, wie „zugleich das Komische und Tragische in demselben zu sehen“ oder aber „gleichzeitig zerknirscht und sorglos zu sein“.⁸¹

„Eins zu denken und alles andere vergessen zu haben, ist nicht schwierig;
aber eins zu denken und in demselben Augenblick das Entgegengesetzte bei sich zu haben, und das in der Existenz zu einen, das ist schwierig.“⁸²

Nicht „so schwierig“ sei es, so fährt Kierkegaard mit seinen auf konkrete Anschauung abzielenden Exempla fort, in einem Lebensalter von siebzig Jahren alle möglichen Stimmungen durchlaufen zu haben und sein „Leben als Musterbuch“ zu hinterlassen, worin man zur gefälligen Auswahl nachschlagen könne;

„aber die eine Stimmung voll und reich zu haben und dann dabei die entgegengesetzte; indem man der einen Stimmung ihr Wort und Pathos gibt, dann dabei hintergründig die entgegengesetzte unterzuschieben: das ist schwierig. Usw.“⁸³

Der „subjektive Denker“ hat, und dies muß mit allem Nachdruck hervorgehoben werden, die „Denkleidenschaft“ dazu, die „qualitative Disjunktion“ festzuhalten. Dies aber besagt andererseits: Wird „die qualitative Disjunktion unbesehen gebraucht“, will sagen, „wird sie ganz abstrakt auf den einzelnen Menschen angewandt“, so setzt man sich der „lachhaften Gefahr“, ja der sonderbaren „Weichlichkeit“ aus, „daß so die absolute Disjunktion betrügerisch gerade als Ausflucht benutzt wird“ – die absolute Disjunktion wird dann gleichsam zu einem „stummen Buchstaben“; „sie läßt sich nicht aussprechen, oder sie läßt sich aussprechen, sagt aber nichts.“ Der „subjektive Denker“ hat zwar die „qualitative Disjunktion“ „zur Hand“, aber nicht in der Weise, daß er dadurch, daß er „abstrakt auf sie rekurriert“, Existenz verhindert; im Gegenteil, er hat „zugleich ästhetische Leidenschaft und ethische Leidenschaft“, wodurch die „Konkretion“ gegeben wird, ein „einzelner Mensch“ im selben Sinne sein zu wollen, „wie jeder andere es sein kann.“⁸⁴

Trotz dieser gewissermaßen verzweifelten „Anstrengung“ eines je momenthaften Ineinsdenkens des Disparaten – „im Augenblick“⁸⁵ – wird der subjektive Denker nur mit „geringem Gewinn“ belohnt, denn, so Kierkegaards kritische Diagnose seiner

⁸¹ Vgl. KIERKEGAARD: Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken. Zweiter Teil. 1958. S.58/59.

⁸² KIERKEGAARD: Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken. 1958. S.59.

⁸³ KIERKEGAARD: Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken. Zweiter Teil. 1958. S.59. Vgl. hierzu auch die Anmerkung des Übersetzers zu „hintergründig“: „dän. underfundigen, auch hinterrücks, hinterlistig“.

⁸⁴ Vgl. KIERKEGAARD: Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken. 1958. S.54/55 und S.60/61.

⁸⁵ Vgl. KIERKEGAARD, Sören: Der Augenblick. Aufsätze und Schriften des letzten Streits. In: Sören Kierkegaard: Gesammelte Werke. 34. Abteilung. Hrsg. von Emanuel Hirsch und Hayo Gerdes. Düsseldorf / Köln: Eugen Diederichs, 1959. S.107:

„Ich nenne dies Organ: D e r A u g e n b l i c k . Doch ist es nicht etwas Zeitbedingtes, was ich will, so wenig wie es etwas Zeitbedingtes ist, was ich gewollt habe, nein, es war und ist etwas Ewiges: mit den Idealen gegen die Sinnestäuschungen.“

„Zeit“, des „neunzehnte[n] Jahrhunderts“, der „Ton einer verborgenen Verachtung“ für den „einzelnen existierenden Menschen“ erklinge und finde „mitten in der Wichtigtuerei der Generation“ eine „Verzweiflung darüber: Mensch zu sein.“ Sich in einer „Zeit der Auflösung“ – „welthistorisch“ – zu „betören“ in der „Zuflucht“ zum „Totalen“, zur „Menge“ und zur „Generation“, erkläre die „vielen Versuche“ an Hegel festzuhalten, denn man fürchte letztlich, wenn man ein einzelner existierender Mensch werde, „spurlos“ zu verschwinden, man fürchte, so Kierkegaards Ausfaltung einer kafkaesken Bildmotivik des vereinsamten Ausgeschlossen- und Nicht-Angekommenseins, „vergessener und verlassenener als ein Mann auf dem Lande leben zu müssen“, man fürchte schlußendlich, in der „Wüste“ einer „gottverlassen[en]“ Existenz als „jener Einzelne“ rückhaltlos sich selbst überantwortet zu sein:⁸⁶

„Wie man in der Wüste aus Furcht vor Räubern und wilden Tieren in großen Karawanen reisen muß, so haben jetzt die Individuen ein Grauen vor der Existenz, weil diese gottverlassen ist; nur in großen Herden wagen sie zu leben und klammern sich en masse aneinander, um doch etwas zu sein.“⁸⁷

Die existentielle Schwierigkeit und Aufgabe des konkret Existierenden muß folglich sein, sich dem fortwährend neu sich eröffnenden, existentiellen Hiatt zu stellen, ihn auszuhalten und ihn je „momentweise“ zu einen. Eine derart anti-thetische „paradoxe Dialektik“ des „Sprungs“ aber, die sich in der perpetuierenden Figur eines sich je neu setzen müßenden Selbst, eines sich je erst „im Augenblick“ formierenden Ineinsdenkens des an sich Widersprüchlichen konstituiert, korrespondiert dann mit dem fortwährenden Unterfangen des Zweiflers Johannes Climacus in der Erzählung *De omnibus dubitandum est*, „das gegenwärtig Seiende mit dem Gedanken der Ewigkeit [zu] töten und dennoch sein frisches Leben [zu] bewahren“.⁸⁸

Die Schwierigkeit für den Existierenden ist, in der kierkegaardschen Bildsprache gesprochen, vergleichbar der eines „Fuhrmann[es]“, der permanent darum bemüht sein muß, den „geflügelte[n] Renner“ „Ewigkeit“ und den „Schinder“ „Zeitlichkeit“ zusammen zu führen.⁸⁹ Oder anders formuliert, wiederum in der Figur des Paradoxons und nicht in der der „Tautologie“, da diese „zwei Größen ein und derselben dritten gleich“ macht:⁹⁰ Die paradoxe Logik permanenter Skepsis, permanenter „Selbstverzehrung“ und „Selbstbegründung“, muß darin bestehen, das „Geschehene sehen [zu] wollen als das Geschehene und zu gleicher Zeit doch als

⁸⁶ Vgl. KIERKEGAARD: Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken. Zweiter Teil. 1958. S.59-61.

Vgl. KIERKEGAARD: Die Schriften über sich selbst. 1951. [Der Einzelne. Zwei Noten betreffs meiner Wirksamkeit als Schriftsteller. Nr. 2.]. S.112-118. Hier S.114.

⁸⁷ KIERKEGAARD: Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken. 1958. S.60.

⁸⁸ Vgl. KIERKEGAARD: *De omnibus dubitandum est*. 1952. [Ahnung]. S.132/133. Vgl. auch KIERKEGAARD, Sören: Die Wiederholung. [Ein Versuch (...) von Constantinus Constantius]. Hrsg. von Liselotte Richter. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt, 1991. S.7-9.

Vgl. KIM, Madeleine: Der Einzelne und das Allgemeine. 1980. [Kapitel VI. Die Dialektik von Individuellem und Allgemeinem im Bildungsgang des Individuums zum Selbst in den Stadien]. S.103-110. Hier insbesondere S.109/110.

⁸⁹ Vgl. KIERKEGAARD: Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken. 1958. S.12/13.

⁹⁰ Vgl. KIERKEGAARD: Entweder – Oder. ⁵1998. [Diapsalmata]. S.48/49:

„Die Formel hierfür ist folgende: Sind zwei Größen ein und derselben dritten gleich, so sind sie auch untereinander. Dies ist ein quantitativer Schluß. Diese Art von Tautologie ist besonders auf Kathedern und Kanzeln brauchbar, wo man viel sagen soll.“

das Geschehende“ oder aber das „Zukünftige wissen [zu] wollen als ein Gegenwärtiges und zu gleicher Zeit doch als ein Zukünftiges“.⁹¹

Dieses existentielle Paradoxon versinnbildet Kierkegaard in dichterisch-aphoristischer Manier auch in seinen *Diapsalmata*, wenn er den „Zweifler“ als einen *Memastigomenos* bezeichnet. Der sich im Zustand des Gebrandmarkt- oder Gegeißelt-worden-seins befindende, oder aber, in der Medialform übersetzt, der sich selbst Gegeißelt-habende und deshalb in dem Zustand des Gebrandmarkt- und Gegeißelt-seins sich befindende Zweifler hält sich „wie ein Kreisel“, „je nach Peitschenschlägen“, „für kürzere oder längere Zeit auf der Spitze“ – „zu stehen vermag er nicht, ebensowenig wie der Kreisel.“⁹²

2. Ein »unermüdliches Triebwerk«.

Die Genitalien im Brennpunkt. Schopenhauer.

„Und wie mit dem Ausharren im Leben, so ist es auch mit dem Treiben und der Bewegung desselben. Diese ist nicht etwas irgend frei Erwähltes: sondern während eigentlich jeder gern ruhen möchte, sind Not und Langeweile die Peitschen, welche die Bewegung der Kreisel unterhalten“⁹³, so versinnbildet der lebensphilosophische Pessimist Arthur Schopenhauer seine reduktionistische Entlarvungsanalytik eines – kreiselhaft – nach vorne gepeitschten und getriebenen Daseins.⁹⁴

Just dieser „Grundton“ einer *naturae daemoniae*, eines blinden und unvernünftigen Drängens zum Leben hin ist es, der, indem Schopenhauer dieses völlig grundlose „Treiben“ – ‚maulwurfartig‘ – als metaphysisches „*primum mobile*“ aus dem Tiefen-„Bau“ und -„Getriebe“ des Lebens freilegt, das „Gepräge eines erzwungenen

⁹¹ Vgl. KIERKEGAARD: De omnibus dubitandum est. 1952. [Ahnung]. S.133.

Vgl. KIERKEGAARD: Die Krankheit zum Tode. 1997. S.18-23.

⁹² Vgl. KIERKEGAARD: Entweder – Oder. ⁵1998. [Diapsalmata]. S.33/34.

⁹³ SCHOPENHAUER, Arthur: Die Welt als Wille und Vorstellung. In: Arthur Schopenhauer: Sämtliche Werke. Band II. Hrsg. von Wolfgang Frhr. von Löhneysen. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1986. [Ergänzungen zum zweiten Buch. Charakteristik des Willens zum Leben.]. S.465.

⁹⁴ Vgl. SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung II. 1986. S.451-466. Hier S.452-454 und S.457.

Vgl. auch SCHOPENHAUER: Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften II. Band V. 1986. [Kapitel 8. Zur Ethik. § 109 / Kapitel 11. Nachträge zur Lehre von der Nichtigkeit des Daseins. § 144 / Kapitel 12. Nachträge zur Lehre vom Leiden der Welt. § 153]. S.238-240, S.335-337 und S.346-350.

Unter einer reduktionistischen Entlarvungspsychologie wird in diesem Kontext – unter Rekurs auf die Schillersche Formel von ‚Hunger und Liebe‘ – eine Betrachtungsweise des Menschen ‚von unten‘ in seinem „tierische[n] Dasein“ verstanden, welches, so Schopenhauer, nicht mehr aufzuweisen hat „als die Befriedigung des Hungers und des Begattungstriebes und allenfalls noch ein wenig augenblickliche[n] Behagen[s]“, welches also – wenngleich der ‚ethische‘ Schopenhauer hierin die „eigentliche *Perversität* der Gesinnung“ des „Antichrist[s]“ personifiziert sieht – ausschließlich auf der „materielle[n] Basis“ von „körperliche[m] Genuß oder Schmerz“ steht.

Dieser Topos des auf die primären, leiblichen Antriebsmomente reduzierten *homo natura* soll in Hinblick auf die Körperthematik der ‚Kleinen Prosa‘ Kafkas – „am Leitfaden des Leibes“ – bis hin zu Freud, der dieses Motiv zu Beginn des sechsten Kapitels seiner Abhandlung *Das Unbehagen in der Kultur* wieder aufnimmt, verfolgt werden.

Zustandes“ in sich trägt.⁹⁵ Der alles Organische umfassende „Wille zum Leben“ ist ein „unermüdliches Triebwerk“, das unablässig treibt, drängt, quält und zappelt, und der den Menschen unausweichlich – und dies bezeichnet Schopenhauer, den „Ursprung des Komischen“ demaskierend, als die eigentlich „fratzenhafte Seite des Lebens“ – einem „Sklavendienste des Willens“ und einer „Zuchthausarbeit des Wollens“ unterwirft.⁹⁶ Schopenhauer fährt in der eingangs zitierten *Ergänzung zur Welt als Wille und Vorstellung* fort:

„Daher trägt das Ganze und jedes Einzelne das Gepräge eines erzwungenen Zustandes, und jeder, indem er, innerlich träge, sich nach Ruhe sehnt, doch aber vorwärts muß, gleicht seinem Planeten, der nur darum nicht auf die Sonne fällt, weil eine ihn vorwärtstreibende Kraft ihn nicht dazu kommen läßt.

So ist denn alles in fortdauernder Spannung und abgenötigter Bewegung, und das Treiben der Welt geht, einen Ausdruck des Aristoteles [...] zu gebrauchen, [...] (motu, non naturali, sed violento) [nicht natürlich, sondern gewaltsam] vor sich.

Die Menschen werden nur scheinbar von vorne gezogen, eigentlich aber von hinten geschoben: nicht das Leben lockt sie an, sondern die Not drängt sie vorwärts.“⁹⁷

Nur scheinbar wird der Mensch „von vorne gezogen, eigentlich aber von hinten geschoben“⁹⁸ – exakt dies ist Schopenhauers ‚mephistophelisches‘ Anthropologem,

⁹⁵ Vgl. SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung II. 1986. S.451-466. Hier S.452 und S.456-458 und S.464/465:

„[...] : wer dies deutlich ins Auge faßt, wird dem Aristoteles recht geben, wenn er sagt: [...] (natura daemonia est, non divina) [...]; ja er wird gestehn müssen, daß einen Gott, der sich hätte begehnen lassen, sich in eine solche Welt zu verwandeln, doch wahrlich der Teufel geplagt haben müßte.“ (WWV II, S.452).

Vgl. hierzu auch SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung II. 1986. [Ergänzungen zum vierten Buch. Von der Nichtigkeit und dem Leiden.]. S.733-754. Hier S.747.

Vgl. auch SCHOPENHAUER: Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften I. Band IV. 1986. [Aphorismen zur Lebensweisheit. Paränesen und Maximen.]. S.483-493. Hier S.483.

Schopenhauer forciert in diesem Kapitel der *Welt als Wille und Vorstellung* sein pessimistisches Philosophem einer von Aristoteles adaptierten *naturae daemoniae*, indem er – als Kontrafaktur zu den „sophistischen Beweisen *Leibnizens*, daß diese Welt die beste unter den möglichen sei“ – „diese Welt“ als die „schlechteste unter den möglichen“ bezeichnet. Schopenhauer präzisiert – mit „finster[m] Blicke“ – seine Beurteilung „diese[r] Welt als eine Art Hölle“ (P I, Kap. V, S.483):

„Denn ‚möglich‘ heißt nicht, was einer etwan sich vorphantasieren mag, sondern, was wirklich existieren und bestehn kann. Nun ist diese Welt so eingerichtet, wie sie sein mußte, um mit genauer Not bestehn zu können: wäre sie aber noch ein wenig schlechter, so könnte sie schon nicht mehr bestehn.“ (WWV II, S.747).

Die von Schopenhauer – zwecks Veranschaulichung der „schlechtesten unter den möglichen“ aller Welten – ausgefalteten Bild- und Motivkomplexe fungieren, wenn ich recht sehe, als zentrale Gelenkstellen innerhalb der Prosa Kafkas. Das in dem obigen Kontext zitierte ‚Maulwurf‘- und ‚Bau‘-Motiv findet sich etwa in Kafkas gleichnamiger Erzählung wieder. Auf Analogien zu weiteren Bild- und Motivkomplexen der Philosophie Schopenhauers soll jedoch erst in den nachfolgenden, interpretatorischen Kapiteln dieser Arbeit eingegangen werden.

⁹⁶ Vgl. SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung II. 1986. S.451-466. Hier S.464-466.

Vgl. SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung I. 1986. [Drittes Buch. § 38]. S.279/280.

⁹⁷ SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung II. 1986. S.465. Auch S.456.

⁹⁸ Vgl. hierzu GOETHE, Johann Wolfgang von: *Faust. Der Tragödie erster und zweiter Teil. Urfaust*. Hrsg. von Erich Trunz. München: Beck, 1999. [Walpurgisnacht]. S.129, Vers 4116/4117:

„MEPHISTOPHELES. Der ganze Strudel strebt nach oben ;

Du glaubst zu schieben und du wirst geschoben.“

Vgl. auch FREUD, Sigmund: *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* (1905). SA V. 2000. S.83:

„[...] : er wird von der einen Seite gestoßen, von der anderen Seite gezogen.“

mit welchem dieser, in „dunkler Revolution“ und „gegen den Glauben von Jahrtausenden“, so Thomas Mann in seinem anlässlich Freuds achtzigstem Geburtstag gehaltenen Vortrag *Freud und die Zukunft*, unerschrocken auf dem „Primat des Triebes vor Geist und Vernunft“ insistiert.⁹⁹ Nicht mehr in einer von der Suprematie des Geistes ausgehenden Bewegung der Transzendierung zum Göttlichen hin steht der Mensch qua Leibdomestikation oder -exklusion in Einklang mit der ontologisch vorgegebenen Seinsordnung, sondern der Lebenswille selbst objektiviert sich bei Schopenhauer – immanent – in des Menschen Leiblichkeit und fungiert in dieser seiner Naturalisierung, *ad oculos*, gleichsam als eigentlich metaphysische *vis unitiva*, die das ‚Innerste der Welt‘ zusammenhält.¹⁰⁰

Mit Schopenhauer wird die abendländisch-logozentrische Hierarchisierung von Wille und Intellekt, von „Natur und Geist“ oder, so Freud, von „Tier und Engel“ invertiert, gedreht. In der theorationalistischen Betrachtung des Menschen als *animal rationale* fällt nunmehr der Nimbus des ‚Engelhaften‘ zugunsten des ‚Tier‘- und Triebhaften, denn der Wille, identifiziert mit dem ‚Ding an sich‘, so Schopenhauers Modifikation der kantischen Transzendentallehre, ist ein primär erkenntnis- und bewußtloses Substrat, welches den Intellekt erst als akzidentelles „Gehirnphänomen“, als „Vorstellungsmaschine in meinem Hirnkasten“ nach sich zieht.¹⁰¹

Das Vernunftzentrierte und Rationale ist in der Philosophie Schopenhauers im Grunde von etwas primär Nicht-Rationalem bedingt: Das Vernünftige wird von etwas Anderem als der Vernunft, wird buchstäblich *corporaliter* von dem Anderen der Vernunft begründet und ist von diesem dependent, nicht *vice versa*. Die Vernunft-Idee der Seele, die „anima rationalis“, wird somit *volens nolens* als „ein fremder Gast im Hause des Leibes, woselbst sie das Oberstübchen bewohnt“, entlarvt, entschleiern. Der vernunftgeleitete Intellekt ist also erst – *post festum* – ein Werkzeug des Willens, der Wille aber ist der eigentliche „Lebenstrieb“, ein „unmotivierter“ und „universeller Lebensdrang“, von welchem der Mensch unbeherrschbar und also nicht ‚frei erwählt‘ vorwärts gedrängt, getrieben, geschoben wird. Schopenhauers Metaphysik erkennt den Willen zum Leben nicht nur als „Kern und Wesensgrund der Welt“ an, so Thomas Manns Fazit, sondern depraviert gleichsam – nicht aus „antihumaner Bosheit“, sondern aus „streng[e]r Wahrheitsliebe“ heraus – den „Intellekt als sekundär und akzidentell und als des Willens Diener und schwache Leuchte.“¹⁰²

⁹⁹ Vgl. MANN, Thomas: *Freud und die Zukunft*. Vortrag gehalten in Wien am 8. Mai 1936 zur Feier von Sigmund Freuds 80. Geburtstag. In: Sigmund Freud: *Abriß der Psychoanalyse*. Das Unbehagen in der Kultur. Frankfurt/Main: Fischer, 1990. S.136/137.

¹⁰⁰ Vgl. zur *Sympathie*-Konzeption Schopenhauers und zu dessen Charakterisierung des Menschen als „animal metaphysicum“ SCHOPENHAUER: *Die Welt als Wille und Vorstellung II*. 1986. [Kapitel 17. Über das metaphysische Bedürfnis des Menschen und Kapitel 47. Zur Ethik]. S.206-243. Hier S.206/207 und S.754-772. Hier S.770-772.

Vgl. RIEDEL, Wolfgang: „Homo natura“. *Literarische Anthropologie um 1900*. Berlin / New York: de Gruyter, 1996. [Zweites Kapitel. Vom Wesen der Dinge. Metaphysik der Natur im positivistischen Zeitalter. I. Welt als Wille. Schopenhauers Inversion der Metaphysik. / Viertes Kapitel. *Natura sive sexus*. II. 2. Metaphysik als Metabiologie oder der Ursprung der Lebensphilosophie. Noch einmal zu Schopenhauer.]. S.41-53, insbesondere S.41/42 und S.52/53. S.165-174, insbesondere S.170-174.

¹⁰¹ Vgl. SCHOPENHAUER: *Parerga und Paralipomena*. Kleine philosophische Schriften II. Band V. 1986. [§ 29]. S.49-55. Hier S.54.

¹⁰² Vgl. MANN, Thomas: *Freud und die Zukunft*. In: Sigmund Freud: *Abriß der Psychoanalyse*. Das Unbehagen in der Kultur. 1990. S.137.

Eine „gewaltige Drehung“ im Begriff des Menschen zeichnet sich hier ab; und man muß sich ‚leibhaftig‘ vor Augen halten, welch usurpatorisches Potential, aus Sicht einer suprematisch betriebenen Vernunftphilosophie, diese Depravation des *logos*, diese „Drehung“ im Begriff des Menschen in sich trägt. Denn Schopenhauer setzt, um dies nochmals mit dessen synoptischer Klarheit zu wiederholen, „erstlich“ den Willen als „Ding an sich“, als „völlig Ursprüngliches“, als „prius des Organismus“, er setzt „zweitens“ des Willens „bloße Sichtbarkeit“ oder „Objektivierung“, namentlich den „Leib“, und er setzt „drittens“ und letztens den „Intellekt“ als „posterius des Organismus“, als „bloße Funktion eines Teils dieses Leibes“, nämlich der „Gehirnfunktion“. ¹⁰³ Schopenhauer resümiert pointiert:

„An allen diesen Betrachtungen also wird uns deutlich, daß der Wille zum Leben nicht eine Folge der Erkenntnis des Lebens, nicht irgendwie eine *conclusio ex praemissis* [...] und überhaupt nichts Sekundäres ist: vielmehr ist er das Erste und Unbedingte, die Prämisse aller Prämissen und ebendeshalb das, wovon die Philosophie *auszugehen* hat; indem der Wille zum Leben sich nicht infolge der Welt einfindet, sondern die Welt infolge des Willens zum Leben.“¹⁰⁴

Die schopenhauersche Devaluierung und Dezentrierung der vermeintlich „tiefstgelegene[n] Funktion“ menschlichen Lebens, der Vernunft, greift zugunsten von „Lebenstrieb, Lebenslust, Lebensmut“ tief in den vitalistischen Willenscharakter des Lebens selbst hinunter. Daß der Wille zum Leben das Primäre, das „prius“ ist und der Intellekt – oder die „Welt“ – das „Sekundäre“, das „posterius“, das durch den Willen erst Bedingte, eben dies ist das *per se* schon provokante *punctum controversiae* der Philosophie Schopenhauers.¹⁰⁵ Daß wir aber „etwas sind und von diesem Sein irgendeine Art von Gewißheit haben, die nicht die des bewußten Erkennens ist“, sondern die lediglich als ein „dunkle[s] Verhängnis des Lebens“

Vgl. hierzu auch Schopenhauers nachhaltig betriebene Vernunftkritik – in Gestalt ausfallender Haßtiraden gegen die Philosophie Hegels – in dessen *Vorrede zur zweiten Auflage der Welt als Wille und Vorstellung*: SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung I. 1986. [Vorrede zur zweiten Auflage und Viertes Buch. § 53]. S.14-26. Hier S.14, S.17/18, S.22 und S.377/378.

Vgl. auch SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung II. 1986. [Kapitel 28 und 38]. S.460/461 und S.567/568.

Vgl. auch SCHOPENHAUER: Über den Willen in der Natur. In: Arthur Schopenhauer: Kleinere Schriften. Band III. 1986. S.299-479. Hier S.339/340.

Die „Scharlatanerei“ und „Windbeutelerei“ der „verdummende[n]“ „Afterphilosophie“ Hegels – „dieser geistige Kaliban“ aus „Wolkenkuckucksheim“ – verderbe und verrenke die Köpfe, so Schopenhauer, und verzerre vor allem die kantische Philosophie „ins Fabelhafte“. Nicht nur zolle man dem „Falsche[n]“, dem „Schlechte[n]“, dem Absurde[n]“ und „Unsinnige[n]“ der hegelschen Philosophie fortwährend „Bewunderung und Verehrung“, so Schopenhauers durchaus neurotisch anmutende Verkanntseins- und Rachtiraden gegen Hegel, sondern dieser „Unsinn der Hegelei“ verführe gänzlich dazu, „den hohlsten Wortkram für philosophische Gedanken, die armseligsten Sophismen für Scharfsinn und läppischen Aberwitz für Dialektik zu halten“.

Als inhaltlich wesentlich fundierter ist eine Hegel-Kritik Schopenhauers zu bewerten, die in der diametralen Entgegensetzung von alles durchwaltendem Wille und alles durchwaltendem Geist besteht. Ist die *conditio sine qua non* der hegelschen Metaphysik die „reine Vernunft“ – als „*anima rationalis*“ –, so die der schopenhauerschen deren Gegenteil. Schopenhauer bezeichnet die hegelsche „Idee in ihrem Anderssein“ – „woran die Pinsel meiner Zeit zwanzig Jahre hindurch ihr unsägliches Genügen gefunden haben“, so Schopenhauer – als eine „Niäserie“, die, indem man „allgemeine Begriffe“ konstruiere, „Kartenhäuser[n]“ gleiche.

¹⁰³ Vgl. SCHOPENHAUER: Über den Willen in der Natur. Band III. 1986. S.340.

¹⁰⁴ SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung II. 1986. S.466.

¹⁰⁵ Vgl. SCHOPENHAUER: Über den Willen in der Natur. Band III. 1986. S.338-340.

erfühlt werden kann, so Georg Simmels (seines Zeichens selbst Lebensphilosoph) brillante Auslegung in seinem Vorlesungszyklus *Schopenhauer und Nietzsche*, wird von diesem als das schlechthin einschneidende *factum brutum* einer epochalen „Achsendrehung im Begriff des Menschen“ tituiert. Demnach wird die Vernunft aus ihrem scheinbar ureigensten „Wesens“- und „Wurzelgrunde“ gerissen, entmachtet, und in einer „gewaltigen Drehung“, in einer „dunklen Revolution“, „zu einem Akzidens“ umgewertet; dies kommt einer Inthronisierung des vitalen Wollens als tiefstem Lebens- und, gedreht und als Kontrafaktur neu aufgeladen, Wesensgrunde gleich. Die Vernunft wird mit Schopenhauer zu einem ephemeren Dasein degradiert und auf ihre marginale Funktionalität reduziert, sei es als nachträgliche „Beleuchtung“, sei es als „schwache Leuchte“ des „aus sich selbst quellenden Willensprozesses“.¹⁰⁶

Das eigentlich klandestine Triebagens menschlichen Daseins, der „nackte“ und „erkenntnislose“ Wille zum Leben, gleicht, um dies nochmals mit dem ‚parabolischen‘ Schopenhauer zu versinnbildern, einem „über dem Puppenspiel der Menschenwelt“ ausgespannten „Seil“, an welchem die Menschen wie „Puppen“ mittelst „unsichtbarer Fäden“ hängen, wohl meinend, sie würden von dem „Boden unter ihnen“ getragen werden; doch nur „scheinbar“ haben sie – qua „objektiver Erkenntnis“ – festen Boden unter den Füßen; reißt das Seil, so muß die „Puppe“ – fallen. Daß der unbedingte „Hang“ zur Lebenserhaltung und -fortsetzung schlechterdings nicht das „Resultat irgendeiner objektiven Erkenntnis vom Werte des Lebens“ ist, so läßt sich die bildhafte Didaxe Schopenhauers verstehen, sondern daß dieses „ungestüme Drängen“ primär „von aller Erkenntnis unabhängig“ ist, exakt dies ist die eigentlich epochale Neuerung, die Simmel als „Achsendrehung im Begriff des Menschen“ bezeichnet und die zuallererst der Willensmetaphysik Schopenhauers zuzuschreiben ist.¹⁰⁷

Obgleich Schopenhauer mit seiner vermeintlich infamen Attacke eines ubiquitären Willens zum Leben abendländisch-logozentrische Geist-Despotismen buchstäblich vom Kopf auf die Füße stellt, so geht diese „gewaltsame Drehung“ der Vernunft zum

¹⁰⁶ Vgl. SIMMEL, Georg: Schopenhauer und Nietzsche (1907). In: Georg Simmel: Gesamtausgabe. Hrsg. von Otthein Rammstedt. Band 10. Hrsg. von Michael Behr, Volkhard Krech und Gert Schmidt. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1995. [Zweiter Vortrag. Der Mensch und sein Wille.]. S.192-213. Hier insbesondere S.207-213.

Vgl. MANN, Thomas: Freud und die Zukunft. In: Sigmund Freud: Abriß der Psychoanalyse. Das Unbehagen in der Kultur. 1972. S.137.

Vgl. auch BARTH, Hans: Schopenhauers „eigentliche Kritik der Vernunft“. In: Schopenhauer. Hrsg. von Jörg Salaquarda. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985. S.60-72.

¹⁰⁷ Vgl. SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung II. 1986. S.456 und S.463-465. Hier S.464/465:

„Statt dessen also ist es der blinde Wille, auftretend als Lebenstrieb, Lebenslust, Lebensmut: es ist dasselbe, was die Pflanze wachsen macht. Diesen Lebensmut kann man vergleichen mit einem Seile, welches über dem Puppenspiel der Menschenwelt ausgespannt wäre und woran die Puppen mittelst unsichtbarer Fäden hängen, während sie bloß *scheinbar* von dem Boden unter ihnen (dem objektiven Wert des Lebens) getragen würden. Wird jedoch dieses Seil einmal schwach, so senkt sich die Puppe; reißt es, so muß sie fallen: denn der Boden unter ihr trug sie nur scheinbar [...].“

Vgl. hierzu KAFKA, Franz: » Aphorismen «. In: Franz Kafka: Gesammelte Werke in zwölf Bänden. Nach der Kritischen Ausgabe hrsg. von Hans-Gerd Koch. Band VI. Beim Bau der chinesischen Mauer und andere Schriften aus dem Nachlaß. Frankfurt/Main: Fischer, 1994. [Aphorismus 1]. S.228:

„Der wahre Weg geht über ein Seil, das nicht in der Höhe gespannt ist, sondern knapp über dem Boden. Es scheint mehr bestimmt stolpern zu machen, als begangen zu werden.“

Akzidentellen hin keineswegs mit einer Entmetaphysizierung von Welt kongruent. Im Gegenteil, Schopenhauer hat vielmehr eine metaphysische „Entzifferung der Welt“ im Sinne, die dem Menschen, ein „animal metaphysicum“, immer schon als genuin „metaphysische[s] Bedürfnis“ eingeschrieben ist.¹⁰⁸ In seiner Ergänzungsschrift *Über das metaphysische Bedürfnis des Menschen* plädiert dieser daher auch dezidiert für eine Engführung von Philosophie und Metaphysik. Doch darf diese Komplizenschaft nicht fehlinterpretiert werden, denn das, was Schopenhauer unter Metaphysik versteht, ist keineswegs in einem traditionell-metaphysischen Sinne als ein „ens extramundanum“, als eine außerweltliche Wesenheit oder Jenseitigkeit zu fassen, die in einem „Sprung aus der Physik in die Metaphysik“ – „ins Gehirn eine Seele“ ‚versetzend‘ – die Sphäre der Erfahrung hienieden „überfliegt“, übersteigert, überhöht. Metaphysik in diesem Sinne wäre etwas von der Welt gänzlich Verschiedenes und käme einem Procedere der Abspaltung und Ausschließung des sinnlich Erfahrbaren gleich, käme folglich dem metaphysischen Procedere einer „vorkantischen Dogmatik“ gleich, welche „eben nach gewissen, uns a priori bewußten Gesetzen vom Gegebenen auf das Nichtgegebene, von der Folge auf den Grund, also von der Erfahrung auf das in keiner Erfahrung möglicherweise zu Gebende schließen wollte.“¹⁰⁹

Schopenhauers Begriff von Metaphysik aber ist *toto genere* verschieden von der einer extramundanen; es ist ein gänzlich anderer, ein anschaulicher, ein immanenter. Das, „was hinter der Welt steckt“, also das metaphysische „Rätsel der Welt“, muß wie eine „Geheimschrift“ aus dem Verständnis der erfahrbaren Welt selbst – der Immanenz – entschlüsselt, gedeutet, ausgelegt werden; das „Fundament“ der Metaphysik, so Schopenhauers vermeintlich „nicht abzuleugnende“ Prämisse, muß „empirischer Art“ sein. Lediglich eine Metaphysik, die die weltlich-profane Sphäre der Erfahrung nicht „überfliegt“, sondern die die „Erfahrung im ganzen“ richtig erklärt, sie tief faßt und sie darin „entschlüsselt“ und „enträtselt“, wird über das „universelle Verständnis der Erfahrung“ ‚hinter‘ das „in die Erscheinung bloß Gekleidete“, ‚hinter‘ das „in ihre Formen Verhüllte“, folglich ‚hinter‘ die „Hülle der Anschauungsformen“ selbst vordringen – zum „Ding an sich“. Die „Welt der Erfahrung“ ist „bloße Erscheinung“, so Schopenhauer in Reminiscenz an und unter Rekurs auf Kant, aber gerade als „Erscheinung“ ist sie gleichsam die Manifestation desjenigen, was erscheint – des „*Erscheinenden*“ –, und hierin ist es, Kant revidierend, das „Ding an sich“. Da das Ding an sich „sein Wesen und seinen Charakter in der Erfahrungswelt“ offensichtlich ausdrückt, muß es auch „aus ihm herauszudeuten sein, und zwar aus dem Stoff, nicht aus der bloßen Form der Erfahrung.“ „Auf diesem Wege“, so Schopenhauer, gelangt man *in nuce* „von der

¹⁰⁸ Vgl. SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung II. 1986. [Kapitel 17. Über das metaphysische Bedürfnis des Menschen]. S.206-243. Hier S.206-208 und S.238-240.

Das dem Menschen allein eigene „Bedürfnis einer Metaphysik“ führt Schopenhauer auf das aristotelische Antriebsmoment allen Philosophierens, nämlich auf die „Verwunderung“, zurück. Als weitere motivationale Modi des Metaphysischen nennt Schopenhauer „das Wissen um den Tod“ und neben diesem „die Betrachtung des Leidens“, in eins gesetzt mit der „Not des Lebens“.

Schopenhauer fundiert folglich das „metaphysische Bedürfnis des Menschen“ in den anthropologischen Primärmotiven von „Endlichkeit“ und „Schmerz“ und leitet somit richtungsweisend für den weiteren Verlauf des Kapitels zur quintessentiellen ‚Beantwortung der Frage‘ über, warum Leben unabdingbar Leiden ist und wie dieses – aus der metaphysischen Perspektive der Natur, der Ästhetik und der Ethik – kalmiert werden kann.

¹⁰⁹ Vgl. SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung II. 1986. S.225 und S.236/237.

Erscheinung zum *Erscheinenden*“, zu dem, „was hinter jener steckt“ und zu dem, „was auf die Physik folgt“ – die Metaphysik. Schopenhauers konzise Paraphrase seiner Vorstellung von Metaphysik lautet:¹¹⁰

„In diesem Sinne also geht die Metaphysik über die Erscheinung, d.i. die Natur hinaus zu dem in oder hinter ihr Verborgenen [...], es jedoch immer nur als das in ihr Erscheinende, nicht aber unabhängig von aller Erscheinung betrachtend: sie bleibt daher immanent und wird nicht transzendent. Denn sie reißt sich von der Erfahrung nie ganz los, sondern bleibt die bloße Deutung und Auslegung derselben, da sie vom Dinge an sich nie anders als in seiner Beziehung zur Erscheinung redet.“¹¹¹

Schopenhauers erkenntnistheoretischer Parcoursritt verlegt, Kant affirmierend und dann revidierend, die Transzendenz in die Immanenz – als *hen kai pan*, ganz immanent fortan.¹¹² Indem das Ding an sich sein Wesen in der uns erscheinenden Welt ausdrückt, ist Metaphysik nichts anderes als ein „Wissen“, welches „aus der Anschauung der äußern, wirklichen Welt“ selbst geschöpft wird und somit metaphysischen „Aufschluß“ über dieses zu geben imstande ist. Metaphysik im Sinne Schopenhauers ist „Erfahrungswissenschaft“, sich aus „empirischen Erkenntnisquellen“ speisend, die jedoch nicht „einzelne Erfahrungen“, sondern das „Ganze und Allgemeine aller Erfahrung“ aufschließt. Metaphysik ist „Entzifferung der Welt“, ist „wahre Auslegung“ und „Ablesung bis dahin rätselhafter Charaktere einer unbekanntten Schrift“, ist die Dechiffrierung einer Hieroglyphe, einer „Geheimschrift“, eines „Wort[es] des Rätsels“ – „und dieses Wort heißt *Wille*.“¹¹³

¹¹⁰ Vgl. SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung II. 1986. S.232-240.

Schopenhauer resümiert zu Beginn des Kapitels definitorisch, wenn auch vorerst recht allgemein, was er unter *Metaphysik* versteht:

„Unter *Metaphysik* verstehe ich jede angebliche Erkenntnis, welche über die Möglichkeit der Erfahrung, also über die Natur oder die gegebene Erscheinung der Dinge hinausgeht, um Aufschluß zu erteilen über das, wodurch jene in einem oder dem andern Sinne bedingt wäre; oder populär zu reden: über das, was hinter der Natur steckt und sie möglich macht.“ (WWV, Kapitel 17, Band II, S.212).

Die unter Rekurs auf Kant angestellten und letztlich modifizierten Gedanken zu einer Metaphysik, in welcher, das kantische Ding an sich identifizierend, Philosophie als „*Weltweisheit*“ und Metaphysik, als „Entzifferung der Welt“, Erscheinung und Erscheinendes immanent zusammengedacht werden, formuliert Schopenhauer wie folgt:

„Demnach ist die Philosophie nichts anderes als das richtige, universelle Verständnis der Erfahrung selbst, die wahre Auslegung ihres Sinnes und Gehaltes. Dieser ist das Metaphysische, d.h. das in die Erscheinung bloß Gekleidete und in ihre Formen Verhüllte, ist das, was sich zu ihr verhält wie der Gedanke zu den Worten.“ (WWV, Kapitel 17, Band II, S.238).

Vgl. auch SCHOPENHAUER: Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften II. Band V. 1986. [Kapitel 1. Über Philosophie und ihre Methode. § 21]. S.26-28. Hier S.27.

¹¹¹ SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung II. 1986. S.237.

¹¹² Vgl. zu „*Deus seu Natura*“: SPINOZA: *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata*. Zweiter Band. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967. [Vierter Teil. Einleitung]. S.380-387. Hier insbesondere S.382/383.

Vgl. auch SCHOPENHAUER: Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. Kleinere Schriften. Band III. 1986. [§ 8 Spinoza]. S.23-30.

¹¹³ Vgl. SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung I. 1986. [§ 18]. S.157.

Vgl. SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung II. 1986. S.236-240.

Vgl. auch SCHOPENHAUER: Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften II. Band V. 1986. S.26-28. Hier S.27.

Schopenhauer geht, dies muß kritisch angemerkt werden, bei der Identifizierung des Dinges an sich, also bei der „Entzifferung der Welt“ als Wille, äußerst spekulativ vor. Denn eine solche „Auslegung“

Schopenhauers Kant-Lektüre setzt, um dessen Metaphysikkonstruktion nochmals aus einer anderen, aber gleichwohl komplementären Perspektive nachzuzeichnen, den entscheidenden ‚Hebel der Erkenntnis‘, mit dem er Kant gleichsam durch eine immanente Remetaphysizierung von Welt meint ‚aushebeln‘ zu können, an dem für ihn neuralgischen Punkt einer kantischen ‚Zerlegung der Erfahrung in Erscheinung und Ding an sich‘ an. Denn dieser Differenzierung inhäriert *implicite* – ‚Kants größtes Verdienst‘ – die ‚Nachweisung eines von der Erscheinung verschiedenen Kernes derselben‘, der sich uns dann gleichwohl auch in der Ausdeutung und Auslegung der Erscheinungswelt in bezug auf eben jenen ihren ‚innern Kern‘ selbst offenbaren müsse; die empirisch gesammelten ‚Aufschlüsse‘ von Welt sind quasi die immanente ‚Bedingung der Möglichkeit‘ einer metaphysischen ‚Entzifferung der Welt‘, mithin entschlüsseln sie uns das ‚Verborgene‘ dieser Erscheinungswelt und das ‚in ihr Erscheinende‘. Das kantische Ding an sich als schlechthin ‚unerkennbar[es]‘ Metaphysikum – ‚x‘ – wird bei Schopenhauer über den Gleichklang von Empirie und universellem Ganzen der Empirie als ‚Wille‘ identifiziert – exakt dies ist die schopenhauersche ‚Brücke‘, ‚auf welcher die Metaphysik über die Erfahrung hinausgelangt.‘ Schopenhauer resümiert:¹¹⁴

„Was nun also *Kant* von der Erscheinung des Menschen und seines Tuns lehrt, das dehnt meine Lehre auf *alle* Erscheinungen in der Natur aus, indem sie ihnen den *Willen* als Ding an sich zum Grunde legt.“¹¹⁵

Das ‚unbekannte x‘ ist die ‚andre Seite‘, ist die Rückseite der Welt als ‚Vorstellung‘, ist die schlechthinnige Zeit- und Raumlosigkeit als ‚Kern der Natur‘, ist die Welt als ‚Wille‘ – diese metaphysische Gleichung ist die ‚Lösung des Rätsels der Welt‘ à la Schopenhauer. Denn die ‚Beantwortung der Frage‘, wie Welt ‚noch etwas anderes‘ – ‚x‘ – als Welt selbst, ‚noch etwas außerdem‘ als die bloße Vorderseite der Welt, als bloß ‚wesenloser Traum‘ und ‚gespensterhaftes Luftgebilde‘ sein könne, ist bei Schopenhauer in nichts anderem als in der strukturellen Schaltstelle einer Körper-Textur, ist in nichts anderem als in der natürlichen Nahtstelle eines menschlichen Leibapriori herauszulesen – der Leib rückt, vorder- und rückseitig, als doppelte Leiberfahrung des Menschen in den Brennpunkt des Philosophierens. Denn Schopenhauer denkt nunmehr die ‚zwei urverschiedenen Quellen unserer Erkenntnis‘, kantisch verstanden als Differenz von ‚Kausalität‘ und ‚unbekannte[m] x‘, über die Identität einer Innen-Außen-Liaison der menschlichen Leiberfahrung zusammen. Beide, sowohl die sich als ‚Vorstellung‘ des erkennenden Subjekts auf die Erscheinungswelt richtende ‚äußere

der Welt müsse ihre Bewährung ‚aus sich selbst‘ erhalten, und zwar durch ‚Übereinstimmung‘ auch der heterogensten Erscheinungen, so daß selbst zwischen den kontrastierendsten Phänomenen der Widerspruch gelöst werde: ‚Diese Bewährung aus sich selbst ist das Kennzeichen ihrer Echtheit.‘

Schopenhauer versinnbildet diese ‚Bewährungsprobe‘ anhand eines ‚Schrift-Bildes‘. Findet man eine Schrift, deren Alphabet unbekannt ist, so versucht man die Auslegung so lange, bis man auf eine Annahme der Bedeutung der Buchstaben gerät, unter welcher sie verständliche Worte und zusammenhängende Perioden bilden. Da es in Schopenhauers Willenslehre ‚ein Grundgedanke‘ ist, der an alle Erscheinungen der Welt als ihr Schlüssel gelegt wird – die Welt als Wille –, so bewährt sich dieser als das richtige Alphabet, unter dessen Anwendung alle Worte und Perioden Sinn und Bedeutung haben – ‚[...]‘: sie gleicht daher insofern einem Rechenexempel, welches aufgeht [...].“

¹¹⁴ Vgl. SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung II. 1986. S.223-228 und S.236/237.

Vgl. SCHOPENHAUER: Über den Willen in der Natur. Band III. 1986. S.299-479. [Physische Astronomie]. S.403-418. Hier S.409/410 und S.415-418.

¹¹⁵ SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung II. 1986. S.225.

Erfahrung“ als auch die „unmittelbarste“, weil „in sich“ selbst wahrgenommene „innere“ Erfahrung, sind „unzertrennlich“ und bei jeder Bewegung eines Körpers finden sie zugleich als „innere Bedingung“ des „Willens“ und als „äußerer Anlaß“ der „Ursache“ statt:¹¹⁶

„Der alte Irrtum sagt: wo Wille ist, ist keine Kausalität mehr, und wo Kausalität, kein Wille.

Wir aber sagen: überall wo Kausalität ist, ist Wille; und kein Wille agiert ohne Kausalität.“¹¹⁷

Hier eine „feste Scheidewand“ zwischen Ding an sich und Erscheinung einzuziehen, hier zwischen der Welt als Wille *und* Vorstellung eine Differenz zu setzen, zwischen innerer und äußerer Erkenntnis einen Riß entstehen zu lassen, hieße unabdingbar und unwiderruflich, daß dem „Wesen der Dinge nimmermehr beizukommen ist“; „wie man auch forschen mag“, man gewinnt, ausschließlich „von außen“ her, „nichts als Bilder und Namen“ und man gleicht „einem, der um ein Schloß herumgeht, vergeblich einen Eingang suchend und einstweilen die Fassaden skizzierend“ – so Schopenhauers Paränese, eine Allusion an das kafkaeske Verharren in einem rein vorgestellten ‚Denken des Außen‘ weckend, welches – mit Blick in die „scheinbare Leere“ – den in „Nebel und Finsternis“ gelagerten „Schloßberg“ als schier unsichtbar erscheinen läßt.¹¹⁸

¹¹⁶ Vgl. SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung I. 1986. [§ 18 und § 19]. S.156-165.

Vgl. SCHOPENHAUER: Über den Willen in der Natur. Band III. 1986. S.409 und S.415-418.

¹¹⁷ SCHOPENHAUER: Über den Willen in der Natur. Band III. 1986. S.417.

¹¹⁸ Vgl. SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung I. 1986. [Zweites Buch. § 17-19]. S.151-165. Hier insbesondere S.156.

Vgl. SCHOPENHAUER: Über den Willen in der Natur. Band III. 1986. S.415/416.

Vgl. hierzu auch die auf „zweifache Weise“ dargestellte Paraphrase des „Zeugungsakt[es]“ in: SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung II. 1986. [Kapitel 41. Über den Tod und sein Verhältnis zur Unzerstörbarkeit unsers Wesens an sich]. S.590-651. Hier S.635.

Vgl. KAFKA: Das Schloß. GW IV. ⁸2001. S.9, S.55/56 und S.75/76.

In diesem Kontext der von Schopenhauer eruierten „Schloß“-Metapher soll ein Exkurs zu Kafka eingeschaltet werden, da der von Schopenhauer postulierte, vom Landvermesser K. aber *realiter* nicht vollzogene Konnex von denkender Vorstellung und gefühlter Leiblichkeit – will man die Welt als Wille *und* Vorstellung als Interpretationsparadigma an Kafkas Roman *Das Schloß* anlegen – eine erste konkret-interpretatorische Hinführung zu meiner Körper-These in Kafkas Prosa darstellt.

Der Landvermesser K. scheint *von außen* – über das *principium individuationis* – „dem Wesen der Dinge nimmermehr beizukommen“; in einer „endlosen Reise“ umkreist der *Quester* K., perspektivisch immer wieder von neuem durch Raum und Zeit verzerrt, das schier unerreichbare *Schloß*. Dieses leitmotivische Bild der Fremdheit und der „Leere“, des Nicht-Ankommens und des Nicht-Durchdringens der Welt offeriert sich dem Leser gleich in der Anfangspassage des *Schlusses*:

„Es war spät abend als K. ankam. Das Dorf lag in tiefem Schnee. Vom Schloßberg war nichts zu sehn, Nebel und Finsternis umgaben ihn, auch nicht der schwächste Lichtschein deutete das große Schloß an. Lange stand K. auf der Holzbrücke die von der Landstraße zum Dorf führt und blickte in die scheinbare Leere empor.“

Kafka, ein passionierter Leser Schopenhauers, scheint, wenn ich recht sehe, unter Rekurs auf dessen Bildmotivik des Schlosses als Allegorie der Welt als Vorstellung – als *principium individuationis* – die *eine* Seite, die vorgestellte Vorderseite der Welt abzubilden. Die „andre Seite“, gewissermaßen die Rückseite der Welt als Wille, als Objektivation des Willens im Leibe und quasi als „Befriedigung des Willens, d.i. als Wollust“ im „Zeugungsakt“ läßt Kafka in seinem *Frieda*-Kapitel aufscheinen – der Körper in seiner ‚säuischen‘ und buchstäblich ‚schlammigen‘ Sexualität und ‚brennenden‘ Genitalität erscheint im Text, er taucht auf –, doch wird er gleichwohl in seiner Gefährlichkeit, in seiner ‚Fremdheit‘ und ‚unsinnigen Verlockung‘ auf kontrollierbare Distanz gebracht, er wird, ‚still in Gedanken‘ bleibend, qua Reflexion immunisiert und konsolatorisch – ‚ängstlich-glücklich‘ – der

Allein der Mensch ist kein „geflügelter Engelskopf ohne Leib“ – so Schopenhauers salopp-süffisante Sentenz vom Menschen als Leibwesen; der ‚forschende‘ und der das erkenntnistheoretische Terrain des Lebens ‚vermessende‘ Mensch ist nicht nur „von außen“ „rein erkennende[s] Subjekt“, sondern „wurzelt“ auch autochthon „von innen“ „in jener Welt“, findet sich „in ihr als *Individuum*“, und hierin ist sein „Erkennen, welches der bedingende Träger der ganzen Welt als Vorstellung ist“, „vermittelt durch einen Leib“. Der Leib ist dem erkennenden Subjekt nicht nur als Vorstellung, „fremd und unverständlich“, ein „Objekt unter Objekten“, sondern ist ihm gleichsam „auf eine ganz andere Weise“, „das innere Getriebe seines Wesens“

ordnenden Befehlsgewalt Klamms anheim gegeben. Der Körper wird, mit Schopenhauer gesprochen, von der „Vorstellungsseite“ her, „also äußerlich, objektiv“, als das „allerkünstlichste Gewebe“ mit „erstaunten Augen“ angesehen (WWV II, Kap.41, S.635):

„Mein Liebling! Mein süßer Liebling!“ flüsterte sie, aber rührte K. gar nicht an, wie ohnmächtig vor Liebe lag sie auf dem Rücken und breitete die Arme aus, die Zeit war wohl unendlich vor ihrer glücklichen Liebe [...].

Dann schrak sie auf, da K. *still in Gedanken* blieb, und fing an wie ein Kind zu zerren: ‚Komm, hier unten erstickt man ja‘, sie umfaßten einander, der kleine Körper *brannte* in K.’s Händen, sie rollten in einer Besinnungslosigkeit, aus der sich K. fortwährend aber vergeblich zu retten suchte, paar Schritte weit, schlugen dumpf an Klamms Tür und *lagen dann in den kleinen Pfützen Bieres und dem sonstigen Unrat*, von dem der Boden bedeckt war. Dort verging Stunden, Stunden gemeinsamen Atems, gemeinsamen Herzschlags, Stunden, in denen K. immerfort das Gefühl hatte, er *verirre sich* oder sei soweit in der *Fremde*, wie vor ihm noch kein Mensch, eine *Fremde*, in der selbst die Luft keinen Bestandteil der Heimatluft habe, in der man vor *Fremdheit* ersticken müsse und in deren *unsinnigen Verlockungen* man doch nichts tun könne als weiter gehen, *weiter sich verirren*.

Und so war es wenigstens zunächst für ihn kein Schrecken, sondern ein *tröstliches Aufdämmern*, als aus Klamms Zimmer mit tiefer befehlend-gleichgültiger Stimme nach Frieda gerufen wurde.“ [Hervorhebungen des Verf.]. (Kafka, *Das Schloß*, GW IV, S.55).

Eine Immunisierung von Körperlichkeit meint freilich nicht eine im Sinne Schopenhauers vollzogene Verneinung des Willens zum Leben; im Gegenteil, die Aufhebung des *principium individuationis* käme einer Ich-Transzendierung im Anderen – „Ich noch einmal!“ – und somit, aus der Perspektivik des Protagonisten K., einem Ich-Verlust gleich, sowie die „Befriedigung des Willens“ als reine „Wollust“ einem Sich-Verirren in der „Fremde“ des Körpers gleichkäme. K. scheint einen Eskapismus in das Reflexionsrefugium eines verisolierten *principium individuationis* zu praktizieren, in welchem sich das denkende und daher abgeschlossene System ‚Ich‘ primär über die kontrollierende Distanz zu einem „Nicht-Ich!“ (PuP, Bd. V, § 117) konstituiert, sich gleichsam sentimentalisch nach dem neigend, was bei Kafka immer wieder aufs neue abhanden kommt, die Welt als Wille und Vorstellung. Der Leib nimmt im obigen Zitat exakt die Nahtstelle zwischen, wie Schopenhauer sagt, Materialismus und Idealismus, zwischen Physis und potentieller Aufhebung der Physis ein – der Protagonist K. entzieht sich jedoch leidvoll in beiderlei Hinsicht. Für mein Dafürhalten positioniert sich Kafkas Prosa auf dem hybriden, da paradoxalen Feld des Sich-Sehnens nach und zugleich des Angst-habens vor – einer metaphysischen Identität von Identität und Nicht-Identität, von Ich und Nicht-Ich, von Leib und Nicht-Leib. Oder mit einer diarischen Notiz Kafkas gesprochen: „Die Angst vor der Verbindung, dem Hinüberfließen.“ (Kafka, Tagebücher 1912-1914, 21. Juli 1913, S.184). Der Leib steht bei Kafka im ‚siedenden‘ Brennpunkt von sentimentalischem Einverleibenwollen und reflektorisch-protectorischem Ausverleibenmüssen. Kafkas Prosa oszilliert somit auf dem Feld von Körper-Tun und Geist-Denken zwischen Inklusion und Exklusion; jenes auf dem textuellen Experimentierfeld einholend, um es sodann in seiner irremachenden Fremdheit abzustoßen, dieses – als Eskapismus in das ordnungsstiftende *principium individuationis* – affirmierend, um es sodann infolge der reflektorischen Einsamkeit des Individuellen zu negieren. Kafkas Texte lavieren, um es etwas überpointiert mit Schopenhauer zu sagen, wie Spielbälle – kreisel- oder odradekhaft – zwischen dem „Pol der Genitalien“ und dem „Pol des Gehirns“ hin und her, auf und ab, ohne jemals einen festen Halte- oder Ruhepunkt zu finden. Für „kürzere oder längere Zeit“ steht der Kreisel auf der Spitze, so ein wesentliches Signum des Kafkaesken, „zu stehen vermag er nicht.“

aufzeigend, ein *per se* schon immer „unmittelbar Bekannte[s]“, ein „*unmittelbare[s]* Objekt“, welches „das Wort *Wille*“ bezeichnet.¹¹⁹

„Jeder wahre Akt seines Willens ist sofort und unausbleiblich auch eine Bewegung seines Leibes: er kann den Akt nicht wirklich wollen, ohne zugleich wahrzunehmen, daß er als Bewegung des Leibes erscheint.

Der Willensakt und die Aktion des Leibes sind nicht zwei objektiv erkannte verschiedene Zustände, die das Band der Kausalität verknüpft, stehn nicht im Verhältnis der Ursache und Wirkung; sondern sie sind eines und dasselbe, nur auf zwei gänzlich verschiedene Weisen gegeben: einmal ganz unmittelbar und einmal in der Anschauung für den Verstand.

Die Aktion des Leibes ist nichts anderes als der objektivierte, d.h. in die Anschauung getretene Akt des Willens.“¹²⁰

Der Leib ist der „objektivierte“, ‚sichtbar‘ zur Anschauung gewordene „Wille“, will sagen, „mein Leib ist die *Objektivität* meines Willens“, ubiquitär verstanden, und „mein Leib und mein Wille sind *eines*“ – dies ist das basale Philosophem einer Identität von Leib und Wille, mit welchem Schopenhauer das richtige „Alphabet“ zur „Entzifferung“ der ‚großen‘ Prosa der Welt gefunden zu haben meint. Mit Schopenhauer wird der Leib „Bedingung der Erkenntnis“ des Willens selbst – in diesem erkenntnistheoretischen Leibapriori scheint erneut Simmels „Achsendrehung im Begriff des Menschen“ auf – oder um dieses Dependenzverhältnis präziser auszuformulieren: Der „Wille ist die Erkenntnis a priori des Leibes und der Leib die Erkenntnis a posteriori des Willens.“ Exakt dieses identitätsphilosophische „Zusammenfallen“ von Subjekt und Objekt, von Innen und Außen und von Wille und Leib benennt Schopenhauer auch als „das Wunder *katexochen*“, welches seine „ganze gegenwärtige Schrift“ als „Erklärung desselben“, als Erklärung desselben „noch nie dagewesenen Gedankens“ umkreise. Diese „*katexochen philosophische Wahrheit*“, wie dies Schopenhauer auch tituliert, ist gewissermaßen – imaginär – die entscheidende Antwort auf die kierkegaardsche ‚Kreisel‘-Frage, wie der Leib nicht nur gedacht, sondern wie der Leib zugleich integral mitgedacht werden kann im Denken selbst. Schopenhauers Antwort ist die Identität von Leib und Wille, ist die Welt als Wille *und* Vorstellung: „In der Reflexion allein ist Wollen und Tun verschieden: in der Wirklichkeit sind sie *eins*“, denn jeder „Akt des Willens ist sofort und unmittelbar auch erscheinender Akt des Leibes“. Der Leib ist das sichtbare Bild des Willens.¹²¹

Schopenhauer konstruiert im Grunde über die Wille-Leib-Identität eine *analogia hominis* des menschlich-tierischen Leibes zum menschlich-tierischen Willen überhaupt – *jener* steht in „vollkommene[r] Angemessenheit“ zu *diesem*, so wie ein „absichtlich verfertigtes Werkzeug“ zum „Willen des Verfertigers“ steht; Schopenhauer konstruiert im Grunde des Leibes selbst eine empirisch-immanente und daher ‚sichtbare‘ „Brücke“ zum metaphysischen Willen. Ist der „ganze Leib“ nunmehr die „Sichtbarwerdung“, der „sichtbare Ausdruck“ des Willens, dann müssen auch die einzelnen „Teile des Leibes“ den „Hauptbegehungen“, in welchen sich der Wille vorzugsweise als ‚Hunger und Liebe‘, als „Selbsterhaltung“ und

¹¹⁹ Vgl. SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung I. 1986. [§ 18]. S.156-161. Hier S.156-158.

¹²⁰ SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung I. 1986. S.157/158.

¹²¹ Vgl. SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung I. 1986. [§ 18 und § 29]. S.156-161 und S.237-241. Hier S.158-161 und S.237/238.

„Fortpflanzung“, als „Futter und Begattung“ manifestiert und korporisiert, „vollkommen entsprechen“: „Zähne, Schlund und Darmkanal“ sind der „objektivierte Hunger“, die „Genitalien“ sind der „objektivierte Geschlechtstrieb“. Schopenhauer bezeichnet daher auch „die Genitalien“ als den „eigentliche[n] Brennpunkt des Willens“, da diese „bloß dem Willen und gar nicht der Erkenntnis unterworfen“ sind und hierin den „entgegengesetzte[n] Pol des Gehirns“ darstellen. Die Genitalien verkörpern *in nuce* als leibhafter Kontrapunkt zur Gehirntätigkeit, zur „andern Seite der Welt, der Welt als Vorstellung“, das rein vegetative Leben, in welchem der „Wille blind wirkt wie in der erkenntnislosen Natur.“¹²²

Wer jedoch vermeint zu glauben, Schopenhauer schlage hier eine hedonistische Schneise für eine Reduktion des Menschen auf dessen primäre Antriebs- und Lustmomente, der irrt.¹²³ Denn Schopenhauer legt diesem naturhaft-iterativen *Procedere* einer den Willen zum Leben *per se* schon bejahenden „Geschlechtsbefriedigung“ gleichsam eine „hyperphysische“ Teleologie der Natur unter. Dies besagt nichts minderes als daß die Genitalien als „Sichtbarwerdung“ des Willens in einem vitalen Zusammenhang der Zweckmäßigkeit erscheinen, indem sie als Verkörperung des Geschlechtstriebes nur auf ein „höchste[s] Ziel“ und auf einen „letzte[n] Zweck“ gerichtet sind – auf „neues Leben“. Das leibliche Treiben und Drängen des wilden Willens zum Leben hin hat als genitales ‚Ja‘ zur Fortpflanzung sein alleiniges *Telos* in einem sich permanent reproduzierenden Naturkreislauf. Oder

¹²² Vgl. SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung I. 1986. [§ 19 und § 20]. S.161-169. Hier insbesondere S.163/164 und S.168.

Vgl. SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung I. 1986. [§ 60]. S.447-453. Hier S.452/453.

Die auf der Analogie von Mikrokosmos und Makrokosmos basierende „Entzifferung der Welt“ als Wille – Welt als ein „aus dem Menschen“ heraus verstandener „Makranthropos“ – fungiert demnach als basale methodologische Folie der hermeneutisch ansetzenden Metaphysik Schopenhauers. Der spekulative Charakter der Metaphysik Schopenhauers besteht darin, daß er „das Wesen und Wirken unsers eigenen Leibes“ als „Schlüssel“ zum „Wesen jeder Erscheinung in der Natur“ gebraucht, daß er folglich – „nach Analogie jenes Leibes“ – spekulativ supponiert, daß das „noch Übrigbleibende seinem innern Wesen nach dasselbe sein muß, als was wir an uns *Wille* nennen.“ Schopenhauer legt der Welt – in einem Analogieschluß des eigenen Bewußtseins auf das anderer Dinge – einen identischen Willen zum Grunde, der mit dem „Wesen jeder Erscheinung in der Natur“ *volens volens* korrelieren muß. Die „Natur“ muß folglich, so Schopenhauers hermeneutischer Ansatz, „aus uns selbst“ verstanden werden und nicht *vice versa*; das „uns unmittelbar Bekannte muß uns die Auslegung zu dem nur mittelbar Bekannten geben; nicht umgekehrt.“ (Vgl. WWV, Band I, § 19, S.163/164 und WWV, Band II, Kap. 18 und Kap. 50, S.253/254 und S.821-829).

¹²³ Vgl. hierzu auch die Interpretation des biblischen „Sündenfalles“ in: SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung I. 1986. [§ 60]. S.447-453. Hier S.450.

Gerade in der Bejahung des Willens zum Leben als „Geschlechtstrieb“ liege, so Schopenhauers Interpretation des christlichen Sündenfalles, „der tiefe Grund der Scham über das Zeugungsgeschäft“. Nach dem Dogma der christlichen Glaubenslehre nämlich seien „wir alle des Sündenfalles Adams (der offenbar nur die Befriedigung der Geschlechtslust ist)“ teilhaftig und durch diesen „des Leidens und Todes schuldig“. Gemäß jener „Glaubenslehre“ besteht nun die „Idee des Menschen“ in einem „alle[s] zusammenhaltenden Band der Zeugung“, so daß einerseits jedes Individuum als identisch mit Adam, dem Repräsentanten der Bejahung des Lebens, angesehen wird und insofern auch als der Sünde, dem Leiden und dem Tode, anheimgefallen. Andererseits aber sei über die „Erkenntnis der Idee“ jedes Individuum als identisch mit dem „Erlöser“, dem Repräsentanten der Verneinung des Willens zum Leben, anzusehen und werde – qua „Selbstaufopferung“ – durch „sein Verdienst erlöst und gerettet aus den Banden der Sünde und des Todes, d.i. der Welt.“ In seinen *Parerga und Paralipomena* stellt Schopenhauer *explicite* den Konnex zwischen seiner Willensmetaphysik und der christlichen Philosophie heraus, indem er resümierend konkludiert: „In diesem Sinne könnte man meine Lehre die eigentliche christliche Philosophie nennen“ (PuP, Kapitel 14, § 163, S.370/371).

mit dem nüchternen, „übersinnliche Seifenblasen“ platzen lassenden Schopenhauer gesprochen: Das „Sperma als Sekretion der Sekretionen“ ist die „Quintessenz aller Säfte“ und indem dem Individuum von Natur aus – qua *sympatheia* – ein instinkthafter „Wahn“ eingepflanzt ist, drängt und treibt es dieses in den genitalen ‚Reigen‘ aller „Liebeshändel“, wohl meinend, der „physische Genuß“ sei ein „Gut für sich selbst“, dabei er doch „in Wahrheit“, die schleierhafte Chimäre des rein Individuellen entlarvend, Sinn und Zweck der Gattung, der „dramatis personae“ der „nächsten Generation“ ist. Die alleinige und „innere Bedeutung des Zeugungsaktes“ liegt in der „Erhaltung der Gattung“ und dies korreliert *in nuce* mit Schopenhauers Metaphysikum einer rein „teleologische[n] Erklärbarkeit des Leibes“.¹²⁴

Die metaphysische Frage, warum und wozu das „Spiel des steten Überganges vom Wunsch zur Befriedigung und von dieser zum neuen Wunsch“ gespielt wird, läßt sich nach Schopenhauer nur als eine „hyperphysische“ und also gattungsspezifische, nicht aber als eine individualistische beantworten.¹²⁵ Das „metaphysische Substrat des Lebens“ offenbart sich „unmittelbar in der Gattung“; das „ewige Werden“, ein „endloser Fluß“, gehört zur „Offenbarung des Wesens des Willens.“ Das „hyperphysische“ Naturtelos der Gattungserhaltung versteht sich – monistisch ‚alles in eins‘ denkend – mithin als eine prononciert antimaterialistische „Metaphysik der Natur“, die sich recht augenscheinlich in den Abschattierungen einer „*Metaphysik der Geschlechtsliebe*“ und der einer „*Unzerstörbarkeit unsers Wesens an sich*“ manifestiert. Sich kreiselhaft drehend auf der unendlichen „Laufbahn“ von „Entstehen und Vergehen“ ist es einzig die zirkuläre Bewegung einer „Wiederkehr“ des Immergleichen in der Natur selbst, wodurch in dem „rastlosen Strom der Zeit“ ein „bestehendes Dasein, d.i. eine Natur“ möglich wird – „Zeugung und Tod ohne Ende.“¹²⁶

¹²⁴ Vgl. SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung I. 1986. [§ 60]. S.447-453. Hier insbesondere S.449/450.

Vgl. SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung II. 1986. [Kapitel 42. Leben der Gattung]. S.651-660.

Vgl. SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung II. 1986. [Kapitel 44. Metaphysik der Geschlechtsliebe]. S.678-727. Hier insbesondere S.682-689.

¹²⁵ Vgl. SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung II. 1986. [Kapitel 28. Charakteristik des Willens zum Leben]. S.451-466. Hier S.454/455:

„Das Individuum hingegen hat für die Natur nur einen indirekten Wert, nämlich nur sofern es das Mittel ist, die Gattung zu erhalten. Außerdem ist ihr sein Dasein gleichgültig, ja sie selbst führt es dem Untergang entgegen, sobald es aufhört, zu jenem Zwecke tauglich zu sein.“

¹²⁶ Vgl. SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung I. 1986. [§ 29]. S.237-241. Hier zu Schopenhauers naturphilosophisch ausgerichteten Kreismodell des Immergleichen S.240/241.

Vgl. SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung II. 1986. [Kapitel 41. Über den Tod und sein Verhältnis zur Unzerstörbarkeit unsers Wesens an sich]. S.590-651. Hier wiederum zu Schopenhauers Kreisdenken, aufgefaßt als „das echte Symbol der Natur“, weil „er das Schema der Wiederkehr ist“ S.609.

Vgl. zur *Einteilung der Philosophie* und hier wiederum zu dem Begriff einer „Metaphysik der Natur“: SCHOPENHAUER: Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften II. Band V. 1986. [§ 21]. S.26-28.

Vgl. auch RIEDEL, Wolfgang: „Homo natura“. Literarische Anthropologie um 1900. Berlin / New York: de Gruyter, 1996. [Viertes Kapitel. II. 2. Metaphysik als Metabiologie oder der Ursprung der Lebensphilosophie. Noch einmal zu Schopenhauer]. S.165-174.

Rekapitulierend läßt sich aus dem von Schopenhauer mit Verve betriebenen Wahrheitspathos – „gebärdet euch wie ihr wollt!“ – einer naturphilosophischen Remetaphysizierung von Welt, in welcher alleinig der „Wille“ das „Fundament der wahren Philosophie“ ist, folgern: Was bisher bei Kant als strikte Separatheit oder „Diversität“ von Erscheinung und Ding an sich firmierte, liiert Schopenhauer in einem „entscheidende[n] Schritt, der die große Frage allein lösen kann“. Schopenhauer formiert eine Union von „äußere[r] Erfahrung“ und „inner[er]“, er formiert eine in der Duplizität der Leiberfahrung des Menschen selbst verankerte Vereinigung von Vorstellung *und* Wille, und macht – die „*physische* Erklärung“ von Welt durch eine „*metaphysische*“ stützend – „diese zum Schlüssel jener“. „Das Subjektive also gibt hier den Schlüssel zur Auslegung des Objektiven“, so Schopenhauers *punctum saliens* innerhalb seines Identitätsphilosophems, und in genau diesem Konnex erkennen wir leibhaftig das „identische Wesen der Kausalität in den verschiedenen Gestalten“, erkennen es als „ein und dasselbe“, als metaphysischen Willen selbst – ganz profan, als *hen kai pan*.¹²⁷

Gleichwohl erfährt diese harmonistische und identitätsstiftende Auslegung der Welt als *Wille*, welche dieser, aus metaphysischer Perspektive besehen, monistisch „ein und dasselbe“ unterlegt, ihr „tragisches“, da in die Erscheinungswelt eintretendes Komplement – „die dem Willen wesentliche Entzweiung mit sich selbst“. „Alles würde Eines sein“, so eine Empedokles zugeschriebene, aber aus Aristoteles’ *Metaphysica* überlieferte Sentenz, „wenn nicht der Streit in den Dingen herrschte“ – Schopenhauers spekulative Interpretation der Welt als Disharmonie und Dissonanz knüpft an genau jenem empedokleischen Satz an: Jede Stufe der Objektivation des Willens zum Leben macht unabdinglich der jeweils „ändern“ die Materie, den Raum und die Zeit streitig. Dieser Streit mit und in den Dingen ist ganz wesentlich bedingt durch die Erscheinungshaftigkeit eines jeden Körpers, denn da jeder Körper Erscheinung eines Willens ist, der Wille selbst aber ein fortwährendes, niemals zur Ruhe kommendes Streben, muß notwendigerweise der ursprüngliche Zustand eines jeden Körpers „Bewegung“ und nicht „Ruhe“, muß treibende Expansion – „*bloße existentia fluxa*“ – und nicht träge Stagnation sein, muß schlußendlich ein stetes „Streben vorwärts in den unendlichen Raum, ohne Rast und Ziel“ sein, einem „Wasserstrudel“ vergleichbar; „Unruhe ist der Typus des Daseins“. Der blinde und rastlose Wille zum Leben objektiviert sich in der körperlichen Erscheinungswelt als ein je drängender Expansionsdrang und artikuliert sich in ihr, machtvoll in der Kollision mit den je anderen und fremden Lebenspulsionen, als „Streit“, „Kampf“ und „Wechsel des Sieges“. Schopenhauer inauguriert im Grunde

¹²⁷ Vgl. SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung II. 1986. [Kapitel 17 / 28 / 50]. S.223-228, S.231-234, S.236-240 und S.454-456 und zu dem Begriff *hen kai pan* [eins und alles] S.824.

Vgl. SCHOPENHAUER: Über den Willen in der Natur. Band III. 1986. [Physische Astronomie]. S.403-418. Hier S.409/410 und S.415-418:

„Demzufolge sagen wir alsdann: auch dort, wo die palpabelste Ursache die Wirkung herbeiführt, ist jenes dabei noch vorhandene Geheimnisvolle, jenes x oder das eigentlich Innere des Vorgangs, das wahre Agens, das An-sich dieser Erscheinung – welche uns am Ende doch nur als Vorstellung und nach den Formen und Gesetzen der Vorstellung gegeben ist – wesentlich dasselbe mit dem, was bei den Aktionen unsers ebenso als Anschauung und Vorstellung uns gegebenen Leibes uns intim und unmittelbar bekannt ist als *Wille*.
– Dies ist (gebärdet euch wie ihr wollt!) das Fundament der wahren Philosophie: und wenn es dieses Jahrhundert nicht einsieht; so werden es viele folgende.“

mit seinem lebensphilosophischen Erklärungsversuch der sich kontrovers gegenüberstehenden Einzel- und Partialpulsionen eine Pathodizee von Welt, indem er den Streit und Kampf in der Natur und das daraus resultierende Leiden als „Offenbarung der dem Willen wesentlichen Entzweigung mit sich selbst“ liest: Die Welt wird zu einem erbitterten „Schlachtfeld“ aller Erscheinungen des Willens; das Leiden der Menschheit spiegelt die Entzweigung des Willens mit sich selbst wider; der völlig grundlose und unmotivierte Wille zum Leben führt in den „einzelnen Handlungen“ eine grausame Schlacht gegen sich selbst – „Was für eine entsetzliche Natur ist diese, der wir angehören!“, so Schopenhauers kakophonischer Grundton und -tenor einer *natura daemonia*.¹²⁸

Eine heillose Entzweigung des Willens mit sich selbst wird dem Menschen *expressis verbis* zum inkorporierten ‚Triebchicksal‘ des ‚Teuflischen‘, das ‚in ihm steck[t]‘: Der Charakter ‚der Dinge dieser Welt‘ ist daher nicht nur ‚Unvollkommenheit‘, sondern vielmehr ‚Verzerrung‘ – ‚in allem‘; diese Welt, so wie sie ist, ist kein ‚Schlaraffenland‘, sondern die ‚schlechteste unter den möglichen‘ überhaupt; das Leben in seiner oftmals ‚übermalten‘ und ‚überkritzelten‘, aber ‚gänzliche[n] Kahlheit‘ und ‚Leere‘ hat daher *realiter* ‚keinen wahren echten Gehalt‘ – was bleibt, ist nichts als ‚desengaño‘ und ‚gänzliche[s] disappointment über das ganze Leben‘. Eine nicht wieder ganz zu machende Entzweigung des Willens mit sich selbst macht diese Welt, in der Tat, zu einer ‚Hölle‘ und ‚Strafanstalt‘, ja zu einer ‚Strafkolonie‘ – ‚a penal colony‘ –, innerhalb derer das ‚Recht an sich‘ ‚machtlos‘ ist und deren alleiniges Regulativ lautet: ‚von Natur herrscht die Gewalt‘, allein ‚physische Gewalt vermag sich Respekt zu verschaffen‘, ‚das Leben des einzelnen‘ ist ‚ein fortwährender Kampf‘ und – ‚Kein Sieg ohne Kampf‘.¹²⁹

Die ‚deutlichste Sichtbarkeit‘ erreicht dieser allgemeine Kampf- und Leidenscharakter augenscheinlich in der Tierwelt, denn diese hat nicht nur die Pflanzenwelt zu ihrer Nahrung, sondern in dieser selbst wird wiederum jedes Tier die Beute und Nahrung eines andern; jedes Tier kann sein Dasein nur durch die ‚beständige Aufhebung eines fremden‘ und andern erhalten: ‚jedes ein Jäger und jedes gejagt‘ – ‚Gedränge‘, ‚Geschrei‘ und ‚Geheul‘, ausgelöst durch die dämonische und grausame Gewaltnatur – und dieser ‚ganze Jammer‘ nun wiederholt sich ‚tausend und aber tausendmal‘, ‚jahraus, jahrein‘, ‚in saecula saeculorum‘. Der ‚hungrige Wille‘ zehrt durchgängig ‚an seinem eigenen Fleische‘ und ist ‚in verschiedenen Gestalten seine eigene Nahrung‘.¹³⁰ Schopenhauer exemplifiziert nunmehr diesen,

¹²⁸ Vgl. SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung I. 1986. [§ 27]. S.208-226. Hier S.216-220.

Vgl. SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung II. 1986. [Kapitel 28. Charakteristik des Willens zum Leben]. S.451-466. Hier insbesondere S.456-462.

Vgl. SCHOPENHAUER: Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften II. Band V. 1986. [Kapitel 11, § 144 und § 147a]. S.335-337 und S.340-342.

¹²⁹ Vgl. SCHOPENHAUER: Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften II. Band V. 1986. [§ 127, § 146, § 147, § 150, §151, § 152 und § 156]. S.295/296, S.337-339, S.339-342, S.344/345 und S.352-360.

Vgl. SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung I. 1986. [§ 27]. S.208-226. Hier S.216.

¹³⁰ Vgl. SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung I. 1986. [§ 27]. S.208-226. Hier S.218/219.

Vgl. SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung II. 1986. [Kapitel 28. Charakteristik des Willens zum Leben]. S.451-466. Hier S.458/459.

Vgl. SCHOPENHAUER: Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften II. Band V. 1986. [§ 173]. S.380/381.

buchstäblich verstanden, naturhaften *circulus vitiosus* des ‚Jagens und Gejagtseins‘, des ‚Fressens und Gefressenwerdens‘ anhand eines 1859 in der französischen Zeitschrift *Siècle* veröffentlichten Reiseberichtes, in welchem die „Geschichte eines Eichhörnchens“ „sehr schön beschrieben“ steht, das „von einer Schlange *magisch* bis in ihren Rachen“ gezogen wird. Nach Angaben des Verfassers handelt es sich hierbei um die Schilderung eines „*exemple remarquable du pouvoir fascinateur des serpents*.“ Doch zur Fabel des Reiseberichtes: Ein „Reisender“, der mehrere Provinzen der Insel Java durchstreift hat, bemerkt beim Erklimmen des Junjind-Berges ein javanisches Eichhörnchen mit weißem Kopfe, welches mit „Grazie und Behendigkeit“ zwecks Nahrungssuche für seine Jungen „mutwillige Sprünge“ ausführt. Doch plötzlich ist es wie von Schrecken ergriffen, seine Bewegungen werden unregelmäßig – denn eine Bandnatter heftet, in der Höhlung eines Stammes liegend, ihre Augen fest auf das Eichhörnchen. Der Reisende indes zittert, wie es heißt, für das „arme Eichhörnchen“:¹³¹

„Der Apparat, der zur Wahrnehmung der Töne dient, ist bei den Schlangen wenig ausgebildet, und sie scheinen kein sehr feines Gehör zu haben. Übrigens war die Schlange so aufmerksam auf ihre Beute, daß sie die Nähe eines Menschen gar nicht zu bemerken schien.

Unser Reisender, der bewaffnet war, hätte also dem unglücklichen Nagetier zu Hilfe kommen können. Aber die Wißbegierde war größer als das Mitleid, und er wollte sehen, wie das Schauspiel zu Ende gehen würde. Die Lösung des Knotens war tragisch.“¹³²

Das Eichhörnchen zögert nicht, so der weitere Verlauf des Reiseberichtes, selbst in dieser bedrohlichen Lage einen „klagenden Laut“ auszustoßen, der für alle die Nähe einer Schlange anzeigt. Nichtsdestotrotz tastet es sich ein wenig vor, weicht zurück, geht dann wieder vorwärts, versucht umzukehren, doch kommt es dem Reptil, welches keinen Blick von ihm wendet, immer näher. Das Eichhörnchen klettert schließlich – scheinbar unergründlich „von hinten geschoben“ – von Ast zu Ast herunter bis an die Stelle des Stammes, wo die Äste aufhören:¹³³

„Jetzt versuchte das arme Tier gar nicht mehr zu fliehen. Angezogen durch eine unwiderstehliche Gewalt und gleichsam vom Schwindel ergriffen, stürzte es sich in den Rachen der Schlange, der sich plötzlich so weit wie möglich öffnete, um es aufzunehmen. So unbeweglich die Schlange sich bis dahin verhalten hatte, so tätig wurde sie, sobald sie im Besitz ihrer Beute war. Sie wickelte ihre Ringe auf, nahm ihren Lauf mit unglaublicher Behendigkeit nach aufwärts und gelangte emporkriechend in einem Augenblick zum Gipfel des Baumes, ohne Zweifel, um dort zu verdauen und zu schlafen.“¹³⁴

An diesem Beispiel ersieht man, so Schopenhauers Kommentar, welcher Geist die Natur belebt – ein dämonischer. Denn „empörend“ und „himmelschreiend“, ja geradezu ein „Argument zum Pessimismus“ ist es, daß ein Tier nicht nur von einem anderen gefressen wird, sondern daß „so ein armes unschuldiges Eichhorn“ gezwungen ist, dem weit offenen Rachen der Schlange entgegengehen zu müssen

¹³¹ Vgl. SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung II. 1986. [Kapitel 28. Charakteristik des Willens zum Leben]. S.451-466.

¹³² SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung II. 1986. S.460/461.

¹³³ Vgl. SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung II. 1986. S.461.

¹³⁴ SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung II. 1986. S.461.

und sich mit Bewußtsein hinein zu stürzen: „Wozu die ganze Greuelszene?“ Darauf ist die alleinige Antwort, die Schopenhauer apodiktisch zu geben weiß: „so objektiviert sich der *Wille zum Leben*.“¹³⁵

Geht man nun zur „Betrachtung des Menschengeschlechts“ über, so „wird die Sache zwar komplizierter“ und erhält „einen gewissen ernsten Anstrich“, doch bleibt der „Grundcharakter“ derselbigen „unverändert“ – kakophonisch, dissonant. Schopenhauer steigert sich in den prononciert misanthropischen Passagen seiner *Parerga und Paralipomena* geradezu zu einem pessimistischen Entlarvungspsychologen *avant la lettre*, so etwa, wenn er den Menschen in seiner „endlosen Verstellung“ und „Falschheit“ zum karnevalesken „Fratz“ und Maskenballpierrot einer unliebsamen „Maskerade“ macht, auf welcher die „Äpfel von Wachs“, die „Blumen von Seide“, die „Fische von Papp“ und „alles, alles Tand und Spaß“ ist: „Es gibt auf der Welt nur *ein* lügenhaftes Wesen: es ist der *Mensch*“ – „ein Schandfleck in der Natur!“ Fällt nun aber die „große Maskerade“ unserer „zivilisierte[n] Welt“, fallen „Schloß und Kette der gesetzlichen Ordnung“, so betritt ein „wildes entsetzliches Tier“ – ein „entfesselter Dämon“ – die Bühne eines entzauberten *theatrum mundi*. Und „da zeigt sich, was er ist“, der Mensch – ein „wildes Tier“, das „im Herzen eines jeden“ liegt und lauert, „an Grausamkeit und Unerbittlichkeit keinem Tiger und keiner Hyäne“ nachstehend, und ein *animal méchant par excellence*, das sich „bloß im Zustande der Bändigung und Zähmung“ befindet. Dieser Zustand der Zähmung heißt Zivilisation.¹³⁶

Doch offenbart sich der tierische Charakter des Menschen, als analoges Spiegelbild zum „grenzenlosen Egoismus in der Natur“, nicht nur in einem „kolossale[n] Egoismus“, der „die Natur für ein Fabrikat zu seinem Gebrauch ansieht“; nein, der eigentlich „*teuflische* Charakter“ – das „radikale Böse“ – des Menschen liegt darin, daß er „quält, bloß um zu quälen“, „ohne weitem Zweck als eben diesen“, und dies macht die „Gehässigkeit“ seiner Natur noch weit ärger als die der bloß tierischen, die zwar „Schmerz verursacht“, dies aber tut, „um ihren Hunger zu befriedigen“. Schopenhauer belegt diesen scheinbar pervertierten Selbstzweck des Quälens und Folterns anhand eines Berichtes der Britischen Antisklavereigesellschaft, in welchem von einer menschlichen „Härte“ und „Grausamkeit“ in nicht auszumalendem Maße gegenüber den „unschuldigen schwarzen Brüder[n]“ rapportiert wird. Ein weiteres zu „Entsetzen“ und „Tränen“ rührendes Exemplum „kalt berechnende[r] und wahrhaft teuflische[r] Grausamkeit“ fügt Schopenhauer aus den 1846 von Tschudi publizierten *Reisen in Peru* an, in welchen die perhorreszierende „Behandlung der peruvianischen Soldaten durch ihre Offiziere“ – „diese Welt“ ist nun mal eine „*penal colony*“ – verhandelt wird. Das Menschengeschlecht führt einen „endlosen und unversöhnlichen Kampf gegeneinander“, so daß der eine dem anderen – in einem *bellum omnia contra omnes* – immerfort ein auflauernder Wolf ist: „*Homo homini lupus*“, so lautet die von Hobbes adaptierte Formel Schopenhauers für die „menschliche *Schlechtigkeit*“ und „*Sünde der Welt*“, die gleichsam das „viele und große *Leiden*“ hervorruft. „Die Welt ist eben die Hölle“, so Schopenhauers vorerst deprimierende Bilanz, „und die Menschen sind einerseits die gequälten Seelen und

¹³⁵ Vgl. SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung II. 1986. [Kapitel 28. Charakteristik des Willens zum Leben]. S.451-466. Hier S.459-462.

¹³⁶ Vgl. SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung II. 1986. S.462.

Vgl. SCHOPENHAUER: Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften II. Band V. 1986. [§ 114 und § 305]. S.248-259 und S.682-684.

andererseits die Teufel darin.“ Das „Raubtier“ Mensch ist ein „Teufel“ – „in Menschengestalt“ –, welches, „sobald es einen Schwächeren neben sich erspäht hat, unfehlbar über ihn herfällt“. Das „Raubtier“ Mensch empört, in dem „endlosen und unversöhnlichen Kampf gegeneinander“, „alles Menschengefühl“. Das „Raubtier“ Mensch ist ein „*animal méchant par excellence*“ und „unsre zivilisierte Welt nur eine große Maskerade!“¹³⁷

Just an eben jener Stelle einer demaskierenden Diagnostik des Dämonischen in der Natur, vor allem in der Menschennatur, setzt Schopenhauers ästhetische und ethische ‚Kehre‘ ein – Schopenhauer lanciert einen „Aufruf zum Ernst“ auf das diskursive Feld des Daseins. Denn das dämonische Dasein des Menschen in seinem „kolossale[n] Egoismus“, das „*animal méchant par excellence*“, ist etwas, „das besser nicht wäre“, ist eine „Art Verirrung“, der lediglich die „Erkenntnis“, des Willens „schwache Leuchte“ und „beigegebener Wächter“, *post festum* Aufhellung und Einhalt gebieten kann. Der Mensch aber ist, solange er strebt und „daist“ und „Mensch“ ist, immer schon „*in the wrong*“ – Dasein ist „ursprünglich“ und seinem „ganzen Wesen nach“ „sündlich“, erb-, „sündlich“, Dasein als ein Wollen zum Leben hin ist bereits schon vor aller Individuation „verwerflich“, impliziert immer schon eine „Schuld“, Da-sein „*is in the wrong*“-sein. Das daseiende und leibliche „Subjekt des Wollens“ liegt, in seinem „schnöden Willensdrang“, „beständig auf dem drehenden Rad des Ixion“ und findet „nimmermehr dauerndes Glück, noch Ruhe“ – „Es irrt der Mensch, solang’ er strebt.“¹³⁸

Schopenhauers negativistische Daseins- und Leib-Paraphrase plädiert für ein ethisch-christologisches ‚Kleinmachen‘ des je egoistischen Wollens und zeigt hierin, wie Simmel treffend kommentiert, die „tiefe Fremdheit seines Weltbildes gegen alle Individualität“ an, zeigt seine tiefgreifende Aversion gegen die „Besonderung“ und das „Sichselbstgehören“ an, woran sich nachfolgend sein ‚antichristlicher‘ Adept und späterhin Kontrahent Nietzsche in seinem „dionysischen *J a s a g e n* zur Welt, wie sie ist“, die „*vita beata*“ der Griechen bejahend, gänzlich aufreiben wird. Die philosophische Stoßrichtung des dritten und vierten Buches ist somit, in der Verneinung alles Leiblich-Individuellen, deutlich vorgezeichnet: Schopenhauers Erlösungsdenken buchstabiert sich als Aufhebung der Subjekt-Objekt-Spaltung in der Sphäre des entzweiten und dämonischen Individuellen und entziffert sich gleichsam als eine ataraxistische Einswerdung im Allgemeinen einer entgrenzenden Subjekt-Objekt-Liaison. Die Verneinung der Bejahung des Willens zum Leben und die daraus resultierende Verschmelzungserfahrung des Einen in *ars* und *agape* ist Schopenhauers ästhetisches und ethisches Postulat seines Erlösungsphilosophems,

¹³⁷ Vgl. SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung I. 1986. [§ 27 und § 28]. S.208-226 und S.226-237. Hier S.218/219 und S.226.

Vgl. SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung II. 1986. [Kapitel 28. Charakteristik des Willens zum Leben]. S.451-466. Hier S.461-464.

Vgl. SCHOPENHAUER: Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften II. Band V. 1986. [§ 114 und § 156]. S.248-259 und S.352-360.

¹³⁸ Vgl. SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung I. 1986. [Drittes Buch. § 38 und § 39]. S.279-294.

Vgl. SCHOPENHAUER: Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften II. Band V. 1986. [§ 114 und § 172a]. S.248-259 und S.379/380. Hier S.254/255 und S.379/380.

Vgl. MANN, Thomas: Freud und die Zukunft. In: Sigmund Freud: Abriß der Psychoanalyse. Das Unbehagen in der Kultur. 1990. S.137.

Vgl. GOETHE, Johann Wolfgang von: Faust. Der Tragödie erster und zweiter Teil. Urfaust. Hrsg. von Erich Trunz. [Prolog im Himmel]. München: Beck, 1999. S.16-19. Hier S.18.

wie es einzig dem wilden und treibenden Dasein entgegengestellt werden kann.¹³⁹ Simmel skizziert pointiert Schopenhauers Erlösungsprogramm eines Sich-Weggebens und Sich-Auflösens in der Idee, im Anderen und in der Idee des schlechthin anderen, namentlich

„[...] : der ästhetischen, in der das Subjekt sich völlig in die Idee des Dinges, in dem Vorstellungsinhalt verliert, der ethischen, in der das Ich seinen Unterschied gegen jedes Du auslöscht, der asketisch-metaphysischen, in der die Seele aus ihrer Individualform, ihrem Fürsichsein in die Formlosigkeit des Nichts eintaucht.“¹⁴⁰

Schopenhauers buchstäblich zu verstehender *Salto mortale* einer „Metaphysik des Schönen“ und der einer „Metaphysik der Sitten“, wie er diese im dritten und vierten Buch für die Domänen des Kunst- und Naturschönen und des Mitleidens und Resignierens expliziert, korreliert mit einer kalmierenden Korrektur einer bloß besonderen Bewegtheit des Einzelnen, einer unruhigen Mannigfaltigkeit des gesonderten und drängenden Daseins – das „*in the wrong*“-sein – zugunsten einer equilibrierten Gleichheit von Form *und* Inhalt des Lebens:

„[...] : daß er [der individuelle Mensch, Anm. des Verf.] es im *allgemeinen* einsehe, ist seine Erlösung, und dazu muß er damit anfangen, es im *einzelnen Fall*, d.i. in seinem individuellen Lebenslauf zu erkennen.“¹⁴¹

„So ist das Leben fast aller Menschen: sie wollen, wissen, was sie wollen“, ja sie müssen – *ex post* – wissen wollen, was sie wollen, denn ausschließlich in dieser „*strikte[n] Lektion*“ der von Schopenhauer intendierten Engführung von Wollen und Wissen, von intuitiver und abstrakter Erkenntnis, von Individuellem und Allgemeinem ist die Erlösungshoffnung einer „Löschung des Willensdurstes“ verankert, recht wohl nicht in seiner bejahenden Befriedigung, sondern in seiner verneinenden und ‚losreißenden‘ Stillstellung verstanden. Schopenhauers „Aufruf zum Ernst“ insistiert – dem „Leib, gesund und stark“, immerfort insinierend, „den Begierden ihren Stachel ab[z]ubrechen“ – auf einer Mortifikation des mächtigen „Triebwerk[es]“ Leib, insistiert auf einer „Ertötung des Eigenwillens“, um auf dieser *via dolorosa* der „Selbstverleugnung“ eine identitätsphilosophische Passage vom Besonderen des Sich-Bewegenden zum allgemein In-sich-Ruhenden vollziehen zu können – Schopenhauers Veto gegen das „Leben dieses Leibes“ schlägt zugunsten eines quietistischen Aneignungsprozesses des ernstesten Wissen-wollens aus.¹⁴²

¹³⁹ Vgl. SIMMEL, Georg: Schopenhauer und Nietzsche. In: Georg Simmel: Gesamtausgabe. Band X. 1995. [Dritter Vortrag. Die Metaphysik des Willens]. S.225/226.

Vgl. SCHOPENHAUER: Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften II. Band V. 1986. [§ 162]. S.369/370.

Vgl. NIETZSCHE, Friedrich: Der Antichrist. Fluch auf das Christenthum. In: Friedrich Nietzsche: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. KSA 6. München / New York: dtv / de Gruyter, 1999. [Aphorismus 7]. S.172-174. Hier der Rekurs auf Schopenhauer S.173.

Vgl. auch NIETZSCHE: Nachgelassene Fragmente 1885-1887. KSA 12. 1999. S.455.

¹⁴⁰ SIMMEL, Georg: Schopenhauer und Nietzsche. In: Georg Simmel: Gesamtausgabe. Band X. 1995. [Dritter Vortrag. Die Metaphysik des Willens]. S.225.

¹⁴¹ SCHOPENHAUER: Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften II. Band V. 1986. [§ 172a]. S.379/380. Hier zitiert S.379.

¹⁴² Vgl. SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung I. 1986. [§ 45, § 60 und § 68]. S.311-319, S.447-453 und S.514-540. Hier S.312/313, S.316/317, S.449 und S.516-520.

Vgl. SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung II. 1986. S.463.

Als Medium einer momenthaften Mortifikation des mächtigen Lebens fungiert bei Schopenhauer, in seinen Gradationen von der Baukunst bis zur Musik, das Natur- und Kunstschöne. Es offeriert dem am Leben Leidenden und vom Leben „Gejagten“ die Möglichkeit eines Sich-Enthebens – „auf Augenblicke“ –, eines momenthaft-erlösenden Inne- und Abstandhaltens vom kruden, drängenden Dasein. Die erlösende, da überindividuelle Verschmelzung von Anschauendem und Angeschautem stellt sich, in der Sphäre des Ästhetischen, als ein „schmerzloser Zustand“ ein, wie ihn Epikur wohl als „Zustand der Götter“ pries, in welchem das leibliche Subjekt aus dem „endlosen Strome des Wollens“ herausgehoben, entrissen, stillgestellt wird und gleichermaßen – kontemplierend – ein „Aufgehen in der Anschauung“, ein „Verlieren ins Objekt“, ein „Vergessen aller Individualität“ als „Kathartikon“ und „Panakeion“ aller Leiden konsolatorisch erfährt. Indem das rein erkennende Subjekt sich seines „leidigen Selbst“ entledigt und in eine „andere Welt“ der entselbsteten Freiwerdung der Erkenntnis rückt, feiert es, durch das „e i n e Weltauge“ schauend, den „Sabbath der Zuchthausarbeit des Wollens“ – „das Rad des Ixion“, *nunc stans*, „steht still“; die Geburt der „Platonischen Idee“ aus dem Geiste des reinen und nicht mehr ‚reizenden‘ Erkennens ist ‚lichtvoll‘ vollbracht; das ‚erhabene‘ und „mit der Welt Eines“ seiende Subjekt ist, „endlich des Spieles müde“, nicht mehr in die Sphäre des Individuellen „niedergedrückt“, sondern – als „Stilleben“ – „gehoben“.¹⁴³

Eine ganz analoge Bewegung der Steigerung formuliert Schopenhauer, als zentralen Angelpunkt seines im vierten Buch ausgefalteten ethischen Erlösungsparadigmas, in dem Mitleids- und Gerechtigkeitsdiskurs eines spiegelnden „Sich-wieder-Erkennens in der fremden Erscheinung“ aus, der gleichsam ein Losreißen vom betrügerisch-blendenden Maya-Dasein bejahender „Selbstsucht“ vehement einfordert. Doch das Sich-Losreißen vom Blendwerk der „Eigenliebe“ – *amour propre* – geht einher mit einer, wie Schopenhauer dies titulierte, „Durchschauung des *principii individuationis*“, korreliert also gleichwohl mit einem verneinenden Absehen von sich und Aufheben seiner selbst, wobei Schopenhauer

Vgl. SCHOPENHAUER: Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften II. Band V. 1986. [§ 172a]. S.379/380.

¹⁴³ Vgl. SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung I. 1986. [Drittes Buch. § 38-40 und § 51/52]. S.279-296 und S.340-372.

Vgl. auch zur „Platonischen Idee“: PLATON: Symposion [Das Gastmahl]. In: Platon: Sämtliche Dialoge. Hrsg. von Otto Apelt. Band III. Hamburg: Meiner, 1988. S.52-61.

Platons ontologische Kategorie des Schönen basiert primär auf einem im Menschen verankerten „Zeugungsstoff“, der vorherrschend „im Schönen“ – die harmonisch-göttliche Ordnung der Dinge anzeigend und affirmierend – und nicht „im Häßlichen“ und „Disharmonischen“ zeugt. Über den Dämon „Eros“ erfolgt dann – sukzessive vom Sinnlichen zum Geistigen aufsteigend – die Bewegung einer Erhebung in die Sphäre des „Urschöne[n]“, des „ewig Seiende[n]“, welches „weder entstehend noch vergehend, weder zunehmend noch abnehmend“ und also „keinerlei Wechsel“ unterworfen ist. Platons Auffassung des „Urschöne[n]“ in seiner „Reinheit“ impliziert, in dem stufenweisen Procedere einer leiblosen Transzendierung ins Geistige hinein, eine Entsinlichungstendenz, die das „Urschöne“ als „rein für sich und mit sich in unabänderlicher Daseinsform verharrend“ darstellt. Schopenhauer hingegen, der die „Platonische Idee“ als zentrale Kategorie in sein Kunsttheorem aufnimmt, leitet das Schöne nicht mehr aus einer harmonistischen „Zeugung im Schönen“ ab, sondern setzt diesem geradezu kontrapunktisch das aus seiner pessimistischen Analyse von Welt eruierte Häßliche und Disharmonische entgegen. Die Sphäre des entzweiten und daher nicht mehr harmonischen, sondern dämonischen Willens im *principium individuationis* muß durch das Ästhetische erst kategorisch kalmiert und vergessen werden, um sich dann, in der losreißenen Verschmelzung von Betrachtendem und Betrachtetem, in den „schmerzlosen Zustand“ des „e i n e[n] Weltauge[s]“ erheben zu können.

sein Postulat der Verneinung als ein gänzlich antidogmatisches verstanden wissen will. Denn das von Schopenhauer gezeichnete Erlösungsparadigma der *pietà* ist keineswegs, und hierin ist es dezidiert antikantianisch, als ein sich über den „Begriff der Pflicht“ und der „abstrakten Reflexion“ formierender kategorischer Imperativ mißzuverstehen, sondern ist vielmehr von vorbegrifflich-intuitiver und unmittelbarer Natur: „Velle non discitur“ – auf diesem von Seneca stammenden Leitspruch eines primär nicht lehr- und lernbaren Tugendbegriffs basiert Schopenhauers Ethik einer natürlichen „Güte der Gesinnung“ und des „Herzens“, einer, unter Rückgriff auf Rousseau, universellen „Güte“ des *sentiment naturel*.¹⁴⁴

Die hier vorgezeichneten Pole egoistischer Bejahung und altruistischer Verneinung des Willens zum Leben geben recht deutlich Schopenhauers argumentative Marschroute in der Domäne des Ethischen und darüber hinaus in der des Metaphysischen an; und hierbei offenbart sich ganz evident, wie Schopenhauers willensmetaphysische Biblexegese selbst bezeugt, ein Analogon zur christlichen Heilslehre: Der Weg der *redemptio* verläuft vom „kolossale[n] Egoismus“ narzißtischer Lebensbejahung zum sich über alle Grenzen der Individualität, zum anderen Du hin transzendierenden ‚großen Herzen‘ der Selbstverneinung, verläuft von der trugbildhaften Vorstellungswelt eines entzweiten Willens zur erlösenden Ganzheit – selbst- und zentrumslos – ein- und desselben Wesens in Allem. Dieser Weg einer altruistischen Verneinung von Leiblichkeit, verstanden als deren eigenste Aufhebung, soll nochmals *implicite* nachgezeichnet werden: Die Entzweigung des Willens zum Leben setzt qua primär egoistischer Affirmation des *principii individuationis* unweigerlich die Abgrenzung zu einem „Nicht-Ich!“ und infolgedessen eine „Beschränkung des Selbstbewußtseins auf das eigene Individuum“ voraus. Indem der „unedle Egoist“ eine strikte „Scheidewand“ zwischen „eigene[m] Ich“ und „fremde[m]“ Du, zwischen dem geschlossenen System der ‚In-dolenz‘ und dem sich öffnen müßenden der ‚Kon-dolenz‘ einzieht, beschränkt er „alle Realität auf sich“, wendet seine „ganze Teilnahme“ ausschließlich „dem eigenen Wohl“ zu und sieht „die andern als bloße Larven und Phantasmen“, als „fremde und feindliche Erscheinungen“ an. Die „andern“ Wesen werden „von dem seinen als ganz verschieden“ empfunden; das Ich wird dem „Nicht-Ich!“ gegenüber absolut gesetzt und erhält einen autarken Status der Aseität.¹⁴⁵

¹⁴⁴ Vgl. SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung I. 1986. [Viertes Buch. § 60, § 66 und § 67]. S.447-453, S.501-510 und S.510-514. Hier insbesondere S.501/502 und S.511/512.

Vgl. SCHOPENHAUER: Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften II. Band V. 1986. [§ 119]. S.281-283. Hier S.283.

Vgl. ROUSSEAU, Jean-Jacques: Diskurs über die Ungleichheit [Discours sur l'inégalité]. Mit sämtlichen Fragmenten und ergänzenden Materialien nach den Originalausgaben und den Handschriften neu ediert, übersetzt und kommentiert von Heinrich Meier. Paderborn / München / Wien / Zürich: Schöningh, 1984. [Première partie. Erster Teil]. S.142-171. Hier insbesondere S.140-145 und S. 148-151:

« Il est donc bien certain que la pitié est un sentiment naturel, qui modérant dans chaque individu l'activité de l'amour de soi même, concourt à la conservation mutuelle de toute l'espèce [sic]. C'est elle, qui nous porte sans réflexion au secours de ceux que nous voyons souffrir: c'est elle qui, dans l'état de Nature, tient lieu de Loix, de mœurs, et de vertu, avec cet avantage que nul n'est tenté de désobéir à sa douce voix: [...]. » (S.148/150).

¹⁴⁵ Vgl. SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung I. 1986. [Viertes Buch. § 66 und § 67]. S.501-510 und S.510-514. Hier insbesondere S.504-509.

Doch genau hierin liegt die tückische „Täuschung des principii individuationis“, infolge derer „geschaut“ werden muß, was „hinter diesem Schleier sich verbirgt“, so die Worte des forschbegierigen Jünglings in Schillers *Sais*-Poem: Der „Schleier der Maja“ muß „gehoben“ und „aufgedeckt“ werden. Denn der sich selbst in der „Eigenliebe“ verkennende und verschleiernde Wille zum Leben genießt zwar „in einem Individuo“ flüchtige und gauklerische „Wollüste“, dafür aber darbt und leidet er „in einem andern“. Der entzweite Wille verzehrt gierig sein eigenes Fleisch, dabei jedoch verkennend, daß Jäger und Gejagter, Quäler und Gequälter, Zerfleischender und Zerfleischter im Grunde „Eines“ sind und daß die Welt daher selbst, im Ausgleich von *malum poenae* und *malum culpae*, das „Weltgericht“ der „ewigen Gerechtigkeit“ ist. Von dem narzißtisch-egotistischen Wahn bloß schleierhafter Selbstbezogenheit, von diesem „Blendwerk der Maja“ aber geheilt zu sein und aus *caritas* „Werke der Liebe“ zu tun, heißt gleichsam das „Wesen außer sich“ dem „eigenen“ gleichzusetzen, heißt sein „eigenes Wesen“ auch in der „fremden Erscheinung“ wiederzuerkennen und den Anderen – im Spiegel des „Ich noch einmal!“ – zum „Leidensgefährte[n]“, zum „*soci malorum*“ und „*compagnon de misères*“ zu erheben. Der sich im Anderen Erkennende wird so inne, daß die Differenz „zwischen ihm und andern“ lediglich einer täuschenden Erscheinung angehört, wird inne, daß das „wahre Selbst“ nicht nur in der „eigenen Person“ da ist, sondern „in allem, was lebt.“ Der Schleier des „Unrechttuns“ ist „gehoben“, das *principium individuationis* „durchschaut“: „er setzt insofern das Wesen außer sich dem eigenen gleich: er verletzt es nicht.“ Der mitleidigste Mensch also ist, wie Lessing schon sagt, der beste Mensch, oder mit Schopenhauer selbst gesprochen: „Im Herzen steckt der Mensch, nicht im Kopf“, denn durch das Mitleid „fühlt sich das Herz erweitert“, durch den Egoismus aber „zusammengezogen“:¹⁴⁶

„Denn die Güte des Herzens ist eine transzendente Eigenschaft, gehört einer über dieses Leben hinreichenden Ordnung der Dinge an und ist mit jeder andern Vollkommenheit inkommensurabel. Wo sie in hohem Grade vorhanden ist, macht sie das Herz so groß, daß es die Welt umfaßt, so daß jetzt Alles in ihm, nichts mehr außerhalb liegt; da sie ja alle Wesen mit dem eigenen identifiziert.“¹⁴⁷

Die Aufhebung des rein nach innen gerichteten und sich selbst liebenden *velle*, des „Wollens“ im *principium individuationis*, zugunsten eines veräußerlichten *nolle* des altruistischen Mitleidens, des „Nichtwollens“ als Hinter-sich-lassen der schleier-

Vgl. SCHOPENHAUER: *Parerga und Paralipomena*. Kleine philosophische Schriften II. Band V. 1986. [§ 165]. S.372/373.

Vgl. auch RIEDEL, Wolfgang: „Homo natura“. *Literarische Anthropologie um 1900*. 1996. S.251-253.

¹⁴⁶ Vgl. SCHOPENHAUER: *Die Welt als Wille und Vorstellung I*. 1986. [Viertes Buch. § 66 und § 67]. S.501-510 und S.510-514. Hier insbesondere S.503-509.

Vgl. SCHOPENHAUER: *Die Welt als Wille und Vorstellung II*. 1986. [Kapitel 19. Vom Primat des Willens im Selbstbewußtsein]. S.259-316. Hier S.299-301 und S.308-310.

Vgl. SCHOPENHAUER: *Parerga und Paralipomena*. Kleine philosophische Schriften II. Band V. 1986. [Kapitel 8. Zur Ethik und Kapitel 12. Nachträge zur Lehre vom Leiden der Welt]. S.238-283 und S.343-360. Hier S.258/259 und S.354-358.

Vgl. auch SCHILLER, Friedrich: *Resignation*. Eine Phantasie / Das verschleierte Bild zu *Sais*. In: Friedrich Schiller: *Gedichte*. Eine Auswahl. Hrsg. von Gerhard Fricke. Stuttgart: Reclam, 1998. S.30-33 und S.158-160. Hier zum „Weltgericht“ S.33 und zum „Schleier“ S.158/160.

¹⁴⁷ SCHOPENHAUER: *Die Welt als Wille und Vorstellung II*. 1986. [Kapitel 19. Vom Primat des Willens im Selbstbewußtsein]. S.259-316. Hier S.300.

haften Erscheinungswelt, kommt einer intuitiven Spiegel-Erkenntnis von *ego* und *alter ego*, kommt einer vorbegrifflichen und daher präskriptiv nicht verallgemeinerbaren Erkenntnis der metaphysischen Identität alles Lebenden gleich, die Schopenhauer bekanntermaßen in die mystische Formel des Veda kleidet: „tat tvam asi!“ „Dieses bist du!“ – nur wer diesen Konnex eines altruistischen Ineinsetzens von Ich und Du vollzieht, nur wer dies „mit klarer Erkenntnis und fester inniger Überzeugung über jedes Wesen, mit dem er in Berührung kommt, zu sich selber auszusprechen vermag“, so Schopenhauers quintessentielles Vereinigungsphilosophem, „der ist ebendamit aller Tugend und Seligkeit gewiß und auf dem geraden Wege zur Erlösung.“¹⁴⁸

Am Endpunkt dieses Erlösungsweges aber angelangt, hat das rein erkennende Subjekt schließlich das *principium individuationis* in Gänze durchschaut, hat es den „Schleier der Maja“ „so sehr gelüftet“, daß die „Erkenntnis des Ganzen“ zum „*Quietiv*“ eines jeden Wollens wird. Der Wille wendet sich, das „üppige Blühen und Gedeihen“ des Leibes asketisch brechend und der ‚bitteren‘ „Süße der Genüsse“ ‚hungerkünstlerisch‘ entsagend, vom Leben ab: Der sich kasteiende, selbstpeinigende und entsagende Mensch gelangt mit „Abscheu“ vor „jener als jammervoll erkannten Welt“ zum „Zustande der freiwilligen Entsagung, der Resignation, der wahren Gelassenheit und gänzlichen Willenlosigkeit.“ Die Askesis fungiert folglich als Erlösung versprechendes Instrumentarium einer „vorsätzliche[n] Brechung des Willens“. Wo immer aber auch kein Wille mehr sein mag, da ist auch keine Vorstellung, ja keine Welt mehr und also nichts als das Nichts – freilich ein heiliges Nichts erlösender „Heiterkeit“ und unerschütterlicher „Zuversicht“. Das Wollen des Menschen zerfließt, sich willenlos in das „leere Nichts“ ergebend, in eine „tiefe Ruhe“ und „Meeresstille des Gemüts“.¹⁴⁹

Schopenhauer, der stets um bildhafte Anschauung bemühte Paraboliker, skizziert das Reminiszenzen an Kafkas *Kübelreiter* weckende Lebenstableau einer „Kreisbahn aus glühenden Kohlen“, aus der es, bildhaft gesprochen, verneinend – ins erlösende Nichts – herauszuspringen gelte:¹⁵⁰

¹⁴⁸ Vgl. SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung I. 1986. [§ 66]. S.501-510. Hier insbesondere S.508/509.

Vgl. zu „velle“ und „nolle“, „Ausdehnung“ und „Zusammenziehung“: SCHOPENHAUER: Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften II. Band V. 1986. [§ 115 und § 161]. S.260-269 und S.368/369.

¹⁴⁹ Vgl. SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung I. 1986. [§ 68 bis § 71]. S.514-540, S.541-546, S.546-554 und S.554-558. Hier S.514-520, S.532-540 und S.557/558.

Vgl. auch, in Allusion an Kafkas *Hungerkünstler*, zum „höchsten Grade der Askese“, dem „freiwillig gewählte[n] Hungertod“: SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung I. 1986. [§ 69]. S.544-546.

¹⁵⁰ Vgl. hierzu KAFKA: Der Kübelreiter. GW I. ³2001. S.345-347.

Kafkas *Kübelreiter* reitet, mittellos nach „Kohle“ für seinen leeren „Kübel“ suchend, auf einem von „prächtig[en] Kameele[n]“ getriebenen „Kübel“ zu einem Kohlenhändler. Unter dem „Strahl des Gebotes ‚Du sollst nicht töten!‘ erhofft sich der Kübelreiter in seiner prekären Situation – „hinter mir der erbarmungslose Ofen, vor mir der Himmel ebenso“ – „eine Schaufel Kohle“. Doch mit den „sinnverwirrend[en]“, sich mit dem „Abendläuten“ des nahe gelegenen „Kirchturm[s]“ mischenden Worten „aber nicht gleich, nicht gleich“ steigt der Kübelreiter, die Kohlenhändlerin mit „Du Böse!“ noch verdammend, in die „Regionen der Eisgebirge“ hinab und verliert sich auf „Nimmerwiedersehen“.

Kafkas *Kübelreiter*, will man diesen mit oder vielmehr gegen Schopenhauer lesen, führt dessen Mitleidsethik gänzlich *ad absurdum*. Schon die konträr angelegten textuellen Signale von einsamer Kälte („Frost“, „Reif“, „gefühllose Tränen der Kälte“, „Eisgebirge“) und wärmerer Güte („bitte

„Vergleichen wir das Leben [mit] einer Kreisbahn aus glühenden Kohlen mit einigen kühlen Stellen, welche Bahn wir unablässig zu durchlaufen hätten; so tröstet den im Wahn Befangenen die kühle Stelle, auf der er jetzt eben steht oder die er nahe vor sich sieht, und er fährt fort, die Bahn zu durchlaufen. Jener aber, der, das principium individuationis durchschauend, das Wesen der Dinge an sich und dadurch das Ganze erkennt, ist solchen Trostes nicht mehr empfänglich: er sieht sich an allen Stellen zugleich und tritt heraus. – Sein Wille wendet sich, bejaht nicht mehr sein eigenes sich in der Erscheinung spiegelndes Wesen, sondern verneint es.“¹⁵¹

Sich „an allen Stellen zugleich“ – zentrumslos – zu sehen, herauszutreten und – selbstlos – das „Wesen der Dinge an sich“, fernab jeglicher Vernunftkenntnis, zu erfahren, entspricht dem höchsten und friedvollsten Erlösungszustand, der, sich aus der ewig wiederholenden „Kreisbahn“ der immergleichen Bejahung des Lebens herausnehmend, einem mystischen Zusammenfließen mit dem einen Urgrund aller Dinge unter Aufhebung des erkennenden Ich gleichkommt – die Welt als Wille und Vorstellung transzendiert sich in ein mystisches „Nirwana“-„Evangelium“ des „leeren Nichts“, sie transzendiert sich in das „innere Wesen der Heiligkeit“, indem sie – diätetisch – den „Leib Lügen“ straft.¹⁵²

Kohlenhändler“, „Sei so gut“, „so zum Herzen zu sprechen“) spannen ein ethisches Diskursfeld auf, innerhalb dessen die auf Mitleid hoffende Geste der Bitte und des Flehens radikal depotenziert wird. Der verzweifelt Suchende findet in einer auf der Aufhebung des Egoistischen und Individuellen basierenden „Metaphysik der Sitten“ – hier sogar als kategorischer Imperativ des „Du sollst nicht töten!“ ausformuliert – und im „Glockenklang“ einer christologisch postulierten Nächstenliebe als *caritas* nimmermehr Erlösung. Kafkas Protagonist reibt sich geradezu sehnsuchtsvoll an Schopenhauers postuliertem und qua Willensverneinung realisiertem „Reich der Gnade“; doch depotenziert er ungleich stärker dessen metaphysisch inspirierte Erlösungsoption. In dem Sich-Verlieren des Kübelreiters auf „Nimmerwiederseh“ charakterisiert sich diese Welt als die „schlechteste unter den möglichen“, zeigt sie ihren primär bejahenden und daher egoistisch-dämonischen und ‚bösen‘ Charakter an und karikiert sich – „Verzerrung“ ist der „Charakter der Dinge dieser Welt“ – in den je affirmativ betriebenen Ausschließungs- und Ausgrenzungstechniken des „Neides“ und des „Unrechttuns“ als „Hölle“ selbst, in der die Menschen die „gequälten Seelen“ und gleichwohl auch „die Teufel darin“ sind. Die Depotenzierung der erlösungsträchtigen Metaphysik Schopenhauers – im Anderen – kulminiert in der zweifach wiederholten Verdammungsparole „Du Böse!“, „du Böse!“ gegenüber der Kohlenhändlerin und zeigt hierin die Unmöglichkeit des ‚Heraustretens‘ aus der „Kreisbahn“ der bejahenden Natur an, indem das „sich in der Erscheinung spiegelnde Wesen“, „halb verächtlich, halb befriedigt“, depotenziert wird. Aber auch die „Kreisbahn“ und dessen immerwährende Wiederholung selbst, von Schopenhauer im ‚weiblichen‘ Prinzip der ‚reinen‘, ‚unschuldigen‘ und ‚erlösenden‘, da auf den ‚Intellekt‘ abzielenden „Schwangerschaft“ als „Tilgung der Schuld“ des männlich-‚kontrahierenden‘ „Koitus“ dargestellt (PuP, § 166), wird wohl in der Kategorie eines allumfassend, weiblich personifizierten ‚Bösen‘ konterkariert.

Nebenbei und ergänzend bemerkt böte sich m. E. nach auch eine Transposition der Mitleidsethik auf die innerpsychische Disposition des Protagonisten an, wobei es in dieser Lesart um eine Vereinigung der Partial-Iche des ‚schreibenden‘ Kohlenhändlers mit dem auf ‚prächtigen Kameelen‘ (vgl. auch *Ein Landarzt*, S.201) reitenden Kübelreiter, also mit dem abgespaltenen und störenden Körper ginge, an deren Scheitern zum einen christologische Ausschließungstechniken des Leiblichen, zum anderen die Figur der Dritten, das weiblich personifizierte ‚Böse‘, gravierenden Anteil hätten. Auch diese Lesart macht einmal mehr deutlich, daß der Körper in den kafkaschen Texten erscheint, daß er auftaucht und da ist – als Versuch der Inklusion –, daß er aber gleichsam – heillos – immunisiert und exkludiert wird.

¹⁵¹ SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung I. 1986. [§ 68]. S.516.

¹⁵² Vgl. SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung I. 1986. [§ 68 und § 71]. S.514-540 und S.554-558. Hier S.514-520 und S.557/558.

Vgl. auch Schopenhauers aus der Perspektive des „Nichts“ betriebene Leib- und Lebensverachtung in: SCHOPENHAUER: Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften II. Band V. 1986. [§ 156]. S.352/353:

Schopenhauers Exploration der Leib-Lüge trägt denn auch tatsächlich den quasi-religiösen Duktus einer verneinenden Diätetik an sich und dies verwundert kaum in Anbetracht der Tatsache, daß Schopenhauer seine Lehre selbst als die „eigentliche christliche Philosophie“ betitelt. Auch Schopenhauers willensmetaphysische Exegetik des Sündenfalls zeigt ein basales Analogon zu einer christologischen Dämonisierung des Leibes auf: Der Leib ist die „Erbsünde“ der „Bejahung des Willens“, „Erlösung“ aber stellt sich nur als Mortifikation des Leibes und somit in der Verneinung des Willens ein: „*Notwendigkeit* ist das *Reich der Natur*; *Freiheit* ist das *Reich der Gnade*.“¹⁵³

Addenda zur „*Notwendigkeit*“ der „*Natur*“. Der Mensch, ein in den Leib gebannter Dämon mit „Teufelsklauen“, büßt die Leibhaftigkeit des Daseins ab, erstlich durch das Leben selbst und zweitens durch das Sterben. Die leibliche Bedingtheit des Daseins und die damit unweigerlich liierte Bejahung des Lebenswillens ist die „sündige Natur des Menschen“; christologisch gefaßt als erbsündige Schuldhaftigkeit der Existenz an sich. Das Dasein des Menschen ist somit, von der Warte des Individuellen her betrachtet, die eigentlich schuldlose, aber gleichwohl untilgbare „Folge einer Schuld“, einer notwendigen, da angeborenen und also überindividuellen „Schuld“. Dasein „*is in the wrong*“-sein, da es unhintergebar mit einem naturhaften „Fehltritt“ des Leiblichseins und also des „strafbaren Gelüstens“ liiert ist – Menschenfleisch macht, *nolens volens*, schuldlos schuldig. In ihrem „Innersten“ trägt die christliche Glaubenslehre folglich die „Wahrheit“ in sich, so Schopenhauers Engführung von naturhafter Willensbejahung und erbsündigem „Fleisch“, daß das Leiden, als notwendige und unbedingte Konsequenz von Erbsünde und Willensentzweiung, der „eigentliche Zweck des Lebens“ ist – Leben ist die „Abbüßung der Schuld“ der „Geburt“, der Geburt des Leibes. Die Menschen kommen leibhaftig verschuldet auf die Welt und büßen im „große[n] Leiden der Welt“ die „schwere Sünde der Welt“ ab: Die sündhaft-dämonische Körper-Welt ist schlichtweg zu betrachten als ein „Ort der Buße“ – „*a penal colony*“.¹⁵⁴

Addenda zur „*Freiheit*“ der „*Gnade*“. Doch zeigt die christliche Glaubenslehre, *in puncto* Erlösungstheologie in gänzlichem Gegensatz zur „rationalistischen Judenreligion“ stehend, gleichwohl in der „Erkenntnis der Idee“ jedes Individuum als identisch mit dem „Erlöser“ an, dem „Repräsentanten der Verneinung des Willens zum Leben“. Die Möglichkeit der erkennenden Verneinung der antichristlichen „Perversität der Gesinnung“ – des „radikal Bösen“ – impliziert Erlösung, Gnade, Rettung „aus den Banden der Sünde und des Todes, d.i. der Welt“. Das „Reich der Gnade“, im christologischen Sinne, buchstabiert sich folglich als eine der Welt qua ‚Sprung‘ in die Willensverneinung „moralisch“ unterlegte Bedeutungszuschreibung,

„Man kann auch unser Leben auffassen als eine unnützerweise störende Episode in der seligen Ruhe des Nichts.“ (PuP, Band V, S.352).

„Sehr zu *beneiden* ist niemand, sehr zu *beklagen* unzählige. – Das Leben ist ein Pensum zum Abarbeiten: in diesem Sinne ist *defunctus* [tot] ein schöner Ausdruck. –“ (PuP, S.353).

¹⁵³ Vgl. auch zur Interpretation des „Sündenfalls“: SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung I. 1986. [§ 60 und § 70]. S.447-453 und S.546-554. Hier S.549/550.

Vgl. auch SCHOPENHAUER: Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften II. Band V. 1986. [§ 162 bis § 164]. S.369-372.

¹⁵⁴ Vgl. SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung I. 1986. [§ 60 und § 70]. S.447-453 und S.546-554.

Vgl. SCHOPENHAUER: Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften II. Band V. 1986. [§ 156 und § 156a]. S.352-360 und S.365.

die dezidiert nicht „physische[r]“ Natur ist; denn „physikalische Wahrheiten“ können „viel äußere Bedeutsamkeit“ haben, allein „die innere fehlt ihnen.“ Einer rein „physische[n]“ und also materialistischen „Perversität der Gesinnung“ des den Willen und den Leib affirmierenden „Antichrist[en]“ wird eine „moralische“ und also idealistische „Güte der Gesinnung“ des verneinenden ‚Christen‘ diametral entgegengehalten – „das Christentum“, so Schopenhauers moralisierendes Fazit, hat die „Grundtendenz des Lebens als eine moralische nachgewiesen“.¹⁵⁵

Von der *physis* zum *ethos*, vom „Willen“ zur „Erkenntnis“ verläuft augenscheinlich Schopenhauers Weg einer christologischen *redemptio*; ein Weg gleichwohl, dessen markante Wegweisung moralischer Verneinung mit einer Dämonisierung des Geschlechtlichen und einer stigmatisierenden Diabolik des Leiblichen, in der „empirischen Welt“, einhergeht. Obschon Schopenhauer den „Generationsakt“ – die Welt vom „Dinge an sich“, vom „Willen zum Leben“ her betrachtet – als dessen „Kern“ und „Erste[s]“, als schlechthinniges „*punctum saliens* des Welteies“ hypertrophiert, desavouiert er gleichermaßen, und hierin zeigt er ein Analogon zu seiner Interpretation des Sündenfalles auf, das Physische und rein Leibliche des Geschlechtsaktes als eine „paradoxe Anomalie“. In der vorstellungszugewandten, diabolischen Domäne des Geschlechtlichen stellt sich der Geschlechtsakt nur als ein „ganz Einzelnes und Besonderes von untergeordneter Wichtigkeit“ und als eine „verdeckte und versteckte Nebensache“ dar, die sich nur „einschleicht“, so daß man meinen könnte, der „Teufel habe nur sein Spiel verstecken wollen: denn der Beischlaf ist sein Handgeld und die Welt sein Reich“ – „Hat man denn nicht bemerkt, wie man gleich nach dem Beischlaf das Lachen des Teufels hört?“ Die „Geschlechtsbegierde“ ist, so Schopenhauers devalvierende Verteufelung der Erscheinungswelt, die „Quintessenz der ganzen Prellerei dieser nobeln Welt“, „da sie so unaussprechlich, unendlich und überschwenglich viel verspricht und dann so erbärmlich wenig hält.“ Insbesondere der „Koitus“ aber, „hauptsächlich die Sache des Mannes“, ist als krude Inkarnation des „Willen[s]“ die „erste Sünde“ und also „Quelle alles Bösen und Übels“ – der Koitus trägt „alle Scham und Schande der Sache.“ Schopenhauer liiert hier in einem christologischen Schulteranschlag die Genitalität des Menschen mit der Erbsünde der Leiblichkeit und existentiellen Schuldhaftigkeit, dem „Pfahl im Fleische“ des Menschen: Das Anzeichen des „steten Daseins des Willens zum Leben in der Zeit“ ist – „der Koitus“. Schopenhauer expliziert die erbsündige Schuldhaftigkeit des Daseins im *principium individuationis* mit dem „bindende[n]“ Prinzip der männlich-koitierenden Willensbejahung; er extrapoliert hingegen auch ein „erlösendes Prinzip“ des „Intellekt[es]“ – „rein und unschuldig“ –, welches er in der „Schwangerschaft ganz allein des Weibes“ zu

¹⁵⁵ Vgl. SCHOPENHAUER: Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften II. Band V. 1986. [§ 108 bis § 111 und § 161 bis § 164]. S.238-245 und S.368-373.

Vgl. SALAQUARDA, Jörg: Schopenhauers Einfluß auf Nietzsches „Antichrist“. In: Schopenhauer. Hrsg. von Jörg Salaquarda. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985. S.142-163.

Vgl. zur Abwertung der „rationalistischen Judenreligion“: SCHOPENHAUER: Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften II. Band V. 1986. [§ 156]. S.352-358. Hier S.354/355:

„Aber so ein Gott Jehova, der ‚animi causa‘ [aus Lust] und ‚de gaieté de coeur‘ [zum Vergnügen] diese Welt der Not und des Jammers hervorbringt und dann noch gar sich selber Beifall klatscht mit: [...] [Alles war sehr gut] – das ist nicht zu ertragen.

Sehn wir also in dieser Hinsicht die Judenreligion den niedrigsten Rang unter den Glaubenslehren zivilisierter Völker einnehmen, so stimmt dies ganz zu dem, daß sie auch die einzige ist, die durchaus keine Unsterblichkeitslehre noch irgendeine Spur davon hat.“

verankern weiß, da diese, metaphysisch betrachtet, die „erneuerte Menschwerdung des Willens zum Leben“ garantiert. Die „Schwangerschaft“ geht „frank und frei“, ja „stolz“ einher, das reine und unschuldige Licht der erlösenden Erkenntnis und Gnade in sich tragend, während der Koitus, das Diabolische in der Domäne der *physis* verkörpernd, „sich verkriecht wie ein Verbrecher.“¹⁵⁶

Der Koitus als „Verbrecher“, der Beischlaf als „Handgeld“ des Teufels – diese Leitmotivik der Dämonisierung und Diabolisierung alles Körperlichen scheint ihren adäquaten Widerhall auch im Denken Kafkas gefunden zu haben, wenn dieser in einer diarischen Notiz vom 14. August 1913 anmerkt: „Der Coitus als Bestrafung des Glückes des Beisammenseins.“ An den diametral entgegengesetzten Koordinaten von „Coitus“ und „Beisammensein“ spannt sich evident ein bipolares Feld von „physischer“ Körperlichkeit und „moralischer“ Aufhebung derselbigen, von körperlicher „Erbsünde“ und geistiger „Erlösung“ auf: Das „Glück“ eines das *principium individuationis* aufhebenden und verschmelzenden „Beisammenseins“ wird immerfort durch das Drängende und Treibende des blinden Willens in seinen Objektivationen, den erbsündigen koitierenden Genitalien, durchkreuzt. Der Leib wird somit in seinem irrational-drängenden Impetus in höchstem Maße problematisiert und zum radikalen Gegenspieler eines spiegelnden „Sich-wieder-Erkennens in der fremden Erscheinung“ erhoben. Die *physis* ist das störende Moment der Erlösung. Denn das gnadenvolle „Glück des Beisammenseins“ wird durch die fortwährende Notwendigkeit des leiblichen Begehrens unterlaufen und kann sich letztlich nur adäquat formieren, wenn der störende, da drängende Körper mortifiziert, verneint, verleugnet wird. Tatsächlich rekurriert Kafka denn auch auf die schopenhauersche Rezeptur einer den Körper in Gänze verneinenden Askese, um die Passage in das ethische Konfinium der „Ehe“ – qua Aufhebung der *physis* – bewerkstelligen zu können. Kafka fährt in der obig zitierten Tagebuchnotiz fort:

„Der Coitus als Bestrafung des Glückes des Beisammenseins. Möglichst asketisch leben, asketischer als ein Junggeselle, das ist die einzige Möglichkeit für mich, die Ehe zu ertragen. Aber sie?“¹⁵⁷

Doch an der Unmöglichkeit einer asketischen Selbst-Aufhebung in ein heilendes, transzendentes „Nichts“ hinein strandet das kafkasche Denken, „Angst“ „vor dem Hinüberfließen“ verspürend und am „Alleinsein“ festhaltend, heillos. Zwischen Nicht-Bejahen-wollen und Bejahen-müssen und zwischen Verneinen-wollen und Nicht-Verneinen-können reibt sich Kafkas oszillierendes Denken an Schopenhauers Metaphysik im allgemeinen und an dessen ethischem Verneinungspostulat im besonderen. So etwa konterkariert Kafka auf hybride Art und Weise im letzten seiner sogenannten *Zürauer Aphorismen*, in Gestalt einer philosophischen Diatribe,

¹⁵⁶ Vgl. SCHOPENHAUER: Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften II. Band V. 1986. [§ 166 und § 167]. S.373/374 und S.374/375.

Der männliche Koitus „kontrahiert“ oder erzeugt gewissermaßen – als ursächliches Prinzip der Erbsünde in der Sphäre der *physis* – die „Schuld“, die die „reine“ und „unschuldig[e] Schwangerschaft des Weibes“ erst tilgen muß. Das väterlich-männliche Prinzip korreliert folglich mit dem schuldhaften, da bejahenden Willen, während das mütterlich-weibliche das „schuldloser[e]“ und somit „erlösende Prinzip“ des verneinenden Intellekts inkarniert. Der Intellekt, von weiblicher Natur, ist das „erlösende Prinzip“, der männliche Wille das „bindende“ Prinzip.

¹⁵⁷ KAFKA: Tagebücher 1912-1914. GW X. 1997. [Eintrag vom 14. August 1913]. S.188.

Schopenhauers metaphysisches Erlösungsphilosophem eines verneinenden „Nicht-Lebens“. Kafka notiert:¹⁵⁸

„Daß es uns an Glauben fehle, kann man nicht sagen. Allein die einfache Tatsache unseres Lebens ist in ihrem Glaubenswert gar nicht auszuschöpfen.’
 ‚Hier wäre ein Glaubenswert? Man kann doch nicht nicht-leben.’
 ‚Eben in diesem >kann doch nicht< steckt die wahnsinnige Kraft des Glaubens; in dieser Verneinung bekommt sie Gestalt.’“¹⁵⁹

Auf die die Verneinung des Lebens grundlegend in Abrede stellende Konstatation eines zweiten Sprechers, daß man „nicht nicht-leben“ könne, folglich, als Litotes gefaßt, daß „Nicht-Leben“ weder als Nicht-Existieren, noch als Sein im Nichts im Sinne einer Aufhebung des *principium individuationis* schlechterdings unvorstellbar ist, erwidert der erste Sprecher, daß in eben diesem „kann doch nicht“ die „wahnsinnige Kraft des Glaubens“ steckt. Zwar verweisen die typisierenden Nomenklaturen einer „Kraft des Glaubens“ als auch der einer „Verneinung“, mit Kierkegaard und Schopenhauer gelesen, durchaus auf eine zu vollziehende Passage, auf einen „Sprung“ in den Glauben und in das verneinende „Nicht-Leben“, die sich dadurch *explicite* als metaphysische Kategorien des Glaubens ausweisen. Allein Kafka vollzieht hier eine ‚Umwertung der Werte’, indem er die Kierkegaard und Schopenhauer zukommenden Termini in die „einfache Tatsache unseres Lebens“ selbst hinein dreht. Das Leben wird zum unhintergehbaren *factum brutum* des Daseins und die Glaubenskategorie der Verneinung wird – in einer Verneinung der Verneinung – zum radikalen Bejahen-können und -wollen des Lebens selbst hin invertiert. In diesem ambivalenten Spiel der Perspektiven wird der Fokus von der Verneinung auf die Bejahung, vom „Nicht-Leben“ auf das „Leben“ gerichtet – und mit dieser Umwertung aller Werte tritt nun der ‚antichristliche’ „Anwalt“ und „Ehrenretter des Teufels“, so Nietzsches Selbstapostrophierungen, auf die ‚Bühne’ der Philosophie des Lebens.¹⁶⁰

¹⁵⁸ Vgl. KAFKA: Tagebücher 1912-1914. GW X. 1997. [Eintrag vom 21. Juli 1913, übertitelt mit „Zusammenstellung alles dessen, was für und gegen meine Heirat spricht“]. S.184:

„1 Unfähigkeit allein das Leben zu ertragen, [...].

3 Ich muß viel allein sein. Was ich geleistet habe, ist nur ein Erfolg des Alleinseins. [...].

5 Die Angst vor der Verbindung, dem Hinüberfließen. Dann bin ich nie mehr allein.“

¹⁵⁹ KAFKA: Beim Bau der chinesischen Mauer. GW VI. 1994. [Aphorismus 109]. S.248.

¹⁶⁰ Vgl. NIETZSCHE: Menschliches, Allzumenschliches I und II. KSA 2. 1999. [Vorrede.]. S.13-22. Hier S.13.

Vgl. auch NIETZSCHE: Nachgelassene Fragmente 1885-1887. KSA 12. 1999. [Herbst 1887, 10 [105]]. S.514/515.

3. Variationen über ein Thema.

»Kraftquelle« Körper als Leib- und Leitperspektive. Nietzsche.

„Wie Schopenhauer nur einen einzigen absoluten Wert kennt: Nicht-Leben – so kennt Nietzsche gleichfalls nur einen: Leben.“ Und wie Schopenhauer nur den absoluten Imperativ der Verneinung kennt: „das Leben soll nicht sein!“ – so kennt Nietzsche, notabene, nur den nachmetaphysischen einer radikalen Bejahung: „das Leben soll sein!“¹⁶¹ Nietzsche, das „Ausstrahlungsphänomen“ des Lebens *par excellence*, rückt sonach unverhohlen und rückhaltlos seinem „grossen Lehrer“ und „Erzieher“ Schopenhauer und dessen Wertsetzung des Moralischen, insonderheit des „Unegoistischen“ einer „Mitleids-Moral“, mit drastischem Lebenspathos zu Leibe; denn Schopenhauer habe letztlich, so Nietzsche in Vaternord-Pose, den „W e r t h der Moral“ so lange „vergolde, vergöttliche und verjenseitige“, bis er schließlich zu Leib und Leben, und „auch zu sich selbst“, „N e i n s a g t e.“ Doch gegen die „Instinkte“ des Nein-sagens zu Leib und Leben redet nunmehr aus Nietzsche, so bekundet dessen leitmotivische Hinterfragung des leibmotivischen „Verkleinerungs- und Verleumdungsprincip[s]“, „ein immer grundsätzlicherer Argwohn, eine immer tiefer grabende Skepsis.“¹⁶²

Skepsis – mit dieser haltlosen Figur eines freischwebenden Fluktuiers im „Labyrinth“ des Lebens ist sogleich benannt, was das nomadische Denken Nietzsches ausmacht; die ruhelose Schaltstelle der Skepsis klopft die abendländische Philosophie-Textur, und im besonderen den Platonismus, auf *ex cathedra* verabsolutierte, aber vergewaltigende Lehrstellen der „Entsinnlichung, Entfleischung“ und also auf Entselbstungsmechanismen der Jenseitsvertröstung ab und dreht diese, in radikal dionysischer Wendung, ins Irdische hinein. Nietzsches mythopoetisch-prophetisches Profil resultiert im Grunde aus eben dieser auratisch-artistischen Absolutsetzung des Irdischen, das, mit sprachgewaltigem Duktus und libertiner Luzidität der Befreiung vorgetragen, auf der Suche seiner selbst und seiner Reiz- und Überschreitungsintensität ist und sich immerfort nach rauschhafter Ausschöpfung der Steigerungspotentiale des Lebens selbst sehnt – Nietzsches überströmender Kraft- und Lebens-Fond des Leibes, aus welchem sich seine lebensbejahende Philosophie speist, zielt auf die je fortlaufende Sättigung eines „mehr Leben“ ab.¹⁶³

¹⁶¹ Vgl. SIMMEL, Georg: Schopenhauer und Nietzsche. In: Georg Simmel: Gesamtausgabe. Hrsg. von Otthein Rammstedt. Band 10. Hrsg. von Michael Behr, Volkhard Krech und Gert Schmidt. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1995. [Siebenter Vortrag. Die Menschheitswerte und die Dekadenz. Achter Vortrag. Die Moral der Vornehmheit]. S.348-380 und S.381-408. Hier S.348 und S.407.

¹⁶² Vgl. NIETZSCHE, Friedrich: Zur Genealogie der Moral. In: Friedrich Nietzsche: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Hrsg. von Giorgio Colli undazzino Montinari. KSA 5. Berlin / New York: dtv / de Gruyter, 1999. [Vorrede 5.]. S.251/252.

Vgl. NIETZSCHE: Unzeitgemäße Betrachtungen. Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher. KSA 1. 1999. S.335-427. Hier [3.] S.350-363.

Vgl. auch zu Schopenhauers „Lehre der Herunterbringung“: NIETZSCHE: Nachgelassene Fragmente 1885-1887. KSA 12. 1999. [10 [118] (234)]. S.523/524.

Vgl. desweiteren zu „Nietzsche als das größte Ausstrahlungsphänomen der Geistesgeschichte“: BENN, Gottfried: Nietzsche nach 50 Jahren. In: Gottfried Benn: Gesammelte Werke in der Fassung der Erstdrucke. Vier Bände. Mit einer Einführung hrsg. von Bruno Hillebrand. Band III. Essays und Reden in der Fassung der Erstdrucke. Frankfurt/Main: Fischer, 1997. S.495-504. Hier S.496.

¹⁶³ Vgl. NIETZSCHE: Die Geburt der Tragödie. KSA 1. 1999. [Versuch einer Selbstkritik.]. S.11-22. Hier [5.] S.17-19.

Die Idealsetzung des Irdischen und die damit liierte „Inthronisierung des rein Natürlichen“ kündigt sich mit Nietzsche gleichermaßen als ein „Pessimismus ‚jenseits von Gut und Böse‘“ an, der, die „zornigsten Flüche und Donnerkeile“ seines „Zuchtmeisters“ Schopenhauer mißachtend, „jene ‚Perversität der Gesinnung‘“ und deren fleischgewordenes „*instrumentum diaboli*“, die Leiblichkeit, vollends „zu Wort und Formel“ kommen läßt. Nietzsches Mission einer „Gegenlehre“ und „Gegenwerthung“, die dieser in Allusion an Schopenhauer als eine dezidiert „a n t i - c h r i s t l i c h e“ verstanden wissen will, richtet sich leibhaftig auf das Leben aus, das, enträtselt, entzaubert und „erdrückt unter dem Gewichte der Verachtung und des ewigen Nein’s“, wieder begehrenswürdig und wertvoll werden soll. Gegen das „Lebensfeindliche“ eines „Verlangen[s] in’s Nichts“ hinein, gegen das „Nicht-Leben“ schopenhauerscher Provenienz, den „Sabbat der Sabbate“ zelebrierend, setzt Nietzsche, in einer gewissermaßen urteilslogischen Pattsituation zu seinem Kontrahenten stehend, seinen unumwundenen Fokus – jubulatorisch und orgiastisch – auf Leib und Leben. Gegen die machtvoll inszenierte Erfindung eines hinterweltlerischen „Jenseits“ richtet sich der „böse Blick“ des selbsternannten „Antichristen“ voll und ganz auf die natürliche Vorder-Bühne eines „fürsprechende[n] Instinkt[s] des Lebens“ selbst, mit dem er – „am Leitfaden des Leibes“ – das „lebensfeindliche“ Nein seines Meisters und Mentors desillusioniert und in Gänze desavouiert.¹⁶⁴

Indem Nietzsche die „Tollhäusler-Hoffnung“ der „Selbst-Tyrannie“ entlarvt, bricht er mit der „alte[n] ewige[n] Geschichte“ und wertet den *grand récit* moralischer Unterleibsverachtung, der immer schon Grund dafür gewesen sei, „dass der Mensch sich nicht so leicht für einen Gott hält“, um – zum „ewigen Grundtext homo natura“

Vgl. NIETZSCHE: Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft. KSA 5. 1999. S.9-243. Hier [229.] S.165-167.

Vgl. SIMMEL, Georg: Schopenhauer und Nietzsche. Band 10. 1995. [Siebenter Vortrag. Die Menschheitswerte und die Dekadenz]. S.348-380. Hier S.377-379.

¹⁶⁴ Vgl. zur wörtlichen Wiedergabe der schopenhauerschen Wendung „Perversität der Gesinnung“ in: NIETZSCHE: Die Geburt der Tragödie. KSA 1. 1999. [Versuch einer Selbstkritik.]. S.11-22. Hier [5.] S.17-19.

Vgl. NIETZSCHE: Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift. KSA 5. 1999. [Dritte Abhandlung. 7.]. S.349-351.

Vgl. NIETZSCHE: Der Antichrist. Fluch auf das Christenthum. KSA 6. 1999. S.165-253. Hier insbesondere [7.-10.]. S.172-177.

Vgl. NIETZSCHE: Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt. KSA 6. 1999. S.55-161. Hier S.134-136 und S.160.

Vgl. auch SCHIPPERGES, Heinrich: Am Leitfaden des Leibes. Zur Anthropologik und Therapeutik Friedrich Nietzsches. Stuttgart: Klett, 1975. [Zweiter Teil. Das Reich der Leiblichkeit]. S.53-150.

Vgl. zur urteilslogischen Pattsituation: SIMMEL, Georg: Schopenhauer und Nietzsche. Band 10. 1995. [Achter Vortrag. Die Moral der Vornehmheit]. S.381-408. Hier S.381/382 und S.406-408:

„Nach einem Frieden zwischen diesen Gegnern zu suchen, ist deshalb wie jedes nutzlose Unternehmen, schlimmer als nutzlos, weil es den Sinn ihrer Gegensätzlichkeiten, und damit den Sinn eines jeden an und für sich fälscht. [...] – diese Überzeugungen sind nicht theoretisches Wissen, sondern der Ausdruck fundamentaler Beschaffenheiten der Seele und so wenig in eine ‚höhere Einheit‘ zu versöhnen, wie überhaupt ein Sein mit dem andern identisch sein kann. [...]. Darum kann eine Einheit ihrer nur nach einer ganz andern Dimension als nach der ihres objektiven Inhaltes hin liegen: in dem Subjekt, das sie beide zusammenschaut. Indem wir die Schwingung des geistigen Daseins durch den ganzen Abstand dieser Gegnerschaften hin empfinden, dehnt sich die Seele – [...] – bis sie die Verzweigung über das Leben und den Jubel über das Leben als die Pole ihrer eigenen Weite, ihrer eigenen Kraft, ihrer eigenen Formenfülle umfassen und genießen darf.“

hin. Nach Nietzsches Interpretation einer durch die je sukzessiven Wertsetzungen des Moralischen überschriebenen Körper- und Natur-Textur – palimpsesthaft – verkehren sich die vermeintlichen Kräfteverhältnisse von „starke[m] und schwache[m] Willen“ und demaskieren sich gleichsam als machtvolle Setzungen von moralischen „Herrschafts-Verhältnissen“ selbst: was in einem „Geniestreich des Christentums“ alsbald als das moralisch „Gute“ firmiert, wird mit Nietzsche als „physiologisches Hemmungsgefühl“ und als introjizierter „Krankmacher“ entlarvt und zum eigentlich „bösen Wesen“ einer „religiöse[n] Neurose“, einer kollektiven „Zwangsneurose“, wie Freud dies einige Jahre später betiteln wird, umgewertet; was nach „Art der priesterlichen Medikation“ „g e n ü t z t“ und „verbessert“ heißt, gilt nunmehr als „g e s c h ä d i g t“ und „geschwächt“; was hinter dem Willen der Verneinung der Macht steht, ist selbst noch ein Wille der Bejahung der Macht. Nietzsches umstürzlerische Auslegung der christologischen „Ressentiment-Moral“ positioniert sich, die „glitzernde[n]“ Worte einer verabsolutiert „göttlichen Wahrheit“ entzaubernd und allein der „unbewussten menschlichen Eitelkeit“ zuschreibend, „jenseits von Gut und Böse“: Was „höhere Cultur“ genannt wird, beruht im Grunde auf nichts anderem als auf der „Vergeistigung und Vertiefung der G r a u s a m k e i t“ und fungiert, in Gestalt platonisch-christologischer Wahrheitsabsolutismen, als wohltemperiertes, Überwachen und Strafen legitimierendes Herrschaftsinstrumentarium zur Brandmarkung des Ursprünglichen und Naturhaften – des ursprünglichen und ewigen Grundtextes „homo natura“.¹⁶⁵

Doch jenes „wilde Thier“ ist gar nicht abgetötet worden, es lebt, es blüht, es hat sich nur vergöttlicht – dies ist Nietzsches quasi atavistischer Satz, mit dem er gleichsam die archäologische und genealogische Stoßrichtung seines Philosophierens vorgibt. Aufgabe einer neuen „Philosophie der Zukunft“, im Sinne Nietzsches, darf demnach dezidiert nicht mehr sein, den „Lockweisen alter metaphysischer Vogelfänger“ klein beizugeben, die dem Menschen „allzu lange zugeflötet haben: ‚du bist mehr! Du bist höher! Du bist anderer Herkunft!‘“, so dessen Selbststilisierung eines usurpatorischen Befreiungshabitus gegenüber einer platonisch eingefärbten Urbildszenerie der Methexis. Platonismus – dies ist das rote Tuch des „Toreros“, dem Nietzsche auf Schritt und Tritt den Kampf ansagt: Das

¹⁶⁵ Vgl. NIETZSCHE: Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft. KSA 5. 1999. Hier [1.-10., 19., 141., 188., 200.-203., 206., 213. und 229./230.]. S.15-24, S.31-34, S.97, S.108-110, S.120-126, S.133/134, S.147-149 und S.165-170. Hier insbesondere S.166/169.

Vgl. NIETZSCHE: Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift. KSA 5. 1999. [Zweite Abhandlung. 3. / Dritte Abhandlung. 16./17. und 21.-26.]. S.294-297, S.375-382 und S.391-408.

Vgl. NIETZSCHE: Menschliches, Allzumenschliches. I und II. KSA 2. 1999. [2. Zur Geschichte der moralischen Empfindungen. 45. und 99.-103.]. S.67/68 und S.95-100.

Vgl. NIETZSCHE: Der Antichrist. Fluch auf das Christenthum. KSA 6. 1999. [1.-62.] S.169-253.

Vgl. NIETZSCHE: Nachgelassene Fragmente 1885-1887. KSA 12. 1999. [Geschichte der Vermoralisierung und Entmoralisierung. 10[57] (185)]. S.485-490. Hier insbesondere S.490:

„Damit geht der Vorhang auf vor der ungeheuren F ä l s c h u n g d e r P s y c h o l o g i e d e r b i s h e r i g e n M < o r a l e n > .“

Folgerungen: es giebt n u r unmoralische Absichten und Handlungen

die sogenannten moralischen sind also als U n m o r a l i t ä t e n nachzuweisen.“

Vgl. zur kollektiven „Zwangsneurose“: FREUD, Sigmund: Die Zukunft einer Illusion (1927). In: Sigmund Freud: Studienausgabe. Hrsg. von Alexander Mitscherlich, Angela Richards und James Strachey. Band IX. Fragen der Gesellschaft. Ursprünge der Religion. Frankfurt/Main: Fischer, 2000. S.135-189. Hier S.176/177.

Vgl. weiterhin FREUD, Sigmund: Das Unbehagen in der Kultur (1930 [1929]). SA IX. 2000. S.191-270. Hier S.267-269.

Ausverleibenmüssen des chthonischen, nur abbildhaften *hic et nunc* und das Einverleibenmüssen einer dem Menschen *per se* fremden, vermeintlich höheren, aber uneinholbaren Idee demaskiert Nietzsche als trügerische Lügen-Konstruktion und hierin gleichsam als den eigentlich grausamen Legitimationsgrund menschlicher Unterjochung. Nietzsche stellt den Platonismus „auf den Kopf“, er dreht ihn um, und dies bedeutet dann *in sensu proprio*: Sich mit dergleichen „moralischen Wort-Flittern und -Franzen aufzuputzen“ und sich mit dem „alten Lügen-Putz, -Plunder und -Goldstaub“ zu brüsten macht „Einem“ vielleicht, nach platonischer Lesart, „den Stolz schwellen“; für Nietzsches „Philosophie der Zukunft“ aber sind derlei idealisierende Überschreibungen schlechterdings undenkbar. Im Gegenteil, gerade der „schreckliche Grundtext homo natura“ muß „unter solcher schmeichlerischen Farbe und Übermalung“ wieder heraus erkannt und der Mensch, an sich schuld- und sündlos, in die Natur zurück übersetzt werden. Der harmonistisch und idealistisch überschriebene und „mit Zieraten“ ornamentierte Text der abendländischen Philosophiegeschichte wird auf die ausgeklammerte Stelle einer Natur-Textur hin durchbohrt. Nietzsches ambitionierte Zielsetzung dieser seiner archäologischen Tiefen-Grabung im Natur-Fond des Menschen ist es, jenen tiefen, aber ursprünglichen, jenen „schrecklichen“, aber „ewigen Grundtext homo natura“ unterhalb der „vielen eitlen und schwärmerischen Deutungen“, die in einer eingebrennten „Mnemonik“ schmerzvoller Sozialdisziplinierung immer wieder aufs Neue über diesen Grundtext „gekritzelt“ und „gemalt“ wurden, frei zu legen.¹⁶⁶

Unter eine derart leiblos ornamentierte und geistvoll übertünchte Überschreibungs-Textur subsumiert Nietzsche auch ein zweckhaftes und also teleologisches Denken, dessen Bestreben, aus der Weltgeschichte einen ihr übergreifenden Sinn zu extrapolieren, von diesem als schamlose Verklärung und „Simplification zum Zweck des Lebens“ gewertet wird. Nietzsches nunmehr historisch betriebene „Umwerthung aller Werte“ richtet sich, in depotenzierenden Invektiven, gegen eine „Hegelisch verstandene Geschichte“, da diese „das Wandeln Gottes auf der Erde“ anpreist, doch dieser Gott paradoxerweise erst „durch die Geschichte“ selbst gemacht wird. Eine spekulative Universalgeschichte, die sich selbst eine „umfassende

¹⁶⁶ Vgl. NIETZSCHE: Jenseits von Gut und Böse. KSA 5. 1999. [9. und 229./230.]. S.21/22 und S.165-170.

Vgl. NIETZSCHE: Zur Genealogie der Moral. KSA 5. 1999. [Zweite Abhandlung. 3. und 16. / Dritte Abhandlung. 24.-26.]. S.294-297, S.321-324 und S.398-408.

Vgl. NIETZSCHE: Menschliches, Allzumenschliches. KSA 2. 1999. [3. Das religiöse Leben. 141.-144.]. S.134-140. Hier insbesondere S.135/136.

Vgl. hierzu SCHOPENHAUER: Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften II. Band V. 1986. [Zur Ethik. § 109 und § 114]. S.238-240 und S.248-259. Hier insbesondere das Distichon Schopenhauers auf S.239 und S.254/255.

Nietzsche stellt in Aphorismus 141. des dritten Hauptstückes ganz explizit, über die Zitation von Calderon-Versen, einen Bezug zu Schopenhauers These vom „*teuflischen* Charakter“ der Natur her und invertiert diese; das, was Schopenhauer unter dem durch Leiblichkeit immer schon verursachten schuld- und sündhaften Dasein versteht, faßt Nietzsche, initiiert durch eine dekadent-kleinmachende Kultur der Widernatürlichkeit, als einen den Menschen stigmatisierenden Unterdrückungsmechanismus. Nietzsche rekurriert diesbezüglich auf das „unausstehliche Superlativ-Christenthume des Calderon“, um die „verdrehteste Paradoxie“ einer Dämonisierung des Geschlechtlichen und Sexuellen aufzuzeigen:

„die grösste Schuld des Menschen
ist, dass er geboren ward.

In allen pessimistischen Religionen wird der Zeugungsact als schlecht an sich empfunden, aber keineswegs ist diese Empfindung eine allgemein-menschliche“. (MA, KSA 2, S.135).

Notwendigkeit des Geschehens“ und also ein immanentes *Telos* unterlegt, mystifiziert die rein kontingente Abfolge faktischer Lebens- und Leidensprozesse als eine heilsgeschichtliche Religion – als eine „Religion der historischen Macht“. Nietzsche entpuppt die hegelsche „Macht der Geschichte“, zu der es devot und „chinesenhaft-mechanisch sein ‚Ja‘“ zu geben gelte, und den ihr inhärenten Fortschrittsoptimismus als einen latent herrschaftlichen Sinnanspruch universaler Geschichtskonstruktion.¹⁶⁷

Die Möglichkeit eines absoluten Wissens also, das qua Metaphysik beständig darauf abzielt, eine im „Ursprung versenkte Bedeutung langsam ans Licht zu bringen“ und der Geschichte „eine Seele in der fernen Idealität des Ursprungs“ zuzuweisen, so die antihegelianische Replik Michel Foucaults in seinem Essay *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*, wird von Nietzsche vollends negiert. In der Subversion eines absoluten Wissens durch ein „Spiel jenseits der Semantik“ und durch eine „post-metaphysische Gebärdenmusik“, wie Sloterdijk dies umschreibt, unterminiert Nietzsches „böser Blick“ das Abstrakt-Allgemeine einer Logozentrik, indem er sich im Modus der persönlichen Rede, des subjektiven Denkens in den der philosophisch-objektiven einschreibt.¹⁶⁸ Bereits für Kierkegaard, so postuliert dieser apodiktisch in seiner *Abschließende[n] unwissenschaftliche[n] Nachschrift*, ist der „subjektive Denker“ kein „Wissenschaftler“, sondern „Künstler“, und auch Nietzsche intoniert unmißverständlich in seiner Aphorismensammlung *Menschliches, Allzumenschliches*, daß der „Künstler“ die „Wissenschaft“ hasse, stattdessen aber – „so bunt unregelmässig“ – ein „Gefühl von übermüthiger Freiheit“ hervorbringe, „wie wenn der Mensch sich auf die Fusstippen stellte und vor innerer Lust durchaus tanzen müsste“.¹⁶⁹

Durch die Allegorie des Tanzens wird die Metaphysik, so die dekonstruktivistische These von Gilles Deleuze in seiner Schrift *Differenz und Wiederholung*, in Bewegung, in Gang gesetzt und zu Taten angetrieben. Deleuze rekuriert *explicite*

¹⁶⁷ Vgl. NIETZSCHE: Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben. KSA 1. 1999. S.243-334. Hier [8.] S.302-311.

Vgl. NIETZSCHE: Nachgelassene Fragmente 1885-1887. KSA 12. 1999. [9 [35] (27)]. S.352.

¹⁶⁸ Vgl. FOUCAULT, Michel: Nietzsche, die Genealogie, die Historie. In: Michel Foucault: Von der Subversion des Wissens. [Aus dem Französischen von Walter Seitter]. München: Hanser, 1974. S.88, S.95 und S108.

Vgl. zur französischen Nietzsche-Rezeption und der „Metaerzählung“ der Moderne, dem *grand récit*: LYOTARD, Jean-François: Das postmoderne Wissen. Ein Bericht. [Aus dem Französischen von Otto Pfersmann]. Hrsg. von Peter Engelmann. Wien: Passagen, ⁴1999. [9. Die Erzählungen von der Legitimierung des Wissens / 10. Die Delegitimierung]. S.96-111 und S.112-122.

Vgl. auch LYOTARD, Jean-François: Die Moderne redigieren. In: Jean-François Lyotard: Das Inhumane. Plaudereien über die Zeit. [Aus dem Französischen von Christine Pries]. Wien: Passagen, 1989. S.51-69.

Vgl. SLOTERDIJK, Peter: Der Denker auf der Bühne. Nietzsches Materialismus. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1986. S.19.

Vgl. auch BEHLER, Ernst: Nietzsche jenseits der Dekonstruktion. In: Nietzsche und die philosophische Tradition. Hrsg. von Josef Simon. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1985. S.88-107.

¹⁶⁹ Vgl. KIERKEGAARD: Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken. 1958. S.55.

Vgl. NIETZSCHE: Menschliches, Allzumenschliches. KSA 2. 1999. [159., 206. und 251.]. S.149, S.170 und S.208/209.

Vgl. NIETZSCHE: Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne. KSA 1. 1999. S.873-890. Hier S.887.

auf die hegelsche Mediationsphilosophie, um, in einer artistischen Allianz unmittelbarer Überschreitung, Kierkegaard und Nietzsche als deren extremste Opponenten in Differenz setzen zu können:

„Kierkegaard und Nietzsche gehören zu denjenigen, die die Philosophie um neue Ausdrucksmittel bereichern. Mit Blick auf sie spricht man gerne von einer Überschreitung der Philosophie. Was nun in ihrem gesamten Werk verhandelt wird, ist die *Bewegung*. Hegel werfen sie vor, bei der falschen Bewegung, bei der abstrakten logischen Bewegung, d.h. bei der ‚Vermittlung‘, stehenzubleiben. Sie wollen die Metaphysik in Bewegung, in Gang setzen. Sie wollen sie zur Tat, zu unmittelbaren Taten antreiben. Es genügt ihnen folglich nicht, bloß eine neue Repräsentation der Bewegung vorzulegen; die Repräsentation ist bereits Vermittlung. Es handelt sich im Gegenteil darum, im Werk eine Bewegung zu erzeugen, die den Geist außerhalb jeglicher Repräsentation zu erregen vermag; es handelt sich darum, aus der Bewegung selbst – und ohne Zwischenschritt – ein Werk zu machen; die mittelbaren Repräsentationen durch direkte Zeichen zu ersetzen; Schwingungen, Rotationen, Drehungen, Gravitationen, Tänze oder Sprünge auszudenken, die den Geist direkt treffen. Dies ist die Idee eines Theatermanns, eines Regisseurs – seiner Zeit voraus.“¹⁷⁰

Hegel sei derjenige, so Deleuze in poststrukturalistischer Attitüde fortfahrend, der an Stelle der Bewegung der *Physis* und *Psyche* eine Bewegung des abstrakten Begriffs vorführe und das wahre Verhältnis zwischen Singulärem und Universalem, bedingt durch deren rein abstraktes Verhältnis zueinander, in der Idee ersetze. Das „Theater“ hingegen sei jedoch die „reale Bewegung“, die jene „innere Leere der Maske“, jene „Maskerade“ ausfülle, indem er, Nietzsche als *Der Denker auf der Bühne*, in sie das Unendliche der realen Bewegung als auch die absolute Differenz in der Wiederholung der ewigen Wiederkunft einschreibe. Bei Kierkegaard sei diese „Überschreitung der Philosophie“, indem er der „logischen Bewegung“ Hegels die „Bewegung des Glaubens gegenüberstellt, ein „Theater des Glaubens“, bei Nietzsche hingegen ein „Theater des Unglaubens“.¹⁷¹

Der „Theatermann“ Nietzsche als der *Denker auf der Bühne*, so der symptomatisch lautende Titel von Sloterdijks Abhandlung über *Nietzsches Materialismus*, repräsentiert folglich nicht nur ein Konglomerat von feindselig nebeneinander stehenden Talenten, sondern es wirke in diesem Autor eine Kraft durch die andere, so daß er nicht, wie viele Künstler, zugleich „Schriftsteller und Musiker“, „Dichter und Philosoph“, „Produzent und Theoretiker“ gewesen sei, sondern „Musiker als Schriftsteller“, „Dichter als Philosoph“ und „Produzent als Theoretiker“.¹⁷²

„Er tat nicht das eine neben dem anderen, sondern übte das eine aus, *indem* er das andere tat.“¹⁷³

¹⁷⁰ DELEUZE, Gilles: Differenz und Wiederholung. [Aus dem Französischen von Joseph Vogl]. München: Fink, ²1997. S.24.

¹⁷¹ Vgl. DELEUZE, Gilles: Differenz und Wiederholung. ²1997. S.24-27.

Vgl. DELEUZE, Gilles: Nietzsche und die Philosophie. [Aus dem Französischen von Bernd Schwibs]. Frankfurt/Main: Syndikat, 1985. S.13-14 und S.210-213.

Vgl. SLOTERDIJK, Peter: Der Denker auf der Bühne. 1986. [Notiz]. S.9/10.

¹⁷² Vgl. SLOTERDIJK, Peter: Der Denker auf der Bühne. 1986. [I. Centaurische Literatur]. S.13-34. Hier S.19.

Vgl. auch MEYER, Theo: Nietzsche. Kunstauffassung und Lebensbegriff. Tübingen: Francke, 1991. [Kapitel C. II. Kunst und Philosophie]. S.181-197.

¹⁷³ SLOTERDIJK, Peter: Der Denker auf der Bühne. 1986. S.19.

Nietzsches Geburt des Centaurischen als ein „zwieschlächtiges Gebilde aus Kunst und Theorie“, als „erregende Verschmelzung zwischen dem Grundsätzlichen und dem Gelegentlichen“, „zwischen dem Rationalismus und dem Nichts“, und Nietzsche im Grunde als „Zwitter, halb Melomaniker, halb Logozentrist“, so Durs Grünbein, erinnert an den Traum einer entzweiten Moderne und darüber hinaus an den einer Postmoderne. Nietzsche habe es sich, wenn auch um einen hohen Preis, geleistet, als Wissenschaftler Künstler und als Künstler Wissenschaftler zu sein.¹⁷⁴

Auch Gottfried Benn verleiht Nietzsches Geburt des Centaurischen, die mit einer Subjektivierung der Ausdrucksform und einer Einschreibung der Schrift des Lebens in die des Denkens einhergeht, in seiner Rede *Nietzsche nach 50 Jahren* adäquaten Ausdruck, wenn er anmerkt:¹⁷⁵

„Die Inhalte ohne Sinn, aber sein inneres Wesen mit Worten zu zerreißen, der Drang, sich auszudrücken, zu formulieren, zu blenden, zu funkeln – das war seine Existenz. Der Weg vom Inhalt zum Ausdruck, das Verlöschen der Substanz zugunsten der Expression, das war elementar.“¹⁷⁶

Das Theater fungiert sonach als Ort des Spiels, an dem sich ein Zerreißen des „innere[n] Wesen[s] mit Worten“ abspielt, an dem sich ein „Zerreißen der Präsenz“, der Metaphysik einschreibt. Doch muß man sich leibhaftig vor Augen halten, was sich hinter Nietzsches metaphysikkritisch-artistischem Kunstphilosophem einer Affirmation der Plagiathaftigkeit, eines schillernden „Olymp des Scheins“, verbirgt – ein alles durchzuckendes und erschütterndes „Erdbeben der Epoche“. Der metaphysische „Verlust der Mitte“ als „Verlust des Inhalts“ allen Philosophierens, wie dies Benn zu Recht tituliert, reißt den selbsternannten „Feind und Vorforderer Gottes“ erdrutschartig in die Tiefen einer europäischen „Krankheit“ – in den grausam umherschweifenden „Nihilismus“, der „zerreißt, was ihn reizt.“ Nietzsche, der luziferische, da „a u s s e r s i c h“ seiende „Mensch ohne Inhalt“, schleicht „versucherisch um das Verbotenste“ und „versucht“ denn auch, wie diese Dinge wohl aussehen mögen, „w e n n man sie umkehrt.“ Die skeptische „Schule des Verdachts“ stürzt, in der perspektivisch je verzerrten „V e r s c h i e d e n h e i t d e s B l i c k s“ keinen archimedischen Punkt und keine haltende Mitte mehr auffindend, in die „Frost“- und Eis-„Wüste“ der Einsamkeit. – So weit Nietzsches *Confessiones*

¹⁷⁴ Vgl. GRÜNBEIN, Durs: Die Lichtung des Scheins. In: DIE ZEIT. Nr. 35. [Literatur-Beilage (Nietzsche) vom 24. August 2000]. S.42.

Vgl. SLOTERDIJK, Peter: Der Denker auf der Bühne. 1986. S.27-31.

Vgl. BENN, Gottfried: Nietzsche nach 50 Jahren. Band III. 1997. S.501.

Vgl. auch FIGAL, Günter: Nietzsche. Eine philosophische Einführung. Stuttgart: Reclam, 1999. S.103-108.

Vgl. auch PICT, Georg: Nietzsche. Vorlesungen und Schriften. Hrsg. von Constanze Eisenbart. Stuttgart: Klett-Cotta, 1988. [Zweiter Teil. Der Philosoph als Künstler. – Dionysos philosophos –]. S.133-225.

Vgl. HABERMAS, Jürgen: Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1985. [IV. Eintritt in die Postmoderne: Nietzsche als Drehscheibe]. S.104-129.

¹⁷⁵ Vgl. BENN, Gottfried: Nietzsche nach 50 Jahren. Band III. 1997. S.500/501.

Vgl. hierzu auch NIETZSCHE: Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben. KSA 1. 1999. [4.] S.271-278. Hier insbesondere S.275-278.

¹⁷⁶ BENN, Gottfried: Nietzsche nach 50 Jahren. Band III. 1997. S.500/501.

zu einer unruhig-treibenden und ziellos-umherschweifenden Intellektualität in seiner *Vorrede zu Menschliches, Allzumenschliches*.¹⁷⁷

Doch bleibt Nietzsche, der „Mensch ohne Inhalt“ im metaphysischen Sinne, an diesem Punkte „würgender“ und „herzzuschnürender“ Einsamkeit nicht stehen – die „Geschichte der grossen Loslösung“ verläuft von der geradezu als „Stimulans“ wirkenden „Krankheit“ eines sich von jeglicher Normativität freisagenden Skeptizismus zu jener „grossen Gesundheit“ der „Selbst-Werthsetzung“, die einen zähen „Willen zur Gesundheit“ unabdinglich voraussetzt. Nietzsche greift hier, wenn ich recht sehe, auf eine von Schopenhauer der Natur als metaphysisches Substrat unterlegte „Heilkraft“ zurück – die *vis naturae medicatrix*; denn ein „Ueberschuss“ – Philosophie als Physiologie betrieben – an „ausheilenden, nachbildenden und wiederherstellenden Kräften“ ist es, der in einer heilenden Einimpfung als „K u r gegen allen Pessimismus“ wirkt und einen „mittleren Zustand“ à la Schiller in der Gemütsdisposition des Menschen wiederherstellt.¹⁷⁸

Kulminationspunkt dieser „Krankheit“, die in ihrem eigensten Durchlittenseinmüssen gleichwohl nach „Genesung“ strebt, ist indes die Diagnose „Nihilism“, der, so will Nietzsche dies verstanden wissen, nicht nur Symptom genuin individueller und psychopathologischer Ausformung ist, sondern gleichsam als charakteristische Zeitdiagnostik auch soziohistorisches Signum europäischer Kultur verkörpert. „Nihilism“ – verliert erst einmal die „christliche Moral-Hypothese“ ihren „absoluten Werth“ als „Erhaltungsmittel“ gegen den „N i h i l i s m u s“, so setzt unwiderruflich ein „Auflösungsprozeß“ der Anomie ein, um mit Emil Durkheim zu sprechen, an dessen Ende ein großes, leeres „Nada!“, ein „Umsonst!“ steht. „Daß dies ‚Umsonst!‘“ hervorstechendes Signum „unseres gegenwärtigen Nihilismus“ ist, ist für Nietzsche unstreitig und unzweifelhaft; daß das immergleiche und sinnlose „Nichts ewig!“ aber die „extremste Form des Nihilismus“ überhaupt ist, gegen die es nunmehr kein Antidot in Gestalt von „Lockmittel[n]“ „metaphysischer Vogelfänger“ geben kann, heißt diesen Gedanken „in seiner furchtbarsten Form“ denken: Das „Dasein“ ist „ohne Ziel und Zweck“, „ohne Sinn“ und „ohne ein Finale ins Nichts“; hier ist nichts als „Schnee, hier ist das Leben verstummt“, „hier gedeiht und wächst

¹⁷⁷ Vgl. NIETZSCHE: *Menschliches, Allzumenschliches*. KSA 2. 1999. [Vorrede]. S.13-22.

Vgl. BENN, Gottfried: Nietzsche nach 50 Jahren. Band III. 1997. S.496/497 und S.500-504.

Vgl. zum „Zerreißen der Präsenz“ in: DERRIDA, Jacques: Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen. In: Jacques Derrida: Die Schrift und die Differenz. [Aus dem Französischen von Rodolphe Gasché]. Frankfurt/Main: Suhrkamp, ⁴1989. S.426.

¹⁷⁸ Vgl. NIETZSCHE: *Menschliches, Allzumenschliches*. KSA 2. 1999. [Vorrede]. S.13-22.

Vgl. zur *vis naturae medicatrix*: SCHOPENHAUER: Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften II. Band V. 1986. [§ 99]. S.204-206. Hier S.205/206:

„Nur die Heilungen, welche die Natur selbst und aus eigenen Mitteln zustande bringt, sind gründlich. Auch hier gilt das ‚Tout ce qui n'est pas naturel est imparfait‘.“ [...].

„Es gibt nur eine Heilkraft, und das ist die Natur“. [...]: der Leib ist eine sich selbst reparierende Maschine; die meisten sich einstellenden größern und kleinern Unordnungen werden nach längerer oder kürzerer Zeit durch die *vis naturae medicatrix* ganz von selbst gehoben.“

Vgl. hierzu auch den ganz analog dargestellten Heilungsprozeß einer intellektuellen Krisis bei: SCHILLER, Friedrich: Philosophische Briefe. In: Schillers Werke. Nationalausgabe. Zwanzigster Band. Philosophische Schriften. Erster Teil. Hrsg. von Benno von Wiese. Weimar: Böhlau, 1962. S.113-115.

SCHILLER, Friedrich: Über die Krankheit des Eleven Grammont. In: Schillers Werke. Nationalausgabe. Zweiundzwanzigster Band. Vermischte Schriften. Hrsg. von Herbert Meyer. Weimar: Böhlau, 1962. S.19-30.

nichts mehr“ und „die letzten Krähen, die hier laut werden, heißen ‚Wozu?‘, ‚Umsonst!‘, ‚Nada!‘“, so das melancholisch gezeichnete Panorama ohne Horizont Nietzsches, dessen traurig-harter, aber gleichwohl „entschlossener Blick“ „hinausschaut“ und – *ad oculos* – nichts als eine kafkaeske „Schneewüste“ zu sehen bekommt; angesichts dieser trostlosen „Hölle des Gegenwärtigen“, so Camus' Nietzsche-Paraphrase eines absurden Nichts, wäre „Gott“ noch „eine viel zu extreme Hypothese.“ In der radikalen Reduktion dauerhafter Wertsetzungen auf ein letztlich unheilbares „Umsonst“ entschleiert Nietzsche, in einer illusionslosen Ontologie des Werdens, die Setzung der „Unvergänglichkeit“ an moralischen Wertigkeiten als „r e i n e F i k t i o n e n“ und entzaubert gleichermaßen jegliche Folgerung auf die urbildhafte „Dauerhaftigkeit“ eines metaphysischen Seins als „falsch“ und als bloß konstruierten „S c h e i n“ – der nihilistische Mensch ist nichts weiter als ein „Spielball des Unsinn“, des „Ohne-Sinns“. In einem *Nachgelassene[n] Fragment* vom Sommer 1887 zeigt Nietzsche in ganz analoger Manier, jeglichen Kausalnexus zwischen Physik und Metaphysik negierend, die verklärende Fehl-Logik dieser Schlüsse, dieser metaphysischen Trug-Schlüsse auf:¹⁷⁹

„Diese Welt ist scheinbar – f o l g l i c h gibt es eine wahre Welt.
 Diese Welt ist bedingt – f o l g l i c h gibt es eine unbedingte Welt.
 Diese Welt ist widerspruchsvoll – f o l g l i c h gibt es eine widerspruchslose
 Welt.
 Diese Welt ist werdend – f o l g l i c h gibt es eine seiende Welt.
 Lauter falsche Schlüsse (blindes Vertrauen in die Vernunft:
 wenn A i s t, so muß auch sein Gegensatz-Begriff B s e i n)“¹⁸⁰

Denn „Erbfehler der Philosophen“ sei es, die Welt und den Menschen als eine „a e t e r n a v e r i t a s, als ein Gleichbleibendes in allem Strudel, als ein sicheres Maass der Dinge“ zu erfassen. „Alles aber ist geworden“, so destruiert Nietzsche das ursprungsfixierte Wesenskonstrukt einer Metaphysik, die gemäß Foucault der Geschichte „eine Seele in der fernen Idealität des Ursprungs“ zuordnet, und deshalb gebe es auch „k e i n e e w i g e n T h a t s a c h e n: sowie es keine absoluten W a h r h e i t e n gibt.“ An anderer Stelle, in einem Nachlaßfragment von 1880/81, destruiert Nietzsche in Gänze einen metaphysisch fixierten Wahrheitsbegriff, wenn er konstatiert:¹⁸¹

¹⁷⁹ Vgl. NIETZSCHE: *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*. KSA 12. 1999. [Der europäische Nihilismus. 5 [71] 1.-16.]. S.211-217.

Vgl. NIETZSCHE: *Zur Genealogie der Moral*. KSA 5. 1999. [Dritte Abhandlung. 26.-28.]. S.405-412. Hier S.406.

Vgl. auch DURKHEIM, Emile: *Der Selbstmord*. [Übersetzt von Sebastian und Hanne Herkommer]. Frankfurt/Main: Suhrkamp, ⁶1997. [Fünftes Kapitel. Der anomische Selbstmord]. S.273-318.

Vgl. auch CAMUS, Albert: *Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde*. [Deutsch von Hans Georg Brenner und Wolf Dietrich Rasch]. Hamburg: Rowohlt, 1998. [Die absurde Freiheit]. S.57-70. Hier S.58.

¹⁸⁰ NIETZSCHE: *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*. KSA 12. 1999. [Zur Psychologie der Metaphysik. 8[2]]. S.327/328.

¹⁸¹ Vgl. NIETZSCHE: *Menschliches, Allzumenschliches*. KSA 2. 1999. [Von den ersten und letzten Dingen. 2.]. S.24/25.

Vgl. zu Nietzsches Destruktion des metaphysischen Wahrheitsbegriffes: DELEUZE, Gilles: *Nietzsche und die Philosophie*. 1985. [Drittes Kapitel. 11. Der Begriff der Wahrheit]. S.104-107.

Vgl. hierzu auch DE MAN, Paul: *Allegorien des Lesens*. [Aus dem Amerikanischen von Werner Hamacher und Peter Krumme]. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1988. [6. Rhetorik der Persuasion (Nietzsche)]. S.164-178.

„Das Neue an unserer jetzigen Stellung zur Philosophie ist eine Überzeugung, die noch kein Zeitalter hatte: daß wir die Wahrheit nicht haben. Alle früheren Menschen ‚hatten die Wahrheit‘: selbst die Skeptiker.“¹⁸²

In der Radikalität einer Philosophie des Nichtwissens und der anomischen Selbstentwertung manifestiert sich eine Subversion der Metaphysik: In Gestalt des nietzscheschen „Nihilismus“ wird der Platonismus „auf den Kopf gestellt“, er wird „umgedreht“. Definitiv bringt Nietzsche dies nochmals in einer Notiz vom Herbst 1887 auf den Begriff:¹⁸³

„Nihilismus: es fehlt das Ziel; es fehlt die Antwort auf das ‚Warum?‘ was bedeutet Nihilismus? – daß die obersten Werthe sich entwerthen.“¹⁸⁴

Die Selbstentwertung der „obersten Werte“, der „kosmologischen Werte“, wie Nietzsche die metaphysischen Kategorien der gesamten, von Platonismus und Christentum geprägten Kultur- und Vernunftgeschichte tituliert, analysiert dieser eingehend in einem *Nachgelassene[n] Fragment* von 1887/88. Dieses Fragment mit dem Titel *Kritik des Nihilismus* skizziert die historische Entfaltung des Nihilismus als Resultat einer dreifachen Desillusionierung der Weltaneignung, welche sich anhand der drei kosmologischen Kategorien von *Zweck* als Sinnhaftigkeit, von *Einheit* als Ganzheit und von *Sein* als Wahrheit statuiert.¹⁸⁵

Eine Selbstentwertung der Kategorie des „Zweckes“ tritt, so Nietzsche in eben jenem Fragment von 1887/88, in dem Prozeß des Bewußtwerdens und des Begreifens ein, daß mit dem „Werden nicht s erzielt, nicht s erreicht wird.“ Die Enttäuschung über einen nur scheinbaren „Zweck des Werden s“, das

Vgl. auch JASPERS, Karl: Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens. Berlin / New York: de Gruyter, ⁴1981. [V. Weltauslegung. Die Welt als reine Immanenz]. S.318-330.

¹⁸² NIETZSCHE: Nachgelassene Fragmente 1880-1882. KSA 9. 1999. [3 [19]]. S.52.

Vgl. auch BATAILLE, Georges: Nietzsche. In: Nietzsche. Hrsg. von Jörg Salaquarda. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, ²1996. S.45-49.

In diesem Kontext eines Verlustes von Wahrheit sei auf den Nietzsche-Essay von Georges Bataille verwiesen, in welchem dieser gewissermaßen apologetisch mit Nietzsche moniert, daß der „Mensch der Moralität“ als der Wahrheit und „Urteil fällende Mensch“ „uns nach seinen Wahngedanken geformt“ habe und daß man sich nun dieses „Absolutheitscharakters von Urteilen“ zu entledigen habe, da dieser schon immer die „Leidenschaften *autorisiert*“ und die Erniedrigung des Menschen vollendet habe.

¹⁸³ Vgl. hierzu die existentialistische Nietzsche-Rezeption bei CAMUS, Albert: Nietzsche und der Nihilismus. In: Nietzsche. Hrsg. von Jörg Salaquarda. ²1996. S.63-77.

Vgl. in existentialphilosophischer Ausprägung HEIDEGGER, Martin: Nietzsche. In: Martin Heidegger: Gesamtausgabe. I. Abteilung. Veröffentlichte Schriften 1910-1976. Band 6.1. Hrsg. von Brigitte Schillbach. Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann. 1996. [Kapitel I. Nietzsches Versuch einer Umdrehung des Platonismus aus der Grunderfahrung des Nihilismus]. S.153-164.

¹⁸⁴ NIETZSCHE: Nachgelassene Fragmente 1885-1887. KSA 12. 1999. [9 [35] (27)]. S.350.

Vgl. hierzu MÜLLER-LAUTER, Wolfgang: Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie. Berlin / New York: de Gruyter, 1971. [Drittes Kapitel. Nihilismus als Willen zum Nichts.]. S.66-80.

¹⁸⁵ Vgl. NIETZSCHE: Nachgelassene Fragmente 1887-1889. KSA 13. 1999. [11 [99] (351)]. S.46-49.

Vgl. hierzu KLOSSOWSKI, Pierre: Nietzsche und der Circulus vitiosus deus. [Aus dem Französischen von Ronald Vouillé]. München: Matthes und Seitz, 1986. [Der Kampf gegen die Kultur]. S.17-36.

Vgl. auch KAUFMAN, Walter: Nietzsche. Philosoph – Psychologe – Antichrist. [Aus dem Amerikanischen übersetzt von Jörg Salaquarda]. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, ²1988. [12. Nietzsches Zurückweisung Christi]. S.393-454.

Bewußtwerden über das vergebliche Suchen von „S i n n“ in allem Geschehen und das Mut-Verlieren des Suchers auf der Suche nach einem Ziel überhaupt – denn „ein Ziel ist immer noch ein Sinn“ – fungieren als präponderante Ursachen des Nihilismus und artikulieren gleichsam eine tiefgreifende Erschöpfung des Lebens. Der Nihilismus als Phänomen der Destruktion von Sinnhaftigkeit von Welt bekundet ein „Bewußtwerden“ der

„langen V e r g e u d u n g von Kraft, die Qual des ‚Umsonst‘, die Unsicherheit, der Mangel an Gelegenheit, sich irgendwie zu erholen, irgendworüber noch zu beruhigen – die Scham vor sich selbst, als habe man sich allzu lange b e t r o g e n ...“¹⁸⁶

Die zweite Kategorie der „Einheit“, respektive der Ganzheit, präsupponiert eine „S y s t e m a t i s i e r u n g“ und „O r g a n i s i e r u n g“ in allem Geschehen, will *in concreto* sagen, daß allem Werden ein „Großes Ganzes“, irgendeine „Form des Monismus“ hypothetisch unterstellt wird, der die Vielheit, die Multiplizität der Einzelercheinungen je in sich fassen soll. Der *ordo*-Gedanke einer „Herrschafts- und Verwaltungsform“, wie Nietzsche das Teilhaben des einzelnen Subjekts an einem übergeordneten Zusammenhang allen Geschehens tituliert, in der jede „durstige Seele“ qua „Bewunderung“ und „Verehrung“ seinen angestammten Platz innerhalb der Ordnung der Dinge einnimmt, verweist *explicite* auf eine „Art Einheit“, auf einen „m o d u s d e r G o t t h e i t“. Mit der anomischen Auflösung fixierter Wertsetzungen in der Moderne wird jedoch eine *per se* gesetzte Integration des Individuums in eine göttlich gestiftete Einheit von Welt *ad absurdum* geführt; das Subjekt der Moderne ist nach Nietzsche ein gänzlich dissoziiertes, ein nihilistisches, das den „Glauben an seinen Werth“ verloren hat, da sich henologische Vereinigungskonstruktionen als Trugschlüsse und leere Masken entpuppen. Die naturalistische Philosophie Nietzsches entlarvt die um ihrer selbst willen konzipierte Konstruktion einer Ganzheit von Welt und dekonstruiert sie gleichermaßen:¹⁸⁷

„Im Grunde hat der Mensch den Glauben an seinen Werth verloren, wenn durch ihn nicht ein unendlich werthvolles Ganzes wirkt: d.h. er hat ein solches Ganzes concipiert, um a n s e i n e n W e r t h g l a u b e n z u k ö n n e n.“¹⁸⁸

„Diese zwei Einsichten gegeben“, so resümiert Nietzsche und kommt zur dritten kosmologischen Kategorie des „Seins“, „daß mit dem Werden nichts erzielt werden soll und daß unter allem Werden keine große Einheit waltet, in der der Einzelne völlig untertauchen darf, wie in einem Element höchsten Werthes: so bleibt als A u s f l u c h t übrig, diese ganze Welt des Werdens als Täuschung zu verurtheilen und eine Welt zu erfinden, welche jenseits derselben liegt, als w a h r e Welt.“ Sobald der Mensch jedoch das Trugbild jener platonisch gefärbten Urbildszenerie der Methexis entlarvt, sobald er „dahinterkommt, wie nur aus psychologischen Bedürfnissen diese Welt gezimmert ist“, nämlich als ein in ein Jenseits projiziertes Versöhnungs- und Vertröstungskonstrukt einer „w a h r e n Welt“, so entstehe die letzte Form des Nihilismus, die den „U n g l a u b e n a n e i n e m e t a p h y s i s c h e W e l t“ in sich schließe und welche sich den Glauben an eine „w a h r e W e l t“ verbiete. Auf der letzten Stufe der nihilistischen Selbstentwertung

¹⁸⁶ NIETZSCHE: Nachgelassene Fragmente 1887-1889. KSA 13. 1999. [11 [99] (351)]. S.46.

¹⁸⁷ Vgl. VOLKMANN-SCHLUCK, Karl-Heinz: Die Philosophie Nietzsches. Der Untergang der abendländischen Metaphysik. Hrsg. von Bernd Heimbüchel. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1991. [III. Der europäische Nihilismus]. S.145-226.

¹⁸⁸ NIETZSCHE: Nachgelassene Fragmente 1887-1889. KSA 13. 1999. [11 [99] (351)]. S.47.

„giebt man die Realität des Werdens als e i n z i g e Realität zu und verbietet sich kategorisch jegliche Art von „Schleichwege[n] zu Hinterwelten“ und „falschen Göttlichkeiten“, aber man ertrage letztlich „d i e s e W e l t“ nicht, die man schon nicht leugnen will.¹⁸⁹

Das aufgeklärte Bewußtsein verbietet sich den Glauben an eine jenseitig wahre Welt; die Liquidierung aller kosmologischen Werte läßt den Menschen aber gleichsam „diese Welt“ nicht ertragen – ein entzaubernder Spagat ins Nichts hinein deutet sich hier in einer radikal ausgependelten Dialektik der Aufklärung an, die die Welt „w e r t h l o s“ aussehen läßt. Nietzsche resümiert:¹⁹⁰

„– Was ist im Grunde geschehen? Das Gefühl der W e r t h l o s i g k e i t wurde erzielt, als man begriff, daß weder mit dem Begriff ‚Z w e c k‘, noch mit dem Begriff ‚E i n h e i t‘, noch mit dem Begriff ‚W a h r h e i t‘ der Gesamtcharakter des Daseins interpretiert werden darf. Es wird nichts damit erzielt und erreicht; es fehlt die übergreifende Einheit in der Vielheit des Geschehens: der Charakter des Daseins ist nicht ‚wahr‘, ist f a l s c h ..., man hat schlechterdings keinen Grund mehr, eine wahre Welt sich einzureden ... Kurz: die Kategorien ‚Zweck‘, ‚Einheit‘, ‚Sein‘, mit denen wir der Welt einen Werth eingelegt haben, werden wieder von uns h e r a u s g e z o g e n – und nun sieht die Welt werthlos aus ...“¹⁹¹

Der eigenste „Glaube an die Vernunft-Kategorien“ sei letztlich, so Nietzsches Konklusion, die Ursache des Nihilismus selbst, da man den „Werth der Welt“ an Kategorien gemessen habe, welche sich auf eine „r e i n f i n g i e r t e W e l t“ bezogen hätten:

„Schluß-Resultat: alle Werthe, mit denen wir bis jetzt die Welt zuerst uns schätzbar zu machen gesucht haben und endlich ebendamt e n t w e r t h e t haben, als sie sich als unanlegbar erwiesen – alle diese Werthe sind, psychologisch nachgerechnet, Resultate bestimmter Perspektiven der Nützlichkeit zur Aufrechterhaltung und Steigerung menschlicher Herrschafts-Gebilde: und nur fälschlich p r o j i c i e r t in das Wesen der Dinge. Es ist immer noch die h y p e r b o l i s c h e N a i v e t ä t des Menschen, sich selbst als Sinn und Werthmaß der Dinge <anzusetzen> ...“¹⁹²

Gegen die „fälschliche Projektion in das Wesen der Dinge“ entwertet Nietzsche die „obersten Werthe“ und negiert vehement jegliches Zurückgreifen auf vornihilistische Positionen als ein „Zeichen der Schwäche“, als „passive[n] Nihilism“, der lediglich in Gestalt von „buddhistischen“ „V e r k l e i d u n g e n“ erquicke, heile, beruhige oder betäube. Ein „aktiver Nihilism“ hingegen, als ein „Zeichen von Stärke“, erreiche sein machtvolleres Maximum als „gewaltthätige Kraft der Zerstörung“ – als „Wille ins Nichts“ – und könne, so prophezeit Nietzsche, als Leugnung einer „wahrhaften Welt“, ergo als schlechthinnige Leugnung eines an sich wahren Seins, eine „g ö t t l i c h e D e n k w e i s e“ sein. Einen eigenen Lösungsansatz hierfür skizziert Nietzsche im Anhang an das Fragment *Kritik des Nihilism*:¹⁹³

¹⁸⁹ Vgl. NIETZSCHE: Nachgelassene Fragmente 1887-1889. KSA 13. 1999. [11 [99] (351)]. S.47/48.

¹⁹⁰ Vgl. HORKHEIMER, Max und Theodor W. ADORNO: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt/Main: Fischer, 1998. [Juliette oder Aufklärung und Moral]. S.88-127.

¹⁹¹ NIETZSCHE: Nachgelassene Fragmente 1887-1889. KSA 13. 1999. [11 [99] (351)]. S.48.

¹⁹² NIETZSCHE: Nachgelassene Fragmente 1887-1889. KSA 13. 1999. [11 [99] (351)]. S.49.

¹⁹³ Vgl. NIETZSCHE: Nachgelassene Fragmente 1885-1887. KSA 12. 1999. [5 [71], 10./11. und 9 [35] (27)]. S.215 und S.350-352.

„Gesetzt, wir haben erkannt, in wiefern mit diesen d r e i Kategorien die Welt nicht mehr a u s g e l e g t werden darf und daß nach dieser Einsicht die Welt für uns werthlos zu werden anfängt: so müssen wir fragen, w o h e r unser Glaube an diese 3 Kategorien stammt – versuchen wir, ob es nicht möglich ist, i h n e n den Glauben zu kündigen. Haben wir diese 3 Kategorien e n t w e r t h e t, so ist der Nachweis ihrer Unanwendbarkeit auf das A l l kein Grund mehr, d a s A l l z u e n t w e r t h e n.“¹⁹⁴

Dem Nihilismus kommt demnach die Stellung eines „pathologischen Zwischenzustandes“ zu, der die ambivalente Aufgabe einer Aufklärung der Herkunft der kosmologischen Kategorien zum einen, aber auch, in einer Aufkündigung des Glaubens an diese Kategorien, deren Überwindung zum anderen zu durchlaufen hat. In negativer Wendung betrachtet, muß es folglich um das Aufzeigen einer *Genealogie der Moral*, einer Genealogie der platonisch-christlichen Moral gehen, die, in Gestalt eines „Ressentiment“ der Leiblichkeit, der Zeitlichkeit und der Individualität des Daseins, das je Einzelne und Endliche zugunsten des Allgemeinen und Unendlichen depraviert.¹⁹⁵ Positiv gewendet und sich aus einer *Genealogie der Moral* ableitend, geht es für Nietzsche darum, eine Philosophie der Affirmation, der Bejahung, und eine Ontologie des Werdens zu inaugurieren, die sich in einer aphoristisch-essayistischen Sprache des Centaurischen manifestiert und in dem Schibboleth eines „Willens zur Macht“, einer „Ewigen Wiederkehr des Gleichen“ und eines „Übermenschen“ kulminiert.¹⁹⁶

¹⁹⁴ NIETZSCHE: Nachgelassene Fragmente 1887-1889. KSA 13. 1999. [11 [99] (351)]. S.48/49.

¹⁹⁵ Vgl. NIETZSCHE: Nachgelassene Fragmente 1885-1887. KSA 12. 1999. [9 [35] (27)]. S.351.

Vgl. auch MONTINARI, Mazzino: Nietzsche lesen. Berlin / New York: de Gruyter, 1982. [Nietzsches Nachlaß von 1885 bis 1888 oder Textkritik und Wille zur Macht]. S.92-119.

Vgl. auch COLLI, Giorgio: Nach Nietzsche. [Aus dem Italienischen übersetzt von Reimar Klein]. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt, 1993. [Tod der Philosophie / Der grausame Schlund / Erbarmen mit einem Helden]. S.83-102, S.175-196 und S.197-214.

¹⁹⁶ Vgl. NIETZSCHE: Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen. KSA 4. 1999. [I. Von den drei Verwandlungen. IV. 15.-20]. S.29-31 und S.364-368..

Vgl. NIETZSCHE: Der Antichrist. Fluch auf das Christenthum. KSA 6. 1999. [12./13. und 16.-18.]. S.178/179 und S.182-185.

Vgl. NIETZSCHE: Ecce homo. Wie man wird, was man ist. KSA 6. 1999. [5.-8.]. S.370-374.

Vgl. NIETZSCHE: Der Fall Wagner. Ein Musikanten-Problem. KSA 6. 1999. S.50-53.

Vgl. NIETZSCHE: Nachgelassene Fragmente 1887-1889. KSA 13. 1999. [16 [32]]. S.492/493.

Vgl. auch COLLI, Giorgio: Distanz und Pathos. Einleitungen zu Nietzsches Werken. [Aus dem Italienischen übersetzt von Ragni Maria Gschwend und Reimar Klein]. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt, 1993. S.85-90 und S.91-95.

Vgl. auch SALAQUARDA, Jörg: Dionysos gegen den Gekreuzigten. Nietzsches Verständnis des Apostels Paulus (1974). In: Nietzsche. Hrsg. von Jörg Salaquarda. ²1996. S.288-322.

Eine derart kondestruktive Philosophie der Affirmation soll anhand Nietzsches mythopoetisch-prophetischer Schrift *Also sprach Zarathustra*, in welcher sich dessen unzeitgemäße Betrachtung einer existentiellen Dialektik in Gestalt einer dreifachen Verwandlung des Geistes abzeichnet, in Kürze skizziert werden:

Die erste Passage innerhalb jener existentiellen Dialektik der Verwandlung vollzieht sich von dem an eine religiöse Existenzform und an einen allmächtigen Gott gebundenen „Geist der Schwere“ (des „Kameele[s]“), der „um der Wahrheit willen an der Seele Hunger“ leidet, vollzieht sich also von dem unbedingten Imperativ eines „Du sollst!“ in die einsame, „tausendjährige Werthe“ überwindende Existenzform eines „Ich will!“ (des „Löwen“). Denn erst in einem „heiligen Nein-sagen“ zu einem „Gott als Kranken-Gott“, der zum „Widerspruch des Lebens“ abgeartet ist, wird der „Befreite des Geistes“ Herr seiner selbst; insofern korreliert Nietzsches genealogische Kritik der Moralität, nach dessen Selbstverständnis, mit einem befreienden Ausbrechen aus den destruktiven Zwängen des „Du sollst!“ und überdies mit einer immanenten Steigerungsbewegung des Lebens selbst. Gleichwohl wird

Jene genealogische Spur – das „W o h e r“ – einer überschriebenen Körper-Textur soll nochmals nachgezeichnet werden. In seiner „Streitschrift“ *Zur Genealogie der Moral* schreibt Nietzsche, seine anarchische und libertine Denk-„Schule des Verdachts“ nun radikal auf die Probe stellend, mit moralkritischem Duktus gegen den Strich; gegen den Strich zuvorderst einer metaphysisch deduzierten und daraus moralisch legitimierten Zählungs- und Bändigungsprozedur des „T h i e r [e s] Mensch“, und sich daraus ableitend, auch gegen den Strich der verneinenden Willensmetaphysik seines „Zuchtmeisters“ Schopenhauer. Indem Nietzsche, auf seine nihilistische Rede vom toten Gott sich stützend, seinen skeptischen Blick auf die dunkle „Wunde“ des leeren Daseins heftet, hält er den asketischen „Moraltrumpetern“ unabsehbar deren vermeintlich artifiziell ‚überkritzelte‘ und ‚übermalte‘ Leerstelle der Transzendenz vor Augen. Nietzsche entschleiert in geradezu radikaler Manier die scheinbar unverrückbaren, da metaphysischen Überbauten dieser Leerstelle, indem er moralische Phänomene „an sich“, die „über dem All, oder hinter dem All“ als absolut-ewige Wahrheiten „g e s u c h t“ würden, als obsolet erklärt und stattdessen auf den außermoralischen Ursprung einer jeglichen Interpretation von Welt hinweist; das, was gemeinhin als das „Gute“, „Wahre“ und „Schöne“ an sich bezeichnet wird, unterläuft Nietzsche mit der archäologisch-sezierenden Exploration einer chthonischen „Zeichensprache der Affekte“, deren Motilitäts- oder „Kraftquelle“ sich nicht mehr aus der Autonomie eines kohärenten Bewußtseins ableiten läßt, sondern gerade aus dem, was „hinter dem Bewußtsein“ arbeitet – „die T r i e b e“.¹⁹⁷

aber das derart atheistische Subjekt auch zum Repräsentanten des „modernen Menschen“, der „modernen Seele“, die, in einen „Widerspruch der Werthe“ involviert, „zwischen zwei Stühlen sitzt“ und „in Einem Athem Ja und Nein“ sagt. Erst wenn in „Gott das Nichts vergöttlicht“ wird, erst dann kann ein „Neubeginnen“ als Übergang von der Verneinung des Gewordenen zur Bejahung des Werdens stattfinden, erst dann kann sich „ein Spiel, ein aus sich rollendes Rad“ und ein „heiliges Ja-sagen“ ereignen: „– Hat man mich verstanden? – Dionysos gegen den Gekreuzigten ...“. In der letzten Verwandlung des Geistes hat sich das primär nihilistische Subjekt in einer rebellischen Bewegung der Negation, in einer sich abgrenzenden Bewegung des „Ich will!“ aus der Unterjochung des „Du sollst!“ befreit und sich qua Bejahung der Existenz, der Diesseitigkeit der Welt, in der Unschuld des „Kinde[s]“, des „Ich bin!“ erkannt. Es ist dies die Philosophie eines „dionysischen Jasagen[s] zur Welt, wie sie ist, ohne Abzug, Ausnahme und Auswahl“, die schlechterdings nicht bei einem „Nein“ stehen bleibt, sondern den „ewigen Kreislauf“, „dieselben Dinge, dieselbe Logik und Unlogik der Knoten“ vorbehaltlos bejaht: „Höchster Zustand, den ein Philosoph erreichen kann: dionysisch zum Dasein stehn –: meine Formel dafür ist amor fati ...“. Zugleich ist es die bejahende Philosophie einer Verwandlung vom „Kameele“ zum „Löwen“ und vom „Löwen“ zum „Kinde“, von einem „Du sollst“ zu einem „Ich will!“ und von einem „Ich will!“ zu einem „Ich bin!“ – „seine Welt gewinnt sich der Weltverlorene.“ Ein „Ich bin!“ freilich, das als ein „Selig-Leichtfertiges“ über sich hinweg lacht und als ein „Leichtes“, die zugeworfene „Krone des Lachenden“ auf dem Haupte, über sich hinweg tanzt: „Das Lachen sprach ich heilig; ihr höheren Menschen, lernt mir – lachen!“

¹⁹⁷ Vgl. NIETZSCHE: *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*. KSA 5. 1999. [Dritte Abhandlung. 15.-17. und 27./28.]. 372-382 und S.408-412.

Vgl. NIETZSCHE: *Jenseits von Gut und Böse*. KSA 5. 1999. [Siebentes Hauptstück. 229./230.]. S.165-170.

Vgl. zur Rede des „tolle[n] Mensch[en] vom Tode Gottes: NIETZSCHE: *Die fröhliche Wissenschaft*. KSA 3. 1999. [Drittes Buch. 125.]. S.480-482.

Vgl. zum „Doppelgehirn“ von „Wissenschaft“ und „Nicht-Wissenschaft“, von „Kraftquelle“ und „Regulator“: NIETZSCHE: *Menschliches, Allzumenschliches I*. KSA 2. 1999. [Fünftes Hauptstück. 251.]. S.208/209.

Vgl. NIETZSCHE: *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*. KSA 12. 1999. [In wiefern die Welt-Auslegungen Symptom eines herrschenden Triebes sind. 7 [3]]. S.256-258. Hier S.257:

Exakt in dieser Tiefenschicht einer analytischen Reduktion der moralischen Wertsetzungen und also eines sinnlos-leidenden Ausgeliefertseins an das treibende und drängende Dasein angelangt, beginnt nun, dieses Leiden unter die moralische „Perspektive der S c h u l d“ subsumierend, eine scheinbar sinnstiftende und den *horror vacui* ausfüllende Auslegungsarbeit der Moral, die aber *realiter*, so Nietzsches entscheidende Intervention gegen die Moral-Ethik Schopenhauers, einer buchstäblich gewaltigen und verschleiernenden Überdeckungsarbeit gleichkomme: Das „T h i e r Mensch“, immerfort die „ungeheure L ü c k e“ des *horror vacui* und die „Leere“ des Daseins auf und in sich spürend, ist ohne „Sinn“, ohne „Ziel“ und ohne „Antwort“; es ist ein „k r a n k h a f t e s Thier“, dem „Etwas f e h l t“. Um diesen existentiellen Mangelbefund eines sinnlosen Leidens zu kompensieren, sucht das „krankhafte Thier“ Mensch ein Sinn-*Telos*, eine Antwort auf das „w o z u leiden?“ und findet sie denn auch in dem komplementären „D a z u des Leidens“ – in dem „a s k e t i s c h e n I d e a l“, welches ihm „e i n e n S i n n“ anbietet.¹⁹⁸

Was Nietzsche in Allusion an seinen „Zuchtmeister“ Schopenhauer als „asketisches Ideal“ betitelt, ist just jene moralische Überschreibungs-Textur, die dem Menschen über gewaltige Strafandrohung – mit „glühende[n] Eisen – „eingeschrieben“ und „eingebrannt“ wird und gegen die Nietzsche erbittert ankämpft. Zwar ist der Mensch erst einmal „g e r e t t e t“ und hat einen „S i n n“, da ihm im „asketischen Ideal“ das Leiden „a u s g e l e g t“ und die „ungeheure Leere“ ausgefüllt wird; doch generiert diese christologische „Auslegung“ von Welt nach Nietzsches Interpretation „neues Leiden“ – „tieferes, innerlicheres, giftigeres, am Leben nagenderes“. Nietzsche kompromittiert nun schonungslos, indem er aufzeigt, wie sich das ursprüngliche Instrument der Sinnüberbrückung in das der Körper- und Naturunterdrückung transfiguriert, die tiefe Aversion der Askesis – und ihrer Idealsetzung – gegen die „grundsätzlichsten Voraussetzungen des Lebens“, ihre hostile Verachtung des Leibes, ihren zürnenden „Haß auf die Antriebe zum Leben“ und gegen alles „Menschliche, mehr noch gegen das Thierische“ und, *last but not least*, ihren lebensverachtenden „Abscheu vor den „Sinnen“. „Der asketische Priester ist der fleischgewordne Wunsch nach einem Anders-sein“, nach einem Anderswo-sein“, so Nietzsche in gewohnt psychologischer Reduktions-Attitüde, und da ihm dieses schlechthinig *andere* versagt bleiben muß, richtet er nun quasi kompensatorisch seine lebensschwächende Versagungserfahrung machtvoll gegen alles, was das „Hier-sein und Mensch-sein“ hienieden ausmacht; allem, „was Affekt macht“, „was ‚Blut‘ macht“ gilt es verneinend zu resistieren und auszuweichen: „nicht lieben; nicht hassen; Gleichmut; nicht sich rächen; nicht sich bereichern; nicht

„Die m o r a l i s c h e Welt-Betrachtung. Die socialen Rangordnungs-Gefühle werden ins Universum verlegt: die Unverrückbarkeit, das Gesetz, die Einordnung und Gleichordnung werden, weil am höchsten geschätzt, auch an der höchsten Stelle g e s u c h t, über dem All, oder hinter dem All, ebenso – – –“

Vgl. NIETZSCHE: Nachgelassene Fragmente 1884-1885. KSA 11. 1999. [39 [6]]. S.621:

„[...] Hinter dem Bewusstsein arbeiten die T r i e b e.“

Vgl. auch STEGMAIER, Werner: Nietzsches „Genealogie der Moral“. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994. [2. Kapitel. Die „Genealogie der Moral“ in Nietzsches Gesamtwerk. 3. Kapitel. Aufgabe und Form der „Genealogie der Moral“]. S.26-53 und S.54-59.

¹⁹⁸ Vgl. NIETZSCHE: Zur Genealogie der Moral. KSA 5. 1999. [Dritte Abhandlung. 27./28.]. S.408-412. Hier insbesondere S.411/412.

Vgl. NIETZSCHE: Jenseits von Gut und Böse. KSA 5. 1999. [Siebentes Hauptstück. 229./230.]. S.165-170.

arbeiten“ und – „so wenig Weib als möglich“. Das, was ursprünglich als heilsames Remedium gegen den „selbstmörderischen Nihilismus“ fungieren sollte, das „asketische Ideal“ und dessen „Heiligung“, entpuppt sich nunmehr als machtvolles Disziplinierungsinstrumentarium zur „Entselbstung“ und „Hypnotisierung“ des Menschen – winterschlafähnlich, mit einem „Minimum von Stoffverbrauch und Stoffwechsel“, soll dieser gebändigt kalmierte Seelenzustand des Menschen sein, so Nietzsches polemisches Anschreiben gegen den scheinbar verschwörerischen Priestertrug des Klein- und Geringmachens allen Lebens. Vermittelt über die moralischen Disziplinar- und „Folterwerkzeuge“ des schlechten Gewissens, der „Schuld gegen G o t“ und der schlechthinnigen Sündhaftigkeit des Mensch-, Leib- und Daseins wird dem Subjekt in einem sukzessiven Internalisierungsprozeß der kalmierende Pascalsche Imperativ des Still-Lebens und Stumpf-Werdens – *Il faut s'abêtir* – leidvoll „eingeschrieben“ und „eingebannt“: „Man brennt Etwas ein, damit es im Gedächtnis bleibt: nur was nicht aufhört, w e h z u t u n, bleibt im Gedächtnis“. Die Moral ist eine „Menagerie“ mit „eiserne[n] Stäbe[n]“ und der Mensch, das „wilde Thier“, der darin Domestizierte und Gebrandmarkte; die „schreckliche Species“ der „Thierbändiger“, die, den „Kampf mit dem wilden Thier“ Mensch aufnehmend, „glühende Eisen“ zur Brandmarkung zu handhaben weiß, „heißt sich ‚Priester‘“. Exakt diesen Internalisierungsprozeß mortifizierender Still- und Ruhigstellung deckt Nietzsches umstürzlerische Auslegung des schlechten Gewissens nicht nur als ein „System von Grausamkeit“ auf, sondern entschleiern ihn schlichtweg als eine die „eigentliche Naturwahrheit“ mystifizierende „Culturlüge“. Mit Nietzsche erhält die Historie logozentrisch-abendländischer Kultur und Zivilisation den heuchlerischen Anstrich, in ihrem eigensten Bemühen, das Grausame verbannen und verdrängen zu wollen, hierbei selbst, in einer „Herrschaft über die Affekte“, grausam vorzugehen: Das, was zivilisatorisch gebannt werden soll, ist gleichsam ureigenstes Signum des Verbannungsprozesses selbst.¹⁹⁹

Gemäß Nietzsches „Hypothese über den Ursprung des ‚schlechten Gewissens‘“ wächst nun das, was man späterhin des Menschen „Seele“ nennen wird, erst in einem derartigen Verbannungs- und Brandmarkungsprocedere physiologischer Hemmung an ihn heran: „Alle Instinkte, welche sich nicht nach außen entladen, wenden sich nach innen“; dies ist es, was Nietzsche, als unvermeidlich grausame Konsequenz einer Hemmung der Instinkte nach außen hin, die „Verinnerlichung des Menschen“ nennt. Was dem „krankhaften“ Subjekt in seiner Daseinsleere als Sinn-Angebot moralischer Verneinung unterbreitet wird, entpuppt sich aus Nietzsches Perspektive als ein moralischer Absolutheits-, Disziplinierungs- und Selbstkasteigungsmechanismus, der über ein „furchtbares Bollwerk“ an „Strafen“ bewirkt, daß „jene

¹⁹⁹ Vgl. NIETZSCHE: Nachgelassene Fragmente 1887-1889. KSA 13. 1999. [15 [72, 73, 74]]. S.453/454.

Vgl. NIETZSCHE: Die Geburt der Tragödie. KSA 1. 1999. [7./8.]. S.52-64. Hier S.58/59.

Vgl. hier auch zum „Wille[n] zum Winterschlaf“: NIETZSCHE, Friedrich: Ecce homo. KSA 6. 1999. [Warum ich so weise bin. 6.]. S.272/273. Hier S.272.

Vgl. NIETZSCHE: Zur Genealogie der Moral. KSA 5. 1999. [Zweite Abhandlung. 2./3. und 21./22. Dritte Abhandlung. 11.-13. und 27./28.]. S.293-297 und S. S.330-333, S.361-367 und S.408-412. Hier S.297:

„ – Ah, die Vernunft, der Ernst, die Herrschaft über die Affekte, diese ganze düstere Sache, welche Nachdenken heisst, alle diese Vorrechte und Prunkstücke des Menschen: wie teuer haben sie sich bezahlt gemacht! Wie viel Blut und Grausen ist auf dem Grunde aller ‚guten Dinge‘! ...“

Instinkte des wilden, freien, schweifenden Menschen sich rückwärts“ gegen ihn selbst wenden. Eingezwängt in die „Regelmäßigkeit der Sitte“ ist der Mensch sonach ein sich „an den Gitterstangen seines Käfigs“ wundstoßendes Tier, „das man ‚zähmen‘ will“, und das sich, als „Folge einer gewaltsamen Abtrennung von der tierischen Vergangenheit“, seine eigene „Folterstätte“, mit „Marter ohne Ende“, und seine eigene „Hölle“ auf Erden errichtet – Nietzsches moralsoziologische Umwertung aller Werte verkehrt die moralischen Wertsetzungen von „Gut“ und „Böse“, von „Himmel“ und „Hölle“ und macht, sich jenseits von Gut und Böse positionierend, die Velleität der „Priesterkaste“ selbst zum Ausgangspunkt einer „heimliche[n] Selbst-Vergewaltigung“, infolge derer das asketische „Nein einzubrennen“ noch eine „Lust am Leiden-machen“, am Selbstleiden macht. Nietzsche, der fleischgewordene *advocatus diaboli*, richtet in Gestalt dieser genealogischen Gegenrede jenen Vorwurf einer „Perversität der Gesinnung“ postwendend an den Adressaten Schopenhauer zurück, dem hypokritischen „Geniestreich des Christentums“ – die „Verteufelung der Natur“ – eine „Kriegserklärung“ voll Fluch und Feme ankündigend.²⁰⁰

Nietzsche plädiert im Grunde einmal mehr, puristisch und darin sentimentalisch, für das „Leben“, für das „mehr Leben“, und richtet sich hierin, sei es in der Domäne des Ethischen oder aber in der des Ästhetischen, dezidiert gegen die moralisierend vorgetragene Willensmetaphysik Schopenhauers, die da heißt „Nicht-Leben“. Dieser „ganze, echte Antagonismus“, wie er sich in der Streitfrage ‚Nietzsche contra Schopenhauer‘ augenscheinlich artikuliert, will Nietzsche selbst, unversöhnlich polarisierend, in der typisierenden und formelhaften Entgegenstellung „Plato g e g e n Homer“ repräsentiert wissen: „dort der ‚Jenseitige‘ besten Willens, der grosse Verleumder des Lebens, hier dessen unfreiwilliger Vergöttlicher, die g o l d e n e Natur.“ Nietzsche arbeitet mehr oder minder programmatisch all das ab und nieder, was Schopenhauer systematisch aufgebaut hat – *Die Welt als Wille und Vorstellung*, insonderheit deren drittes und viertes Buch. Das, was „Plato g e g e n Homer“ in der Sphäre des Ethischen zum Ausdruck bringen soll, die tiefe Feind- oder Freundschaft zu Leib und Leben, transpositioniert Nietzsche nun in der Domäne des Ästhetischen auf die Streitfrage Kant g e g e n Stendhal. Schopenhauer habe nämlich Kants Formel des Schönen, welches an sich „o h n e I n t e r e s s e gefällt“, adaptiert und auf sein Ästhetikum eines kontemplierenden Loskommens vom Willen appliziert; das willenlose „*désintéressement*“ des ästhetischen Zustandes wirke gerade einer „g e s c h l e c h t l i c h e n ‚Interessiertheit‘“ entgegen und entleide sich hierin des „schnöden Willensdranges“, feiere den „Sabbat der Zuchthausarbeit des Wollens“. Nietzsche entlarvt auch hier das im weitesten Sinne Verneinen und Vergessen, das Absehen und Abstrahieren vom Leiblichen und also „allerstärksten, allerpersönlichsten Interesse“ als ein Loskommen des „Torturierten“ von der „Tortur“ des Lebens und stellt diesem den reizenden und gleichsam erregenden Kunstbegriff einer „*promesse de bonheur*“ entgegen. Das „Schöne v e r s p r i c h t

²⁰⁰ Vgl. NIETZSCHE: Zur Genealogie der Moral. KSA 5. 1999. [Zweite Abhandlung. 16.-18. und 21./22. Dritte Abhandlung. 20./21.]. S.321-327, S.330-333 und S.387-392. Hier insbesondere S.322/323.

Vgl. NIETZSCHE: Die fröhliche Wissenschaft. KSA 3. 1999. [Zweites Buch. 99. Die Anhänger Schopenhauer's.]. S.453-457.

Vgl. NIETZSCHE: Der Antichrist. KSA 6. 1999. [Gesetz wider das Christenthum.]. S.253.

Vgl. auch FINK, Eugen: Nietzsches Philosophie. Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz: Kohlhammer, ⁴1979. [4. Kapitel. Die Zerstörung der abendländischen Überlieferung]. S.119-179.

Glück’“ – die im Vergleich zu dem „sechszwanzigjährigen Jüngling“ der *Welt als Wille und Vorstellung* „nicht weniger sinnliche, aber glücklicher geratene Natur“ Stendhal, so Nietzsches mit dem „Vergrößerungsglas“ überzeichnetes Pathos für das historisch Große und geniehaft Individuelle, verankere die „Wirkung des Schönen“ gerade in einer „Erregung des Willens“, und nicht in deren Abtötung, und zeige somit an, daß „jene eigentümliche Süßigkeit und Fülle“ des ästhetischen Zustandes gerade von der „Ingredienz ‚Sinnlichkeit’“ sich ableiten läßt. Nietzsche setzt sich auch hier, in einem Plädoyer für eine „Physiologie der Ästhetik“, gegen das „Gängelband“ einer Deterritorialisierung des „animalischen *vigor*“, des Leibes, zur Wehr und stellt gegen Schopenhauer die Leib- und Leitthese auf, daß die Sinnlichkeit beim Eintritt des ästhetischen Zustandes nicht aufgehoben ist, sondern sich, *en revanche*, nur transfiguriert hat und daher nicht mehr als Geschlechtsreiz ins Bewußtsein tritt.²⁰¹

Nietzsches am Leitfaden des Leibes entlang gezogene und handsignierte „Kriegserklärung“ gegen das abendländisch-logozentrische „M i s s v e r s t ä n d n i s s d e s L e i b e s“ wirft das skeptische und nihilistische Subjekt nach dem Verfall des „asketischen Priesterideals“ auf die krude und heillose Faktizität des Leidens zurück, in welcher das „w o z u leiden?“ kein komplementäres „D a z u“ mehr kennt. Die aus aller Verneinung asketischer Ideale resultierende, aber dennoch von Nietzsche mit ungeheurer Verve betriebene und schonungslose Hinterfragung eines Sinn-*Telos* bedingt konsequenterweise und immer schon auch die skeptische Infragestellung einer potentiellen Antwort – eines wahr sein wollenden „D a z u“. Auf der heillosen Folie eines sich derart selbst problematisch gewordenen „Willens zur Wahrheit“ dreht sich die wahrheitsmüde Endlosspirale über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne hinweg in die Indifferenz moralischer Wertlosigkeit. „Nein“, so Nietzsche in seiner *fröhlichen Wissenschaft*, „dieser Wille zur Wahrheit“, zur ‚Wahrheit um jeden Preis’, dieser Jünglings-Wahnsinn in der Liebe zur Wahrheit – ist uns verleidet:“ „Wir glauben nicht mehr daran, dass Wahrheit noch Wahrheit bleibt, wenn man ihr die Schleier abzieht“. Entschleierung – dies ist das *mot clé* der Reduktionsphilosophie und -psychologie Nietzsches, in deren feurigem Destruktionspathos wohl noch gut sichtbar das „Feuer“ von „jenem Brande, den ein Jahrtausendealter Glaube entzündet hat“, nachlodert und in deren Befreiungsdrang noch gut lesbar „jener Christen-Glaube“, „daß Gott die Wahrheit ist“ und „daß die Wahrheit göttlich ist“, eingeschrieben zu sein scheint. Doch erst „wenn Nichts sich mehr als göttlich erweist“, so Nietzsches Prognose eines gottlos-„grosse[n] Schauspiel[s]“ der Zukunft, und erst wenn „Gott selbst sich als unsre l ä n g s t e L ü g e erweist“, wird der sich selbst problematisch gewordene „Wille zur

²⁰¹ Vgl. NIETZSCHE: Zur Genealogie der Moral. KSA 5. 1999. [Zweite Abhandlung. 16.-18. Dritte Abhandlung. 6.-8. und 25.] S.321-327, S.346-356 und S.402-405.

Vgl. zum „Vergrößerungsglas“: NIETZSCHE: *Ecce homo*. KSA 6. 1999. [Warum ich so weise bin. 7.] S.274/275.

Vgl. auch SIMMEL, Georg: Schopenhauer und Nietzsche. Band X. 1995. S.348 und S.378.

Vgl. auch SCHIPPERGES, Heinrich. Am Leitfaden des Leibes. 1975. [Erster Teil. Zur Physiologie der Ästhetik]. S.49-52.

Vgl. auch RIEDEL, Wolfgang: „Homo natura“. Literarische Anthropologie um 1900. Berlin / New York: de Gruyter, 1996. [Viertes Kapitel. III. 2. Nietzsche oder das sentimentalische Denken. Die „Geburt der Tragödie“ – „Dionysos philosophos“]. S.185-207.

Vgl. auch MEYER, Theo: Nietzsche und die Kunst. Tübingen / Basel: Francke, 1993. [=UTB 1414]. [A. III. Das große Individuum]. S.34-43.

Wahrheit“ die verabsolutierten Wertsetzungen der Moral endgültig zugrunde gerichtet haben. Allein, um mit Nietzsche zu schließen: „ – – An dieser Stelle thut es Not, Halt zu machen und sich lange zu besinnen.“²⁰²

4. *Clair-obscur.*

»Ein Kessel voll brodelnder Erregungen«. Freud.

Obschon Sigmund Freud als psychologischer Apologet des Unbewußten der kulturell-luziden Wirkkraft der *ratio*, insbesondere in seinen späteren philosophisch-kulturtheoretischen Schriften wie etwa *Die Zukunft einer Illusion* oder *Das Unbehagen in der Kultur*, skeptisch bis pessimistisch gegenübersteht, vertraut er sich dennoch in apodiktischer Manier dem „Gott *Logos*“ an: Das „Primat des Intellekts“ liege zwar, so Freud in hoffnungsfroh anthropozentrischer, aber gleichwohl illusionslos atheistischer Attitüde, „gewiß in weiter, nicht aber in unendlicher Ferne“; die Stimme des Intellekts sei leise, aber sie ruhe nicht, ehe sie, in unabsehbarer Zukunft und für neue Menschenkinder, sich Gehör verschafft haben werde. Dem irrationalen und dunklen Sog eines Unbewußten, dessen imponderablem Impetus Freud detektivisch nachspürt und dessen Wirkmechanismen er gänzlich aufzuhellen und zu klären intendiert, setzt dieser das „Prinzip Hoffnung“, bestehend in einem nüchternen Potential unnachgiebiger Vernunftanstrengung und einer wissenschaftlichen Erforschung der Realität von Welt, entgegen.²⁰³

²⁰² Vgl. NIETZSCHE: Die fröhliche Wissenschaft. KSA 3. 1999. [Vorrede. 2. und 4.]. S.347-349 und S.351/352. Hier insbesondere S.348 und S.352.

Vgl. NIETZSCHE: Zur Genealogie der Moral. KSA 5. 1999. [Dritte Abhandlung. 24. und 27.]. S.398-401 und S.408-411.

Vgl. auch SCHIPPERGES, Heinrich: Am Leitfaden des Leibes. 1975. [Dritter Teil.]. S.151-207.

²⁰³ Vgl. FREUD, Sigmund: Das Unbehagen in der Kultur (1930 [1929]). In: Sigmund Freud: Studienausgabe. Hrsg. von Alexander Mitscherlich, Angela Richards und James Strachey. Band IX. Fragen der Gesellschaft. Ursprünge der Religion. Frankfurt/Main: Fischer, 2000. S.237-244. Hier S.240/241.

Exemplarisch für den späten und pessimistischen Freud soll eine vermutlich in Anlehnung an Schopenhauer verfaßte Sentenz aus dem *Unbehagen in der Kultur* zitiert werden:

„*Homo homini lupus est*; wer hat nach allen Erfahrungen des Lebens und der Geschichte den Mut, diesen Satz zu bestreiten?“

Vgl. FREUD: Die Zukunft einer Illusion (1927). SA IX. 2000. S.184-189. Hier insbesondere S.186/187.

Freuds atheistische Entlarvungsattitüde religiöser Lehren setzt den immanenten Fokus auf die „Stimme des Intellekts“, die zwar leise sei, aber nicht ruhe, bis sie sich Gehör verschafft habe. Dies sei einer der wenigen, aber beständigen und hoffnungsfrohen Fundamente, so konstatiert Freud illusionslos, auf die man, sich fest darauf stützend, für die Zukunft der Menschheit optimistisch sein dürfe. Freud bündelt hier all seine Hoffnung auf den Umstand, daß es der wissenschaftlichen Arbeit möglich sein müsse, etwas über die Realität der Welt zu erfahren, wodurch wir unsere Macht steigern und wonach wir unser Leben einrichten könnten. Freud betont mit aller Vehemenz, daß gerade die wissenschaftliche Welterfahrung – im Gegensatz zur Religion – keine Illusion sei und daß es geradezu illusorisch sei, zu glauben, „daß wir anderswoher bekommen könnten, was sie [die Wissenschaft, Anm. des Verf.] uns nicht geben kann.“

Auch Thomas Mann interpretiert in seinem 1936 gehaltenen Vortrag *Freud und die Zukunft* Freuds ambivalente Haltung in ganz analoger Weise, wenn er konstatiert, daß zwar Freuds Antirationalismus die Einsicht in die machtmäßige Suprematie des Triebes über den Geist bedeute, daß dies aber schlechterdings nicht eine Kapitulation vor diesem Supremat menschlicher Triebkonstitution nach sich ziehen dürfe. Mit der von Schopenhauer auf das philosophische Feld lancierten Einsicht, daß der „Geber aller Gegebenheiten“ in uns selbst, als triebhaft-blinde und drängende Motilitäts- und „Kraftquelle“, wohnt, ist sonach untrennbar die Forderung verbunden, die gebende „Kraftquelle“ nicht – geistimperial – zu verdrängen und abzuschalten, sondern sie in ihrer naturhaften Präsenz einzuholen und zu durchlaufen, um sie hierin gleichsam – inmitten der „Durchgängerei des Todes“ im „Leben“ – regulieren zu können. Thomas Manns „Traumgedicht vom Menschen“ träumt hier von einer „heiteren“, aber auch „ernüchterten“, ja heilignüchternen „Friedenswelt“, deren „angst- und haßbefreite“ Grundstimmung sich trotz oder gerade wegen dem immerwährenden „Argwohn“ und „entlarvende[n] Verdacht“ der „unleugbaren Existenz des Bösen“ gegenüber in einer „Kultur“ des „*understatement*“, des „Mäßigen“ und „Bescheidenen“ niederschlägt, so wie sie sich *eo ipso* nur aus einem „*Bescheidwissen*“ über eben dies Dunkle, Grausame und Zerstörerische formieren kann: „Wo *Es* war, soll *Ich* werden“ – „Und damit wach’ ich auf ...“²⁰⁴

Freuds melancholisches Mitleid mit dem Ich – „Herr der Gegensätze“ noch in Manns „Traumgedicht“ – ist hingegen ungleich pessimistischer, ja tragischer zu bezeichnen, denn gerade in Freuds späten Schriften schwingt, die Inkommensurabilität von menschlicher Triebausstattung und Kulturanforderung nur noch schwerlich equilibrieren könnend, ein übermächtig dissonanter Grundton mit. Freuds Mitleid mit dem Ich ist gleichwohl ein Mitleid mit der „Menschenart“, nämlich mit dem „Lebenskampf der Menschenart“, wie Freud dies in seiner Abhandlung *Das Unbehagen in der Kultur* paraphrasiert, der ihr von den zivilisatorisch-kulturellen Forderungen nach Triebverzicht und Wunschverdrängung auferlegt wird. Freud bringt dieses melancholische, da trostlose Mitleid mit der „Menschenart“ *explicite* gegen Ende jener kulturtheoretischen Schrift zum Ausdruck:²⁰⁵

„So sinkt mir der Mut, vor meinen Mitmenschen als Prophet aufzustehen, und ich beuge mich ihrem Vorwurf, daß ich ihnen keinen Trost zu bringen weiß, denn das verlangen sie im Grunde alle, die wildesten Revolutionäre nicht weniger leidenschaftlich als die bravsten Frommgläubigen.“²⁰⁶

²⁰⁴ Vgl. MANN, Thomas: *Freud und die Zukunft*. Vortrag gehalten in Wien am 8. Mai 1936 zur Feier von Sigmund Freuds 80. Geburtstag. In: Sigmund Freud: *Abriß der Psychoanalyse. Das Unbehagen in der Kultur*. Frankfurt/Main: Fischer, 1990. S.133-151. Hier insbesondere S.150/151.

Vgl. MANN, Thomas: *Der Zauberberg*. Roman. Frankfurt/Main: Fischer, 1997. S.677-679.

Vgl. FREUD: *Das Unbehagen in der Kultur* (1930 [1929]). SA IX. 2000. [VI.]. S.245-249. Hier S.247/248.

Vgl. FREUD: *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1933 [1932]). SA I. 2000. S.516:

„Immerhin wollen wir zugeben, daß die therapeutischen Bemühungen der Psychoanalyse sich einen ähnlichen Angriffspunkt gewählt haben. Ihre Absicht ist ja, das Ich zu stärken, es vom Über-Ich unabhängiger zu machen, sein Wahrnehmungsfeld zu erweitern und seine Organisation auszubauen, so daß es sich neue Stücke des Es aneignen kann. Wo *Es* war, soll *Ich* werden. Es ist Kulturarbeit etwa wie die Trockenlegung des Zuydersee.“

²⁰⁵ Vgl. FREUD: *Das Unbehagen in der Kultur* (1930 [1929]). SA IX. 2000. [VIII.]. S.119-129.

Vgl. MANN, Thomas: *Der Zauberberg*. Roman. Frankfurt/Main: Fischer, 1997. S.679.

²⁰⁶ FREUD: *Das Unbehagen in der Kultur* (1930 [1929]). SA IX. 2000. S.270.

Daß Freuds psychoanalytisches Theorem dem nach Erlösung suchenden Menschen indes keinen Trost zu bringen weiß, deutet sich bereits in dessen nüchterner Desillusionierung utopischer Vertröstungskonstruktionen, seien sie religiöser oder weltanschaulicher Art, an. In einem auf den 12. Dezember 1897 datierten Brief an seinen Berliner Freund und Kollegen Wilhelm Fließ gibt Freud eine erste religionskritische Kostprobe all dessen, was er sukzessive bis zu seinem Spätwerk hin vorantreiben wird: Freud entlarvt das „ganze Jenseits“ als eine bloß nach außen hin projizierte „Denkillusion“ und entschleierte somit Religiosität überhaupt als ein rein innerpsychisches Phänomen; Freud entzaubert – dekuvierend – geradezu die Religiosität in ihrer eigensten Funktionsweise als „endopsychische Mythen“, als „Psycho-Mythologie“:

„Kannst Du Dir denken, was ‚endopsychische Mythen‘ sind? Die neueste Ausgeburt meiner Denkarbeit. Die unklare innere Wahrnehmung des eigenen psychischen Apparates regt zu Denkillusionen an, die natürlich nach außen projiziert werden, und charakteristischer Weise in die Zukunft und in ein Jenseits. Die Unsterblichkeit, Vergeltung, das ganze Jenseits sind solche Darstellungen unseres psychischen Inneren ... Psycho-Mythologie.“²⁰⁷

„Psycho-Mythologie“ – Freud entthront illusionslos eine jegliche Form konsolatorischer Jenseitskonstruktion, indem er sie vorerst triebtheoretisch reduziert, und inthronisiert gleichsam ein physiologisches Denken vom Innen her, vom Innerpsychischen und Leiblichen her. Ist das Leit- und Leibmotiv der menschlichen Gesellschaft nach freudschem Dafürhalten als ein gänzlich „ökonomisches“ zu verorten, so ist dies also keineswegs im marxschen Sinne einer primär exogen-gesellschaftlich fundierten „Entfremdung des Menschen von dem Menschen“ mißzuverstehen, sondern vielmehr in dem eines innerpsychisch-endogenen Dynamismus des Unbewußten zu fassen.²⁰⁸

²⁰⁷ FREUD, Sigmund: Aus den Anfängen der Psychoanalyse. Briefe an Wilhelm Fließ, Abhandlungen und Notizen aus den Jahren 1887-1902. Hrsg. von Marie Bonaparte, Anna Freud und Ernst Kris. Frankfurt/Main: Fischer, 1975. [Brief vom 12.12.1897]. S.204.

²⁰⁸ Vgl. FREUD: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1916-17 [1915-17]). SA I. 2000. [22. Vorlesung. Gesichtspunkte der Entwicklung und Regression. Ätiologie]. S.333-349. Hier insbesondere S.348/349.

Freud bezeichnet sein energetisches Lust-Unlust-Konzept als ein *ökonomisches*, da es sich bei Lustvorgängen um die „Schicksale von *Quantitäten* seelischer Erregung oder Energie“ handle. Der Zustand der Lust ist demnach an eine Reduktion, respektive an ein Erlöschen der im Seelenapparat waltenden Reizmenge gebunden; der der Unlust hingegen stellt eine Erhöhung der Reizmenge dar.

Vgl. auch MARX, Karl: Ökonomisch-philosophische Manuskripte (Erste Wiedergabe). In: Karl Marx / Friedrich Engels Gesamtausgabe. Erste Abteilung. Werke, Artikel, Entwürfe: März 1843 bis August 1844. Band II. Berlin: Dietz, 1982. S.234-247. Hier S.241/242.

In den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* von 1844 stellt Marx den Begriff der „Entfremdung“ in das Zentrum seiner Betrachtungen. Marx konstatiert eine „Entfremdung d[es] Menschen von d[em] Menschen“, die dieser auf eine Verwertung der „Sachenwelt“ zurückführt und die in einem direkten Verhältnis zu einer Entwertung der „Menschenwelt“ stehe. Führt Freud einen *innerpsychischen* Riß, insbesondere bezüglich des innerpsychischen Dynamismus des Es, auf frühkindliche Beziehungsstrukturen und auf ein biologistisch-energetisches Triebkonzept zurück, was ihm m.E. nach zu Unrecht den Vorwurf einer familialistisch-isolierten Betrachtungsweise einbrachte, so bindet Marx das Entfremdungsphänomen kausal mit primär *außerpsychisch-gesellschaftlichen* Ursachenfaktoren:

„Die entfremdete Arbeit macht also: 3) das Gattungswesen des Menschen, sowohl die Natur, als sein geistiges Gattungswesen zu einem ihm fremden Wesen, zum Mittel seiner

Freud, der tief- und also feststehende Destrukteur *par excellence*, entschleiert ganz und gar einen jeden „ideologische[n] Überbau“ als „ein Produkt [d]es triebhaften Unterbaus“, so Musils treffende Paraphrase in seinem Monumentaloeuvre *Der Mann ohne Eigenschaften*; Freud liegt es denn auch gänzlich fern, wie dieser in seiner Vorlesung *Über eine Weltanschauung* konstatiert,²⁰⁹

„im Laufe weniger Generationen die menschliche Natur so zu verändern, daß sich ein fast reibungsloses Zusammenleben der Menschen in der neuen Gesellschaftsordnung ergibt und daß sie die Aufgaben der Arbeit zwangsfrei auf sich nehmen.“²¹⁰

Eine solche „Umwandlung der menschlichen Natur“, so prophezeit Freud ideologiekritisch, sei sehr unwahrscheinlich. Wie die Religionen, so müsse auch der „Bolschewismus“, das „große Kulturexperiment“ in dem „weiten Land zwischen Europa und Asien“, seine Gläubigen letztlich für die Leiden und Entbehrungen des gegenwärtigen Lebens durch das Versprechen eines besseren „Jenseits“, in dem es kein unbefriedigtes Bedürfnis mehr geben werde, entschädigen. Im Gegensatz zur Religion sei das „bolschewistische Paradies“ zwar ein diesseitiges, aber gleichwohl ein illusorisches.²¹¹

Freud distanziert sich in aller Deutlichkeit von einer jeglichen Form konsolatorischer „Illusionsbildung“, sei sie religiöser oder gesellschaftlicher Natur; ihm geht es in seiner primär biologistisch-materialistischen Betrachtungsweise des Menschen vielmehr um das bloße Aufzeigen motivational-endogener und -exogener Faktoren, die den Menschen und seinen „seelischen Apparat“ beeinflussen.²¹² Als

individuellen Existenz. Sie entfremdet dem Menschen seinen eigenen Leib, wie die Natur ausser ihm, wie sein geistiges Wesen, sein menschliches Wesen.“ (S.241/242).

Vgl. hierzu auch HABERMAS, Jürgen: Erkenntnis und Interesse. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1973. [Kapitel III. 12. Psychoanalyse und Gesellschaftstheorie.]. S.332-364.

Habermas rekurriert in diesem Kapitel, anhand des *ökonomischen* Motives der menschlichen Gesellschaft, auf sowohl verbindende, als auch auf divergierende Aspekte zwischen der marxischen Theorie der Gattungsgeschichte und der freudschen Psychoanalyse.

²⁰⁹ Vgl. MUSIL, Robert: *Der Mann ohne Eigenschaften*. Roman. Erstes und Zweites Buch. Hrsg. von Adolf Frisé. Band I. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1999. S.1019.

²¹⁰ FREUD: Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1933 [1932]). SA I. 2000. [35. Vorlesung. Über eine Weltanschauung]. S.586-608. Hier S.606.

²¹¹ Vgl. FREUD: Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1933 [1932]). SA I. 2000. [35. Vorlesung. Über eine Weltanschauung]. S.605-608.

Vgl. FREUD: *Die Zukunft einer Illusion* (1927). SA IX. 2000. [I.]. S.139-143.

Vgl. FREUD: *Das Unbehagen in der Kultur* (1930 [1929]). SA IX. 2000. [V. und VI.]. S.237-244 und S.245-249.

²¹² Vgl. FREUD: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1916-17 [1915-17]). SA I. 2000. [22. Vorlesung]. S.349.

Vgl. FREUD, Sigmund: *Abriß der Psychoanalyse*. Frankfurt/Main: Fischer, 1990. S.55.

Vgl. auch SCHÖPF, Alfred: *Sigmund Freud*. München: Beck, 1982. [Kapitel III. 4. Die anthropologischen Probleme der Psychoanalyse]. S.132-144. Hier S.135/136.

In dem Kontext einer ökonomistisch-energetischen Konzeption des menschlichen „Seelenapparates“ weist Freud auf ein sogenanntes „Konstanzprinzip“ oder auf ein „Prinzip der *Tendenz zur Stabilität*“ (Vgl. *Jenseits des Lustprinzips*, SA, Band III, S.219) hin. Demnach dient der „seelische Apparat“ eigens der Absicht, sowohl die von innen (als motivational-endogene Faktoren), als auch von außen (als motivational-exogene Faktoren) an das Subjekt herantretenden Reizmengen und Erregungsgrößen zu bewältigen und zu erledigen:

„Das Ich kämpft also auf zwei Fronten, es hat sich seiner Existenz zu wehren gegen eine mit Vernichtung drohende Außenwelt wie gegen eine allzu anspruchsvolle Innenwelt. Es wendet die gleichen Methoden der Verteidigung gegen beide an, aber die Abwehr des inneren Feindes ist in besonderer Weise unzulänglich.“ (*Abriß der Psychoanalyse*, 1990, S.55).

ein solcher exogener Faktor kann dann durchaus das gesellschaftlich-zivilisatorische Phänomen der Arbeit genannt werden, denn für Freud bedeutet die gesellschaftlich relevante Notwendigkeit des Arbeitens eine obligate Unterdrückung der als *conditio sine qua non* gesetzten Neigung zur Lusterfüllung. Freud führt für dieses „Verdrängungsphänomen“ die basale Nomenklatur von „Lustprinzip“ und „Realitätsprinzip“ ein. Der Mensch wird demnach fortwährend aus dem paradiesischen „Lustprinzip“ qua Triebverzicht verdrängt und infolgedessen zur Annahme des Realitätsprinzips“ aufgefordert. Aus diesem Akt der Transferierung von „Triebwunsch“ zu „Triebverzicht“, vom „Lustprinzip“ zum „Realitätsprinzip“, besteht nun, so argumentiert Freud, für den Menschen die Gefahr einer vereinseitigten Überbewertung des „Realitätsprinzips“: Die „frühzeitig versuchte Eindämmung des Sexualtriebes“ und die entschiedene „Parteinahme des jungen Ichs für die Außenwelt im Gegensatz zur Innenwelt, wie sie durch das Verbot der kindlichen Sexualität zustande kommt“, wirke „krankmachend“ und könne sich als letzte „Lebenstechnik“ zur Erlangung von „Ersatzbefriedigung“ in einer „Flucht in die Neurose“ – als eine Flucht in die „lustvollere Phantasiewelt“ – artikulieren.²¹³

Doch ist der Mensch nach freudschem Dafürhalten nicht ausschließlich zu einem Sein als Neurotiker, zum „neurotischen Tier“ verdammt, das – im Sinne Nietzsches – sein Aggressionspotential introjizieren und *volens nolens*, sich nun gegen sich selbst wendend, eine verinnerlichte Überwachungsinstanz in Gestalt eines schuldhaft-schlechten Gewissens obligatorisch ausformen müßte.²¹⁴ Vielmehr müssen diverse

Alfred Schöpf verweist mehr als zu Recht in dem Kontext einer anfänglich ökonomistischen Triebkonzeption Freuds, die er als „konsequenten physikalisch-materialistischen Reduktionismus“ titulierte, auf später einsetzende und gravierende wissenschaftstheoretische Modifikationen im Denken Freuds. Diese könnte man recht plakativ als einen Wandlungsprozeß vom Mediziner zum Psychologen, von der Physiologie zur Psychologie oder aber als einen „Emanzipationsakt der Psychologie“ (Schöpf, 1982, S.135) umschreiben:

„Die Apparatvorstellung des Seelischen wird also überschritten durch den Gedanken einer psychisch bestimmten, richtungsgebenden Eigenaktivität des Wunsches und ferner der Notwendigkeit, diesen Wunsch gegenüber den Mitmenschen zu artikulieren, um seine Zustimmung und Mithilfe zu erlangen.“ (Schöpf, 1982, S.136).

²¹³ Vgl. FREUD: Die Zukunft einer Illusion (1927). SA IX. 2000. [I.]. S.139-143.

Vgl. FREUD: Jenseits des Lustprinzips (1920). SA III. 2000. [I. und III.]. S.217-221 und S.222-227.

Vgl. FREUD: Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker (1912-13). SA IX. 2000. S.363.

Vgl. FREUD: Abriß der Psychoanalyse. 1990. S.13 und S.56.

Vgl. FREUD: Die ‚kulturelle‘ Sexualmoral und die moderne Nervosität (1908). SA IX. 2000. S.9-32.

Freud stellt in diesem Aufsatz einen Zusammenhang zwischen Kulturaneignung, Trieb- und Sexualunterdrückung und Neurosenbildung her.

²¹⁴ Vgl. FREUD: Das Unbehagen in der Kultur (1930 [1929]). SA IX. 2000. [VII.]. S.250-259. Hier insbesondere S.250/251.

Vgl. NIETZSCHE: Die Genealogie der Moral. Eine Streitschrift. KSA 5. 1999. [Zweite Abhandlung. 16.]. S.321-324.

Vgl. NIETZSCHE: Der Antichrist. Fluch auf das Christentum. KSA 6. 1999. S.170.

Was Freud im siebten Subkapitel seiner Schrift *Das Unbehagen in der Kultur* als Schuldbewußtsein oder schlechtes Gewissen ausfaltet, mutet geradezu als ein ‚höheres Abschreiben‘ aus Nietzsches *Genealogie der Moral* an. In seiner Schrift *Der Antichrist*, um das bereits im vorherigen Kapitel gestreifte Thema zu variieren, bezeichnet Nietzsche den Menschen als ein „krankes Thier“, das, gezüchtet und domestiziert, zu einem „Haus- und Heerdentier“ gebändigt worden sei. Dieses „kranke Thier“ sei in erster Instanz der gebändigte und zugleich bändigende „Christ“; der „asketische Priester“, so moniert Nietzsche, „entnatürlicht“ über jene Disziplinierungspraktiken der Aggressionshemmung den Menschen und brennt ihm zwecks Beherrschbarkeit ein schlechtes Gewissen ein.

Triebe aus gesellschaftlich-konventionalisierten Beweggründen des „Realitätsprinzips“ dem von Freud so titulierten Mechanismus einer „Triebsublimierung“ unterzogen und auf gesellschaftlich höher bewertete und sozial prämierte Ziele ausgerichtet werden. Indem die menschlichen Triebpotentiale aus dem lustvollen und anarchischen *Status quo* des sexuellen Infantilismus auf höhere Ziele umgelenkt und kanalisiert werden, werden sie gleichsam für die kulturhistorische Entwicklung von Mensch und Gesellschaft nutzbar und insbesondere für die artistisch-kreativen Kulturleistungen fruchtbar gemacht.²¹⁵ Eine solche Kanalisierung von Triebpotentialen auf höher bewertete Ziele hin ist ein entscheidendes phylogenetisches *Movens* der Konstitutionsleistung von „Kultur“ und kreierte überdies Kulturgeschichte: Qua Triebsublimierung entsteht Zivilisation und Kultur; oder anders formuliert: Kulturaneignung bedeutet Triebverzicht – so etwa könnte man diesen freudschen Gedanken plakativ resümieren.²¹⁶

Die offensichtliche Parallele zu Freud ist nun hierin zu sehen, daß das Subjekt qua kultureller Überbauten, die sich im Subjekt selbst als verinnerlicht-repressive Über-Ich-Instanz artikuliert, „gebändigt“ und „gezähmt“ – oder mit Freud gesprochen: „neurotisch“ – wird. Das sublimierende Subjekt ist Produkt eines von der Kultur erzwungenen Triebchicksals. In welchem Ausmaß die Kultur auf „Triebverzicht“ aufgebaut sei und wie sehr sie gerade die „Nichtbefriedigung“, die „Unterdrückung“ und „Verdrängung“ von „mächtigen Trieben“ zur Voraussetzung habe, sei gar nicht abzusehen (*Das Unbehagen in der Kultur*, Band IX, 2000, S.227). Die große „Geschichte der Entsagung“, so Adorno und Horkheimer, verläuft vom unterdrückten *Es* zum daraus erst zwangsläufig resultierenden *Über-Ich*, vom „Lustprinzip“ zum „Realitätsprinzip“, und die Religion – als Vater-Desiderat – übt indes, stabilisierend und disziplinierend, eine kulturelle Surrogatfunktion aus. Eben jene Bewegung der Entsagung macht nun – nach Nietzsche – aus dem Menschen ein „krankes Thier“, das die „Natur“ „entwerthet“, „entnatürlicht“, „entheiligt“, und das – nach Freud – den „Kulturfortschritt“ mit einer „Glückseinbuße durch die Erhöhung des Schuldgefühls“ zahlt:

„Das Gewissen ist die Folge des Triebverzichts; oder: Der (uns von außen auferlegte) Triebverzicht schafft das Gewissen, das dann weiteren Triebverzicht fordert.“ (Ebd., S.255).

²¹⁵ Vgl. FREUD: Der Dichter und das Phantasieren (1908 [1907]). SA X. 2000. S.169-179.

Jener Prozeß der Kulturaneignung qua Umlenkung von primären Triebimpulsen, also qua „Abarbeitung der Subjektivität“, wie es Hegel nennt, kann nach freudschem Verständnis, sollte dieser Prozeß konfliktuell verlaufen, in diversen Eskapismen vor den allzu hohen Anforderungen des Realitätsprinzips kompensiert werden. Einen solchen Fluchtmechanismus vor dem Realitätsprinzip sieht Freud im Kreativen und Künstlerischen gegeben; in dieser Sublimierungsdomäne ist das Kompensationsmedium in Phantasie, Tagtraum und Spiel anzusetzen. Wenn das Ich nun in irgendeiner Form mit dem Realitätsprinzip kollidiert, flüchtet es sich in das Desideratum des Phantastischen und Spielerischen, um sich in dieser Domäne eine realitätsabgewandte, artifizielle Ersatzbefriedigung zu verschaffen. Freud skizziert dieses Phänomen einer Surrogatbildung wie folgt:

„Man darf sagen, der Glückliche phantasiert nie, nur der Unbefriedigte. Unbefriedigte Wünsche sind die Triebkräfte der Phantasien, und jede einzelne Phantasie ist eine Wunscherfüllung, eine Korrektur der unbefriedigten Wirklichkeit.“ (Ebd., S.173/174).

²¹⁶ Vgl. FREUD: Die ‚kulturelle‘ Sexualmoral und die moderne Nervosität (1908). SA IX. 2000. S.9-32. Hier S.18:

„Unsere Kultur ist ganz allgemein auf der Unterdrückung von Trieben aufgebaut.“

Vgl. FREUD: Das Unbehagen in der Kultur (1930 [1929]). SA IX. 2000. [III., VI. und VII.]. S.217-228, S.245-249 und S.250-259.

Freud nimmt in diesem Kontext keine terminologische Differenzierung zwischen „Kultur“ und „Zivilisation“ vor.

Vgl. FREUD: Totem und Tabu (1912-13). SA IX. 2000. S.384-386.

Vgl. FREUD: Zur Gewinnung des Feuers (1932 [1931]). SA IX. 2000. S.451:

„Das genaue Gegenteil trifft aber für den Feuerbringer zu; er hatte Triebverzicht geübt und gezeigt, wie wohltätig, aber auch wie unerlässlich ein solcher Triebverzicht in kultureller Absicht ist.“

Was Freud nun auf phylogenetischer Ebene als ein sukzessives Entwicklungs-procedere der „Kultureignung“ qua *Triebtabu* expliziert, transpositioniert er gleichsam auf eine ontogenetische Ebene, auf welcher die frühkindliche Entwicklung quasi „das Pensum“, um mit Nietzsche zu sprechen, „früheren Menschentums noch einmal“ durchläuft. Diese Engführung des Kollektiv- mit dem des Individual-historischen, der „Massenpsyche“ mit dem „Seelenleben“ des „einzelnen“, praktiziert Freud unter Rekurs auf mythische Bildkonfigurationen, mit denen er das aus dem rationalisierten Wissenschaftsdiskurs, dessen er sich gleichwohl mit aufklärerischer Absicht bedient, ausgeschlossene und abgewertete Unbewußte, Alogische oder Infantile – die „seelischen Altertümer“ – einzuholen intendiert. Die schlechthin zentrale mythologische Referenz innerhalb der freudschen Psychoanalyse ist hierbei wohl der sophokleische Mythos des *König Ödipus*, auf dessen Motiv- und Bildhaftigkeit Freud rekurriert, um eben dies Dunkle und Verdrängte unbewußter Vorgänge anschaulich Gestalt werden zu lassen.²¹⁷

Ein derart aus der zivilisatorischen Ordnung der Wohlanständigkeit Verdrängtes und Verschwiegenes steigt aus Freuds vermeintlich skandalöser Leibthese einer frühkindlichen Sexualität auf, aus deren Setzung dann auch bekanntermaßen der Ödipus-Komplex abgeleitet wird. Der anthropologische Topos vom Menschen als „Frühgeburt“, vom Menschen als „*extreme[m] Nesthocker*“ wird von Freud sonach

²¹⁷ Vgl. FREUD: Totem und Tabu (1912-13). SA IX. 2000. [IV. 7.]. S.438-444. Hier insbesondere S.439/440.

Vgl. FREUD: Die Traumdeutung (1900). SA II. 2000. S.524.

Vgl. NIETZSCHE: Menschliches, Allzumenschliches. KSA 2. 1999. [Erstes Hauptstück. 12. und 13.]. S.31-35. Hier S.32.

Vgl. hierzu auch LYOTARD, Jean-François: Die Moderne redigieren. In: Jean-François Lyotard: Das Inhumane. Plaudereien über die Zeit. [Aus dem Französischen von Christine Pries]. Wien: Passagen, 1989. S.51-69. Hier S.51-53.

Vgl. auch LYOTARD, Jean-François: Das postmoderne Wissen. Ein Bericht. Hrsg. von Peter Engelmann. [Aus dem Französischen von Otto Pfersmann]. Wien: Passagen, ⁴1999. S.96-111.

Lyotards postmoderne Kritik am freudschen Ödipus-Mythos bezieht sich auf ein rhythmisierendes Temporalitätskonzept, welches sich eines Jetzt – in der rekonstruktiven Fixierung eines früheren *proteron* und Projektion in ein späteres *hysteron* – und einer darin immer schon mitgedachten Identifizierungsabsicht zu bemächtigen intendiert. Diese von Lyotard als „klassisch“ bezeichnete Zeitorganisation

„enthält einen Zustand der Zeit, sagen wir einen Temporalitätsstatus, in dem mit dem ‚Ankommen‘ und dem ‚Weggehen‘, mit Zukunft und Vergangenheit so umgegangen wird, als ob sie zusammengenommen die Totalität des Lebens in einer Sinneinheit umfassen würden. Derart wäre zum Beispiel die Weise, wie der Mythos die Zeit organisiert und einteilt: Er rhythmisiert Anfang und Ende der Geschichte, die er erzählt, bis sie sich sogar reimen.“ (Ebd., S.53).

Als „klassisch“ bezeichnet Lyotard – und er rekurriert in diesem Kontext *explicite* auf das freudsche Modell des Ödipus-Mythos – ein retrospektives Denken in der Zeitdimension eines „Prä-“, um die, wie Lyotard dies bezeichnet, „verborgenen Tatsachen“ in einem Vorher aufzusuchen, um also das „Schicksal zu enthüllen“, an dem man leidet. Die Täuschung ergebe sich nun aber gerade daraus, daß die Untersuchung der Ursprünge des Schicksals selbst zu diesem Schicksal gehörten: „Der Held wird also in dem Maße zum Schuldigen, wie ihn der Detektiv demaskiert.“ Ein Ursachen aufdeckendes Denken in einem „Prä-“, liiert mit einer prospektiven Endabsicht der Projektion in ein „Post-“, führt als unumgehbare Konsequenz ein Zusammenraffen von Zeitlichkeit in einem fixierten Temporalitätsstatut mit sich. Aber eben dieses Sich-Reimen von „Anfang und Ende der Geschichte“ beinhaltet bereits eine in sich geschlossene Bewältigung und Fixierung von Zeitlichkeit qua begriffliche Synthese. Diese Argumentationslinie führt *in medias res* zu der in *La condition postmoderne* ausgefalteten Kritik an den „großen Spekulations- und Emanzipationserzählungen“, an den sogenannten „Metaerzählungen“.

um eine wesentliche Komponente erweitert, die das wohlgefällige Klischee von der kindhaften Unschuld in Gänze depotenziert: Der Säugling steht in einem primär biologischen Dependenzverhältnis zu seinen Erzeugern, insbesondere zur nährenden Mutter; doch die lediglich biologische Funktion der Triebbefriedigung in Form der Nahrungsaufnahme korreliert nun überdies, und hierin ist ein erstes Spezifikum des psychoanalytischen Ansatzes erkennbar, mit einer „Lustempfindung“, in deren Präsenz Freud ein Signum frühkindlicher oder infantiler Sexualität erkennen will. Das Schillersche Diktum von „Hunger und Liebe“ kulminiert in dem freudschen Schibboleth einer Kongruenz von libidinöser und biologistischer Triebstruktur, will *in concreto* sagen, das Organ des Mundes fungiert in der freudschen Libido-Theorie nicht nur als *organon* einer biologisch-physischen Ich- oder Selbsterhaltung, sondern gleichsam als „erogene Zone“ starker Lustempfindung.²¹⁸

Infolge dieser Annahme einer frühkindlichen Sexualität konzipiert Freud ein Strukturmodell der Sexualentwicklung: Während der „oralen Phase“, die nun insbesondere durch das Organ des Mundes als „erogene Zone“ charakterisiert ist, treten mit dem Erscheinen der Zähne „sadistische Impulse“ isoliert auf, die in verstärktem Maße als basales Kriterium einer zweiten Phase der Sexualentwicklung fungieren, nämlich der sadistisch-analen Phase. Diese Phase wird von Freud mit dem Epitheton „sadistisch“ versehen, da die primäre Lustbefriedigung in der Aggression und in der Funktion der Exkretion gesucht wird. Wie ungeheuerlich diese Neuerung einer anal ausgerichteten Lustbefriedigung sein mußte, gesteht Freud in seinem Vorlesungszyklus zur *Einführung in die Psychoanalyse* selbst ein:

„Ich weiß, daß sie mich schon längst unterbrechen wollten, um mir zuzurufen: Genug der Ungeheuerlichkeiten! Die Stuhlentleerung soll eine Quelle der sexuellen Lustbefriedigung sein, die schon der Säugling ausbeutet! Der Kot eine wertvolle Substanz, der After eine Art von Genitale!“²¹⁹

Dennoch hält Freud unbeirrt an seinem Strukturmodell der Sexualentwicklung fest. Ausgehend von der Prämisse, daß der Sadismus eine Triebmischung von libidinösen mit destruktiven „Strebungen“ darstellt, führt Freud bereits in der anal-sadistischen Phase eben jene aggressiven Strebungen unter der Libido an. In der analen Phase also, in der der Anus als erogene Zone fungiert, resultiert der erotische Lustgewinn aus der Ausscheidung und Zerstörung; aber die anale Phase ist auch mit dem Wunsch nach Zurückhaltung und Besitzkontrolle verbunden, indem das Infans eine Form der Beherrschung und der Manipulation der Wünsche anderer durch sein eigenes Gewährenlassen oder Zurückhalten seiner Fäkalien entdeckt. Die dritte Phase wird in dem freudschen Modell der Sexualentwicklung mit dem Terminus „phallische Phase“ belegt. Diese Phase sei der Endgestaltung des Sexuallebens, gleichsam als ein Vorläufer, recht ähnlich. Jedoch spiele in dieser Periode nur der männliche Phallus

²¹⁸ Vgl. FREUD: Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie (1905). SA V. 2000. [Kapitel II. Die infantile Sexualität. 1. und 2.]. S.81-86 und S.87-89.

Vgl. zum Diktum von „Hunger und Liebe“: FREUD: Das Unbehagen in der Kultur (1930 [1929]). SA IX. 2000. [VI.], S.245-249. Hier S.245/246.

Vgl. FREUD: Abriß der Psychoanalyse. 1990. [Drittes Kapitel. Die Entwicklung der Sexualfunktion]. S.14-18.

Vgl. auch MITSCHERLICH, Alexander: Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft. Ideen zur Sozialpsychologie. München: Piper, 1970. [Kapitel I. Der Mensch, ein extremer Nesthocker]. S.11.

²¹⁹ FREUD: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1916-17 [1915-17]). SA I. 2000. [20. Vorlesung. Das menschliche Sexualleben]. S.300-315. Hier S.311.

eine dominante Rolle, da das weibliche Genitale lange unbekannt bleibe, respektive wird von Freud die Klitoris dem Penis als ein „analoges Organ“ – phallokratisch – subordiniert und somit auf der Berechtigung der Benennung dieser Phase als eine phallische insistiert.²²⁰

Nochmals sollen die essentiellen Ergebnisse der Psychoanalyse in bezug auf die Entwicklung der Sexualfunktionen resümierend dargestellt werden. Freud skizziert diese wie folgt:

„a) Das Sexualeben beginnt nicht erst mit der Pubertät, sondern setzt bald nach der Geburt mit deutlichen Äußerungen ein.

b) Es ist notwendig, zwischen den Begriffen sexuell und genital scharf zu unterscheiden. Der erstere ist der weitere Begriff und umfaßt viele Tätigkeiten, die mit den Genitalien nichts zu tun haben.

c) Das Sexualeben umfaßt die Funktion der Lustgewinnung aus Körperzonen, die nachträglich in den Dienst der Fortpflanzung gestellt wird. Beide Funktionen kommen oft nicht ganz zur Deckung.“²²¹

In der freudschen Konzeption der infantilen Sexualentwicklung darf das frühkindliche Subjekt noch nicht als ein gänzlich kohärentes und einheitliches betrachtet werden, das einem spezifisch fixierten Libidoobjekt mit seinem Begehrenspotential entgegentreten könnte; noch muß es als ein komplexes, als ein in sich aufgespaltenes und nicht-individuiertes gedacht werden, in dem eine Demarkationslinie zwischen dem eigenen Selbst und der Selbstwahrnehmung von außen her noch nicht vorliegt, kurzum, in dem eine Subjekt-Objekt-Spaltung der Individuation noch nicht stattgefunden hat. Unter der Herrschaft eines „ozeanischen“ Lustprinzips, dessen einschlägiges Signum „ein Gefühl der unauflösbaren Verbundenheit [und] Zusammengehörigkeit mit dem Ganzen der Außenwelt“ ist – wie Freud dies auch späterhin als regressives Charakteristikum einer religiös-mystischen Wiederverschmelzungssehnsucht, eines „Einssein[s] mit dem All“ in seiner Schrift *Das Unbehagen in der Kultur* skizzieren wird – wird der Körper zu einem libidinösen Kraftfeld, der von einem in sich ungebrochenen und naiven „Spiel der Triebe“ reflexionslos überflutet wird ohne indes seines Körpers als Objekt gewahr zu sein. Freud bezeichnet dieses lustvoll-präödipale Phänomen personaler Nicht-Individuiert- und Undifferenziertheit, welches von diesem immer wieder aufs Neue, sei es in Religion, Kunst oder Massenpsychologie, als untergründiges und sehnsuchtsvolles Movens nach Entdifferenzierung und Einssein enttarnt wird, auch als ein noch gänzlich autoerotisches Stadium der Subjektconstitution.²²²

²²⁰ Vgl. FREUD: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1916-17 [1915-17]). SA I. 2000. [20. Vorlesung. Das menschliche Sexualeben]. S.300-315.

Vgl. FREUD: Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie (1905). SA V. 2000. [Kapitel II. Die infantile Sexualität. 3., 4. und 6.]. S.90/91, S.92-99 und S.103-106.

Vgl. FREUD: Abriß der Psychoanalyse. 1990. [Drittes Kapitel. Die Entwicklung der Sexualfunktion]. S.14-18.

Vgl. auch FAGES, Jean-Baptiste: Geschichte der Psychoanalyse nach Freud. [Aus dem Französischen von Eva Brückner-Pfaffenberger und Donald Watts Tuckwiller]. Frankfurt/Main / Berlin / Wien: Ullstein, 1981. S.32-35.

²²¹ FREUD: Abriß der Psychoanalyse. 1990. [Drittes Kapitel. Die Entwicklung der Sexualfunktion]. S.14-18. Hier S.15.

²²² Vgl. FREUD: Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie (1905). SA V. 2000. [II. 2. und III. 3.]. S.87-89 und S.121/122.

In diesem Stadium der Sexualentwicklung kann das Infans also noch nicht als ein „geschlechtliches Wesen“ bezeichnet werden; noch frönt es ungehemmt dem Lustprinzip, noch ist es gewissermaßen anarchisch, sadistisch oder aggressiv, noch wird selbstverständlich von der Voraussetzung des Allgemeinvorkommens des Penis ausgegangen – noch ist es „ein Kessel voll brodelnder Erregungen.“ Erst mit oder in der phallischen Phase erreicht die frühkindliche Sexualität ihren Höhepunkt und nähert sich gleichsam, so Freud in ungewohnt sentimentaler Manier, ihrem Untergang. Denn nach dem freudschen Theorem setzt nun ein Mechanismus der Entsagung ein, der, dessen erfolgreiche Überwindung voraussetzend, für die Identitäts- und Selbstkonstitution des Ich eine enorme, ja die schlechthin zentrale Bedeutung überhaupt trägt. Von nun an, so paraphrasiert Freud diese gravierende Zäsur zwischen männlichem und weiblichem Geschlecht, „scheiden sich die Wege der Geschlechter“. Der „Knabe“ beginne nun in jenem von Freud als „Ödipus-Phase“ titulierten Stadium die²²³

„manuelle Betätigung am Penis mit gleichzeitigen Phantasien von irgendeiner sexuellen Betätigung desselben an der Mutter, bis er durch Zusammenwirkung einer Kastrationsdrohung und des Anblicks der weiblichen Penislosigkeit das größte Trauma seines Lebens erfährt, das die Latenzzeit mit allen ihren Folgen einleitet.“²²⁴

Die Entdeckung einer frühkindlichen, inzestuösen Bindung des Infans an die Mutterfigur vollzog Freud wohl im Zuge einer Selbstanalyse, die, ausgelöst durch eine „Periode intellektueller Lähmung“, dieser selbst als Reaktion auf den Tod des Vaters deutet. In einem Brief vom 3. Oktober 1897 an Wilhelm Fließ zeigt Freud in einer intimistischen Rekonstruktion seiner eigenen Kindheit eine libidinös bedingte Mutterbindung auf und legt damit den entscheidenden Grundstein zur Ausarbeitung eines infantil-ödipalen Komplexes:

„ [...] ; daß später (zwischen 2 und 2¹/₂ Jahren) meine Libido gegen *matrem* erwacht ist, und zwar aus Anlaß der Reise mit ihr von Leipzig nach Wien, auf welcher ein gemeinsames Übernachten und Gelegenheit, sie *nudam* zu sehen, vorgefallen sein muß [...] ; daß ich meinen 1 Jahr jüngeren Bruder (der mit wenigen Monaten gestorben) mit bösen Wünschen und echter Kindereifersucht begrüßt hatte, und daß von seinem Tode der Keim zu Vorwürfen in mir geblieben ist.“²²⁵

Die enge Verbindung des „Knaben“ mit dem Körper der Mutter führt zu dem unbewußt-inzestuösen Wunsch nach sexueller Vereinigung mit ihr; Mädchen hingegen beginnen infolge der „Erkenntnis ihres Penismangels oder besser ihrer

Vgl. FREUD: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1916-17 [1915-17]). SA I. 2000. [26. Vorlesung. Die Libidotheorie und der Narzißmus]. S.398-414.

Vgl. FREUD: Das Unbehagen in der Kultur (1930 [1929]). SA IX. 2000. [I.]. S.197-205. Hier insbesondere S.197-200:

„Ursprünglich enthält das Ich alles, später scheidet es eine Außenwelt von sich ab. Unser heutiges Ichgefühl ist also nur ein eingeschrumpfter Rest eines weit umfassenderen, ja – eines allumfassenden Gefühls, welches einer innigeren Verbundenheit des Ichs mit der Umwelt entsprach.“ (Ebd. S.200).

²²³ Vgl. FREUD: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1916-17 [1915-17]). SA I. 2000. [21. Vorlesung. Libidoentwicklung und Sexualorganisationen]. S.316-332.

Vgl. FREUD: Abriß der Psychoanalyse. 1990. S.16.

²²⁴ FREUD: Abriß der Psychoanalyse. 1990. S.16.

²²⁵ FREUD: Aus den Anfängen der Psychoanalyse. Briefe an Wilhelm Fließ, Abhandlungen und Notizen aus den Jahren 1887-1902. 1975. [Brief vom 3.10.1897]. S.189.

Klitoris minderwertigkeit“, wie Freud dies betitelt, ihre Libido dem Vater zuzuwenden. Die frühe dyadische Beziehung zwischen Mutter und Kind hat sich zu einer triadischen, nun bestehend aus einer familialen Dreieckskonstellation von Kind, Mutterfigur und Vaterfigur, ausgeweitet, wobei für das Kind der je gleichgeschlechtliche Elternteil, in dessen libidinöser Affektbesetzung für den Elternteil des entgegengesetzten Geschlechtes, zum erbitterten Rivalen und gefährlichen Konkurrenten wird.²²⁶

Die eigentliche Motivierung indes, das inzestuöse Begehren für die Mutter aufzugeben, ist nun nach Freud in der väterlichen Kastrationsdrohung anzunehmen. Diese Kastrationsdrohung des Vaters – des Rivalen – wird, so argumentiert Freud, nicht *explicite* von diesem artikuliert oder ausgesprochen, sondern von dem Knaben selbst in einer wohl bereits erfolgten Kastration des weiblichen Geschlechts erkannt und als latente Strafandrohung aufgefaßt. Eine derart ‚traumatische‘ Motivierung veranlaßt letztlich den Knaben, sein inzestuöses Begehren für die Mutter in einer angsterfüllten Resignation zu verdrängen; er adaptiert nun notgedrungen das Realitätsprinzip, indem er sich der Vaterfigur subordiniert und sich gleichermaßen mit ihm identifiziert. Anhand dieser „Identifizierung“ mit dem Vater erfolgt dann die geschlechtsspezifische und letztlich identitätsstiftende Einführung in die symbolische Rolle der Männlichkeit. In der erfolgreichen Überwindung des Ödipus-Komplexes formiert sich der junge Mensch als ein geschlechtliches Wesen und konstituiert sich nach freudscher Auffassung in einem identifikatorischen und somit auch identitätsstiftenden Prozeß mit dem „Über-Ich“ der Vaterfigur als ein eigenes Ich.²²⁷

²²⁶ Vgl. FREUD: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1916-17 [1915-17]). SA I. 2000. [21. Vorlesung. Libidoentwicklung und Sexualorganisationen]. S.316-332. Hier S.328/329 und 331/332.

Vgl. FREUD: Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1933 [1932]). SA I. 2000. [33. Vorlesung. Die Weiblichkeit]. S.559/560.

Freud trägt erst in diesem späten Vorlesungszyklus der Asymmetrie der ödipalen Verhältnisse bei den beiden Geschlechtern Rechnung.

Vgl. FREUD: Abriß der Psychoanalyse. 1990. S.16.

Vgl. FREUD: Der Untergang des Ödipuskomplexes (1924). SA V. 2000. S.249/250.

Vgl. FREUD: Die infantile Genitalorganisation. Eine Einschaltung in die Sexualtheorie (1923). SA V. 2000. S.235-241.

²²⁷ Vgl. auch zur „Inversion“: FREUD: Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie (1905). SA V. 2000. S.48-58.

Vgl. zur Asymmetrie der ödipalen Verhältnisse: FREUD: Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1933 [1932]). SA I. 2000. [33. Vorlesung. Die Weiblichkeit]. S.544-565. Hier insbesondere S.559/560.

In dem Kontext dieser Thematik soll der feminine Ödipus-Komplex skizzenhaft angedeutet werden; dies geschieht aus nachfolgenden Gründen: Freud selbst richtet sein Hauptaugenmerk auf die Explizierung des maskulinen Ödipus-Komplexes und streift nur peripher den weiblichen (wie auch die obigen Ausführungen die mehr oder minder phallokratische Perspektive Freuds nachzeichnen). Dies wäre jedoch keineswegs eine ausreichende Begründung dafür, den femininen Ödipus-Komplex auch in dieser Darstellung vernachlässigen zu können. Vielmehr erscheint mir Freuds Theorie hinsichtlich des weiblichen Ödipus-Komplexes als nur wenig stringent ausgearbeitet und überdies wenig kohärent dargestellt. Dies brachte Freud wohl zu Recht den Vorwurf eines phallokratischen Sexismus ein.

Der Vorgang der femininen Ödipalisierung vollzieht sich nach Freud nun wie folgt: Mit der unbewußten Feststellung des eigenen Kastriertseins und somit auch des Minderwertigseins wendet sich das junge Mädchen von der ebenfalls kastrierten Mutter ab und dem Vater, mit dem Wunsch der Penissubstituierung in Gestalt von Penetration und Kinderwunsch, zu. An dieser Stelle der freudschen Argumentationskette etwa wird nicht einsichtig, aus welcher Motiviertheit das Mädchen sich vom Vater wieder abwenden sollte, da eine Kastrationsdrohung nicht von Seiten der Mutter ausgehen und

Gleichwohl wird das ödipale Verbot des inzestuösen Begehrens in dem Akt der Identifikation mit der Vaterfigur nur partiell im Sinne eines sukzessiv-progressiven Stufenmodells überwunden; denn das schuldige Begehren treibt und drängt fortan als präreflexive Energetik im Unbewußten, in das es verdrängt und abgespalten ist. Das heißt dann aber auch, daß dieses Begehren nicht gänzlich verloren geht, sondern als Memorialspur gespeichert, somit als unbewußte Tiefenschicht im Inneren präsent bleibt, worin ein weiteres Spezifikum des psychoanalytischen Ansatzes liegt, und bei einer mißglückten Verdrängung als Leidensquelle einer Neurosenbildung diagnostiziert werden kann – das ins Unbewußte Verdrängte wird sonach für das Ich Ausland, „inneres Ausland“.²²⁸

Die Problematik des freudschen Ödipus-Komplexes ist eine gänzlich zentrale für das Paradigma der Psychoanalyse: Die Überwindung des ödipalen Komplexes erst intendiert eine Subjektkonstituierung, präsupponiert aber indes die obligate Existenz und Präsenz eben solcher ödipalen Beziehungsstrukturen mit all ihren Wirkmechanismen. Jener Mechanismus setzt aus psychoanalytischer Perspektive eine gravierende Zäsur, eine Zäsur, die das Infans aus dem „ozeanischen“ Paradies des Einsseins mit der Mutter und des Ganzseins mit der Welt vertreibt, die es aus dem Paradies des Lustprinzips in das „verlorene Paradies“ des Realitätsprinzips verdrängt, die es, indem es seine Position innerhalb der kulturellen Ordnung des Ganzen einnehmen wird, vom Naturmenschen in einen Kulturmenschen metamorphosieren wird.²²⁹ Die Zäsur der Post-Ödipalisierung versinnbildet in der

ein Inzestverbot daher lediglich präskriptiv-sanktionierend, nicht aber körperlich-traumatisierend wirken kann (worin gewissermaßen die disziplinierende Crux des freudschen Ödipus-Komplexes liegt). Widerstrebend, aus welchen Gründen auch immer, wird sich das junge Mädchen wieder der Mutter zuwenden und sich in einem Prozeß der Identifikation mit dieser ihre eigene weibliche Geschlechtsrolle wahrnehmen.

²²⁸ Vgl. FREUD: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1916-17 [1915-17]). SA I. 2000. [21. Vorlesung. Libidoentwicklung und Sexualorganisationen]. S.325-332.

Vgl. FREUD: Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1933 [1932]). SA I. 2000. [31. Vorlesung. Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit]. S.496-516. Hier S.496.

Vgl. FREUD: Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie (1905). SA V. 2000. [III. 3.-5.]. S.121-133.

Vgl. FREUD: Das Ich und das Es (1923). SA III. 2000. [III.]. S.298-306.

Vgl. FREUD: Abriß der Psychoanalyse. 1990. S.14-18.

²²⁹ Vgl. hierzu das Analogon zu dem gnostisch-neoplatonischen Schöpfungsmythos: BLOOM, Harold: Kafka – Freud – Scholem. [Aus dem amerikanischen Englisch von Angelika Schweikhart]. Basel / Frankfurt/Main: Stroemfeld / Roter Stern, 1990. S.59:

„Gershom Scholem, der unter der Maske eines Geschichtsforschers arbeitete, war für unsere Zeit der heimliche Theologe der jüdischen Gnosis, wie Freud unwissentlich ihr spekulativer Psychologe und Kafka ihr Poet war.“

Vgl. FREUD: Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1933 [1932]). SA I. 2000. [29. Vorlesung. Revision der Traumlehre]. S.451-472. Hier S.466.

Anhand des Traumsymbols „Brücke“ veranschaulicht Freud einen neoplatonisch-gnostischen Schöpfungsmythos, der als in sich geschlossenes Kreismodell der Identität zwar mit einer sehnsuchtsvollen Wunscherfüllung der Ganzheit korreliert, aber gleichwohl aus psychoanalytischer Sichtweise mit der postödipalen Zäsur nur noch als ein quasi gebrochener und ungeschlossener dargestellt werden kann: Auf das ursprüngliche Einssein mit der Mutter im „Noch-nicht-geboren-sein“, ergo im „Mutterleib“, folgt erst mit der Geburt, dann im Prozeß der Post-Ödipalisierung eine Entzweiung von der Mutter und somit der Verlust uteraler Geborgenheit und der Bruch einer prästabilisierten Einheit von Ich und Welt. Erst mit dem Tod des Menschen erfolgt schließlich eine ozeanische „Rückkehr in den Mutterleib“, ins „Wasser“ – wie Freud diese traumhafte Vorstellung vom Tode interpretiert – und somit in den paradiesischen Zustand des Einsseins mit der Mutter. Die träumerische Wunsch- und Sehnsuchtsvorstellung zielt hier also auf die Aufhebung entzweiender Individuation nach dem „Sündenfall“, um eine Parallele zum christlichen Schöpfungsmythos zu

kulturaneignenden Bewegung der Degradierung des Naturhaften den Anfang der Moral und den Beginn des Gewissens. In einem auf den 31. Mai 1897 datierten Brief an Fließ kündigt Freud denn auch schon recht früh eine erste „Ahnung“ an, daß er demnächst die „Quelle der Moral“ aufdecken werde:

„Eine Ahnung sagt mir noch, als ob ich es schon wüßte – ich weiß aber gar nichts –, daß ich nächstens die Quelle der Moral aufdecken werde.“²³⁰

Etwa ein halbes Jahr später, am 14. November 1897, konzediert er dann tatsächlich gegenüber Fließ, die „Quelle der normalen Sexualverdrängung (Moral, Scham, etc.)“ entdeckt zu haben:

„[...] bei mir hatte sich die Vermutung an die veränderte Rolle der Geruchssensationen geknüpft: Aufrechter Gang, Nase vom Boden abgehoben, damit eine Anzahl von früher interessanten Sensationen, die an der Erde haften, widerlich geworden – durch einen mir noch unbekanntem Vorgang. (Er trägt die Nase hoch = Er hält sich für etwas besonders Edles.)“²³¹

Der Post-Ödipalisierungsmechanismus erhöhender und erhebender Kulturaneignung fungiert folglich als initiierendes Moment hinsichtlich der Konstituierung von „Recht und Gesetz“ und von „Moral“ im weitesten Sinne; insbesondere der *nom / non du père*, der Name und das Nein des Vaters, konstituiert sämtliche Formen von Autorität, sowohl in gesellschaftlicher als auch religiöser Gestalt. Das Inzestverbot des Vaters, sei es nun wirklicher oder vermeintlicher Natur, versinnbildet eine jegliche Ausformung höherer Autorität, und indem das Kind diese internalisiert oder „introjiziert“, bildet sich eine psychische Instanz aus, die als strafende innere Stimme des Gewissens die primär lustbetonte und triebbedingte Spontanität des *Es* reguliert: Diese Instanz, die den Prozeß der Vergesellschaftung des Ichs durch ein „Abarbeiten der Subjektivität“, wie dies Hegel nennt, präludiert, nennt Freud das „Über-Ich“. Das Ich erhält mit Freud im Grunde eine tragische Kontur, da es nur noch heimatlos zwischen den niederen und erhöhten Territorien triebhafter Zwanghaftigkeit und repressiver Zwangsmechanismen umherzuirren imstande ist – seine „drei Zwingherren sind die Außenwelt, das Über-Ich und das Es.“²³²

Mit der Überwindung des inzestuösen Ödipus-Komplexes und der Identifizierung mit dem jeweils gleichgeschlechtlichen Elternteil vollzieht das Subjekt den Entwicklungsprozeß vom undifferenzierten Infans zum individuierten Ego; es

ziehen, und auf die regressive Rückwendung in das Ganze eines entdifferenzierten Zustandes des Einsseins. Das Analogon zu einer gnostisch-neoplatonischen Identitätsphilosophie und Metaphysik reduziert Freud auf die immanente Bedingung der Möglichkeit der Erlangung der Ganzheit, also der Aufhebung des *principium individuationis*. Gerade aber die Enthüllung des primär neurotischen Charakters dieser Entdifferenzierungserscheinungen zeigt Freuds tiefe Skepsis gegenüber einer derart ozeanischen Verschmelzungssehnsucht an.

²³⁰ FREUD: Aus den Anfängen der Psychoanalyse. Briefe an Wilhem Fließ, Abhandlungen und Notizen aus den Jahren 1887-1902. 1975. [Brief vom 31.05.1897]. S.179.

²³¹ FREUD: Aus den Anfängen der Psychoanalyse. Briefe an Wilhelm Fließ, Abhandlungen und Notizen aus den Jahren 1887-1902. 1975. [Brief vom 14.11.1897]. S.199.

²³² Vgl. FREUD: Das Ich und das Es (1923). SA III. 2000. [III.]. S.298-306.

Freud stellt in diesem Kapitel vor allem den Zusammenhang von Ödipuskomplex und der Konstituierung des Über-Ich her (vgl. S.301-303), desweiteren von Über-Ich und Religiosität als Surrogatbildung und Vatersehnsucht (vgl. S.304-306).

Vgl. hier wiederum Nietzsches These zur Autoritäts- und Gewissensausbildung qua Hemmung und Verinnerlichung als antizipierender Berührungspunkt zur freudschen Theorie:

NIETZSCHE: Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift. KSA 5. 1999. S.321-324.

entwickelt eine individuelle Identität, die es gleichsam in die sexuellen und familialen Strukturen der Gesellschaft einbettet. Dies geschieht jedoch in einem Prozeß der Abspaltung des *désir*, des schuldigen Begehrens nach der Mutter, und infolgedessen in einem Prozeß der Verdrängung des Begehrens ins Unbewußte.²³³

Das menschliche Subjekt, das den Prozeß der Ödipalisierung passiert hat, ist ein gespaltenes und dissoziiertes Subjekt, das – als ein *homo separatus* – zwischen der Sphäre kulturisierter Bewußtheit und, an deren Bruchstellen immer wieder auflodernd, der des verdrängten Unbewußten oszilliert.²³⁴ Eine derart tiefe

²³³ Vgl. FREUD: Totem und Tabu (1912 [1913]). SA IX. [II. 2.]. S.318-326. Hier insbesondere S.321-323 und S.326.

Vgl. auch EAGLETON, Terry: Einführung in die Literaturtheorie. [Aus dem Englischen von Elfi Bettinger und Elke Hentschel]. Stuttgart / Weimar: Metzler, ³1994. [V. Die Psychoanalyse]. S.138-186. Hier insbesondere S.152-161.

Vgl. hier auch als Ansatzpunkt poststrukturalistischer Diskurstheorien: HIEBEL, Hans H.: Strukturele Psychoanalyse und Literatur (Jacques Lacan). In: Klaus-Michael Bogdal (Hrsg.): Neue Literaturtheorien. Eine Einführung. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1990. [II.]. S.56-60. Hier S.57:

“Mit Lacan, um das vorwegzunehmen, wird die Psychoanalyse in eine strukturele und – im gleichen Moment – in eine ‘poststrukturele’ oder: neo- bzw. spätstrukturele Disziplin transformiert.“

Vgl. LACAN, Jacques: Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion, wie sie uns in der psychoanalytischen Erfahrung erscheint. In: Jacques Lacan: Schriften I. Hrsg. von Jacques-Alain Miller. In dt. Sprache hrsg. von Norbert Haas und Hans-Joachim Metzger. Weinheim / Berlin: Quadriga, ⁴1996. S.61-70.

Ausgehend von der Lacanschen Prämisse, daß das Unbewußte wie eine Sprache strukturiert ist, differenziert Lacan in seinem sogenannten ‚Spiegel-Aufsatz‘ zwischen einem *je spéculaire* (Spiegel-Ich) und einem *je social* (soziales Ich). Befindet sich das Infans noch in der vorsymbolischen Ordnung als *je spéculaire*, so klafft zwischen Ich und Welt noch kein Abgrund, so existiert, in der Übertragung auf die Semiotik, noch eine Identität zwischen *signifiant* und *signifié*. Mit dem *nom / non du père* jedoch, also dem Tabu oder Verbot des Vaters, deterritorialisiert sich das Subjekt als „zerstückelter Körper“, wie dies Lacan bezeichnet, gespalten in das bewußte Leben des Ich und in das unbewußte und verdrängte Begehren. In der symbolischen Ordnung nun verspürt das Subjekt ein *désir*, ein Begehren, das aus einem Zustand des Mangels entspringt und, nur noch vergeblich auf der Suche seiend nach dem einer Fülle, nicht mehr zu stillen ist.

Lacan zieht aus diesen interpretatorischen Schlußfolgerungen nun eine Parallele – das Unbewußte ist wie eine Sprache strukturiert – zur Sprache: Ganz analog zu dem freudschen Verdrängungsprozeß aus dem lustvollen Zustand dyadischer Ganzheit funktioniere auch die Sprache; die Sprache sei leer, weil sie ein endloser Prozeß von Differenz und Absenz sei und das Unbewußte sei wie eine Aktivität von *signifiants*, deren *signifiés ad infinitum* unerreichbar und uneinholbar seien. Das Unbewußte beschreibt Lacan infolgedessen als ein Gleiten des Signifikats unterhalb einer Signifikantenkette. Für das Subjekt folgt hieraus, daß es ein gespaltenes, ein nicht mit sich identisches ist oder, mit Rimbaud gesprochen: *Je est un autre* – das Ich ist ein Anderer.

²³⁴ Vgl. BITTNER, Günther: Das Unbewußte – ein Mensch im Menschen? Würzburg: Königshausen und Neumann, 1988. S.7-13 und S.30-34.

Bittner diskutiert die These vom Menschen als „bewußt-unbewußtem Doppelwesen“ und greift in den obig angeführten Kapiteln die Forschungsdebatte auf, wie das Unbewußte positioniert und veranschaulicht werden könne. Bittner paraphrasiert hierbei das Unbewußte nicht als ein „Bündel von Dynamismen“, als ein „unpersönliches energetisches Reservoir“, sondern vielmehr als eine abgespaltene Teilpersönlichkeit mit eigener Intentionalität. Bittner plädiert in diesem Zusammenhang für eine anthropomorphe Sichtweise des Unbewußten; er interpretiert das Unbewußte als eine abgespaltene „Teilseele“, als einen „Menschen im Menschen“.

Vgl. zur „Multiegoität“: ROMBACH, Heinrich: „Ich“ – Zur Philosophie und Phänomenologie der Identität. In: Paradoxien des Ich. Beiträge zu einer subjektorientierten Pädagogik. Festschrift für Günther Bittner zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Volker Fröhlich und Rolf Göppel. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1997. S.19-42.

„Kränkung des menschlichen Narzißmus“ und Selbstbewußtseins, so wie sie diesem in einer ganzen Reihe von Kopernikus an über Darwin bis hin zu Freud selbst schließlich zugefügt worden seien, läßt das nun nicht mehr *per se* selbstbestimmte und kohärente Subjekt als ein Mangelwesen erscheinen, das den Verlust der imaginären Einheit mit der Mutter als nicht kompensierbar erfährt und somit „nicht mehr Herr im eigenen Hause“ ist.²³⁵ Das in sich gespaltene Subjekt unterliegt – zumindest partiell – einer Fremdheit des Unbewußten, das ein Ort und ein Nicht-Ort ist, sich in diesem Changieren einem rein logozentrischen Bewußtseins supremat entzieht und dem instinktiven Spiel der Triebe und der permanenten Suche nach Triebabfuhr, gemäß der freudschen Konzeption des „Es“ als energetischer Dynamismus, unterworfen ist. Freud konstatiert illusionslos:²³⁶

„Den Kern unseres Wesens bildet also das dunkle *Es*, das nicht direkt mit der Außenwelt verkehrt und auch unserer Kenntnis nur durch die Vermittlung einer anderen Instanz zugänglich wird. In diesem *Es* wirken die organischen *Triebe*, selbst aus Mischungen von zwei Urkräften (*Eros* und *Destruktion*) in wechselnden Ausmaßen zusammengesetzt und durch ihre Beziehung zu Organen oder Organsystemen voneinander differenziert. Das einzige Streben dieser Triebe ist nach Befriedigung, die von bestimmten Veränderungen an den Organen mit Hilfe von Objekten der Außenwelt erwartet wird.“²³⁷

Vgl. SCHÖPF, Alfred: Wie kann man von seinen Bedürfnissen und Wünschen wissen? In: *Bedürfnis, Wunsch, Begehren. Probleme einer philosophischen Sozialanthropologie*. Hrsg. von Alfred Schöpf. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1987. S.111-124.

Vgl. auch SCHÖPF, Alfred: *Sigmund Freud*. München: Beck, 1982. S.139-144.

Unter dem Blickwinkel einer philosophischen Sozialanthropologie äußert Schöpf Kritik an dem freudschen Modell des Unbewußten: Freuds Triebkonzept begreife die Struktur des Wünschens nur von ihrem sexuell-libidinösen Gehalt her und führe die Entstehung des Schuldgefühls (und der menschlichen Kultur) ausschließlich auf die zentrale Bedeutung des Ödipuskomplexes zurück. Erst die Weiterentwicklung der Psychoanalyse, insbesondere durch die Kritik der Antiödipus-Theoretiker und die Entdeckung einer frühkindlich-narzißistischen Erlebniswelt als Grundlage des Selbstwerdens des Menschen, hätten eine Korrektur gebracht. Schöpf kritisiert weiterhin, daß die freudsche Psychoanalyse die Subjektkonstituierung nicht in Dependenz zu anderen, externen „Beziehungsfeldern“ wie Schule, Beruf etc. stelle und daß sie ein „Interaktionskonzept“ gänzlich nicht berücksichtige,

„in dem die wechselseitigen Prozesse bewußter und unbewußter Kommunikation zwischen den Menschen analysiert werden“. (Ebd., S.144).

²³⁵ Vgl. zur „kosmologischen“ (Kopernikus), „biologischen“ (Darwin) und „psychologischen“ (Freud) „Kränkung des menschlichen Narzißmus“: FREUD, Sigmund: *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse*. In: *Sigmund Freud: Gesammelte Werke*. Hrsg. von Anna Freud et al. Band XII. London: Imago, 1947. S.11.

²³⁴ Vgl. MARQUARD, Odo: *Transzendentaler Idealismus, Romantische Naturphilosophie, Psychoanalyse*. Köln: Dinter, 1987. S.222-256.

Odo Marquard bekräftigt, daß Freud zunächst eine „auch schon ‚romantische‘ Ermächtigung der Natur“ wiederhole und bekräftige, indem er das „faktisch-machtmäßig bestimmende Element im Menschendasein“ als ein „Element der Natürlichkeit“ benennt. Freuds Trieblehre sei ein ebensolcher „Rekurs auf die Natürlichkeit des Menschen“, die in einer „Hermeneutik des Animalischen“ gedeutet werde. „Die freudsche ‚Triebnatur‘“ sei aber keineswegs mit der „Romantiknatur“ gleichzusetzen. Daher betont Marquard, daß die Psychoanalyse zwar die „‚romantische‘ Ermächtigung der Natur“ aufgreife, daß sie sich aber gleichsam einer „‚romantischen‘ Verzauberung der Natur“ strikt widersetze.

²³⁷ FREUD: *Abriß der Psychoanalyse*. 1990. S.53.

Freud führte – dualistisch denkend – den sogenannten Destruktionstrieb als entgegengesetzten Komplementärtrieb zum Lebenstrieb erst relativ spät in seine Trieblehre ein, nämlich in seiner 1920

Das „dunkle Es“ als ein verdrängt Unbewußtes, als ein „Anderes der Vernunft“, bildet also den „Kern unseres Wesens“ und ist hierin, will man dieses nicht in die weite Ferne der Unerreich- und Unerklärbarkeit stellen, nur durch die Vermittlung bestimmter „Instanz[en]“ zugänglich. Eine solche schon recht früh für die psychoanalytische Methodik und Therapeutik nutzbar gemachte „Instanz“ der Erhellung des Unbewußten bildet das Paradigma des „Traumtextes“ aus; denn geradezu als eine *via regia* zum Unbewußten oder zur „Kenntnis des Unbewußten im Seelenleben“ bezeichnete Freud just den Traum. Freuds auf 1900 vordatierte, aber bereits 1899 publizierte *Traumdeutung*, das Paradigma von einem Unbewußten, das hinter einem Bewußten als ein verdrängtes existiert, verweist *explicite* darauf, so lautet Freuds hermeneutische Methodik der Sichtbarmachung und der Lesbarkeit des Unbewußten, daß sich hinter den scheinbar „unsinnigen“ Trauminhalten ein Sinn verberge und daß es eine „psychologische Technik“ gebe, welche gestatte, Träume zu deuten,

„und daß bei Anwendung dieses Verfahrens jeder Traum sich als ein sinnvolles psychisches Gebilde herausstellt, welches an angebbarer Stelle in das seelische Treiben des Wachens einzureihen ist.“²³⁸

Aus scheinbar unsinnigen Traumfiguren werden in der freudschen Traumdeutung sinnhafte Traumsymbole abgeleitet; es wird der „Sinn im Unsinn“ eruiert: „Um zur verborgenen Bedeutung des Traumes“ gelangen zu können, bedarf es nach Freud einer „Chiffriermethode“, da diese den Traum „wie eine Art von Geheimschrift behandelt, in der jedes Zeichen nach einem feststehenden Schlüssel in ein anderes Zeichen von bekannter Bedeutung übersetzt wird“; denn „einen Traum deuten“, so folgert Freud, heiße „seinen Sinn angeben“. Freud geht jedoch nur partiell von der Prämisse einer symbolisch fixierten Doppelstruktur von *res significans* und *res significata* aus, anhand derer das Symbolische oder Latente des Trauminhalts, die *res significata*, mittels eines „Decodierungs- oder Dechiffrierungsschlüssels“ erschlossen werden könnte; diese „rein mechanische Übertragung“, wie dies Freud nennt, wird von diesem unter Berücksichtigung des biographischen Hintergrundes und der „Lebensumstände des Träumers“ gravierend modifiziert. Die „Deutungsarbeit“, deren Sinn sich folglich nur als ein Konglomerat von Erlebtem im Wachzustand und Geträumtem im Traumzustand verstehen läßt, zeigt implizit methodologische Parallelen zu einem strukturalistisch-hermeneutischen Textauslegungsverständnis auf.²³⁹

publizierten Schrift *Jenseits des Lustprinzips*. Zur vollen Geltung gelangt das Theorem des Destruktionstriebes jedoch erst in dem drei Jahre später erschienenen Aufsatz *Das Ich und das Es*.

²³⁸ FREUD: Die Traumdeutung (1900). SA II. 2000. S.29.

²³⁹ Vgl. FREUD: Die Traumdeutung (1900). SA II. 2000. [II. Die Methode der Traumdeutung]. S.117-124.

Vgl. FREUD: Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1932 [1933]). SA I. 2000. [29. Vorlesung. Revision der Traumlehre]. S.454-460.

Vgl. auch FREUD: Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten (1905). SA IV. 2000. S.15.

Vgl. auch zur kontrovers verhandelten methodologischen Verortung der Psychoanalyse: HABERMAS, Jürgen: Erkenntnis und Interesse. 1973. [III. 10. Selbstreflexion als Wissenschaft. Freuds psychoanalytische Sinnkritik]. S.262-299. Hier insbesondere S.262-282.

Vgl. auch BITTNER, Günther: Metaphern des Unbewußten. Eine kritische Einführung in die Psychoanalyse. Stuttgart / Berlin / Köln: Kohlhammer, 1998. [Kapitel 2. Zur Wissenschaftstheorie der Psychoanalyse]. S.37-76.

Freuds grundlegende Prämisse, daß sich „hinter“ den Träumen ein Sinn verberge, daß ihnen eine decodierbare Eigen-„Logik“ inhäriere, ist im Grunde keine Neuerung, die ausschließlich auf den Inaugurator der Psychoanalyse rückzuführen wäre. Schon Georg Christoph Lichtenberg etwa verweist in einem seiner Aphorismen darauf, daß Träume das „unbefangene Resultat, ohne den Zwang der oft erkünstelten Überlegung, von unserm ganzen Wesen“ darzustellen imstande seien und auch Novalis, auf den Freud selbst in seiner *Traumdeutung* rekurriert, gibt bereits eine erste romantische Kostprobe eines traumhaft-träumerischen Eskapismus zum besten, dessen Quintessenz in einer deutlichen Vorwegnahme der Differenzierung zwischen Lust- und Realitätsprinzip zu veranschlagen ist:²⁴⁰

„Der Traum ist eine Schutzwehr gegen die Regelmäßigkeit und Gewöhnlichkeit des Lebens, eine freie Erholung der gebundenen Phantasie, wo sie alle Bilder des Lebens durcheinanderwirft und die beständige Ernsthaftigkeit des erwachsenen Lebens durch ein fröhliches Kinderspiel unterbricht; ohne die Träume würden wir gewiß früher alt [...].“²⁴¹

Jene Gefahr für das Subjekt, im Zustand des Schlafes mit den kruden Anforderungen des „Realitätsprinzips“ konfrontiert zu werden, wird durch den Traum – kompensatorisch – aufgehoben, da sich in ihm die unterdrückten Triebwünsche, die dem freudschen Lustprinzip zuzuordnen sind, artikulieren dürfen. Was Freuds Traumdeutung nun von früheren Versuchen, wie etwa denjenigen Lichtenbergs oder Novalis', den Sinn von Träumen entschlüsseln zu können, maßgeblich unterscheidet, ist zum einen seine konsequent induktive als auch analytisch-systematisierende

Vgl. auch GRÜNBAUM, Adolf: Die Grundlagen der Psychoanalyse. Eine philosophische Kritik. [Aus dem Englischen von Christa Kolbert]. Stuttgart: Reclam, 1988. [Kapitel 6. Der Zusammenbruch der szientophobischen Rekonstruktion der Freudschen Theorie]. S.161-165.

Die wissenschaftstheoretische Fragestellung, wie denn die Psychoanalyse zu verorten sei, namentlich als eine Naturwissenschaft oder aber als eine hermeneutische Psychologie, spielt bis in heutige Forschungsdebatten hinein und dabei eine profunde Rolle im Umgang mit derselbigen. Die Berechtigung eines hermeneutischen Selbstverständnisses der Psychoanalyse hat vor allem der amerikanische Wissenschaftstheoretiker Adolf Grünbaum in seinem 1988 erschienenen Werk *Die Grundlagen der Psychoanalyse* vehement bestritten. Grünbaum konstatiert, daß die Psychoanalyse als eine Naturwissenschaft angetreten sei – Freud hat sich in der Tat recht eindeutig in diesem Sinne geäußert – und daß die Versuche, wie etwa die von Ricoeur (*De l'interprétation*) und Habermas (*Erkenntnis und Interesse*), die Psychoanalyse zu einer hermeneutischen Wissenschaft umzuinterpretieren, letztlich auf „szientophobischen Mythen“ basierten (ebd., S.162). Habermas hingegen nimmt vielmehr einen implizit methodologischen Abgrenzungsversuch vor, indem er die freudsche „Tiefenhermeneutik“ zu derjenigen Diltheys in Differenz setzt, da sich die psychoanalytische Deutung mit solchen Symbolzusammenhängen befasse, in denen ein Subjekt sich über sich selbst täusche. Die freudsche „Tiefenhermeneutik“ beziehe sich also auf Texte, die „Selbsttäuschungen“ des Autors anzeigten und interessiere sich weitergehend dafür, wie solche „Selbsttäuschungen“ zustande kämen. Bittner wiederum widerspricht in seiner kritischen Einführung in die Psychoanalyse, *Metaphern des Unbewußten*, dezidiert dem naturwissenschaftlich orientierten Ansatz Grünbaums, indem er die Psychoanalyse in eine hermeneutisch-verstehende Tradition von Augustinus bis Gadamer einreicht und immer wieder vehement darauf insistiert, daß die Psychoanalyse eine hermeneutische Psychologie sei und „nichts anderes“ (sic!).

²⁴⁰ Vgl. LICHTENBERG, Georg Christoph: Schriften und Briefe. Erster Band. Hrsg. von Wolfgang Promies. München: Hanser, 1968. S.663.

Vgl. hierzu auch LÜTKEHAUS, Ludger: »Tiefenphilosophie«. In: Ludger Lütkehaus: Tiefenphilosophie. Texte zur Entdeckung des Unbewußten vor Freud. Hrsg. und mit einem Essay von Ludger Lütkehaus. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt, 1995. S.2-45.

²⁴¹ FREUD: Die Traumdeutung (1900). SA II. 2000. [I. G. Traumtheorien und Funktion des Traumes]. S.104.

Vorgehensweise, mit der er sich dem irrationalen Phänomen Traum annähert, zum anderen aber, und dies ist das eigentlich Neue an Freuds Traumtheorie um 1900, ist es Freuds Prämisse, daß jeder Traum – die Betonung liegt hier vorerst auf ‚jeder‘ – als eine „Wunscherfüllung“ paraphrasiert werden kann:²⁴²

„Der Traum stellt einen gewissen Sachverhalt so dar, wie ich ihn wünschen möchte; *sein Inhalt ist also eine Wunscherfüllung, sein Motiv ein Wunsch.*“ [...].²⁴³

Der Traum als „Wunscherfüller“ – dies ist in der Tat Freuds neuartige Formel von einer mit allem Nachdruck betriebenen Sinnigkeit und Sinnhaftigkeit des Traumes, die dieser schon gleich zu Beginn seiner *Traumdeutung* eruiert:

„Wenn man die hier angezeigte Methode der Traumdeutung befolgt, findet man, daß der Traum wirklich einen Sinn hat und keineswegs der Ausdruck einer zerbröckelten Hirntätigkeit ist, wie die Autoren wollen. *Nach vollendeter Deutungsarbeit läßt sich der Traum als eine Wunscherfüllung erkennen.*“²⁴⁴

Doch korreliert der Traum gemäß Freuds Traum-Theorem mit einer „Wunscherfüllung“, so stellt sich unabdinglich die Frage, worin denn die halluzinatorische Erfüllung des Wunsches liegen mag. An eben jenem Punkte touchieren sich zwei Konzeptionen genuin psychoanalytischer Natur, namentlich koinzidiert hier die des Traumes mit der der menschlichen Triebkonstitution. Freud zufolge ist der Traum im Sinne einer Wunscherfüllung auch zugleich eine Ersatzhandlung, da „jeder in Bildung begriffene Traum“ mit „Hilfe des Unbewußten einen Anspruch an das Ich auf Befriedigung eines Triebes“ erhebt. Neben rezenten Traumanlässen in Form von „Tagesresten“ zielt die Befriedigung des Triebes, also des freudschen *Es*, vorwiegend auf unbewußte Wünsche aus der Kindheit ab. Da diese unbewußten Infantilszenen sich lediglich halluzinatorisch im Traum artikulieren können, kann der Traum in diesem Kontext auch als eine Regression des Träumenden zu früheren Infantilszenen hin und mithin als wiedererinnernde Wiederbelebung der Infantilität des Träumenden überhaupt gedeutet werden. Der infantile und also ins Unbewußte verdrängte Ur-Wunsch nach Wiedervereinigung mit dem ersten geliebten Objekt, der Mutter, und zugleich nach Beseitigung und Aufhebung dieser Versagung und Entbehrung in der Realität artikuliert sich in der ödipalen Phantasie des Träumenden. Der Ur-Wunsch nach ödipaler Wiedervereinigung mit der Mutter zeige sich schon explizit darin, so Freud, daß der Schlaf ohnehin eine infantile Rückversetzung in den Mutterleib versinnbildet; im Traum verschiebt sich das Desideratum inzestuösen

²⁴² Vgl. FREUD: Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1933 [1932]). SA I. 2000. [29. Vorlesung. Revision der Traumlehre]. S.451-471.

Freud modifizierte erst in seinem zweiten Vorlesungszyklus zur Einführung in die Psychoanalyse seine kategorisch formulierte These vom Traum als Wunscherfüllung. Eine die These der Wunscherfüllung brechende Ausnahmeerscheinung sah Freud vor allem bei sogenannten „traumatischen Neurosen“ als gegeben an, da in solchen Fällen der Traum keine Wunscherfüllung mehr impliziere, sondern „auf eine Angstentwicklung auslaufe“:

„Bei den traumatischen Neurosen ist es anders, hier laufen die Träume regelmäßig in Angstentwicklung aus. Ich meine, wir sollen uns nicht scheuen zuzugestehen, daß in diesem Falle die Funktion des Traumes versagt. [...]. Unter bestimmten Verhältnissen kann der Traum seine Absicht nur sehr unvollkommen durchsetzen oder muß sie überhaupt aufgeben; die unbewußte Fixierung an ein Trauma scheint unter diesen Verhinderungen der Traumfunktion obenan zu stehen.“ (Ebd., S.470/471).

²⁴³ FREUD: Die Traumdeutung (1900). SA II. 2000. [II. Die Methode der Traumdeutung]. S.137.

²⁴⁴ FREUD: Die Traumdeutung (1900). SA II. 2000. [II. Die Methode der Traumdeutung]. S.140.

Sexualbegehrens kompensatorisch auf die Ebene halluzinatorischer Präsenz und versöhnt hierin – ventilierend – die treibenden Ansprüche eines Unbewußten mit denen des kulturell Sanktionierten.²⁴⁵

Ist der Traum aber *per definitionem* eine Wunscherfüllung, so stellt sich nunmehr die weitergehende Frage, inwiefern dies eine Berechtigung aufweisen kann, wenn der manifeste Trauminhalt geradezu augenscheinlich und offensichtlich das Gegenteil eines Wunsches ausdrückt. Freud expliziert diese vermeintliche Diskrepanz anhand einer Differenzierung zwischen manifestem und latentem Trauminhalt, zwischen bewußtseinsfähigem – und also im Wachzustand reproduzierbarem – und bewußtseinsentzogenem Traumgedanken, der die eigentlich unterdrückte und verdrängte Folie des Desiderates repräsentiert. Mit dieser Differenzierung zwischen manifestem und latentem Trauminhalt korrespondiert gleichermaßen die Konstituierung zweier psychischer Instanzen, zweier „Urheber der Traumgestaltung“; die erste dieser Instanzen zeigt den qua Traum zum Ausdruck gebrachten Wunsch an, die zweite hingegen verfremdet und verstellt diesen zensorisch. Unter Rekurs auf Goethes *Faust* weist Freud hier übrigens schon das Prinzip der Entstellung als genuines Signum des Literarischen aus, indem er, Goethe rezitierend, konstatiert, daß das Beste, das man wissen könne, den Buben doch nicht gesagt werden dürfe. Freud konkludiert:²⁴⁶

„Wir dürfen also als die Urheber der Traumgestaltung zwei psychische Mächte (Strömungen, Systeme) im Einzelmenschen annehmen, von denen die eine den durch den Traum zum Ausdruck gebrachten Wunsch bildet, während die andere eine Zensur an diesem Traumwunsch übt und durch diese Zensur eine Entstellung seiner Äußerung erzwingt.“²⁴⁷

Die „Traumentstellung“ fungiert folglich als Akt der Abwehr mittels Zensur und weist die Wunscherfüllung in solchen Fällen als eine kodierte aus, was wiederum die Analyse von Angst- oder Unlustträumen gravierend modifiziert. Sonach muß auch die Formel vom Traum als „Wunscherfüller“ erweitert werden:

„Der Traum ist die (verkleidete) Erfüllung eines (unterdrückten, verdrängten) Wunsches.“²⁴⁸

Stärkstes Element dieses verdrängten Wunsches – des latenten Traumgedankens – ist die verdrängte Triebregung. Wie jede Triebregung, so lautet Freuds Argumentationsstrang, dränge auch diese zur Befriedigung durch die Handlung; der Weg zur Motilität sei ihr jedoch durch die „physiologischen Einrichtungen des Schlafzustandes“ versperrt, so daß sie sich mit einer halluzinatorischen Befriedigung begnügen müsse. Die latenten Traumgedanken würden infolgedessen in eine Summe von Sinnbildern und visuellen Szenen transponiert werden und erhielten eben dadurch jenen Charakter, der uns so „neuartig“ und „befremdend“ erscheint. Freud

²⁴⁵ Vgl. FREUD: Die Traumdeutung (1900). SA II. 2000. [II. Die Methode der Traumdeutung]. S.117-140.

Vgl. FREUD: Abriß der Psychoanalyse. 1990. [I. 5. Erläuterung an der Traumdeutung]. S.24-30. Hier insbesondere S.27-29.

Vgl. FREUD: Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1933 [1932]). SA I. 2000. [29. Vorlesung. Revision der Traumlehre]. S.469-471.

²⁴⁶ Vgl. FREUD: Die Traumdeutung (1900). SA II. 2000. S.157/158.

²⁴⁷ FREUD: Die Traumdeutung (1900). SA II. 2000. [IV. Die Traumentstellung]. S.160.

²⁴⁸ FREUD: Die Traumdeutung (1900). SA II. 2000. [IV. Die Traumentstellung]. S.175.

nennt dieses Phänomen, „was dem Untersucher bei der Vergleichung von Trauminhalt und Traumgedanken klar wird“, im sechsten Kapitel seiner Traumdeutung eine „großartige Verdichtungsarbeit“, die hier geleistet worden sei. Da in dieser „Verdichtungsarbeit“ alle sprachlichen Mittel wegfielen, durch welche die „feineren Denkrelationen“ artikuliert werden könnten, könne man die Traumsprache oder den latenten Traumgedanken mit einer „primitiven Sprache ohne Grammatik“ vergleichen, in der nur das „Rohmaterial des Denkens“ ausgedrückt werde und in der geradezu eine Kraft wirksam sei, die das „Material einer Pressung“ und „Zusammendrängung“ aussetze.²⁴⁹

In Zusammenhang mit dem Phänomen der Entstellung bemerkt Freud nun weiterhin, daß diejenigen Elemente, welche im Trauminhalt sich als die wesentlichen Bestandteile hervordrängen, in den Traumgedanken selbst keineswegs die gleiche Rolle spielten. Freud resümiert diesen Gedanken, der das Phänomen der „Verschiebungsarbeit“ präludiert, wie folgt:

„Was in den Traumgedanken offenbar der wesentliche Inhalt ist, braucht im Traum gar nicht vertreten zu sein. Der Traum ist gleichsam *anders zentriert*, sein Inhalt um andere Elemente als Mittelpunkt geordnet als die Traumgedanken.“²⁵⁰

Wie für das Phänomen der Verdichtung gilt auch für das der Verschiebung, daß beide unter der Bedingung des Schlafzustandes einen Kompromiß, eine Synthese zwischen der Wunschnegierung des Bewußtseins und dem Drängen des Wunsches nach Erfüllung herstellen müssen. Deswegen seien „*Traumverschiebung* und *Traumverdichtung*“ die beiden „Werkmeister“, deren „Tätigkeit wir die Gestaltung des Traumes hauptsächlich zuschreiben“ dürften, wobei die Verschiebung das „Hauptmittel der Traumentstellung“ sei, und die sich die „Traumgedanken unter dem Einfluß der Zensur gefallen lassen“ müßten. Solche psychischen Vermittlungsvorgänge bilden nicht nur das basale Charakteristikum des Traumes, sondern stehen darüber hinaus in Analogie zu ganz ähnlichen psychischen Mechanismen wie etwa dem der Fehlleistungen oder dem des Witzes und des Scherzes, worin Freud seine grundlegende Theorie der Traumarbeit bestätigt sehen will.²⁵¹

²⁴⁹ Vgl. FREUD: Die Traumdeutung (1900). SA II. 2000. [VI. Die Traumarbeit. A. Die Verdichtungsarbeit]. S.282-304. Hier insbesondere S.282-284.

Vgl. FREUD: Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1932 [1933]). SA II. 2000. [29. Vorlesung. Revision der Traumlehre]. S.460-464.

²⁵⁰ FREUD: Die Traumdeutung (1900). SA II. 2000. [VI. Die Traumarbeit. B. Die Verschiebungsarbeit]. S.305-308. Hier S.305.

²⁵¹ Vgl. FREUD: Die Traumdeutung (1900). SA II. 2000. [VI. Die Traumarbeit. C. Die Darstellungsmittel des Traums]. S.309-334. Hier insbesondere S.309-313.

Vgl. FREUD: Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1932 [1933]). SA I. 2000. [29. Vorlesung. Revision der Traumlehre]. S.460-464.

Vgl. FREUD: Abriß der Psychoanalyse. 1990. [Fünftes Kapitel. Erläuterung an der Traumdeutung]. S.24-30.

Vgl. auch FREUD: Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten (1905). SA IV. 2000. [C. VI. Die Beziehung des Witzes zum Traum und zum Unbewußten]. S.149-168. Hier S.167/168.

Neben einer grundlegenden Übereinstimmung zwischen Witz und Traum akzentuiert Freud insbesondere einen gravierenden Unterschied, der in ihrem „sozialen Verhalten“ liege: Der Traum sei „ein vollkommen asoziales seelisches Produkt“, der Witz hingegen die „sozialste aller auf Lustgewinn zielenden seelischen Leistungen“. Freud resümiert dies wie folgt:

„Der Traum dient vorwiegend der Unlustersparnis, der Witz dem Lusterwerb; in diesen beiden Zielen treffen aber alle unsere seelischen Tätigkeiten zusammen.“ (Ebd., S.168).

Überhaupt kann Freuds Traumdeutung geradezu als ein Initiationsbuch der Psychoanalyse und überdies als eine „Tiefensemantik der Rationalität“ bezeichnet werden. Aus einem scheinbaren „Unsinn“ einen unbewußten „Sinn“ abzuleiten, wie dies in der freudschen Traumdeutung praktiziert wird, bedeutet nun aber, daß es neben einem offiziellen, superstratischen Text einen anderen, einen substratischen geben muß, der ein logozentrisches Denken unterminiert. Neben einem bewußten Akt des „Ich spreche“, gefaßt als kohärenter Subjektbegriff eines cartesianischen *cogito*, muß es folglich einen unbewußten des „Es spricht“ geben.²⁵²

Freud verbildlicht dieses konfliktuelle Verhältnis von Bewußtem zu Unbewußtem und *vice versa* in Gestalt von philosophiehistorisch aufgeladenen Gleichnissen, indem er diese gewissermaßen, von Platon ausgehend, als Kontrafaktur dreht und invertiert; Freud demonstriert die Relation des *Ich* zum *Es* metaphorisch in einer Herr-Knecht- und desweiteren in einer Reiter-Pferd-Konfiguration. Wird noch in Platons Wagengespann-Gleichnis die Vernunft mit dem „Wagenlenker“ gleich-

²⁵² Vgl. zur Transposition auf die Semiotik: LACAN, Jacques: Das Drängen des Buchstabens im Unbewussten oder die Vernunft seit Freud. In: Jacques Lacan: Das Werk. Schriften II. Hrsg. von Jacques-Alain Miller. In dt. Sprache hrsg. von Norbert Haas und Hans-Joachim Metzger. Weinheim / Berlin: Quadriga, ³1991. S.15-55.

Vgl. JAKOBSON, Roman: Der Doppelcharakter der Sprache und die Polarität zwischen Metaphorik und Metonymik. In: Anselm Haverkamp (Hrsg.): Theorie der Metapher. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996. S.163-174. Hier insbesondere S.168.

Vgl. hierzu auch EAGLETON, Terry: Einführung in die Literaturtheorie. [Aus dem Englischen von Elfi Bettinger und Elke Hentschel]. Stuttgart / Weimar: Metzler, ³1994. [Kapitel 5. Die Psychoanalyse]. S.145 und S.152-161.

Terry Eagleton verweist in dem Kontext der freudschen Traummechanismen darauf, daß die ständige Verdichtung und Verschiebung der Bedeutung dem entspricht, was Roman Jakobson als die beiden Primäroperationen der menschlichen Sprache erkannt hat. Einerseits handelt es sich um eine Verdichtung von Bedeutungen in Gestalt der Metapher, zum anderen um deren Verschiebung in Gestalt der Metonymie. Diese Operationen nimmt der französische Psychoanalytiker Jacques Lacan zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen und folgert daraus – das wohl bekannteste Philosophem Lacans –, daß das „Unbewußte wie eine Sprache strukturiert“ ist. Nach Lacan hat die Metapher, in dem an obiger Stelle angegebenen Essay, ihren Platz genau da, wo „Sinn im Un-sinn“ (vgl. Lacan, S.33) entsteht; der „schöpferische Funke der Metapher“ entspringe „zwischen zwei Signifikanten, deren einer sich dem anderen substituiert hat, indem er dessen Stelle in der signifikanten Kette“ eingenommen hat, wobei der „verdeckte Signifikant gegenwärtig bleibt durch seine metonymische Verknüpfung mit dem Rest der Kette“ (vgl. Lacan, S.32). Die Metonymie werde von dem „*Wort für Wort*“ (vgl. Lacan, S.30) einer Verknüpfung getragen, während „*Ein Wort für ein anderes*“ (vgl. Lacan, S.32) die Formel für die Metapher sei. Es dränge sich nun der Gedanke auf, so Lacan, daß „das Signifizierte unaufhörlich unter dem Signifikanten gleitet“. Die Verdichtung, im Französischen *condensation*, meine die „Überbelastungsstruktur der Signifikanten“, in der die Metapher ihr Feld einnehme; die Verschiebung, im Französischen *déplacement*, sei ein „Umstellen der Bedeutung“ (vgl. Lacan, S.36), welches die Metonymie anzeige. Dieses signifikante Spiel von Metonymie und Metapher werde nun bis zu seiner aktiven Spitze getrieben, die, so Lacan, „mein Begehren auf eine Weigerung des Signifikanten oder auf einen Seinsmangel“ festkeile und „mein Los mit der Frage meines Schicksals“ verknüpfe und zwar bis die Partie aufgehoben werde (vgl. Lacan, S.43) –

„wo ich nicht bin, weil ich mich an dem Ort nicht festlegen kann. Das heißt, daß wenig gesagt wurde, als ich meine Zuhörer mit den Worten stutzig machte: ich denke, wo ich nicht bin, also bin ich, wo ich nicht denke. Worte, die jedem frei aufmerksamen Ohr spürbar machen, mit welcher Wieselambiguität der Ring des Sinns auf der verbalen Schnur unserem Zugriff entflieht. Man muß sagen: Ich bin nicht, da wo ich das Spielzeug meines Denkens bin; ich denke an das, was ich bin, dort wo ich nicht denke zu denken.“ (Ebd., S.43).

In der Interpretation und Übertragung der freudschen Theorie auf das Verhältnis von Subjekt, Gesellschaft und Sprache stellt Lacan einen Berührungspunkt von Psychoanalyse und poststrukturalistischen Diskurstheorien her.

gesetzt, der seine „zwei Rosse“, namentlich den Willen und die Begierde, fest im Griff hat, der sie führt und lenkt, so wird dieses Gleichnis bei Freud nun geradezu invertiert. Wie schon bei Schopenhauer ist auch bei Freud nicht mehr der „Wagenlenker“ oder der „Reiter“ das *primum*, der die Zügel fest im Griff hat und den Weg weist, sondern das „Pferd“ bestimmt nun die Richtung und der Reiter folgt oder vermittelt; nicht mehr die kalkulierende *ratio* oder der Intellekt im Sinne eines rein bewußtseinsmäßigen Selbstbestimmungssupremats des Menschen, sondern der blinde Wille und das Unbewußte als „Mensch im Menschen“ bestimmt das Subjekt. In dem unbewußten Akt des „Es spricht“ artikuliert sich ein „Kessel voll brodelnder Erregungen“, der die Energie – die „Kraftquelle“ – für die Lokomotion des ungebändigten Pferdes darstellt und dessen sich der Reiter – der „Regulator“ – „im allzu häufig nicht idealen Fall“ nicht mehr bemächtigen kann. In seiner Schrift *Das Ich und das Es* versinnbildet Freud diese Reiter-Pferd-Relation:²⁵³

„Es [das Ich, Anm. des Verf.] gleicht so im Verhältnis zum Es dem Reiter, der die überlegene Kraft des Pferdes zügeln soll, mit dem Unterschied, daß der Reiter dies mit eigenen Kräften versucht, das Ich mit geborgten. Dieses Gleichnis trägt ein Stück weiter. Wie dem Reiter, will er sich nicht vom Pferd trennen, oft nichts anderes übrigbleibt, als es dahin zu führen, wohin es gehen will, so pflegt auch das Ich den Willen des Es in Handlung umzusetzen, als ob es der eigene wäre.“²⁵⁴

Und an anderer Stelle, in seinem Vorlesungszyklus zur *Einführung in die Psychoanalyse*, greift Freud auf den gleichen Motivkomplex von Reiter und Pferd zurück, um das Verhältnis des *Ich* zum *Es* zu veranschaulichen:²⁵⁵

²⁵³ Vgl. PLATON: Phaidros oder Vom Schönen. [Übertragen und eingeleitet von Kurt Hildebrandt]. Stuttgart: Reclam, 1998. S.42-46.

Das platonische *Wagengespann-Gleichnis* konstituiert sich aus dreierlei Elementen, namentlich aus dem „Wagenlenker“ des Gespannes, der die Vernunft repräsentieren soll und welcher über ein „besseres, edleres Pferd“ (Wille) und ein „wilderer Pferd“ (Begierde) herrschen muß.

In Analogie zu den konstitutiven Wagenelementen existieren nun nach Platon die Kardinaltugenden „Weisheit“, „Tapferkeit“ und „Mäßigung“, die den jeweiligen Eigenschaften „Vernunft“, „Wille“ und „Begierde“ entsprechen. Als übergeordnete Kardinaltugend gilt nach Platon die „Gerechtigkeit“. Platon betrachtet den Staat infolge dieser anthropologischen Einschätzung des Menschen als ein Makroanthropos, dessen Konstituierung er aus dem Wesen der menschlichen Seele ableitet und dem er einen dreigliedrigen Ständestaat, bestehend aus einer Klasse der Regierenden (Philosophen), der Krieger und der Bauern, entgegenstellt.

Vgl. auch zu den obig angeführten Bildkomplexen: SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung, Band II. 1986. [Kapitel 19. Vom Primat des Willens im Selbstbewußtsein]. S.259-316. Hier insbesondere S.269 [Herr-Knecht-Relation] und S.275 [Reiter-Pferd-Relation]:

„Man nennt dies ‚Herr über sich sein‘: offenbar ist hier der Herr der Wille, der Diener der Intellekt [...]“ (Ebd., S.269).

„Denn was für ein unbändiges Roß Zügel und Gebiß ist, das ist für den Willen im Menschen der Intellekt [...]“ (Ebd., S.275).

²⁵⁴ FREUD: Das Ich und das Es (1923). SA III. 2000. S.294.

²⁵⁵ Vgl. auch zur Herr-Knecht-Motivik: FREUD: Das Ich und das Es (1923). SA III. 2000. S.322:

„Als Grenzwesen will das Ich zwischen der Welt und dem Es vermitteln, das Es der Welt gefügig machen und die Welt mittels seiner Muskelaktionen dem Es-Wunsch gerecht machen. [...] Es [das Ich, Anm. des Verf.] ist nicht nur der Helfer des Es, auch sein unterwürfiger Knecht, der um die Liebe seines Herrn wirbt.“

Vgl. auch FREUD: Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1933 [1932]). SA I. 2000. [31. Vorlesung. Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit]. S.514:

„Ein Sprichwort warnt davor, gleichzeitig zwei Herren zu dienen. Das arme Ich hat es noch schwerer, es dient drei gestrengen Herren, ist bemüht, deren Ansprüche und Forderungen in

„Man könnte das Verhältnis des Ich zum Es mit dem des Reiters zu seinem Pferd vergleichen. Das Pferd gibt die Energie für die Lokomotion her, der Reiter hat das Vorrecht, das Ziel zu bestimmen, die Bewegung des starken Tieres zu leiten. Aber zwischen Ich und Es ereignet sich allzu häufig der nicht ideale Fall, daß der Reiter das Roß dahin führen muß, wohin es selbst gehen will.“²⁵⁶

Mit Freud wird das Unbewußte und somit also auch die Duplizität, oder Multiegotität, eines „Menschen im Menschen“ zur *conditio humana*. Das freudsche Subjekt ist kein in sich geschlossenes, kein kohärentes und homogenes Ich mehr, das „Ich ist nicht mehr Herr in seinem eigenen Hause“, es ist ein *mixtum compositum*, ein *homo separatus*, oder mit Rimbaud gesprochen – *Je est un autre*.²⁵⁷

Das Vergils *Äneis* entnommene Motto der *Traumdeutung* – „*Flectere si nequeo superos, Acheronta movebo*“ – zeigt also schon recht deutlich die intellektuelle Marschroute des frühen Freud an: die Unterwelt soll bewegt werden. Und dies gelingt Freud denn auch mit dieser seiner Traumanalyse schlagkräftig. Denn seitdem Freud „tolle und verworrene Träume zu übersetzen“ imstande ist, weiß er gleichermaßen, „daß wir mit jedem Einschlafen unsere mühsam erworbene Sittlichkeit wie ein Gewand von uns werfen – um es am Morgen wieder anzutun.“ Diese quasi entdifferenzierende „Entblößung“, wie Freud dies in seiner fünfzehn Jahre nach der *Traumdeutung* publizierten Schrift *Zeitgemäßes über Krieg und Tod* titulierte, sei im Schlafzustand „natürlich ungefährlich“, da wir zur Inaktivität in demselbigen verurteilt seien; dennoch erfolgt dieser Akt der Entdifferenzierung im Traume als eine halluzinatorisch befriedigende und befriedete „Rückkehr zu früheren Zuständen des Affektlebens“ und überdies gleichsam als „Regression unseres Gefühlslebens auf eine der frühesten Entwicklungsstufen“. Diesen atavistischen Satz dürfte Freud wohl in Anlehnung an Nietzsches Aphorismensammlung *Menschliches*,

Einklang miteinander zu bringen. [...]. Die drei Zwingherren sind die Außenwelt, das Über-Ich und das Es.“

²⁵⁶ FREUD: Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1933 [1932]). SA I. 2000. [31. Vorlesung. Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit]. S.514.

²⁵⁷ Vgl. FREUD: Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse. In: Sigmund Freud: Gesammelte Werke. Band XII. Werke aus den Jahren 1917-1920. Hrsg. von Anna Freud et al. London: Imago, 1947. S.11. Vgl. zu dem „Es denkt“ bereits bei: LICHTENBERG, Georg Christoph: Schriften und Briefe. Hrsg. von Wolfgang Promies. Zweiter Band. München: Hanser, 1968. S.412 :

„Wir kennen nur allein die Existenz unserer Empfindungen, Vorstellungen und Gedanken. *Es denkt*, sollte man sagen, so wie man sagt: *es blitzt*. Zu sagen *cogito*, ist schon zu viel, so bald man es durch *Ich denke* übersetzt. Das *Ich* anzunehmen, zu postulieren, ist praktisches Bedürfnis.“

Vgl. zum „*Je est un autre*“: RIMBAUD, Arthur: Lettre à Georges Izambard du 13 mai 1871 comprenant *Le Coeur supplicié*. In: Arthur Rimbaud. Œuvres I. Poésies. Préface, notices et notes par Jean-Luc Steinmetz. Paris: Flammarion, 1989. S.138:

« C'est faux de dire: Je pense: on devrait dire: On me pense.
– Pardon du jeu de mots. – *Je est un autre*. »

Vgl. auch: NIETZSCHE, Friedrich: Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte. Ausgewählt und geordnet von Peter Gast. In: Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke in zwölf Bänden. Band IX. Stuttgart: Kröner, 1964. S.341/342:

„Die Annahme des *E i n e n S u b j e k t s* ist vielleicht nicht notwendig; vielleicht ist es ebenso gut erlaubt, eine Vielheit von Subjekten anzunehmen, deren Zusammenspiel und Kampf unserem Denken und überhaupt unserem Bewußtsein zugrunde liegt? *M e i n e H y p o t h e s e n*: *Das Subjekt als Vielheit*.“

Vgl. auch BITTNER, Günther: Das Unbewußte. Ein Mensch im Menschen? Würzburg: Königshausen und Neumann, 1988. S.7-13.

Allzumenschliches verfaßt haben, in welcher dieser, geradezu eine Traum-Poetologie primitivistischen „Schliessens“ und Denkens antizipierend, konstatiert, daß wir Alle im Traume einem Wilden glichen, daß uns Traum-Vorstellungen an Zustände früherer Menschheit erinnerten und daß wir im Schlaf und Traum das Pensum früheren Menschentums noch einmal durchmachten.²⁵⁸

Sind die primitiven, egoistischen und aggressiven Motive und Neigungen indes im Traume noch zur Inaktivität verurteilt, so zeigen sie sich doch ungleich ungehemmter, ja bestialischer als Regressionserscheinung im Kriege. Unrecht täten wir deswegen daran, „unsere Intelligenz als selbständige Macht zu schätzen und ihre Abhängigkeit vom Gefühlsleben zu übersehen.“ Die Regression zu den „primitiven Zuständen“ und „seelischen Altertümern“ des Menschseins ist also immerfort gewährleistet, so Freuds argumentative Passage in der obig zitierten Schrift von der Regressionsneigung des Menschen im Traume zu derjenigen im Kriege, da diese archäologische Trieb- und Körper-Spur nicht verschüttet oder beseitigt werden kann, sondern in einer fortwährenden „Koexistenz“ hinter dem „Gewand“ der Sittlichkeit erhalten bleibt – „das primitive Seelische ist im vollsten Sinne unvergänglich.“ Und als ein solches zeigt es sich dann auch immer wieder von Neuem in den sogenannten Regressions- oder Rückbildungserscheinungen: Was in dem Prozeß der „Kultureignung“ als „Triebumlenkung“ qua Sozialisation und Kulturumgebung scheinbar „ausgerottet“ wurde, ist reversibel, kann „rückgängig“ gemacht werden und meldet sich dann erneut und zumeist grausam zu Wort – es ist dies des Menschen „angeborene Neigung“ zum „Bösen“ wie sie insbesondere im Kriege ansichtig wird. Die domestizierte Fassade des „Kulturweltbürgers“ wird sonach unverhohlen durchbrochen von dem, was ihm systematisch und sukzessive ausgetrieben worden ist – seine Neigung zur „Aggression, Destruktion und damit auch zur Grausamkeit“. Eine Illusion sei es daher, so Freud, diese „bösen Neigungen des Menschen“ durch „Neigungen zum Guten“ dauerhaft ersetzen zu wollen, denn die primitiven, die wilden und die bösen Neigungen der Menschheit seien bei keinem Einzelnen verschwunden.²⁵⁹

²⁵⁸ Vgl. FREUD: Die Traumdeutung (1900). SA II. 2000. S.524. [Dieser Absatz wurde von Freud erst 1919 hinzugefügt].

Vgl. FREUD: Zeitgemäbes über Krieg und Tod (1915). SA IX. 2000. S.33-60. Hier S.45-47.

Vgl. bereits zu Schlaf und Traum als eigentlich „*ursprünglichen Zustand*“ schon bei SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung II. 1986. [Kapitel 19. Vom Primat des Willens im Selbstbewußtsein]. S.312/313.

Vgl. NIETZSCHE: Menschliches, Allzumenschliches. KSA 2. 1999. [Erstes Hauptstück. 12. Traum und Cultur. / 13. Logik des Traumes.]. S.31/32 und S.32-35.

Die obig angeführte Traum-Poetologie primitiven „Schliessens“ stützt sich auf jenen Nietzsche-Satz, der zu guter Letzt in dem mit „Logik des Traumes“ überschriebenen Aphorismus aufgeführt wird:

„ – Auch der Dichter, der Künstler s c h i e b t seinen Stimmungen und Zuständen Ursachen u n t e r , welche durchaus nicht die wahren sind; er erinnert insofern an älteres Menschentum und kann uns zum Verständnisse desselben verhelfen.“ (Ebd., S.34/35).

Vgl. zu einer ‚primitivistischen‘ Traum-Poetologie auch NIETZSCHE: Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne. KSA 1. 1999. S.873-890. Hier S.883/884 und S.886-890.

Vgl. hierzu auch RIEDEL, Wolfgang: Archäologie des Geistes. Theorien des wilden Denkens um 1900. In: Das schwierige neunzehnte Jahrhundert. Germanistische Tagung zum 65. Geburtstag von Eda Sagarra im August 1998. Hrsg. von Jürgen Barkhoff, Gilbert Carr und Roger Paulin. Mit einem Vorwort von Wolfgang Frühwald. Tübingen: Niemeyer, 2000. S.467-485. Hier insbesondere [4. Literaturwissenschaftlicher Nachsatz]. S.484/485.

²⁵⁹ Vgl. FREUD: Zeitgemäbes über Krieg und Frieden (1915). SA IX. 2000. S.33-60. Hier insbesondere S.40-43 und S.45-48.

Unter diesen perhorreszierenden Eindrücken des Krieges stehend eruiert Freud dann auch schon fünf Jahre später eine „ursprüngliche, selbständige Triebanlage des Menschen“ in Gestalt eines „Aggressions- und Selbstvernichtungstriebes“, über den es im Laufe der Kulturentwicklung – Freud erhebt dies zur „Schicksalsfrage der Menschenart“ – Herr zu werden gelte. In dieser seiner 1920 erschienenen Abhandlung *Jenseits des Lustprinzips* exploriert Freud dann erstmals, ausgehend von der „konservativen Natur des Lebenden“ als regressivem Drang zur Wiederherstellung von Früherem und von einem Wiederholungszwang auch von Unlustgefühlen, einen „anderen“ Trieb, der neben einem ersteren existierend, nicht intendiert, die „lebende Substanz zu erhalten und zu immer größeren Einheiten zusammenzufassen“, sondern gerade darauf abzielt, eben jene Einheiten aufzulösen und in den „uranfänglichen, anorganischen Zustand“ zurückzuführen.²⁶⁰

„Also außer dem Eros einen Todestrieb; aus dem Zusammen- und Gegeneinanderwirken dieser beiden ließen sich die Phänomene des Lebens erklären.“²⁶¹

Denn der „konservativen Natur des Triebes“ widerspräche es geradezu, so Freuds Modifikation seiner anfänglichen Trieblehre, wenn das Ziel des Lebens ein noch nie zuvor erreichter Zustand wäre. Freud schließt aus dieser Prämisse, daß es vielmehr einen unvergänglich alten und seelisch-primitiven Ausgangszustand geben müsse, den das Lebende einmal verlassen hat und zu dem es „über alle Umwege der Entwicklung“ – regressiv – zurückstrebt. Dieser Ausgangszustand ist nun nicht mehr ein absolut gesetztes und omnipotentes Streben nach Wunsch- und Lusterfüllung, wie Freud anfänglich vermutete, sondern gerade dessen destruktiver Gegenspieler – ein übermächtiger Widersacher, der ins nirwanahafte und anorganische Nichts strebt.²⁶²

„Das Ziel alles Lebens ist der Tod, und zurückgreifend: Das Leblose war früher da als das Lebende.“²⁶³

Vgl. FREUD: Warum Krieg? (1933 [1932]). SA IX. 2000. S.271-286. Hier insbesondere S.282-284.

Vgl. FREUD: Die Traumdeutung (1900). SA II. 2000. S.524. [Dieser Absatz wurde von Freud erst 1919 hinzugefügt].

Vgl. FREUD: Das Unbehagen in der Kultur (1930 [1929]). SA IX. 2000. [VI.]. S.245-249.

²⁶⁰ Vgl. FREUD: Das Unbehagen in der Kultur (1930 [1929]). SA IX. 2000. [VI. und VIII.]. S.245-249 und S.260-270. Hier insbesondere S.249 und S.270.

Vgl. FREUD: Jenseits des Lustprinzips (1920). SA III. 2000. [Kapitel III und V]. S.228-233 und S.244-252. Hier S.246:

„Ein Trieb wäre also ein dem belebten Organischen innewohnender Drang zur Wiederherstellung eines früheren Zustandes, welchen dies Belebte unter dem Einflusse äußerer Störungskräfte aufgeben mußte, eine Art von organischer Elastizität, oder wenn man will, die Äußerung der Trägheit im organischen Leben.“

²⁶¹ FREUD: Das Unbehagen in der Kultur (1930 [1929]). SA IX. 2000. S.246.

²⁶² Vgl. FREUD: Jenseits des Lustprinzips (1920). SA III. 2000. S.247/248.

²⁶³ FREUD: Jenseits des Lustprinzips (1920). SA III. 2000. S.248.

Vgl. auch FREUD: Jenseits des Lustprinzips (1920). SA III. 2000. [Kapitel VI]. S.253-269. Hier S.259.

Freud selbst stellt in diesem Kontext einen Zusammenhang her zwischen seiner Triebkonzeption („Ichtriebe = Todestriebe und Sexualtriebe = Lebenstribe“ [ebd., S.261]) und der Philosophie Schopenhauers:

„Aber etwas anderes können wir uns nicht verhehlen: daß wir unversehens in den Hafen der Philosophie Schopenhauers eingelaufen sind, für den ja der Tod ‚das eigentliche Resultat‘ und insofern der Zweck des Lebens ist, der Sexualtrieb aber die Verkörperung des Willens zum Leben.“ (Ebd., S.259).

Waren die Artikulationsmöglichkeiten des Eros mannigfaltig, auffällig und „geräuschvoll“, so entpuppte sich doch die Aufgabe, die Tätigkeit des angenommenen Todestriebes aufzuzeigen, als eine diffizile. Freud vermutete, daß der Todestrieb nicht nur „stumm im Inneren des Lebewesens an dessen Auflösung“ arbeite, sondern daß sich zudem ein Anteil des Triebes in Gestalt eines Aggressions- und Destruktionstriebes gegen die Außenwelt richte. Weiterhin nahm Freud an, daß die beiden Triebarten, ergo Eros und Destruktionstrieb, wohl niemals isoliert voneinander aufträten, sondern sich in wechselnden „Mengungsverhältnissen“ miteinander „legierten“ und sich infolgedessen unserem Urteil entzögen.²⁶⁴ Freud paraphrasiert das Verhältnis von Eros und Destruktionstrieb in seiner Abhandlung *Das Ich und das Es* von 1923 nochmals anschaulich auf metaphorische, geradezu auf anthropomorphe Art und Weise:

„Das Es, zu dem wir am Ende zurückführen, hat keine Mittel, dem Ich Liebe oder Haß zu bezeugen. Es kann nicht sagen, was es will; es hat keinen einheitlichen Willen zustande gebracht. Eros und Todestrieb kämpfen in ihm; wir haben gehört, mit welchen Mitteln sich die einen Triebe gegen die anderen zur Wehre setzen. Wir könnten es so darstellen, als ob das Es unter der Herrschaft der stummen, aber mächtigen Todestriebe stünde, die Ruhe haben und den Störenfried Eros nach den Winken des Lustprinzips zur Ruhe bringen wollen, aber wir besorgen, doch dabei die Rolle des Eros zu unterschätzen.“²⁶⁵

Aus diesen Reflexionen folgert nun Freud, daß dem Menschen eine destruktive Aggressionsneigung konstitutiv inhärent sein müsse, also daß ihm eine ursprüngliche und „angeborene Neigung“ zum „Bösen“, zur Aggression, Destruktion und damit auch zur Grausamkeit“ zukomme und daß die Kultur ihr „stärkstes Hindernis“ in eben dieser Neigung finde. Kultur in diesem Sinne sei nämlich ein „besonderer Prozeß im Dienste des Eros“, der zuallererst Individuen, dann Familien, Stämme, Völker und Nationen zu einer großen Einheit, nämlich der Menschheit, zusammenfassen wolle. Kultur kann demnach gemäß Freud als Summe der Leistungen und Einrichtungen bezeichnet werden, in denen sich unser Leben von dem unserer tierischen Ahnen entfernt und letztlich zwei basalen Zwecken dient; einerseits dem Schutz des Menschen gegen die Natur und andererseits der Regelung der Beziehungen der Menschen untereinander.²⁶⁶ Das Werk des Eros ist sonach, die

Vgl. auch zu dem Konnex von Freud und Schopenhauer: MARCUSE, Ludwig: Sigmund Freud. Das Geheimnis Mensch. München: Heyne, 1982. [II. Die neue Kunde von der Seele / Das dramatische Leben]. S.75-85 und S.85-95. Hier S.92:

„Was Schopenhauer grämlich den ‚Blinden Willen‘ genannt hatte, Nietzsche in verliebter Verückung ‚Leben‘, Bergson dynamisch-heiter *élan vital* [...] nannte Freud in kühler Distanz: ‚Es‘.“

Vgl. hierzu auch ZENTNER, Marcel R.: Die Flucht ins Vergessen. Die Anfänge der Psychoanalyse Freuds bei Schopenhauer. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995. [4. Die Trieblehren und 5. Pessimismus]. S.112-134 und S.135-157.

²⁶⁴ Vgl. FREUD: Jenseits des Lustprinzips (1929). SA III. 2000. [Kapitel V]. S.244-252.

Vgl. FREUD: Das Unbehagen in der Kultur (1930 [1929]). SA IX. 2000. [Kapitel VI]. S.245-249.

Exempla dieser Trieblegierungen zeigt Freud anhand von Sadismus und Masochismus auf: So etwa fungiert der Sadismus als ein Partialtrieb der Sexualität, in dem sich eine „Legierung des Liebesstrebens mit dem Destruktionstrieb“ vollzieht und auch der Masochismus stellt letztlich eine Symbiose einer nach innen gerichteten Destruktion mit der Sexualität dar.

²⁶⁵ FREUD: Das Ich und das Es (1923). SA III. 2000. S.325.

²⁶⁶ Vgl. FREUD: Das Unbehagen in der Kultur (1930 [1929]). SA IX. 2000. S.220.

Menschenmengen libidinös aneinander zu binden, denn allein die utilitaristischen Vorteile einer Arbeitsgemeinschaft könnten hierfür keine ausreichende Motivierung darstellen. Diesem „Programm der Kultur“ widersetzt sich nun aber der angeborene Aggressionstrieb des Menschen,

„die Feindseligkeit eines gegen alle und aller gegen einen.“²⁶⁷

Der Aggressionstrieb als „Abkömmling und Hauptvertreter“ des Todestriebes teilt sich mit dem Eros die „Weltherrschaft“. Als Sinn der Kulturentwicklung muß demnach jener Kampf zwischen „Eros und Tod“, muß der gigantenhafte Streit zwischen „Lebenstrieb und Destruktionstrieb“ um die „Weltherrschaft“ aufgefaßt werden, der gleichsam den „wesentliche[n] Inhalt des Lebens“ darstellt und nicht zu beschwichtigen sei:²⁶⁸

„Und nun, meine ich, ist uns der Sinn der Kulturentwicklung nicht mehr dunkel. Sie muß uns den Kampf zwischen Eros und Tod, Lebenstrieb und Destruktionstrieb zeigen, wie er sich an der Menschenart vollzieht. Dieser Kampf ist der wesentliche Inhalt des Lebens überhaupt und darum ist die Kulturentwicklung kurzweg zu bezeichnen als der Lebenskampf der Menschenart. Und diesen Streit der Giganten wollen unsere Kinderfrauen beschwichtigen mit dem ‚Eiapopeia vom Himmel!‘“²⁶⁹

Mit Freuds Inauguration einer Thanatologie gewinnt das Subjekt der Moderne tragische Kontur, ja es geriert sich notgedrungen, um eine Parallele zu Nietzsche zu ziehen, als „tragische Existenz“: Introjiert es um den Preis der „Kultureignung“ sein ihm konstitutiv inhärentes Aggressions- und Destruktionspotential, schneidet es sich – „krankmachend“ – „in sein eigenes Fleisch“ und wird – autoaggressiv und schuldbeladen – zum „neurotischen Tier“; wendet es seine Aggressionen hingegen nach außen, desavouiert und depotenziert es, das bejahende „mehr Leben“ mit dem Preis des Liebesverzichts zahlend, gleichsam die solitäre Überlebensstrategie eines progressiven Kulturfortschrittes. Derart eingezwängt zwischen altruistischer „Glückseinbuße“ durch die internalisierte „Erhöhung des Schuldgefühls“ und egoistischer Reiz-Regression in die nach außen hin enthemmte Sphäre des Barbarisch-Triebhaften ist das moderne Subjekt ein unleidlich haltlos gewordener Wanderer zwischen den gigantischen Welten von Eros und Thanatos und „stirbt“,

²⁶⁷ Vgl. FREUD: Das Unbehagen in der Kultur (1930 [1929]). SA IX. 2000. S.249.

Vgl. auch ZENTNER, Marcel R.: Die Flucht ins Vergessen. 1995. S.121-134.

Zentner stellt meiner Einschätzung nach zu Recht eine chiasmatische Figur – in der Domäne des Ethischen – zwischen der Philosophie Schopenhauers und Freuds heraus: Gilt es bei Schopenhauer die an sich zerstörerische Kraft eines Willens zum Leben zu verneinen und zu mortifizieren, um altruistisch ein ethisches Miteinander gewährleisten zu können, so plädiert Freud gerade für eine Bindung libidinöser Affektbeträge aneinander, um der „Schicksalsfrage der Menschenart“ einen positiven Ausgang prognostizieren, ja um ihr überhaupt eine solitäre Überlebensstrategie zuschreiben zu können.

²⁶⁸ Vgl. FREUD: Das Ich und das Es (1923). SA III. 2000. [IV. Die beiden Triebarten]. S.307-314.

Vgl. FREUD: Das Unbehagen in der Kultur (1930 [1929]). SA IX. 2000. [Kapitel V]. S.244-252. Hier S.249.

Vgl. auch MANNONI, Octave: Sigmund Freud. [Aus dem Französischen von Susanne Schöttmer]. Hrsg. von Klaus Schröter. Reinbek: Rowohlt, 1989. [Der Todestrieb oder die Destruktion, die im stillen arbeitet ...]. S.136-149.

Vgl. auch ELLENBERGER, Henry F.: Die Entdeckung des Unbewußten. [Ins Deutsche übertragen von Gudrun Theusner-Stampa]. Bern / Stuttgart / Wien: Huber, 1973. [Von der Metapsychologie zur Ich-Psychoanalyse]. S.705-716.

²⁶⁹ Vgl. FREUD: Das Unbehagen in der Kultur (1930 [1929]). SA IX. 2000. S.249.

sich zunehmend unbehaglich fühlend in der modernen Kultur, „an seinen inneren Konflikten“.²⁷⁰

Spätestens mit und seit Freud muß dem destruktiven ‚Prinzip Tod‘ in seinen Abschattierungen des ‚Bösen‘, Aggressiven und Grausamen wieder derjenige Platz in unseren Gedanken eingeräumt werden, so dessen Plädoyer für eine „*Erziehung zur Realität*“, der ihm gebührt; denn erst dann wird der ins Unbewußte verbannte und verdrängte Tod – um den Preis metaphysischer Illusionsberaubung, aber gleichwohl auch um der „Wahrhaftigkeit“ und Erträglichkeit des Lebens willen – wieder *realiter* ins Leben geholt und anwesend gemacht. Mit Freuds Thanatologie wird der Tod zur unausweichlichen *conditio sine qua non* und zur unabdinglichen Existenzbedingung des Lebens selbst; den diffizilen Parcoursritt auf dem dünnen Seile über dem gigantischen Streitplatz von Leben und Tod bestehen zu wollen, heißt sonach „hinaus“, als „*aventurier dans le mal*“, ins „’feindliche Leben‘“ zu ziehen, wengleich dem Tode, so wird Thomas Mann nimmermehr müde einzufordern, um der Liebe und Güte willen keine Herrschaft über die Gedanken eingeräumt werden dürfe. Des *aventuriers* einzige Chance, das Leben auszuhalten, muß leidvoll darin bestehen, so Freud im *clair-obscur* eines „mächtigen Todestriebes“ stehend, sich auf den Tod einzurichten: „*Si vis vitam, para mortem*.“²⁷¹

²⁷⁰ Vgl. FREUD: Das Unbehagen in der Kultur (1930 [1929]). SA IX. 2000. [VI.-VIII.]. S.245-270.

Vgl. FREUD: Die Zukunft einer Illusion (1927). SA IX. 2000. [IX.]. S.179-183. Hier S.182.

Vgl. FREUD: Zeitgemäßes über Krieg und Frieden (1915). SA IX. 2000. [II. Unser Verhältnis zum Tode]. S.49-60. Hier S.60.

Vgl. FREUD: Abriß der Psychoanalyse. 1990. [Erster Teil. Zweites Kapitel. Trieblehre]. S.11-14. Hier S.13.

Vgl. auch IRION, Ulrich: Eros und Thanatos in der Moderne. Nietzsche und Freud als Vollender eines anti-christlichen Grundzugs im europäischen Denken. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1992. [Dritter Teil. Der materialistische Metaphysiker Freud / Vierter Teil. Nietzsche contra Freud, Freud contra Nietzsche]. S.149-237 und S.239-268.

²⁷¹ Vgl. FREUD: Zeitgemäßes über Krieg und Frieden (1915). SA IX. 2000. [II. Unser Verhältnis zum Tode]. S.49-60. Hier insbesondere S.59/60.

Vgl. FREUD: Das Unbehagen in der Kultur (1930 [1929]). SA IX. 2000. [VIII.]. S.260-270.

Vgl. FREUD: Die Zukunft einer Illusion (1927). SA IX. 2000. [IX.]. S.179-183. Hier S.182.

Vgl. MANN, Thomas: Der Zauberberg. Roman. Frankfurt/Main: Fischer, ⁶1997. [Walpurgisnacht / Schnee]. S.444-473 und S.641-682. Hier insbesondere S.464-473 und S.677-679.

IV. Körper-Schrift.

Der Körper, die »Krankheit zum Tode«.

»Ein Landarzt«.

»Weil aber die vergessenste Fremde
 unser Körper – der eigene Körper – ist,
 versteht man, wie Kafka den Husten,
 der aus seinem Innern brach,
 „das Tier“ genannt hat.
 Er war der vorgeschobenste Posten
 der großen Herde.«¹

B e n j a m i n , Franz Kafka

1. Traumhaft-Traumatisches.

Poetologische Präliminarien.

„Diese Erzählung ist wohl eines der am schwersten verständlichen Werke Kafkas“, konstatiert schon Helmut Richter in seiner Landarzt-Interpretation von 1962 und auch Hans-Horst Henschen gesteht sich gleich zu Beginn seines Landarzt-Artikels ein, daß selbst „die stringenteste Interpretation“ in dieser „verschlüsselten Erzählung auf einen nicht kommunikativen Rest“ stoßen werde.² In der Tat scheint denn auch Kafkas Erzählung *Ein Landarzt* eine surreale Phantastik inhärent zu sein; es scheint ihr etwas Traumhaftes, ein „Sinn für die Darstellung meines traumhaften inneren Lebens“, so notiert Kafka in einer diarischen Notiz vom 6. August 1914, anzuhafte, das zahllose Interpretieren zu schier unüberschaubaren Deutungsansätzen veranlaßte.³

¹ BENJAMIN, Walter: Franz Kafka. Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages. In: Walter Benjamin: Gesammelte Schriften. II.2. Hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1977. S.409-438. Hier S.431.

² Vgl. RICHTER, Helmut: Franz Kafka. Werk und Entwurf. Berlin: Rütten und Loening, 1962. S.130. Vgl. HENSCHEN, Hans-Horst: Ein Landarzt. In: Kindlers neues Literatur-Lexikon. Hrsg. von Walter Jens. München: Kindler, 1996. Band IX. S.41-43. Hier S.43.

³ Vgl. KAFKA: Tagebücher 1912-1914. GW X. 1997. [6. < August 1914 >]. S.167:

„Von der Litteratur aus gesehen ist mein Schicksal sehr einfach. Der Sinn für die Darstellung meines traumhaften inneren Lebens hat alles andere ins Nebensächliche gerückt und es ist in einer schrecklichen Weise verkümmert und hört nicht auf zu verkümmern. [...]. So schwanke ich also, fliege unaufhörlich zur Spitze des Berges, kann mich aber kaum einen Augenblick oben erhalten. [...]. Ich aber schwanke dort oben, es ist leider kein Tod, aber die ewigen Qualen des Sterbens.“

Vgl. die markantesten Punkte dieser Forschungsgeschichte zur Traumstruktur in Kafkas Erzählung *Ein Landarzt* bei: RICHTER, Helmut: Franz Kafka. 1962. S.133.

Vgl. POLITZER, Heinz: Franz Kafka, der Künstler. Frankfurt/Main: Fischer, 1965. S.141/142.

Vgl. KURZ, Gerhard: Traum-Schrecken. Kafkas literarische Existenzanalyse. Stuttgart: Metzler, 1980. S.120.

Schon Helmut Richter hegt in seiner 1962 erschienen Kafka-Monographie die Vermutung, daß es sich in diesem Stück um die Erzählung eines Traumes, respektive eines Angsttraumes handeln müsse. Für diese Vermutung spreche die unmittelbare Aneinanderreihung der Ereignisse, eine durchgängige Umsetzung konkreter Erfahrungen in Bilder und eine überaus bezeichnende Traummotivik; gegen

Präsumiert man nun, daß der kafkaschen *Landarzt*-Erzählung etwas Traumhaftes, ein Traumcharakter oder letztlich eine Traumstruktur eigen ist, so werden *nolens volens* konventionelle Muster der Kohärenz, der Stringenz und der Logik ganz allgemein unterlaufen; so muß es sich fortan um eine Metaphorik, um eine Symbolik des Unbewußten handeln, die durch diverse Mechanismen der Verdichtung, der Verschiebung und der Projektion konstituiert wird und sich hierin einem Realitätsprinzip mimetischer Wirklichkeitsabbildung primär entzieht.⁴

Solcherlei Indizien für eine derart alogisch komponierte Traumstruktur lassen sich nunmehr textimmanent sowohl inhaltlich-narrativ, als auch formal nachweisen. Als inhaltliche Indizien sind hierbei insbesondere derartige Handlungsereignisse und

diese spreche jedoch die Existenz kommentierender Reflexionen. Richter konkludiert aus diesen Reflexionen, daß es sich um eine besondere Erzählform handeln müsse, daß es sich überdies um einen Bericht über einen schweren Traum handle, in welchem der Erzähler versuche, sich die Fülle der erlebten Bilder ins Gedächtnis zurückzurufen und dabei unbewusst die realen Grundlagen des Traumes zu entschleiern beginne. Kafka habe damit, so intoniert Richter, eine adäquate Form gefunden, die eine höchst intensive Aussage über die existentielle Daseinssituation des Menschen ermögliche: „den Angsttraum als Charakteristik der Situation eines Menschen, der sich in seinen Grundlagen aufs äußerste bedroht fühlt.“ (vgl. Richter, 1962, S.133).

Heinz Politzer hingegen apostrophiert im Gegensatz zu Helmut Richter recht eindeutig, daß es sich in der Gesamtheit der Geschichte nicht um die literarische Darstellung eines Angsttraumes handle, sondern lediglich um sein Stenogramm. „Vignetten des Schreckens“, so Politzer, würden in einem Strudel der Zusammenhanglosigkeit an dem Leser vorbeigespült werden und seien insofern umso einprägsamer.

Auch Gerhard Kurz geht in seiner 1980 erschienen Kafka-Monographie, die schon den bezeichnenden Titel *Traum-Schrecken* trägt, von der Prämisse aus, daß insbesondere die Erscheinung des Pferdeknechts, als auch der beiden Pferde selbst sich nach der „Technik des Traumes“ vollziehe, in der Gedanken, Befürchtungen und Wünsche verkörperlicht und in dramatische Inszenierungen übersetzt würden.

⁴ Vgl. FREUD: Die Traumdeutung. SA II. 2000. [Kapitel VI. Die Traumarbeit]. S.117-140 und S.280-487.

Vgl. FREUD: Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten. SA IV. 2000. S.15.

Vgl. auch zur Kritik am psychoanalytischen Ödipus-Mythos als ein *grand récit* der „Sinneinheit“ und „Totalität des Lebens“ bei: LYOTARD, Jean-François: Die Moderne redigieren. In: Das Inhumane. Plaudereien über die Zeit. [Aus dem Französischen von Christine Pries]. Wien: Passagen, 1989. S.51-69. Hier insbesondere S.50-53.

Vgl. hierzu auch LICHTENBERG, Georg Christoph: Schriften und Briefe. Erster Band. Hrsg. von Wolfgang Promies. München: Hanser, 1968. S.663.

Georg Christoph Lichtenberg weist schon in einem seiner Traum-Aphorismen *in medias res* auf einen Gedanken hin, der in der Tat verdient, sehr beherzigt zu werden: Es ist dies der Gedanke, daß Träume – „ohne den Zwang der oft erkünstelten Überlegung“ – uns Aufschluß über „unser ganze[s] Wesen“ zu geben imstande seien. Lichtenberg notiert:

„Die Träume können dazu nützen, daß sie das unbefangene Resultat, ohne den Zwang der oft erkünstelten Überlegung, von unserm ganzen Wesen darstellen. Dieser Gedanke verdient sehr beherzigt zu werden.“

Freuds *Traumdeutung* scheint indes exakt diese *via regia* beschreiten zu wollen: Der Traum, so Freuds Annahme, verleiht uns eine profunde „Kenntnis des Unbewußten im Seelenleben des Menschen“. Aus scheinbar unsinnigen Traumfiguren werden in der freudschen Traumdeutung sinnhafte Traumsymbole abgeleitet; es wird der „Sinn im Unsinn“ eruiert. Um zur „verborgenen Bedeutung des Traumes“ gelangen zu können, bedarf es nach Freud einer „Chiffriermethode“, da sie den Traum „wie eine Art Geheimschrift behandelt, in der jedes Zeichen nach einem feststehenden Schlüssel in ein anderes Zeichen von bekannter Bedeutung übersetzt wird“, denn „einen Traum deuten“, so folgert Freud, heißt „seinen Sinn angeben“. Lyotard moniert, daß der Ödipus-Mythos mit Zukunft und Vergangenheit so umgehe, als ob diese zusammengenommen die „Totalität des Lebens“ in einer „Sinneinheit“ umfassen würden: Der Ödipus-Mythos rhythmisiert derart, so Lyotard, „Anfang und Ende der Geschichte, die er erzählt, bis sie sich sogar reimen.“

-geschehnisse zu erwähnen, die einen logischen Bruch, eine textuelle Ruptur im weitesten Sinne markieren, da solche Brüche Signifikanten eines primär alogisch strukturierten Unbewußten sind:⁵ So etwa geht der sich im Aufbruch befindende Ich-Erzähler von der unzweifelhaften Tatsache aus, daß sein Pferd „in der letzten Nacht verendet“ sei. Dieses Faktum jedoch, oder sein Weltwissen, wird gänzlich depotenziert; „gequält“ tritt der Landarzt gegen die Tür des „unbenützten Schweinestalles“ und es enthüllen sich zwei Pferde samt Pferdeknecht.⁶ Eine ganz analoge Ruptur ereignet sich bei der Auskultation des jungen Patienten. In einer ersten Anamnese diagnostiziert der Ich-Erzähler, daß der Junge gesund sei; erst durch das Schwenken eines „schwer blutige[n] Handtuch[es]“ der Schwester, wobei die Motiviertheit dieser zweiten Auskultation noch genauer zu analysieren sein wird, wird der Ich-Erzähler auf die Spur einer „Wunde“ aufmerksam, respektive aufmerksam gemacht. Wiederum wird die Fachkompetenz und Heuristik des Arztes zutiefst in Frage gestellt und mithin depotenziert.⁷ Aber auch die Wunde selbst zeigt, einerseits bedingt durch das Farbepitheton „rosa“, andererseits durch dessen Referenz zu dem Eigennamen „Rosa“ des Dienstmädchens, die doppelte Möglichkeit eines Wissens und eines Nicht-Wissens auf; sie zeigt die doppelte Möglichkeit einer perspektivischen Verschiebung auf, die sich in dem Widerspruch eines *double-bind* rhizomatisch verflüchtigt.⁸ Weitere Indizien von derartigen Brüchen in Gestalt eines *double-bind*-Komplexes, die einer kausallogischen Wirklichkeitswahrnehmung zutiefst widersprechen und letztlich eine diffuse Sinnzerstreuung vermeintlich provozieren, sind in dem familiären Beziehungsgeflecht dingfest zu machen. So etwa scheint die Familie des jungen Patienten erst „glücklich“ zu sein, als der Ich-Narrator dessen „große Wunde“ entdeckt hat.⁹ Ganz ähnlich ist sodann das Verhalten des kranken Patienten einzuschätzen, wenn er anfangs die Bitte an den ärztlichen Ich-Erzähler richtet, er solle ihn doch sterben lassen, diesem letztlich jedoch vorwirft, als sich der heilen wollende Arzt in einem dubios-nebulösen Heilungsritus an die „Wunde“ des zu heilenden Jungen legt, er helfe ihm nicht, sondern enge lediglich sein Sterbebett ein.¹⁰ Und schließlich soll als ein vorerst letzter Indikator zur Stützung der These einer im Text vorliegenden Traumstruktur die Entkleidungsszene des Arztes angeführt werden, die schon in der freudschen *Traumdeutung* ganz explizit als ein „typischer Traum“, als ein sogenannter „Verlegenheits Traum der Nacktheit“ paraphrasiert wird.¹¹

⁵ In diesem Kontext können solche Brüche oder Text-Rupturen auch in Analogie zu der von Bateson aufgestellten *double-bind*-Hypothese gelesen werden. Nach Bateson ist in der sogenannten *double-bind*-Hypothese ein kritischer Aspekt schizophreneerzeugender Interaktion zu vermuten. Als Kennzeichen dieser Hypothese ist einerseits ein Widerspruch zwischen zwei Informationen zu konstatieren, die einen wichtigen Bereich betreffen, andererseits wird der Grundwiderspruch einer Botschaft verdeckt oder verleugnet, so daß dieser in der Situation nicht erkannt werden kann. Laing spricht deshalb bei diesem Phänomen von einer „Mattstellung“, Weakland hingegen setzt voraus, daß eine Situation als unausweichlich erlebt werden muß [vgl. Dorsch, Psychologisches Wörterbuch, 1998, S.195].

⁶ Vgl. KAFKA: Ein Landarzt. GW I. 32001. S.200/201.

⁷ Vgl. KAFKA: Ein Landarzt. GW I. 2001. S.202-205.

⁸ Vgl. KAFKA: Ein Landarzt. GW I. 2001. S.200-202 und S.204.

⁹ Vgl. KAFKA: Ein Landarzt. GW I. 2001. S.204.

¹⁰ Vgl. KAFKA: Ein Landarzt. GW I. 2001. S.205.

¹¹ Vgl. KAFKA: Ein Landarzt. GW I. 2001. S.205.

Vgl. FREUD: Die Traumdeutung. SA II. 2000. [V. Typische Träume. Der Verlegenheits Traum der Nacktheit]. S.248-253. Hier insbesondere S.250.

Traummechanismen der Verzerrung und der Entstellung, der Verschiebung, der Projektion und der Verdichtung scheinen offensichtlich in der kafkaschen Erzählung *Ein Landarzt* ein Geflecht von phantastisch-traumhaft anmutenden Sinnbildern auszufalten, die Ausdruck einer Traumsymbolik des Unbewußten sind. Ein solcher Traummechanismus der Verdichtung oder „Pressung“, wie Freud dies auch nennt, zeigt sich nochmals ganz explizit in der Fahrt des Ich-Erzählers zu dem Patienten. Eine Distanz von „zehn Meilen“ wird in dieser Erzählpassage mit einem spontanen Ortswechsel markiert. Nur „ein[en] Augenblick“ dauert die Reise und „als öffnete sich unmittelbar vor meinem Hoftor der Hof meines Kranken, bin ich schon dort“, so der Ich-Narrator, denn „fortgerissen“ wurde der Wagen „wie Holz in die Strömung“. ¹² Ein derartig abrupt vollzogener Ortswechsel suspendiert die Kategorien von Zeit, Raum und Kausalität und korrespondiert hierin gleichsam mit dem freudschen Traum-Diktum einer „Sprache ohne Grammatik“, eines „Rohmaterials des Denkens“, welches sich in der Verdichtungsarbeit des Traumes vollzieht und mithin gegen das logische Primat einer temporalen Sukzessivität und Linearität verstößt. ¹³ Eine sukzessiv-temporale Erzählstruktur wird unter der Prämisse einer synchronen Traumsymbolik eliminiert und zu einem Konglomerat atemporaler und atopischer Bedeutungsstrukturen verdichtet. ¹⁴

Der „Verlegenheitstraum der Nacktheit“, wie ihn Freud expliziert, unterliegt einer „eigentümlichen Hemmung“, „nicht von der Stelle“ zu können und korreliert hierin mit dem, was bei Kafka als ein „stehender Sturm“ firmiert. Der nackte, exhibitionistische Träumer hegt aber indes den regressivistischen Wunsch, in das naive „Paradies“ der Kindheit – vor dem Sündenfall – einzuziehen, in welchem die „Scham“ und die „Angst“ noch nicht erwacht sind. Freud paraphrasiert dies wie folgt:

„Diese der Scham entbehrende Kindheit erscheint unserer Rückschau später als ein Paradies, und das Paradies selbst ist nicht anderes als die Massenphantasie von der Kindheit des einzelnen. Darum sind auch im Paradies die Menschen nackt und schämen sich nicht voreinander, bis ein Moment kommt, in dem die Scham und die Angst erwachen, die Vertreibung erfolgt, das Geschlechtsleben und die Kulturarbeit beginnt. In dieses Paradies kann uns nun der Traum allnächtlich zurückführen [...]“

¹² Vgl. KAFKA: *Ein Landarzt*. GW I. 2001. S.201/202.

¹³ Vgl. SCHOPENHAUER: *Die Welt als Wille und Vorstellung I*. 1986. [Erstes Buch, § 5]. S.47-50. Hier insbesondere S.47/48.

In dem Kontext der suspendierten Kategorien von Zeit, Raum und Kausalität im Traumgeschehen soll schon vorab auf eine schopenhauersche Differenzierungsmöglichkeit zwischen Leben und Traum hingewiesen werden, die sich Kafka selbst in seiner Schopenhauer-Ausgabe markierte. Auf die Frage, ob denn „nicht etwan das ganze Leben ein Traum“ sei oder aber ob es denn „ein sicheres Kriterium zwischen Traum und Wirklichkeit“, „zwischen Phantasmen und realen Objekten“ gebe, referiert Schopenhauer auf Kant (diese Kant-Passage zum Traum ist von Kafka markiert) und zitiert diesen wie folgt:

„Kant löst die Frage so: ‚Der Zusammenhang der Vorstellungen unter sich nach dem Gesetz der Kausalität unterscheidet das Leben vom Traum.‘“ (Ebd., S.48).

¹⁴ Vgl. HIEBEL, Hans Helmut: *Franz Kafka. „Ein Landarzt“*. München: Fink, 1984. [Kapitel I und II]. S.9-20 und S.21-33.

Vgl. HIEBEL, Hans Helmut: *Die Zeichen des Gesetzes. Recht und Macht bei Franz Kafka*. München: Fink, ²1989. S.154-158.

Vgl. auch ADAMZIK, Sylvelie: *Kafka. Topographie der Macht*. Basel / Frankfurt/Main: Stroemfeld / Roter Stern, 1992. [Kapitel V. Atopos]. S.62-67.

Hiebel konstatiert, daß die kafkasche Erzählung *Ein Landarzt*, wie der Mythos, als ein „atemporales, synchron zu lesendes Text-Gewebe“ aufzufassen sei, welches seine temporale Einkleidung mehr oder weniger hinter sich lasse. Adamzik kontrastiert die primär atopisch strukturierten Erzählungen Kafkas mit dessen Romanen; während Kafka nämlich in seinen Romanen den „totalen Machtraum als Konstituens von Erfahrung“ entfalte, gelte das Erzählwerk vielmehr „literarischer Selbstreflexion“ und damit dem „Atopos“ (vgl. ebd., S.62): „Das traditionell als identisch hypostasierte Subjekt, das

Dieses Temporalitätskonzept korrespondiert auf einer zweiten, formalen Ebene mit dem Tempusgebrauch. Der Antagonismus in der Verwendung der Tempora scheint in Relation zu den traumimmanenten Gefühlsintensitäten des Ich-Narrators zu stehen. Beginnt die Erzählung im Präteritum und fungiert quasi als Rahmentempus, so setzt der Gebrauch des historischen Präsens just mit dem den Ich-Erzähler perhorreszierenden Gewaltakt der Ergreifung und Verletzung Rosas durch den Pferde-Knecht ein und dauert im weiteren Verlauf der Handlung an. Erst mit oder nach dem Tod des Jungen erfolgt eine erneute Tempus-Zäsur; die Verwendung des Präteritums markiert die Heimfahrt des Ich-Erzählers und fungiert wiederum als Rahmentempus, welches die Bedingungen der Anreise, als auch die der Abreise reflektiert. Das Präsens der Schlußsequenz wird zugleich im Rahmen einer Schlußsentenz verwendet.¹⁵ Ein weiteres formales Indiz für eine in der Narration vorherrschende Traumstruktur ist das affektiv bedingte Ineinandergreifen der Handlungsstränge, welches dadurch nachdrücklich apostrophiert wird, daß der Text trotz diverser Ortswechsel in keinerlei Absätze gegliedert ist, stattdessen aber eine schier immense Anzahl von Semikola aufweist; damit einher geht ein lyrisch-balladesker Grundton der Erzählung, in welcher sich die Visionen überstürzten und, so Politzers bisweilen schwärmerische Hypertrophierung, in einem „universalen Lyrizismus“ endeten. Die „klug gesteuerte Steigerung des Erzähltempo“ korrespondiere gleichsam mit einer „schauerlichen Intensität der einzelnen Bilder“.¹⁶ Eine be- und entschleunigte Rhythmik des Erzähltempo kann in der Tat in ein Interdependenzverhältnis zu der traumimmanenten Gefühlsintensität eines träumenden Subjekts gesetzt werden.¹⁷

Kafka als ‚er‘ beschreibt, wird im ‚Finden‘ eines widersinnigen Ortes subvertiert, der topographisch keiner ist. Der Atopos gehört keiner der überkommenen Ordnungen der Dinge an, ist durch keine bedingt, sondern ist als Resultat der Aufhebung der Bedingung selbst unbedingte Bedingung. Er ist das Konstituens der literarischen Existenz Kafkas.“ (ebd., S.67).

¹⁵ Vgl. KURZ, Gerhard: Traum-Schrecken. 1980. S.122.

Vgl. HIEBEL, Hans Helmut: Franz Kafka. „Ein Landarzt“. 1984. S.37/38.

Hans Helmut Hiebel konstatiert, daß Präteritum und Präsens der Erzählung zu bloßen Ausdrucksformen einer *écriture automatique* und ihrer Folge von Präsenzen würden. Diese reichten ins Unbewußte und die Vorgänge des Unbewußten seien, so intoniert Hiebel, bekanntlich atemporal. Dem Ansatz einer *écriture automatique* wird mit der methodologischen Vorgehensweise dieser Arbeit widersprochen. Kafkas Traumstruktur ist eine doch überwiegend gemachte, eine komponierte, in die philosophiehistorische Inter- und Hyper-Texturen, wie noch zu zeigen sein wird, einfließen; nichtsdestotrotz muß dies einer atemporalen Strukturiertheit der Narration oder etwa präsentisch dargestellten Gefühlsintensitäten nicht widersprechen. Im Gegenteil, das *Genre* des Traumes intendiert ja gerade, diese Präsenzen als Identitätskonstruktion darzustellen. So etwa verweist auch Gerhard Kurz darauf, daß der Einbruch der präsentischen Aussagen in die imperfektische Erzählweise Indiz dafür sei, daß es dem Landarzt nicht gelinge, etwas als Vergangenheit abgetan zu erzählen, was noch unweigerlich eine gegenwärtige Bedeutung habe. Diese Differenzierung zwischen Vergangenem und Gegenwärtigem korrespondiert mit dem Indikator der Gefühlsintensität, der durch das Präsentische zum Ausdruck gebracht wird.

¹⁶ Vgl. POLITZER, Heinz: Franz Kafka, der Künstler. 1965. S.141.

¹⁷ Vgl. KAFKA: Ein Landarzt. GW I. 2001. S.200-207.

Die formal-strukturelle Analyse des *Landarzt*-Textes abschließend sollen hier noch einige Anmerkungen zur Gliederung angefügt werden: Die kafkasche Erzählung *Ein Landarzt* unterliegt von ihrer Grundgliederung her einer triadischen Strukturierung. Diese klassische Dreiteilung der Erzählung in einen Einleitungs-, einen Haupt- und einen Schlußteil basiert auf dem Kriterium der Lokalität: Rekuriert der erste Teil auf ein Zuhause-Sein des Landarztes, so markieren der zweite und der dritte Teil ein In-der-Fremde-sein, respektive ein Umherirren in der Fremde. Anhand eines temporalen oder retrospektiven Kriteriums könnte eine triadische Strukturierung auch als ein „vor“,

Auf eine eben solche Gefühlsintensität des Träumens im Zustand des Wachens selbst weist Kafka schon zu einem frühen Zeitpunkt seiner literarischen Betätigung hin und liiert hierbei die Domäne des Träumens mit der des Literarischen. In dieser sehr frühen Tagebucheintragung vom 3. Oktober 1911 bezieht sich Kafka schon ganz dezidiert auf die „Kraft [s]einer Träume“, die, quasi als hypnagoge Bilder, schon ins „Wachsein vor dem Einschlafen“ strahlen, und läßt diese mit dem „Bewußtsein [s]einer dichterischen Fähigkeiten“ korrelieren. Dieser Tagebuchpassus vom 3. Oktober 1911 soll in Gänze zitiert werden:¹⁸

„Wieder war es die Kraft meiner Träume die schon ins Wachsein vor dem Einschlafen strahlen, die mich nicht schlafen ließ. Das Bewußtsein meiner dichterischen Fähigkeiten ist am Abend und am Morgen unüberblickbar. Ich fühle mich gelockert bis auf den Boden meines Wesens und kann aus mir heben was ich nur will. Dieses Hervorlocken solcher Kräfte, die man dann nicht arbeiten läßt, erinnern mich an mein Verhältnis zur B. Auch hier sind Ergießungen, die nicht entlassen werden, sondern im Rückstoß sich selbst vernichten müssen, nur daß es sich hier – das ist der Unterschied – um geheimnisvollere Kräfte und um mein Letztes handelt.“¹⁹

ein „während“ und ein „nach“ der Auskultation des Patienten durch den Landarzt paraphrasiert werden, welche wiederum mit dem Kriterium der Lokalität korrespondiert. In diesem Kapitel wird diese basale, triadische Strukturierung der Erzählung jedoch zu einer fünfgliedrigen erweitert. Dabei wird der Hauptteil der triadischen Strukturierung nochmals in drei Subteile zergliedert, was sich jedoch in der dreigliedrigen Kapiteleinteilung nicht niederschlagen wird. Diese Erweiterung zu einer fünfteiligen Strukturierung läßt sich anhand von Sinnabschnitten legitimieren; es handelt sich hierbei – als eine chiasmatische Figur – um die Differenzierung zwischen einer ersten Diagnose des Arztes, anhand derer der Junge gesund ist, einer zweiten Diagnose, anhand derer der Junge krank ist und einem hieraus folgenden Heilungsritual. *In summa* wird dieser Vorgehensweise folgende Strukturierung zugrunde gelegt: Ein erster einleitender Teil, in dem der Ruf des Arztes zu einem kranken Patienten, die Reiseorganisation im weitesten Sinne und die Fahrt zum Patienten verhandelt wird, beschäftigt sich mit dem „entfesselten Körper“, der aus dem unbewußten Residuum des Schweinischen und Säuischen erscheint. Der Hauptteil der Erzählung greift das in der Exposition dargestellte Erscheinen des Körpers als ein problematisches auf und versucht gleichsam dieses problematische Verhältnis von „Körper und Seele“ über den kierkegaardschen Intertext einer „Krankheit zum Tode“ zu explizieren. Hierbei wird die chiasmatische Figur von Gesundheit und Krankheit, wie sie der Arzt in einer ersten und dann zweiten Diagnose praktiziert, und dem daraus resultierenden Heilungsritus der Entkleidung des Landarztes eine gravierende Rolle spielen. Das Schlußkapitel diskursiviert – „betrogen“ und „nackt“ – „dem Froste dieses unglücklichsten Zeitalters ausgesetzt“ – die vergebliche Heimfahrt des Landarztes.

¹⁸ Vgl. HIEBEL, Hans Helmut: Franz Kafka. „Ein Landarzt“. München: Fink, 1984. S.41/42.

Vgl. MÖBUS, Frank: Sünden-Fälle. Die Geschlechtlichkeit in Erzählungen Franz Kafkas. Göttingen: Wallstein, 1994. [III. 3. Traum oder Dichtung]. S.118-124. Hier insbesondere S.119/120.

Vgl. ALT, Peter-André: Der Schlaf der Vernunft. Literatur und Traum in der Kulturgeschichte der Neuzeit. München: Beck, 2002. [Dritter Teil. III.]. S.331-367. Hier S.350-367.

Schon vorweg und unter Rekurs auf Frank Möbus soll an dieser Stelle angemerkt werden, daß Kafkas Erzählung *Ein Landarzt* eine Traumstruktur zugrunde gelegt wird, daß dies jedoch nicht besagen will, es handele sich hierbei um die Aufzeichnung eines realen Traumes. Vielmehr wird die Erzählung als ein ästhetisches Reflexionsprodukt betrachtet; nicht das Unbewußte diktiert dem Dichter sein Werk, wie Möbus zu Recht konstatiert, sondern eine entschieden planende Ratio produziert einen Text in der „Art eines Traumes“. Hans Helmut Hiebel merkt hierzu an, daß er die kafkasche Erzählung nicht als Traumerzählung verstanden wissen will, sondern vielmehr als Ineinanderbildungen von Traum und trägerischem Realitätsprinzip; Nacht und Tag, so Hiebel, schieben sich ineinander.

¹⁹ KAFKA: Tagebücher 1909-1912. GW IX. ³2000. S.44/45.

Vgl. auch KAFKA: Tagebücher 1909-1912. GW IX. ³2000. [2 Oktober <1911>]. S.42:

„Schlaflose Nacht. Schon die dritte in einer Reihe. [...]. Und von jetzt an bleibt es die ganze Nacht bis gegen 5 so, daß ich zwar schlafe daß aber starke Träume mich gleichzeitig wach

In der freudschen *Traumdeutung*, die hier vorerst als eine hypertextuelle Folie angelegt werden soll, entzieht sich das träumende Subjekt dem Zensor einer lustnegierenden Wirklichkeitsdimension qua Entstellung des Traum Inhaltes; der Traum fungiert derart als eine Ersatzhandlung, als eine Surrogatbildung oder Sublimierungsleistung, in der die unterdrückten Triebwünsche auf der Ebene eines imaginären und halluzinatorischen „Lustprinzips“ in Gestalt von Sinnbild-Desideraten befriedigt werden. Läßt Kafka nunmehr die „Kraft [s]einer Träume“ mit dem „Bewußtsein [s]einer dichterischen Fähigkeiten“ in einem hypnagogen Zustand des „Wachsein[s] vor dem Einschlafen“ koinzidieren, so erfüllt das Literarische exakt das, was der Traum gemäß Freud zu leisten imstande sein soll: Der Traum, so paraphrasiert dies Freud in seiner *Traumdeutung*, stellt einen gewissen Sachverhalt so dar, wie man ihn wünschen möchte; sein Inhalt ist eine „Wunscherfüllung“, sein Motiv ein „Wunsch“.²⁰

Die narratologische Darstellung des „traumhaften inneren Lebens“ geriert sich nun derart als ein poetisches Projekt, welches das Schisma logozentrischer Differenz-erfahrung zugunsten einer wunschvoll inszenierten Identitätskonstruktion auf dem literarischen Felde des Phantastischen und Imaginären unterlaufen soll. Die literarisch transformierte Darstellung des „traumhaften inneren Lebens“ vermag Kafka „unaufhörlich zur Spitze des Berges“ fliegen zu lassen, auch wenn der ästhetisch erfahrene „Ausflug ins Gebirge“, bei dem – „dort oben“ – die „Hälse“ immerfort frei werden, ein „schwankender“, da nur von kurzer Dauer ist.²¹ Exakt jene Bewegung des ästhetischen Aufstiegs auf den Gipfel des wunschvoll Imaginierten führt aber Sigmund Freud in seiner kulturpoetologischen Schrift *Der Dichter und das Phantasieren* auf eine dominante Separierung zweier Ebenen zurück; es ist dies die Rede einer Antithetik von „Spiel“ und „Wirklichkeit“ und es ist infolgedessen die Rede von einer spielend-phantasierenden Betätigung des Dichters als eines „Träumer[s] am helllichten Tage“. Die Rede ist also von einer Poetologie des Traumes, die den Wunsch der Identität fernab der Differenz träumt, sei es auch nur für „einen Augenblick“.²²

In diesem Kontext einer Poetologie des Traumes, die sich einer Stringenz des begrifflichen und wirklichen *logos* vehement entzieht, so die vorangehende These, und sich überdies auf eine sich aufschreibende Traum-Textur stützt, soll oder muß vielmehr auf die sprachphilosophische Schrift Nietzsches *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* eingegangen werden, der überdies, wie bereits in einem anfänglichen Kapitel aufgezeigt, eine gravierende Bedeutung hinsichtlich der

halten. Neben mir schlafe ich förmlich, während ich selbst mit Träumen mich herumschlagen muß.“

²⁰ Vgl. FREUD: *Die Traumdeutung*. SA II. 2000. S.132/135.

Vgl. FREUD: *Der Dichter und das Phantasieren*. SA X. 2000. S.169-179. Hier insbesondere S.172/173 und S.175/176.

Freud stellt in dieser kulturpoetologischen Schrift zu „Bildende[r] Kunst und Literatur“ einen Konnex zwischen Spiel, Phantasie und Tagtraum her und tituliert den „Dichter“ als einen „Träumer am helllichten Tage“.

²¹ Vgl. KAFKA: *Tagebücher 1912-1914*. GW X. 1997. S.167.

Vgl. KAFKA: *Der Ausflug ins Gebirge [Ich weiß nicht, rief ich ohne Klang]*. GW V. ²2000. S.113/114. Ebenso: GW I. ³2001. S.21.

Vgl. hierzu auch NIETZSCHE: *Also sprach Zarathustra*. KSA 4. 1999. S.241-245.

²² Vgl. FREUD: *Der Dichter und das Phantasieren*. SA X. 2000. S.169-179.

Gleich zu Beginn seiner Schrift entfaltet Freud die obig ausgefaltete Antithetik von „Spiel“ und „Wirklichkeit“: „Der Gegensatz zu Spiel ist nicht Ernst, sondern – Wirklichkeit.“

erkenntnis-skeptischen, ja „blinden“ Parabeln Kafkas inhärent ist.²³ Auch in dieser Abhandlung Nietzsches fungiert der Traum gewissermaßen als präreflexives Analogon, als „ästhetisches Verhalten“ einem „individualisierten Urerlebnis“, einem „unzugängliche[n] und undefinierbare[n] X“ gegenüber.²⁴

An dem „Bau“ und dem „Bretterwerk der Begriffe“ nämlich, so intoniert Nietzsche im zweiten Kapitel seiner Schrift, arbeite ursprünglich die „S p r a c h e“, in späteren Zeiten dann die „W i s s e n s c h a f t“, ja sie errichte ein „Columbarium der Begriffe“, um „nicht fortgeschwemmt zu werden und sich nicht selbst zu verlieren“, um „Schutz unter dem vorhandenen Bollwerk“ der Wissenschaft und der Vernunft zu finden und um einer ganz „anders geartete[n] Wahrheit“ ein „Schildzeichen“ entgegenhalten zu können; dies komme jedoch gleichsam einer „Begräbnisstätte der Anschauung“ gleich. Der künstlerische Mensch hingegen verwirre fortwährend die „Rubriken und Zellen der Begriffe“ dadurch, daß er „neue Übertragungen, Metaphern, Metonymien“ hinstelle und indem er die „Begierde“ zeige,²⁵

„die vorhandene Welt des wachen Menschen so bunt unregelmässig folgenlos unzusammenhängend, reizvoll und ewig neu zu gestalten, wie es die Welt des T r a u m e s ist.

An sich ist ja der wache Mensch nur durch das starre und regelmässige Begriffsgespinnst darüber im Klaren, dass er wache, und kommt eben deshalb mitunter in den Glauben, er t r ä u m e , wenn jenes Begriffsgespinnst einmal durch die Kunst zerrissen wird.“²⁶ [Hervorhebung durch den Verf.].

Im Traume sei etwa wie im Mythos alles möglich, so fährt Nietzsche in seiner Betrachtung einer „Herrschaft der Kunst über das Leben“ fort, und die ganze Natur umschwärme den Menschen, als ob sie nur „Maskerade der Götter“ sei, die sich lediglich einen Scherz daraus machten, in allen Gestalten den Menschen zu täuschen. In der Apotheose einer mythopoetisch-traumähnlichen Kunst spiegelt sich eine „olympische Wolkenlosigkeit“, ein „Spielen mit dem Ernste“ wider: „Erhellung, Aufheiterung, Erlösung“.²⁷

Die bisherig angestellten Reflexionen und Rekurse auf diarische Traum-Sequenzen Kafkas möchten jedoch nicht suggerieren, *notabene*, daß Kafkas Erzählprosa *sui generis* poetische Äquivalente einer Traumaufzeichnung seien; im Gegenteil, Kafkas Artefakte repräsentieren Reflexionsprodukte, die in der „Art eines Traumes“, nach dem „principium stilisationis des Wahns“, sprachlich verfaßt sind.²⁸ Das „principium

²³ Vgl. zur „blinden Parabel“: NEUMANN, Gerhard: Traum und Gesetz. Franz Kafkas Arbeit am Mythos. In: Das Phänomen Franz Kafka. Schriftenreihe der österreichischen Franz-Kafka-Gesellschaft. Hrsg. von Wolfgang Kraus und Norbert Winkler. Prag: Vitalis, 1997. S.15-31. Hier S.26/27.

²⁴ Vgl. NIETZSCHE: Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne. KSA 1. 1999. S.879/880.

²⁵ Vgl. NIETZSCHE: Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne. KSA 1. 1999. S.886-888.

Vgl. auch zum „Schildzeichen“: KAFKA: Das Schweigen der Sirenen. GW VI. 1994. S.168-170.

Das „Schildzeichen“ als „Schild“-erung des Mythos nimmt auch in der kafkaschen Mythenadaptation *Das Schweigen der Sirenen* einen zentralen Stellenwert ein, worauf jedoch in diesem Kontext nicht näher eingegangen werden soll.

²⁶ NIETZSCHE: Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne. KSA 1. 1999. S.887.

²⁷ Vgl. NIETZSCHE: Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne. KSA 1. 1999. S.887-889.

²⁸ Vgl. MÖBUS, Frank: Sünden-Fälle. 1994. S.119/120.

Vgl. auch KURZ, Gerhard: Traum-Schrecken. 1980. S.120/121.

stilisationis des Wahns“²⁹ – Adornos treffendes Diktum in dessen *Aufzeichnungen zu Kafka* zeigt im Grunde sehr präzise die poetische Gemachtheit kafkascher Traumprosa an: Kafka inszeniert und stilisiert einen poetologischen „Ritt der Träume“³⁰, um einen Wunsch, einen kompensatorischen Einheitswunsch in der Sphäre eines vermeintlich unbewußt Geträumten und Phantasierten, in der Sphäre eines ganz Anderen der Vernunft, in der der Körper, der exterritorialisierte, erscheint, da ist und im Text selbst auferstehen kann, vollends zur Geltung kommen zu lassen. „Mit so schönem Gespann“, so merkt der Landarzt gleich zu Beginn der Erzählung, nach dem körperlich wuchtigen Erscheinen von Knecht und Pferden, an, „bin ich noch nie gefahren“ und steigt „fröhlich“ ein.³¹ Die poetologisch-traumhafte Bewegungsrichtung einer Entdifferenzierung, einer ‚Zellensprengung‘, wie Kafka dies bezeichnet, und also eines »Weg-von-hier«, eines »Weg« aus der „Zelle“ des Begrifflich-Ratioiden, wie es schon bei Nietzsche heißt, und eines »Weg« aus dem „Käfig“ reflektorisch-verschlossener Körperinnenräume, gibt Kafka mit allem Nachdruck in einem Aperçu zu erkennen, wenn er notiert:³²

„Ich muß nicht mehr zurück, die Zelle ist gesprengt, ich bewege mich, ich fühle meinen Körper.“³³

„Ich fühle meinen Körper“ – dies ist die „wahrhaft ungeheuere Reise“, die Kafka gleichermaßen in seiner *Landarzt*-Erzählung, vermittelt über das poetologische Stil- und Stimulanzmedium des Traumes, zu unternehmen intendiert. Die Marschroute dieser ungeheueren Reise führt indes aus der „Zelle“ des Ratioiden und Separaten über die Schwelle hinweg, über das „aufspringende Tor“ des Traumes hinaus zu einem Ort, der bisher als ein ‚unheimlicher‘, als ein säuischer und schlammiger, verdrängt und deterritorialisiert wurde – zum gefühlten Körper hin.³⁴

²⁹ ADORNO, Theodor W.: *Aufzeichnungen zu Kafka*. In: Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften*. Band 10.1. *Kulturkritik und Gesellschaft I: Prismen*, Ohne Leitbild. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1977. S.280.

³⁰ KAFKA: *Das Ehepaar*. GW VIII. 1994. S.18.

³¹ Vgl. KAFKA: *Ein Landarzt*. GW I. 2001. S.201.

³² Vgl. KAFKA: *Das Ehepaar*. GW VIII. 1994. S.11.

³³ KAFKA: *Das Ehepaar*. GW VIII. 1994. S.11.

Dieses obig zitierte Aperçu Kafkas gewinnt seine ganz besondere Bedeutung für den *Landarzt*-Text deshalb, da es sich unmittelbar vor einer Textsequenz befindet, die die Ausgangssituation des *Landarztes* in Gänze widerspiegelt. Diese Sequenz eines »Weg-von-hier« soll zitiert werden:

„Ich befahl mein Pferd aus dem Stall zu holen. Der Diener verstand mich nicht. Ich ging selbst in den Stall, sattelte mein Pferd und bestieg es. In der Ferne hörte ich eine Trompete blasen, ich fragte ihn, was das bedeute. Er wußte nichts und hatte nichts gehört. Beim Tore hielt er mich auf und fragte: »Wohin reitest Du, Herr?« »Ich weiß es nicht«, sagte ich, »nur weg von hier, nur weg von hier. Immerfort weg von hier, nur so kann ich mein Ziel erreichen.« »Du kennst also Dein Ziel?« fragte er. »Ja«, antwortete ich, »ich sagte es doch, >Weg-von-hier<, das ist mein Ziel.« »Du hast keinen Eßvorrat mit«, sagte er. »Ich brauche keinen«, sagte ich, »die Reise ist so lang, daß ich verhungern muß, wenn ich auf dem Weg nichts bekomme. Kein Eßvorrat kann mich retten. Es ist ja zum Glück eine wahrhaft ungeheuere Reise.«“

³⁴ Vgl. FREUD: *Das Unheimliche* (1919). SA IV. 2000. S.241-274.

Vgl. KAFKA: *Das Ehepaar*. GW VIII. 1994. S.11.

Vgl. KAFKA: *Das Ehepaar*. GW VIII. 1994. S.132:

„Geständnis, unbedingtes Geständnis, aufspringendes Tor, es erscheint im Innern des Hauses die Welt, deren trüber Abglanz bisher draußen lag.“

Und auch schon Schopenhauer hält den im Schlaf erfahrenen „Zustand“ für einen „ursprünglichen“, in welchem das „Gehirn“ und „mit ihm das Erkennen“ gänzlich pausiert. Denn das „Gehirn“, das „Ministerium des Äußern“, wie Schopenhauer dies einmal mehr bildhaft paraphrasiert, gleiche einer „Vedette“, einem intellektuellen Wachposten, der, „oben auf der Warte des Kopfes durch die Fenster der Sinne“ umherschauend, aufpasse, „von wo Unheil drohe und wo Nutzen abzusehn sei“. Diese „Vedette“ jedoch, die sich in einem fortwährenden „Zustand der Spannung und Anstrengung“ befindet, sehnt sich nun aber gleichermaßen, „nach verrichteter Wacht“, wieder eingezogen zu werden – „wie jede Wache gern wieder vom Posten abzieht“; dies „Abziehn“ indes ist das „Einschlafen“, denn erst im Schlafzustand ergibt sich jenes „freie Spiel“, das von der „Last der Erkenntnisfunktion“ gänzlich befreit ist.³⁵

Was bei Kafka folglich als ‚Zellensprengung‘ des Ratioiden firmiert, wird von Schopenhauer gleichermaßen, über das „Abziehn“ der Erkenntnis-*Vedette*, als eine Einung des zuvor Getrennten – die Welt als Wille und die als Vorstellung – beschrieben. Im Schlafzustand wird, über die Schaltstelle des Leibes, der „ursprüngliche Zustand“ des Willens erfahren. Und so ist auch das plötzliche „Aufgerütteltwerden“ aus dem Schlafe äußerst „unwillkommen“, so Schopenhauer, da hier das „Wiederauseinanderfahren des Intellekts vom Willen“ einsetzt. Wie diese schopenhauersche Schlaf- und Traum-Sequenz deutlich versinnbildet, ist mit Kafkas ‚Zellensprengung‘ des Ratioiden der „Wunsch“ nach Einung des an sich Separaten, nach einendem Körper-Fühlen verbunden. Und wie in Kafkas *Landarzt*-Erzählung sich Knecht und Pferde, phallisch und körperlich präsent, aus dem „unbenützten Schweinestall“ aufrichten und in aller „ausdampfenden“ Potenz buchstäblich das verkörpern, was der Landarzt zuvor als „im eigenen Hause“ nicht „vorrätig“ erahnte, nämlich das Andere der reinen Vernunft, so scheint hier, mit Schopenhauer gelesen, der Wachposten des Erkennens zugunsten eines traumähnlichen Körper-Fühlens vorerst substituiert worden zu sein. Der Körper, einmal traumhaft befreit von der „Vedette“ des Erkennens, erscheint als das ganz Andere dieses Erkennens im Text, er ist plötzlich „mächtig“ und „ausdampfend“ da und taucht aus der intellektualistisch verdrängten Sphäre des „unbenützten Schweinestalles“, dem Säuischen und Schweinischen, auf.³⁶

Kafka visiert also über die traumähnliche Verfaßtheit seines *Landarzt*-Textes einen Identitätswunsch des problematisch gewordenen Verhältnisses von Leib und Seele an, indem er das Stadium der Reflexion, des *logos*, in höchstem Maße problematisiert und sich gleichsam in das körperlich Gefühlte des ganz Anderen der Vernunft – traumähnlich – „bewege[n]“ will. Die Reiseroute des kafkaschen *Landarzt*-Wanderers ist somit benannt: Aus der Sphäre des Differenten, der abgespaltenen Körperlichkeit, geht es vorerst durch das „aufspringende Tor“ des Traumes in die Sphäre des Indifferenten – in die Sphäre des sich ‚aufrichtenden‘ Körpers. Daß sich dieser Identitätswunsch nach harmonistischer Einung des an sich

³⁵ Vgl. SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung II. 1986. [Kapitel 19. Vom Primat des Willens im Selbstbewußtsein]. S.259-316. Hier S.311-314.

Vgl. auch SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung I. 1986. S.47-50.

Vgl. auch SCHOPENHAUER: Versuch über das Geistersehn und was damit zusammenhängt. Band IV. 1986. S.273-372. Hier S.278.

³⁶ Vgl. KAFKA: Ein Landarzt. GW I. 2001. S.200/201.

Vgl. SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung II. 1986. S.312/313.

Getrennten bei Kafka letzten Endes nicht bewahrheiten wird und daß Kafka dieses Fühlen des Körpers – des eigenen Körpers – letztlich, „nackt, dem Froste dieses unglücklichsten Zeitalters ausgesetzt“, als „niemals“ wieder „gutzumachen“ beschreibt, stellt freilich die destruktive Kehrseite dieser avisierten Identitätskonstruktion dar.³⁷

Ein recht markantes Exemplum eines solchen (Alp-)Traum-Phantasmas, welches sich geradezu als eine traumhaft-traumatische Schrift in den Körper einschreibt, zeigt eine schon spät niedergeschriebene Tagebucheintragung vom 3. Februar 1922 an. Kafka notiert:

„Schlaflos, fast gänzlich; von Träumen geplagt, so wie wenn sie in mich, in ein widerwilliges Material eingekratzt würden.“³⁸

Auch hier buchstabiert sich einmal mehr eine Poetologie des Traumes als eine zweite, phantastische Imaginationswelt aus, in der, so scheint es, die „Kraft der Träume“ noch zu einem unhintergebar zwanghaften Eingekratztwerden der Schriftzeichen in den Körper gesteigert wird. Dieses Einschreiben und Einkratzen einer Traum-Schrift in den Körper, „in mich“, wie Kafka dies durchaus in Allusion an die „Inschrift im Körper“ in dessen Erzählung *In der Strafkolonie* paraphrasiert, avanciert derart auch zur zentralen, poetologischen Signatur der kafkaschen *Landarzt*-Narration.³⁹

Schon in diesem Kontext einer Traumpoetologie in Kafkas *Landarzt*-Erzählung soll vorab antizipiert werden, daß sich dieses traumhafte Anvisieren von Identität und das traumatische Scheitern an dieser über die zentrale Interpretationsachse einer kierkegaardschen Inter-Textur der „Krankheit zum Tode“ formieren wird.⁴⁰ Der literarisch avisierte und „unverbrüchliche Traum“ der Identität, wie es in Kafkas »Oktavheft A« heißt, wird im Grunde zu einem traumatischen und „zerrissenen Traum“ der Differenz.⁴¹ Das wegweisende „Kartenmaterial“ von Indifferenz und Differenz schreibt sich auch hier, wie noch eindringlich zu zeigen sein wird, in uneigentlichen Bild-Chiffren und als eine philosophiehistorisch gespeiste Hyper- und Intertextur auf den Text auf; die „Reise“ selbst führt freilich in „unbekannte Gefilde“.⁴²

³⁷ Vgl. KAFKA: Ein Landarzt. GW I. ³2001. S.206/207.

³⁸ KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. S.216.

³⁹ Vgl. KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [3 < Februar 1922 >]. S.216.

Vgl. KAFKA: Tagebücher 1909-1912. GW IX. ³2000. [2-4 < Oktober 1911 >]. S.42-46.

Vgl. KAFKA: In der Strafkolonie. GW I. ³2001. S.159-195. Hier S.170.

⁴⁰ Vgl. KIERKEGAARD: Die Krankheit zum Tode. 1997. [Dass Verzweiflung die Krankheit zum Tode ist / Die Allgemeinheit dieser Krankheit (der Verzweiflung)]. S.7-30 und S.47/48.

Vgl. KIERKEGAARD: Der Begriff Angst. 1999. [§ 5. Der Begriff Angst]. S.50-55.

Für Kierkegaard ist der sich in „unmittelbarer Einheit mit seiner Natürlichkeit“ befindende „Geist“ ein „träumender“, der einen „Unterschied zwischen mir selbst und meinem Anderen“ (ebd., S.50) nicht einzieht, sondern gerade suspendiert. In Analogie zum *Landarzt*-Text gleicht diese „Bestimmung des Sinnlichen“, des träumend Nicht-Differenten, einem „Wohnen im Keller“.

⁴¹ Vgl. KAFKA: Beim Bau der chinesischen Mauer. GW VI. 1994. [»Oktavheft A«]. S.9. Auch in diesem „zerrissenen Traum“ Kafkas geht es um einen „Wächter“, ein Invalide namens Friedrich, der von einem Hofbeamten zu einem Mausoleum geführt wird, um dieses zu bewachen. Dies weist explizite Bezüge zu Schopenhauers Traumtheorem einer *Vedette* auf.

⁴² Vgl. ALT, Peter-André: Der Schlaf der Vernunft. Literatur und Traum in der Kulturgeschichte der Neuzeit. München: Beck, 2002. [Dritter Teil. III.]. S.331-367. Hier insbesondere S.362/363 und S.365-367, nachfolgend zitiert S.365:

2. Entfesseltes Begehren.

»... mit dicht ausdampfendem Körper«.

„Ich war in großer Verlegenheit“, konstatiert das träumende Ich gleich zu Beginn der von Kafka erstmals 1917 veröffentlichten Erzählung *Ein Landarzt* und deutet indes auf die Ursache dieser „Verlegenheit“ hin:⁴³ Das Ich der Erzählung, ein Landarzt, soll seine Funktion als Arzt wahrnehmen, er soll, so könnte man diese Funktion etymologisch präzisieren, „heilen“, ergo etwas Unheiles heil machen, er soll „gesund machen“, indem er einen „Schwerkranke[n]“ von seiner Krankheit „erlöst“ und ein In-sich-Gespaltenes „wieder ganz macht“.⁴⁴ Doch eben jener Nimbus des „Erlösers“, des „Retters“, bleibt dem Landarzt vollends versagt. Zwischen „mir“, dem heilen wollenden Landarzt, und „ihm“, dem zu heilenden Schwerkranke[n], klafft vorerst das Hindernis der Unerreichbarkeit, topographisch veranschaulicht durch eine Distanz von „zehn Meilen“, meteorologisch durch ein „starkes Schneegestöber“ und logistisch durch ein fehlendes Pferd; „reisefertig“, „in den Pelz gepackt“ und „die Instrumententasche in der Hand“, steht der Landarzt, im Aufbruch zu dieser „dringende[n] Reise“ begriffen und seine Funktion als Heilender wahrnehmen wollend, schon „auf dem Hofe“ mit seinem „leicht[en], großräderig[en]“ „Wagen“ – „aber das Pferd fehlte, das Pferd.“ Ohne „Pferd“ freilich, das infolge einer „Überanstrengung“ „in der letzten Nacht“ verendet ist, kann der Landarzt seine nur ihm zugeschriebene Funktion des Heilens schlechterdings nicht erfüllen; ohne „Pferd“ ist er gänzlich „zwecklos“. Zwischen Arzt und Patient, zwischen „mir“ und „ihm“ und zwischen Heilendem und zu Heilendem klafft eine vorerst schier unüberwindbare Lücke der Verzweigung; eine Lücke zwischen Wunsch und Realität, zwischen Begehren und Versagen, es klafft eine wunde Lücke des Krankseins und des Nicht-ganz-seins. Dies etwa konstituiert die expositorisch eingeführte Rahmen- und Ausgangssituation der kafkaschen Erzählung.⁴⁵

„Das Kartenmaterial, das sie dabei verwendet, stammt aus den Magazinen der Psychoanalyse; die Reise selbst aber führt in unbekannte Gefilde jenseits von Freud.“

⁴³ Vgl. KAFKA: *Ein Landarzt*. GW I. ³2001. S.200-207.

Vgl. auch zur Entstehungsgeschichte (*Ein Landarzt* ist wohl bereits im Januar/Februar des Jahres 1917 entstanden) und zur weiteren Kontextualisierung der Erzählung in dem gleichnamigen, übrigens dem Vater gewidmeten, Erzählband „*Ein Landarzt. Kleine Erzählungen*“ (1919) in: *Kafka-Handbuch* in zwei Bänden. Band 2. *Das Werk und seine Wirkung*. Hrsg. von Hartmut Binder. Stuttgart: Kröner, 1979. S.344-347.

⁴⁴ Vgl. EBERHARD, Johann August / MAASS, Johann Gebhard Ehrenreich / GRUBER, Johann Gottfried: *Deutsche Synonymik*. Hrsg. von Hans Peter Althaus. Hildesheim / New York: Olms, 1971. S.496/497.

Vgl. *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*. Hrsg. von Wolfgang Pfeifer. Berlin: Akademie-Verlag, 1989. S.666.

Das Lemma „*Heil*“ wird auch synonym belegt mit „*machen, daß Etwas wieder ganz wird.*“ Etymologisch wird „*heilen*“ (um 800 n. Chr.) auf „*helen*“ zurückgeführt, was „*gesund machen, erlösen, fest verbinden*“ oder aber in substantivierter Form „*Erlöser, Retter*“ bedeutet. Im folgenden soll auf diese Synonyma rekurriert werden, ohne diese jeweils *explicite* zitieren zu müssen.

⁴⁵ Vgl. KAFKA: *Ein Landarzt*. GW I. 2001. S.200/201.

Vgl. auch MÖBUS, Frank: *Sünden-Fälle. Die Geschlechtlichkeit in Erzählungen Franz Kafkas*. Göttingen: Wallstein, 1994. [Kapitel 4. *Possessionen: „Ich“ und „mein“, „mir“ und „mich“*]. S.124-127.

Schon in diesem Kontext einer Arzt-Patienten-Konfiguration muß auf eine platonisch-christologische Traditionslinie hingewiesen werden, in der der heilende Arzt des „Geistes“ den zu heilenden Patienten des „Fleisches“ zu erlösender Gesundheit zu führen intendiert, so etwa ganz einschlägig in den

Präsumiert man nun, daß dem Text eine Traumstruktur zugrunde liegt, wie dies im vorherigen Kapitel zu eruieren intendiert wurde, und daß der Traum weiterhin, in Analogie zu der freudschen Subjektstufentheorie, als eine „Spielhandlung auf einer inneren Bühne“ zu verstehen ist, in der alle „im manifesten Geschehen vorkommenden Personen oder Gegenstände verschiedene Wesenszüge desselben Ichs“ verkörpern, so können die Traum-Akteure „Arzt“ und „Patient“ folglich als eine geschlossene, aber in sich heterogene und multiple Figur gedacht werden. Die Relationen der unterschiedlichen Traumelemente können dann überdies als „Abbild der innerpsychischen Situation und als Spiegelung der Beziehungen verschiedener Persönlichkeitsanteile“ gelten; jedes „Detail eines Traumes“ ist letztlich „Symbol eines psychischen Vorganges“.⁴⁶ Transponiert man diese Traum-Präsupposition auf die eingangs dargestellte Arzt-Patienten-Konfiguration, so muß folglich ein Kranksein im Sinne einer Entzweigung in der Figur des Ich-Erzählers selbst vorliegen. Kranksein als ein Nicht-ganz-sein wird sinnbildhaft in einer Separation von Partial-Ichen demonstriert: Der Arzt und der Schwerkranke fungieren als innerpsychische Repräsentanten ein und desselben Ichs. Der Wunsch des Arzt-Egos, zu heilen, ist nicht identisch mit dem Begehren des Patienten-Egos, geheilt zu werden; zumindest solange nicht, wie Arzt und Patient in einem unüberbrückbaren Verhältnis zueinander stehen. Ein fundamentaler Widerspruch zwischen Heilen-wollen und Nicht-heilen-können inauguriert sich und entzweit das Subjekt, macht es krank, ja „entnatürlicht“ es, um schon in diesem Kontext und vorab einen Rekurs auf die nietzschesche Kritik einer christologischen Leibexklusion aufzuzeigen. Das „kranke Thier“ Mensch ist, bar seiner verdrängten und „entnatürlichten“ Leiblichkeit, auf der verzweifelten Suche nach genesender „Heilung“ und „Rettung“, wie das um 800 nach Chr. etymologisch belegte „*helen*“ schon aufzeigt, ist auf der Suche nach „Erlösung“ und „Ganzsein“.⁴⁷

Wie das Nietzsche-Zitat vom „kranken Thier“ Mensch, das „entnatürlicht“ die Natur „entheiligt“, bereits präludiert, soll nachfolgend die Ursache dieses Krankseins entschlüsselt, soll die „Wunde“, an der der Schwerkranke leidet, aufgedeckt werden. Ist aber die Arzt-Patienten-Konfiguration gleichsam eine des Krankseins, der Entzweigung und mithin die einer gegenseitigen Unerreichbarkeit, so ist doch das ursächliche, das die Unerreichbarkeit erst erzeugende Vehikel in den scheinbar subalternen Signifikanten von „Knecht“ und „Pferden“ zu vermuten: Die ‚viehischen‘ Chiffren des „Unheimlichen“ formen, antizipierend, eine genitale Körper-Wunde aus, die entnatürlicht und domestiziert in die Sphäre des „trüben“ und „schon seit Jahren unbenützten Schweinestalles“ verbannt und deterritorialisiert wurde und über die der Landarzt auch folgerichtig „nichts zu sagen“ weiß. Überhaupt wird die Sphäre des Wissens, des *logos*, durch den Einbruch des schier „Unheimlichen“ – des eigenen Körpers – scheinbar gänzlich suspendiert.⁴⁸ Tief muß

Soliloquia des Augustinus und in dem „ärztlichen Bericht am Krankenbett“ in Kierkegaards Schrift *Die Krankheit zum Tode*.

⁴⁶ Vgl. MÖBUS, Frank: Sünden-Fälle. 1994. S.124.

⁴⁷ Vgl. hier etwa NIETZSCHE: Der Antichrist. KSA 6. 1999. [Aphorismus 3 und 26]. S.170 und S.196.

⁴⁸ Vgl. FREUD: Das Unheimliche (1919). SA IV. 2000. S.241-274. Hier S.243-250.

Freud weist in einer vorerst etymologischen Vorgehensweise auf, daß „das Wörtchen heimlich unter den mehrfachen Nuancen seiner Bedeutung auch eine zeigt, in der es mit seinem Gegensatz unheimlich zusammenfällt.“ Das Wort *heimlich* gehöre also zwei Vorstellungskreisen an, „dem des Vertrauten, Behaglichen und dem des Versteckten, Verborgengehaltenen“ und entwickelt seine

sich der Landarzt denn auch beugen, um, über eine „trübe Stallaterne“ als Lichtspender im Dunklen, Fremden und Verborgenen sehen zu können, „was es noch in dem Stalle gab.“ Und tatsächlich gibt es in diesem ‚schlammigen‘ und ‚schlackigen‘ „Stalle“, tief gebeugt in die „Rumpelkammer“ des Nicht-Sichtbaren hinein, allerlei „Fremde[s]“ und „Schmutz[iges]“, das sich einer bisherigen, wissentlichen Kenntnisnahme des Landarztes vollends entzogen zu haben scheint.⁴⁹ Die sich „mit dicht ausdampfendem Körper“ aufrichtenden Pferde und das sich viehisch Entäußernde eines Pferdeknechtes zeichnen, in einer wuchtig-potenten Metaphorologie der Uneigentlichkeit, eine Entfesselung des domestizierten Körpers nach. Die „leibliche Unterlage“ rückt, von tief unten her, aus der Domäne des „Säuischen“ und „Viehischen“ in den Brennpunkt der Betrachtung.⁵⁰

Bedeutung derart nach einer Ambivalenz hin, bis es mit dem *Unheimlichen* zusammenfällt. Das Begriffspaar *heimlich* und *unheimlich* zeigt folglich eine Bedeutungsambivalenz auf, die sowohl das „Heimelige“, also das immer schon „zum Hause gehörig[e]“ – etwa als ein „Hausgenosse“ –, als auch all das benennt, was „im Geheimnis, im Verborgnen ... bleiben sollte und hervorgetreten ist.“ Diese Paraphrase des Unheimlichen trifft *in nuce*, wie sich denken läßt, auf die in der Ausgangssituation des *Landarzt*-Textes dargestellte doppelte und ambivalente Möglichkeit eines Wissens und eines Nicht-Wissens zu, bei dem einerseits Pferde und Knecht – „heimelig“ – „zum Hause“ gehören, andererseits aber doch als zutiefst „fremd“ und „heimlich“, als „versteckt“ und „verborgen“, ja schlichtweg als irritierend in der Sphäre des Wissens wahrgenommen werden. Signifikant für diesen Einbruch des Unheimlichen in die Sphäre des Wissens, des *logos*, sind die verräterischen Verben „Ich wußte nichts zu sagen ...“ und „Man weiß doch nicht ...“; stattdessen dominiert in dieser unbewußt-traumhaften Sequenz eine unheimliche Passage ins Gestische und rein rezeptiv Wahrgenommene („... und beugte mich nur, um zu sehen, was es noch in dem Stalle gab.“ Und weiter: „ich höre die Türkette klirren ...; ich höre das Schloß einspringen; ich sehe ...; noch höre ich ..., dann sind mir Augen und Ohren von einem zu allen Sinnen gleichmäßig dringenden Sausen erfüllt.“).

⁴⁹ Vgl. KAFKA: *Der Proceß*. GW III. ⁸2000. [Der Prügler]. S.87-94.

Ein Blick „hinter die Schwelle“, in die „Rumpelkammer“ quasi sado-masochistischer Selbstbestrafungs- und Machtpraktiken hinein, zeichnet sich auch in analogem Erzählverlauf zum Beginn der *Landarzt*-Narration in Kafkas *Prügler*-Kapitel ab: In der „Rumpelkammer“ wütet einmal mehr ein prügelnder, „in einer Art dunklern Lederkleidung“ steckender „Herr“ mit „braun gebrannt[em]“, „wilde[m] frische[m] Gesicht“, der den beiden Knechten Franz und Willem, auch hier tief „gebückt in dem niedrigen Raum“, „Rutenhiebe“ versetzt (vgl. hierzu auch das „offene blauäugige Gesicht“ des Pferdeknechtes). Das „Fremde“ und „Unheimliche“ als das ganz Andere der Vernunft und als das buchstäblich „hinter der Schwelle“ liegende taucht auch hier wiederum machtvoll auf, erscheint und ist da, ja K. intendiert sogar, *es* „befreien“ zu wollen, wenn er zu den Innen-Akteuren sagt: „Ich könnte einfach die Tür hier zuschlagen, nichts weiter sehn und hören wollen und nachhausegehn. Nun tue ich das aber nicht, vielmehr liegt mir ernstlich daran sie zu befreien“ (ebd., S.90). Doch auch hier wird dieser Befreiungsimpetus, das Erscheinen des treibenden Körpers, sukzessive immunisiert und abgespalten, da, so scheint es, alles „unverändert“ eine ewige Wiederkehr des Immergleichen und Körperlichen darstellt. Und so zieht K. auch seine Konsequenz, das „Fremde“ und „Dunkle“ nun fortwährend ab- und verschließen zu wollen: „Sofort warf K. die Tür zu und schlug noch mit den Fäusten gegen sie, als sei sie dann fester verschlossen.“ (ebd., S.94). „Fast weinend“ und also diesen Vorgang der Körper-Abspaltung bedauernd gibt er Order an die Dienerschaft – und hierin findet nochmals das abgespaltene „Schmutzige“ des Körpers seinen ausdrucksstarken Kulminationspunkt: „»Räumt doch endlich die Rumpelkammer aus«, rief er. »Wir versinken ja im Schmutz.«“ (Vgl. Kafka, *Der Proceß*, GW III, ⁸2000, S.94).

⁵⁰ Vgl. KAFKA: *Ein Landarzt*. GW I. 2001. S.200/201.

Vgl. auch GRÖZINGER, Karl Erich: *Kafka und die Kabbala. Das Jüdische in Werk und Denken von Franz Kafka*. Frankfurt/Main: Eichborn, 1992. S.93-99.

Vgl. auch ROBERTSON, Ritchie: *Kafka. Judentum, Gesellschaft, Literatur*. [Aus dem Englischen von Josef Billen]. Stuttgart: Metzler, 1988. S.244-283.

Vgl. WEININGER, Otto: *Geschlecht und Charakter. Eine prinzipielle Untersuchung*. [Erstdruck 1903]. München: Matthes und Seitz, 1980. [Kapitel XI. Erotik und Ästhetik]. S.314-341.

Man muß sich hier nochmals in aller Deutlichkeit vor Augen halten, was der unheimliche Einfall „de[s] eigene[n] Körpers“ „im eigenen Hause“ zu bedeuten hat; nichts anderes als das, was Kafka selbst in einem Aperçu eine ‚Zellensprengung‘ genannt hat, nichts anderes, wie Walter Benjamin dies in dem paratextuellen Motto dieses Kapitels umschreibt, als „de[n] eigene[n] Körper“ zu fühlen und hierüber, über das Fühlen des bisher immunisierten Körpers, eine „Heranführung neuer Kräfte“ bewerkstelligen zu können. Was das Traumhafte in Kafkas *Landarzt*-Text also zu leisten imstande sein soll, nämlich die „Vedette“ des Erkennens von seinem Posten abzuziehen und den „Zustand der Spannung und Anstrengung“, der intellektuellen, gänzlich aufzuheben, findet in eben dieser unheimlichen Textsequenz seinen adäquaten Ausdruck: „Ich fühle meinen Körper“, „die Zelle ist gesprengt“ – dies ist das kafkasche Desiderat, das sich in den Traum-Chiffren des Körpers mit Vehemenz abzuzeichnen scheint.⁵¹

In diesem Kontext des Viehischen und Säuischen sei auf eine platonisch-christologische und überdies neoplatonisch-kabbalistische Traditionslinie der Leibverachtung und -exkludierung hingewiesen; buchstäblich „wie die Säue“ hätten die Leiber am „Unreinen ihre Lust“, so etwa heißt es schon bei Plotin, und auch in der Kabbala beklagt man das Geworfensein „in den stinkenden Körper“ – so lauten nur einige ausgewählte Kostproben eines bereits ausgefalteten Diskursfeldes der Körperstigmatisierung, auf welches Kafka hier zu rekurrieren scheint. [vgl. *Metaphysische Miszellen*]. Auch Karl Erich Grözinger zieht – unter besonderer Berücksichtigung des verführerischen Weiblichen, auf das an späterer Stelle in Gestalt Rosas noch explizit eingegangen werden muß – einen Querverweis zu der kabbalistischen Stigmatisierung der Sexualität, zu den „verunreinigenden Pollutionen“ und den „fleischlichen Begierden“. Gerade in der asketischen Literatur der lurianischen Kabbala spiele die Frau als „Verführerin“ eine eminent wichtige Rolle, da sie den „frommen Kabbalisten von seinen heiligen Gedanken“ ablenke und ihn nach „Gelüsten“ trachten lasse. Diese „fleischliche Verführung“ seitens des Weiblichen, seitens einer ewigen *Lilit* bedeute für den asketischen Kabbalisten einen Teil des „göttlichen Gerichtsapparates“, der versuche, die Gerechtigkeit des Menschen in Frage zu stellen und seine Ungerechtigkeit ans Licht zu bringen.

In diese philosophische Traditionslinie einer Stigmatisierung von Leiblichkeit und Sexualität reiht sich auch noch Otto Weininger mit seiner 1903 erschienenen Abhandlung *Geschlecht und Charakter* ein. In radikaler Manier verwirft auch Weininger die „ganz gemeine Sexualität“ als die „bösen Triebe“ des Menschen, wenn er etwa anmerkt:

„Die ganz gemeine Sexualität sieht im Weibe einen Apparat zum Onanieren oder eine Kindergebärerin.“ (vgl. ebd., S.332).

Die „bösen Triebe“ des Menschen als das „Schmutzige der Leiblichkeit“ müßten, so Weininger, zur „Reinheit“ in der eigentlichen Liebe emporgehoben werden; der bloße „Geschlechtstrieb, der die Vereinigung mit dem Weibe“ suche, vernichte auch deren „Schönheit“, vielmehr sei die „Schönheit des Weibes“ gleichzusetzen mit der „Liebe des Mannes“. Diese Bewegung der Emporhebung der Sexualität von dem bloß Unreinen zu der eigentlichen Reinheit der wahrhaftigen Liebe veranschaulicht folgendes Zitat:

„Die Verneinung der Sexualität tötet bloß den körperlichen Menschen und ihn nur, um dem geistigen erst das volle Dasein zu geben.“ (vgl. ebd., S.458).

Auch in dem Kontext des *Proceß*-Romans, und hier wiederum in dem sehr sexuell konnotierten Verhältnis K.'s zu Fräulein Bürstner, gewinnt die Thematik der „Reinheit“ eine eminent wichtige Bedeutung. Auf den Verdacht der Vermieterin hin, Fräulein Bürstner „schon zweimal in entlegenen Straßen immer mit einem andern Herrn“ gesehen zu haben – und dies ist „übrigens nicht das einzige, das sie [...] verdächtig macht“, so die Vermieterin weiter –, erwidert K., die eigene „Unreinheit“ einbekennend: »„Die Reinheit!“, rief K. noch durch die Spalte der Tür, „wenn sie die Pension rein erhalten wollen, müssen Sie zuerst mir kündigen.«“ Dieses Eingeständnis der Unreinheit kulminiert denn auch in einer quasi ‚tierischen‘ und sexuellen Ermächtigungsszene Fräulein Bürstner gegenüber, wenn K. diese faßt und „sie auf den Mund und dann über das ganze Gesicht“ küßte, „wie ein durstiges Tier mit der Zunge über das endlich gefundene Quellwasser hinjagt.“ (vgl. *Der Proceß*, GW III, ⁸2000, S.31 und S.39).

⁵¹ Vgl. KAFKA: Das Ehepaar. GW VIII. 1994. S.11.

Aus dem Mangel eines kranken „Nichts“ heraus, aus dem schier „zwecklosen“ und „aussichtslosen“ „*Nada*“ des frostigen und „eisigen Winter[s]“, um hier eine Reminiszenz an Nietzsches Deskriptionsformeln des „Nihilism“ zu wecken, taucht der Leib im Text auf, er erscheint und ist da.⁵² Eben diese markanten Eckpunkte des bisher ausgefalteten Erzählstranges – diese „wahrhaft ungeheuerere Reise“ aus dem Residuum des „Immer-unbeweglicher-werdens“ in die sich potent aufrichtende und antreibende Motilität und Lokomotion – spiegelt indes eine schon späte Tagebucheintragung vom 27. Januar 1922 in Gänze wider, in der eine nunmehr gewünschte „Heranführung neuer Kräfte“ sich in wuchtigen Chiffren eines erscheinenden Körper-Fonds artikuliert. Kafka notiert:⁵³

Vgl. KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. S.209/210.

Vgl. BENJAMIN, Walter: Franz Kafka. Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages. Gesammelte Schriften. II.2. 1977. S.431.

⁵² Vgl. HART NIBBRIG, Christiaan L.: Die Auferstehung des Körpers im Text. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1985. [Tätowiert]. S.57-61.

⁵³ Vgl. KAFKA: Ein Landarzt. GW I. 2001. S.200/201.

Vgl. auch grundlegend SOKEL, Walter H.: Franz Kafka – Tragik und Ironie. Zur Struktur seiner Kunst. München / Wien: Langen / Müller, 1964. S.251-266 und S.267-281.

Vgl. hierzu auch KIERKEGAARD: Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken. Zweiter Teil. 1958. S.12/13.

Durchaus denkbar ist auch, daß Kafka mit der Auferstehung der beiden Pferde – „Bruder“ und „Schwester“ – im Schweinestall auf einen Intertext Kierkegaards referiert, der wiederum seinerseits, vermittelt über das platonische Wagengespann-Gleichnis, auf einen „geflügelten Renner“ und einen „zeitlichen Schinder“ bildhaft zurückgreift, um ein „leidenschaftliches Denken“, ein subjektives, das sich einschreibt in das Denken selbst, anschaulich zu machen. Diese zwei Rosse, der „geflügelte Renner“ der Ewigkeit und der „Schinder“ der Zeitlichkeit, symbolisieren *in medias res* die kierkegaardsche Problematik einer Einung des *per se* Nicht-Identischen – Zeitlichkeit und Ewigkeit – und weisen mithin auf eine Arzt-Patienten-Konfiguration voraus, wie sie im Hauptteil der kafkaschen *Landarzt*-Erzählung zu erörtern sein wird und wie sie überdies in Kierkegaards Schrift *Die Krankheit zum Tode* verhandelt wird. Kierkegaards Roß-Gleichnis eines „leidenschaftlichen Denkens“ soll, da es mit dem obigen Kontext eines aufbrechenden Körper-Fonds in Gänze korreliert, zitiert werden:

„Existieren, wenn dies nicht wie bloß so existieren verstanden werden soll, kann man nicht ohne Leidenschaft. Jeder griechische Denker war daher auch wesentlich ein leidenschaftlicher Denker. Ich habe öfter darüber nachgedacht, wie man einen Menschen in Leidenschaft bringen könnte. Dann habe ich gedacht: wenn ich ihn auf ein Roß setzen könnte und dies dann scheu gemacht und in den wildesten Galopp gebracht würde; oder noch besser, um die Leidenschaft so recht hervorzutreiben, wenn ich einen Mann, der so schnell wie möglich irgendwo hingelangen wollte – und also schon etwas in Leidenschaft wäre –, auf ein Roß setzen könnte, das kaum gehen kann: und doch ist es mit dem Existieren genauso, wenn man sich dessen bewußt sein soll. Oder wenn man einem Fuhrmann, falls er überhaupt in Leidenschaft kommen könnte, einen Pegasus und einen Schinder zusammen vor einen Wagen spannte und sagte: Fahr nun – dann, denke ich, würde sie glücken.

So aber steht es mit dem Existieren, wenn man sich dessen bewußt sein soll. Die Ewigkeit ist wie jener geflügelte Renner unendlich schnell, und die Zeitlichkeit ist ein Schinder, und der Existierende ist der Fuhrmann, wenn nämlich Existieren nicht so etwas sein soll, was man so existieren nennt; denn dann ist der Existierende kein Fuhrmann, sondern ein voller Bauer, der im Wagen liegt und schläft und den Pferden ihren Lauf läßt. Das versteht sich, auch er fährt, auch er ist ein Kutscher, und so gibt es vielleicht viele, die – auch existieren.“

Treibt sich der Landarzt mit „irdischem Wagen“ und „unirdischen Pferden“ als „alter Mann“ umher – nach mißlungenem Heilungsversuch genesenden Ganzseins, um hier schon einen antizipierenden Blick auf das Ende der *Landarzt*-Erzählung zu wagen –, so scheint dieser doch große Ähnlichkeit zu dem kierkegaardschen „Bauer[n]“ aufzuweisen, „der im Wagen liegt und schläft und den Pferden ihren Lauf läßt“; auch der Landarzt, der nurmehr als „alter Mann“ durch die „Schneewüste“ zieht, beschreibt sein Wagengespann derart, daß die „Riemen lose schleifend“, „ein Pferd kaum mit dem andern verbunden“ und „der Wagen irrend hinterher“ sei (ebd., S.206).

„Hier allerdings gibt es Überraschungen, das muß der trostloseste Mensch zugeben, es kann erfahrungsgemäß aus Nichts etwas kommen, aus dem verfallenen Schweinestall der Kutscher mit den Pferden kriechen.“⁵⁴

Aus dem „Nichts“, aus dem „Säuischen“ des „verfallenen Schweinestall[es]“, kann „erfahrungsgemäß“ „etwas kommen“, von dem man zuvor noch nichts wußte;⁵⁵ in die gesprengte „Zelle“ des Wissens dringt das ganz Andere des Wissens ein – dies spiegelt exakt den Handlungsverlauf der in der *Landarzt*-Erzählung exponierten Ausgangssituation wider.⁵⁶

⁵⁴ KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. S.209/210.

⁵⁵ Vgl. TOLSTOJ, Leo N.: Die Kreuzersonate. Erzählung. [Aus dem Russischen von Arthur Luther]. Frankfurt/Main: Insel, 1984.

Vgl. auch BORN, Jürgen: Kafkas Bibliothek. Ein beschreibendes Verzeichnis. Frankfurt/Main: Fischer, 1990. [Nr. 55. Die Kreuzersonate]. S.50.

Neben einer platonisch-christologischen und neoplatonisch-kabbalistischen Traditionslinie der Körperverdammung tut sich in dem Kontext des „Schweinishen“ und „Säuischen“ der Genitalität und Sexualität noch eine literarhistorische Referenzquelle auf, der, so meine ich, besondere Aufmerksamkeit gezollt werden muß. In Tolstoj's Erzählung *Die Kreuzersonate* nämlich, die sich nachweislich auch in *Kafkas Bibliothek* befand – wie das gleichnamige Verzeichnis von Born belegt – geht es in einer rückblickenden Lebensbeichte des Protagonisten Posdnyschew um eine forciert betriebene Verdammung der „scheußlichsten sexuellen Laster“ (ebd., S.158). Dem „schweinishen Leben“ der Sexualität, das von Tolstoj immerfort als „Sünde“ gefaßt wird, wird das göttliche Postulat der Enthaltbarkeit und Keuschheit diametral entgegengestellt. Denn das Ideal des Christen, so erklärt sich Tolstoj in seinem Nachwort, sei die „Negierung des eigenen Ichs im Dienste an Gott und dem Nächsten“, die „sexuelle Liebe“ hingegen sei „Dienst an der eigenen Person“ und gelte deshalb „einem wahren Christen als Fall, als Sünde“ (ebd., S.167). „Was soll ein Mann und eine Frau tun, die in ehelicher Gemeinschaft leben (...)“?, so Tolstoj's leitmotivische, die Erzählung in Gänze durchlaufende Fragestellung. Tolstoj plädiert in dieser Frage unerbittlich für eine rigorose Enthaltbarkeit und Keuschheit, für eine „Reinhaltung“ des Menschen vor der Sünde einer als „schweinish“ stigmatisierten und daher beschmutzenden Sexualität. Sexualität und Genitalität, um den Konnex zu Kafka nochmals deutlich sichtbar werden zu lassen, werden stigmatisiert als ein „Säuisches“, ein „Beschmutzendes“, ja schlechthin als „Sünde“. Die Frage Tolstoj's, wie Mann und Frau, auch in ehelicher Gemeinschaft zueinander stehen sollten, wird demnach eindeutig beantwortet:

„Immer das gleiche: sie sollen beide streben, sich von der Anfechtung freizumachen, sie sollen sich rein halten und ihren Sünden ein Ende machen, indem sie sich von der sexuellen Liebe loslösen, die sie im besonderen und einzelnen am Dienst für Gott und die Menschen hindert, und ihre Beziehungen sollen rein sein wie zwischen Bruder und Schwester.“ (Ebd., S.173/174).

⁵⁶ Vgl. KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. S.209/210.

Vgl. KAFKA: Das Ehepaar. GW VIII. 1994. S.11 und S.132.

Vgl. KLEIST, Heinrich von: Die Fabel ohne Moral. In: Heinrich von Kleist: Werke in drei Bänden. Band III. Kleine Schriften und journalistische Arbeiten. Köln: Könnemann, 1996. S.353.

Vgl. KLEIST, Heinrich von: Michael Kohlhaas (Aus einer alten Chronik). Band III. 1996. S.9-114. Hier insbesondere S.9-13.

Vgl. KREMER, Detlef: Ein Landarzt. In: Interpretationen. Franz Kafka. Romane und Erzählungen. Hrsg. von Michael Müller. Stuttgart: Reclam, 2001. S.197-214.

Vgl. KREMER, Detlef: Kafka. Die Erotik des Schreibens. ²1998. [Erotische Metamorphosen]. S.94-117. Hier insbesondere S.95-97.

Auch wenn der Fokus dieses Interpretationsansatzes auf das Erscheinen des Körpers im Text, verstanden als eine Körper-Wunde der Genitalität und Sexualität, gelegt wird, so verweisen doch auch schlagkräftige Indizien auf eine semiotische Engführung von Körper und Schrift – als eine Körper-Schrift –, wie sie Detlef Kremer in seiner *Landarzt*-Interpretation zur Disposition stellt. Der Signifikant des Pferdes, der von Kremer als eine selbstreferentielle Schreib- und Reitbewegung gefaßt wird, stellt demnach ein Aufbruchssignal des Schreibens dar. Die „wahrhaft ungeheuerliche Reise“ eines „Weg-von-hier“ führt *in medias res* zu einer ‚Zellensprengung‘ und zu einem ‚Hinausspringen aus der

Die Körper-Signifikanten der „mächtige[n], flankenstarke[n]“ „Pferde“ und mithin der im Text erscheinende Leib, das „unermüdliche Triebwerk“, wird hierin aber gleichermaßen rückgebunden an die basale und konstitutive Grundbedingung eines Lebensimpetus und -dynamismus, der die Energie für die Lokomotion primär abzugeben scheint. Festzustellen ist jedoch gleich zu Beginn der Narration, daß das „Pferd“ des Landarztes infolge einer „Überanstrengung“ verendet ist; daß das Dienstmädchen Rosa überdies den verzweifelten Versuch unternimmt, ein anderes Pferd in der dörflichen Nachbarschaft geliehen zu bekommen, was ein Indiz dafür ist, daß jeder Dorfbewohner wohl ein Pferd besitzt, dieses jedoch nicht verleihen kann. Der Landarzt scheint innerhalb der Dorfgemeinschaft zu einem „ausgeschlossen[en]“ oder doch „eigentümlichen“ Menschen stigmatisiert worden zu sein.⁵⁷ Das psychische Interieur des Landarztes gleicht einem „eisigen Winter“ – dem „Nada“ –, da die Lokomotionsquelle eines Körper-Fonds vermeintlich nicht mehr existent ist. Vom „Schnee überhäuft“ und „immer unbeweglicher werdend“ verharrt der Landarzt vorerst noch in der stagnativen Unbeweglichkeit einer Kraftlosigkeit und Todessehnsucht. An dem Kulminationspunkt seiner Lebensdestruktivität angelangt, begreift er seine Existenz als „zwecklos“, als teleologisches „Umsonst“ und vitalistisches „desengaño“, wie Schopenhauer dies als Signum des „Teuflischen“ an eine rein profane Willensentzweiung rückbindet, aus der es scheinbar kein Entrinnen mehr gibt.⁵⁸

Totschlägerreihe Tat – Beobachtung“, die, in einer „steigende[n]“ und „höhere[n]“ Bewegung“, zu einem „vielleicht erlösende[n] Trost des Schreibens“ führt. Dieses Aperçu, das sich fast unmittelbar an das der „Heranführung neuer Kräfte“ anschließt, liiert das Körper-Fühlen mit einer Schreibebeziehung, in welcher durch das „aufspringende Tor“ das schreibende „Geständnis“ avisiert wird: Im „Innern des Hauses“ erscheint nunmehr – schreibend – „die Welt, deren trüber Abglanz bisher draußen lag.“ Die „Heranführung neuer Kräfte“, neuer Schreibkräfte, taucht aus dem „Nichts“ auf, etwa so wie „der Kutscher mit den Pferden“ aus dem „Schweinstall“ kriechen kann.

Ein gravierender Referenzpunkt, um in dieser Lesart den Signifikanten des Pferdes literarhistorisch zu positionieren, scheint nicht nur Kleists Erzählung *Michael Kohlhaas* zu sein, auf den in der Forschung immer wieder hingewiesen wird, sondern vielmehr ein kleines Prosastück Kleists namens *Die Fabel ohne Moral*. Auch hier scheint, wie in Kleists Schrift *Über das Marionettentheater*, „das Paradies“ „verriegelt“ zu sein; „die Reise um die Welt“ zu machen, um zu sehen, „ob es vielleicht von hinten irgendwo wieder offen ist“, bedeutet in der *Fabel ohne Moral* gleichermaßen in die „Reitbahn“ der Kunst hinein zu kommen, um sich noch allenthalben mit dem „unerzogene[n] Kind der Natur“ „verständigen“ zu können. Verständigung oder „Geständnis“, wie es Kafka nennt, als ein *per se* naturhaftes und intersubjektives Sich-Mitteilenkönnen scheint hier nicht mehr zu haben zu sein, wie doch die anfängliche Beschwörungsformel „Wenn ich dich nur hätte“ (und zum wiederholten Male „wenn ich dich nur hätte, wie du zuerst, das unerzogene Kind der Natur, aus den Wäldern kamst!“) wunschvoll nahelegt. Daß es „dir und mir sollte dabei wohl sein“, ist kein naturhafter Zustand mehr – kein *état naturel* mehr –, sondern ein in die entfremdete Sphäre der „Künste“ projizierter, von der der Ich-Erzähler – „nackt, wie ich vor dir stehe“ – „nichts weiß“. „Verständigung“ ist schlechterdings nicht mehr naturhaft denkbar, sondern lediglich noch als ein ‚Hineinwollen‘ in die künstliche „Reitbahn“ der Kunst. Dies scheint Kafka aber offensichtlich, über die Signifikanten der entfesselten Pferde, in seiner *Landarzt*-Erzählung vorführen zu wollen (vgl. hierzu auch das im *Landarzt*-Band direkt nachfolgende Prosastück *Auf der Galerie*, in welchem der „Galeriebesucher“, „wie in einem schweren Traum versinkend“, „weint“, „ohne es zu wissen“ [Kafka, *Auf der Galerie*, GW, Band I, 2001, S.207/208]).

⁵⁷ Vgl. KAFKA: Zur Frage der Gesetze. GW VII. 1994. [*sich daran zu beteiligen*]. S.68.

⁵⁸ Vgl. KAFKA: Ein Landarzt. GW I. 2001. S.200/201.

Vgl. auch FREUD: Jenseits des Lustprinzips (1923). SA III. 2000. S.244-252.

Vgl. auch FREUD: Das Ich und das Es (1923). SA III. 2000. S.324/325.

Doch just in diesem Augenblick einer vitalistischen Kraftlosigkeit setzt unverhofft eine „Heranführung neuer Kräfte“ ein; „zerstreut“ und „gequält“ tritt der Landarzt gegen die „brüchige Tür des schon seit Jahren unbenützten Schweinestalles“ und muß feststellen, daß man „Dinge im eigenen Hause vorrätig hat“, von denen man bis *dato* noch nichts wußte und daß „erfahrungsgemäß aus Nichts etwas kommen“ kann. Das Nicht-Wissen der eigenen Triebhaftigkeit, das Nicht-Bewußte und also verdrängt Unbewußte tritt tatkräftig aus der Domäne des „Dunklen“ und „Fremden“, des ins „Säuische“ Abgeschobenen und Abgespaltenen, in die Domäne des Sichtbaren, Faßbaren und Bewußten hervor – „mit dicht ausdampfendem Körper“.⁵⁹

„»Hollah, Bruder, hollah, Schwester!« rief der Pferdeknecht, und zwei Pferde, mächtige flankenstarke Tiere schoben sich hintereinander, die Beine eng am Leib, die wohlgeformten Köpfe wie Kamele senkend, nur durch die Kraft der Wendungen ihres Rumpfes aus dem Türloch, das sie restlos ausfüllten. Aber gleich standen sie aufrecht, hochbeinig, mit dicht ausdampfendem Körper.“⁶⁰

In einem Akt traumhafter Introspektion, verstanden als ein tief gebeugtes Hineinschauen in den ‚häuslichen‘ Innenraum seiner selbst, dekuviert das Ich der Erzählung – anhand einer Symbolik der entfesselten Pferde – die Entfesselung der eigenen Triebstruktur; das freudsche Paradigma der Lokomotion, des Lebenstriebes enthüllt sich nun umso mehr in Metaphern der Bewegung und der Wuchtigkeit. Wie das freudsche Ich „nicht Herr in seinem eigenen Haus“ ist, so weiß auch der Landarzt nicht, „was für Dinge man im eigenen Hause vorrätig hat.“⁶¹

Dieser von Kafka bildhaft nachgezeichnete Anklang an eine freudsche Hypertextur der Subjektdezentrierung und -devalvierung, wie sie Freud in seiner Schrift *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse* als eine dreifache – kosmologische, biologische und psychologische – „Kränkung der menschlichen Eigenliebe“ ausfaltet, wird zudem noch durch einen bildhaften Motivstrang von Reiter und Pferd verstärkt.⁶² In seiner Abhandlung *Das Ich und das Es* von 1923 rekurriert Freud nämlich *explicite* auf das traditionsbeladene Gleichnis von Reiter und Pferd, um das wechselseitige Verhältnis von subjektorientierter Steuerungskapazität und unbewußter Motilität, von „Regulator“ und „Kraftquelle“, wie Nietzsche dies in *Menschliches, Allzumenschliches* betitelt, und von Ich und Es zu paraphrasieren. Das Ich gleicht in diesem Gleichnis dem Reiter, der die überlegene Kraft des Pferdes zügeln soll; aber

⁵⁹ Vgl. KAFKA: Ein Landarzt. GW I. 2001. S.200/201.

⁶⁰ KAFKA: Ein Landarzt. GW I. 2001. S.201.

⁶¹ Vgl. KAFKA: Ein Landarzt. GW I. 2001. S.200/201.

Vgl. FREUD, Sigmund: Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse. In: Sigmund Freud: Gesammelte Werke. Band XII. Werke aus den Jahren 1917-1920. Hrsg. von Anna Freud et al. London: Imago, 1947. S.11:

„So wollte die Psychoanalyse das Ich belehren. Aber die beiden Aufklärungen, daß das Triebleben der Sexualität in uns nicht voll zu bändigen ist, und daß die seelischen Vorgänge an sich unbewußt sind und nur durch eine unvollständige und unzuverlässige Wahrnehmung dem Ich zugänglich und ihm unterworfen werden, kommen der Behauptung gleich, daß d a s I c h n i c h t H e r r s e i n s e i n e m e i g e n e n H a u s . Sie stellen miteinander die dritte Kränkung der Eigenliebe dar, die ich die p s y c h o l o g i s c h e nennen möchte. Kein Wunder daher, daß das Ich der Psychoanalyse nicht seine Gunst zuwendet und ihr hartnäckig den Glauben verweigert.“

⁶² Vgl. FREUD: Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse. GW XII. 1947. S.11.

Verwiesen sei in diesem Kontext einer sich aufschreibenden, philosophiehistorischen Inter-Textur nochmals mit Nachdruck auf das Kapitel *Konjektaneen des Körpers*, in welchem die obigen Bildmotive sukzessive – und kontextualisiert – eruiert worden sind.

im Unterschied zum Reiter kann dies das Ich nur mit „geborgten“ Kräften versuchen, denn das Ich kann den Willen des Es letztlich nur derart in Handlung umsetzen, wie auch der Reiter das Pferd nur dahin führen kann, wohin es gehen will. In seinem Vorlesungszyklus *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* von 1933 greift Freud nochmalig zur Veranschaulichung des Verhältnisses von „Kraftquelle“ und „Regulator“ auf das Reiter-Pferd-Gleichnis zurück. Freud skizziert dieses Verhältnis wie folgt:⁶³

„Man könnte das Verhältnis des Ichs zum Es mit dem des Reiters zu seinem Pferd vergleichen. Das Pferd gibt die Energie für die Lokomotion her, der Reiter hat das Vorrecht, das Ziel zu bestimmen, die Bewegung des starken Tieres zu leiten. Aber zwischen Ich und Es ereignet sich allzu häufig der nicht ideale Fall, daß der Reiter das Roß dahin führen muß, wohin es selbst gehen will.“⁶⁴

Wird noch in Platons Wagengespann-Gleichnis die „Vernunft“ mit dem „Wagenlenker“ gleichgesetzt, der seine „zwei Rosse“, nämlich den „Willen“ und die „Begierde“, fest im Griff hat, der sie führt und lenkt, so wird dieses Gleichnis mit Freud geradezu kontrafaktisch invertiert.⁶⁵ Nicht mehr der „Wagenlenker“, der „Reiter“, hat die Zügel fest im Griff und weist den Weg, sondern das „Pferd“ bestimmt die Richtung und der „Reiter“ folgt oder vermittelt. Nicht mehr die kalkulierende *ratio* im Sinne einer bewußt-kontrollierenden Selbstbestimmungsmöglichkeit des Menschen, sondern das Unbewußte als ein anderer, hier buchstäblich als ein knechtisch-dominanter Mensch im Menschen bestimmt diesen: Nicht erst seit Freud, so dessen eigenster Verweis auf den „große[n] Denker Schopenhauer“⁶⁶, aber vor allem mit diesem werden die „unbewußt seelischen Vorgänge“ und mithin die Doppeltheit – oder Multiegotität – eines Menschen im Menschen zur *conditio humana*.⁶⁷ In diesem Sinne kann das fehlende und entfesselte Pferd in der kafkaschen Landarzt-Erzählung als ein Signifikant des körperlich Unbewußten und Anderen im Selbst gedeutet werden; es kann darüber hinaus aber auch als motile Trieb- und „Kraftquelle“ in ihren konstitutiven Komponenten der Genitalität und Sexualität verstanden werden.⁶⁸

⁶³ Vgl. FREUD: Das Ich und das Es (1923). SA III. 2000. S.294.

Vgl. auch zum „Doppelgehirn“ von „Wissenschaft“ und „Nicht-Wissenschaft“, von „Regulator“ und „Kraftquelle“: NIETZSCHE: Menschliches, Allzumenschliches. KSA 2. 1999. S.208/209.

⁶⁴ FREUD: Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1933 [1932]). SA I. 2000. S.514.

⁶⁵ Vgl. PLATON: Phaidros oder Vom Schönen. [Übertragen und eingeleitet von Kurt Hildebrandt]. Stuttgart: Reclam, 1998. [Sokrates' Preisrede auf Eros]. S.43 ff.

Das platonische Wagengespann-Gleichnis formiert sich aus dreierlei Elementen: Der „Wagenlenker“ des Gespanns korreliert mit der „Vernunft“, der über ein „besseres, edleres Pferd“, dem Willen, und ein „wilderer Pferd“, der Begierde, herrschen muß. In Analogie zu diesen konstitutiven Wagenelementen gibt es nun nach Platon die dementsprechenden Kardinaltugenden „Weisheit“, „Tapferkeit“ und „Mäßigung“, die mit den jeweiligen Eigenschaften „Vernunft“, „Wille“ und „Begierde“ korrelieren. Platon betrachtet den Staat infolge dieser anthropologischen Einschätzung des Menschen und seiner Eigenschaften als ein „Makroanthropos“, dessen Konstituierung er aus dem Wesen der menschlichen „Seele“ ableitet und dem er einen dreigliederten Ständestaat, bestehend aus einer Klasse der Regierenden – den Philosophen –, der Krieger und der Bauern, entgegenstellt.

⁶⁶ Vgl. FREUD: Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse. GW XII. 1947. S.11.

⁶⁷ Vgl. BITTNER, Günther: Das Unbewusste. Ein Mensch im Menschen? Würzburg: Königshausen und Neumann, 1988. S.7-13.

⁶⁸ Vgl. zu dem psychoanalytisch-biographischen Deutungsversuch der entfesselten Pferde als ein Dynamismus des Unbewußten bei: SOKEL, Walter: Franz Kafka. Tragik und Ironie. 1964. S.259.

»Man weiß nicht, was für Dinge man im eigenen Hause vorrätig hat« – dieses Körper-Diktum des Anderen der Vernunft avanciert, vermittelt über eine philosophiehistorische Inter-Textur, zur zentralen Schaltstelle der einleitenden Passagen des *Landarzt*-Textes.⁶⁹ Ist das Ich jedoch nicht mehr Herr „i n s e i n e m e i g e n e n H a u s“, um in der uneigentlichen Rede Freuds fortzufahren, so ist das Ich letztlich nicht nur „Helfer des Es“, sondern es ist nun sein „unterwürfiger Knecht, der um die Liebe seines Herrn wirbt“. Wie das „Pferd“ im metaphorischen Sinne die Richtung angibt und der „Reiter“ folgt, so liegt das Ich nunmehr als „Knecht“ zu Füßen seines „Herrn“. Und tatsächlich offenbart sich auch dem Landarzt ein „Pferdeknecht“, noch bevor ihm die eigentlichen Pferde ansichtig werden.⁷⁰

„Ein Mann, zusammengekauert in dem niedrigen Verschlag, zeigte sein offenes blauäugiges Gesicht.“⁷¹

Vorerst noch „zusammengekauert“, dann „auf allen Vieren“ aus dem „Schweinstall“ „hervorkriechend“ und sein „blauäugiges Gesicht“ offen zeigend – als eine Metaphorik des Wachsens und des Sich-Entfaltens, der Selbstbehauptung und des Gegenübertretenwollens –, übernimmt der „Pferdeknecht“ das Kommando über die Pferde und bemächtigt sich im weiteren Erzählverlauf des Dienstmädchens Rosa. Der Knecht wird nunmehr zum Herr „im eigenen Hause“; ein Initialkampf der Macht und der Rivalität, der Dominanz und der Herrschaft im eigenen Hause entzündet sich.⁷²

Befindet sich der Landarzt indes, von dessen eingangs eruiertes Grundbefindlichkeit ausgehend, in einem Zustand der Lebensdestruktivität, ja gewissermaßen im Zustand einer „Todesangst der Melancholie“, wie es Freud nennt, in dem sich ein Sich-sterben-lassen qua Triebnegierung vollzieht, so könnte der „Pferdeknecht“ – innerhalb einer Traumsymbolik, in der der Traum eine Wunscherfüllung ist – als Signifikant einer personifizierten Wunsch-Projektion des Landarztes gedeutet werden.⁷³ Ein „Pferdeknecht“ als Projektionsfigur und -fläche eines selbst erlebten Mangelzustandes, ein „Pferdeknecht“ also, der ungehemmt mit „Pferden“ hantiert,

Vgl. auch KAFKA: *Das Schloß*. GW IV. ⁸2001. S.52-56.

Daß die Darstellung des viehischen „Schweinstalles“ eindeutig sexuell konnotiert ist, belegt auch ein intertextueller Querverweis zu Kafkas *Frieda*-Kapitel in dessen Roman *Das Schloß*. Über einen immer schneller werdenden Liebes-Reigen – in der Manier Schnitzlers – zwischen den „hungrig röchelnd[en]“ Bauern, die herein stürzten „wie das Vieh in den Stall“, und Olga beklagt sich Frieda mit den Worten: „Solche Leute schickt man mir her“ (vgl. *Ein Landarzt*, S.202: „in solchen Fällen helfen die Götter, schicken das fehlende Pferd, fügen der Eile wegen noch ein zweites hinzu, spenden zum Übermaß noch den Pferdeknecht – [...]“). Frieda, kurz entschlossen, ergreift die „Peitsche“ und treibt die Bauern, „mit einem einzigen hohen nicht ganz sicheren Sprung“ auf die „Tanzenden“ zu, zurück „in den Stall, in den sie gehören.“ „Im Namen Klamms“, ruft Frieda, „in den Stall, alle in den Stall“ und treibt die Bauern „über den Hof bis in den Stall“ (vgl. ebd., S.52/53). Direkt im Anschluß erfolgt die körperliche Liebesszenarie zwischen Frieda und K., in welcher der „kleine Körper“ „in K.'s Händen“ brannte, und in welcher sich das verschlungene Liebespaar „in einer Besinnungslosigkeit“ „in den kleinen Pfützen Bieres und dem sonstigen Unrat“ rollt.

⁶⁹ Vgl. KAFKA: *Ein Landarzt*. GW I. 2001. S.200/201.

⁷⁰ Vgl. FREUD: *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse*. GW XII. 1947. S.11.

Vgl. FREUD: *Das Ich und das Es* (1923). SA III. 2000. S.322.

⁷¹ KAFKA: *Ein Landarzt*. GW I. 2001. S.200.

⁷² Vgl. KAFKA: *Ein Landarzt*. GW I. 2001. S.200/201.

⁷³ Vgl. HIEBEL, Hans Helmut: *Die Zeichen des Gesetzes*. 1989. S.155:

„Der Knecht, der die Wünsche des Arztes kennt, muß sozusagen dem Innern des Arztes entsprungen sein, er ist dessen Spiegel-Bild; das gilt auch für den Kranken.“

der seine körperliche Geschlechtlichkeit als eine *conditio sine qua non* vorausschickt und der sich mit sadistischer Brachialgewalt des Dienstmädchens Rosa bemächtigt, „zwei Zahnreihen in des Mädchens Wange“ eindrückt und seiner Triebhaftigkeit ungehemmt frönt. Die von dem „Knecht“ angewandte sadistische Brachialgewalt als ein Phänomen sadistischer Triebhaftigkeit geht schon nach Freud mit einem Partialtrieb der Sexualität einher. Dieser sexuelle Partialtrieb des Sadismus sei, so Freud in seinen *Abhandlungen zur Sexualtheorie*, ein Triebkonglomerat oder eine „Legierung“ des Liebesstrebens mit dem Destruktionstrieb.⁷⁴ Die Wunde Rosas, die „zwei eingedrückten Zahnreihen in des Mädchens Wange“, ist dementsprechend auf eine sexuell konnotierte Triebhaftigkeit des Pferdeknechts zurückzuführen. Und sogleich erfolgt auch seitens des Landarztes der Verweis auf das „Säuische“, auf das „Viehische“ dieser sexuell konnotierten Handlung:⁷⁵

„»Du Vieh«, schreie ich wütend, »willst du die Peitsche?«, besinne mich aber gleich, daß es ein Fremder ist; daß ich nicht weiß, woher er kommt, und daß er mir freiwillig aushilft, wo alle andern versagen.“⁷⁶

»*Je est un autre*«⁷⁷ – Das Ich ist ein anderer, ein „Fremder“, wie *es* der Landarzt tituliert, es ist das „Viehische“, das mit der „Peitsche“ unterdrückt, verdrängt und gezähmt – und damit auch „entnatürlicht“ – wird. Der Landarzt weiß nicht, woher dieses Fremde, Unbekannte, Unbewußte kommt, doch ist er ganz auf *es* angewiesen. Analog zu dem freudschen Reiter-Pferd-Gleichnis versucht der Landarzt unterdessen die „Zügel“, um in der Metapher zu bleiben, fest in der Hand zu halten; und das scheint ihm vorerst auch noch, trügerisch genug, zu gelingen, denn der Pferdeknecht, „immer mit den Pferden beschäftigt“ und auf das „willige Mädchen“ Rosa

⁷⁴ Vgl. FREUD: Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie (1905). SA V. 2000. S.67-69.

⁷⁵ Vgl. KAFKA: Ein Landarzt. GW I. 2001. S.201.

Vgl. auch KAFKA: Brief an den Vater. GW VII. 1994. S.10-66. Hier S.16-22.

Ein ganz besonders „fürchterliches Erziehungsmittel“, so erinnert sich Kafka in dessen *Brief an den Vater*, habe der ihn schon durch seine „bloße Körperlichkeit“ niederdrückende Vater angewandt, indem er ihn mit »Du bist ein großes Schwein« beschimpft habe, wenn Franz bei Tisch etwas wie auch immer „Unreines“ getan hat. Gravierend hierbei scheint nicht nur die Derbheit der Beschimpfungen des Vaters zu sein – wie etwa der Vergleich des „jiddische[n] Schauspieler[s] Löwy“ mit einem „Ungeziefer“ (ebd., S.18) oder etwa die Insultation der „das Fressen“ verdorben habenden Köchin mit „das Vieh“ (ebd., S.19) –, sondern vielmehr eine damit grundlegend einhergehende Widersprüchlichkeit des eigenen Verhaltens des Vaters in bezug auf dessen eigenste Kritik an anderen Familienmitgliedern. Auch hier scheint einmal mehr das Phänomen eines *double-bind*-Komplexes auf, wie es Kafka wohl, will man seinen Briefnotizen gänzlich Glauben schenken, als familiales Signum des Widersprüchlichen und Unvereinbaren erlebt haben dürfte. Signifikant ist folgende Passage von Kafkas *Brief an den Vater*, in welcher er diesen Widerspruch zur Sprache bringt:

„Knochen durfte man nicht zerbeißen, Du ja. Essig durfte man nicht schlürfen, Du ja. Die Hauptsache war, daß man das Brot gerade schnitt; daß Du es aber mit einem Sauce tiefenden Messer tatest, war gleichgültig. Man mußte achtgeben, daß keine Speisereste auf den Boden fielen, unter Dir lag schließlich am meisten. [...]. Bitte, Vater, verstehe mich recht, das wären an sich vollständig unbedeutende Einzelheiten gewesen, niederdrückend wurden sie für mich erst dadurch, daß Du, der für mich so ungeheuer maßgebende Mensch, Dich selbst an die Gebote nicht hieltest, die Du mir auflegtest.“ (Ebd., S.19/20).

⁷⁶ KAFKA: Ein Landarzt. GW I. 2001. S.201.

⁷⁷ RIMBAUD, Arthur: Lettre à Georges Izambard du 13 mai 1871 comprenant *Le Cœur supplicié*. In: Arthur Rimbaud: Œuvres I. Poésies. Préface, notices et notes par Jean-Luc Steinmetz. Paris: Flammarion, 1989. S.138:

« C'est faux de dire: Je pense: on devrait dire: On me pense. – Pardon du jeu de mots. – *Je est un autre.* »

zurückgreifen könnend, die ihm das „Geschirr des Wagens“ reicht, richtet den „leicht[en]“ und „großrädrig[en] Wagen“ für die bevorstehende Reise her: »Steigt ein«, sagt der Pferdeknecht, der schon ganz offensichtlich über Pferde und Magd machtvoll die Oberhand gewonnen zu haben scheint, „und tatsächlich: alles ist bereit.“ Der Landarzt, der zu diesem Zeitpunkt noch zu glauben meint, er könne, *totaliter*, mit Pferden und Pferdeknecht, ja sogar mit Rosa, gemeinsam auf die Reise gehen, kommentiert hoffnungsfroh, ja „fröhlich“:⁷⁸

„Mit so schönem Gespann, das merke ich, bin ich noch nie gefahren und ich steige fröhlich ein. »Kutschieren werde aber ich, du kennst nicht den Weg«, sage ich.“⁷⁹

Diese Metaphern des körperlich Unbewußten und Anderen, wenn man den Text gemäß einer Traumsymbolik interpretieren möchte, versinnbildern recht deutlich, daß der Landarzt mit der Entdeckung des Körpers, in den Nuancierungen der Genitalität und Sexualität, gleichsam ein Gefühl der Totalität im Sinne eines Ganz-geworden-seins hat – der Körper als der „Grundtext *homo natura*“ aufersteht, erscheint im Text selbst und gewinnt allenthalben, „zurückübersetz[t] in die Natur“, die Stoßrichtung harmonistischer Einung; mit „so schönem Gespann“ nunmehr zu fahren, impliziert ein präsentisches Da- und Freisein all jener Zugkräfte des Körpers, die bisher in der Domäne des „Viehischen“ und „Säuischen“ buchstäblich klein gehalten wurden.⁸⁰

Daß dieses harmonische Totalitätsgefühl als zellensprengendes ‚Körper-Fühlen‘ freilich kein beständiges und konstantes ist, liegt bei Kafka fast selbstredend auf der Hand; das „so schöne Gespann“, von dem der Landarzt noch wunschvoll träumt, zerfällt sukzessive in seine einzelnen Bestandteile und demontiert sich bis gegen Ende der Erzählung hin, mehr und mehr, fast selbst – eine gewaltsame Geschichte des Mangels beginnt von nun an, die unabdingbar mit einem schmerzhaften Verlust Rosas liiert ist. Rosa steht in einem Fadenkreuz des Begehrens, welches der Landarzt scheinbar unfreiwillig zugunsten des eigenen Pferdeknechtes zurücklassen muß.⁸¹

⁷⁸ Vgl. KAFKA: Ein Landarzt. GW I. 2001. S.201.

Vgl. PLATON: Phaidros oder Vom Schönen. 1998. S.43 ff.

Nach dem platonischen Wagengespann-Gleichnis, angedacht als intertextuelle Idealfolie der Einung, lägen in der obigen Ausgangssituation des Landarztes vorerst alle drei konstitutiven Elemente vor: Die Signifikanten der Pferde bilden die Lokomotions- und „Kraftquelle“ des „schönen Gespannes“ aus (= Wille), der wilde Pferdeknecht verkörpert, wie bereits eruiert, das aggressiv-sadistische und primär sexuelle Element (= Begierde) und der Landarzt fungiert gewissermaßen – den „leicht[en], großrädrig[en] Wagen“, „ganz wie er für unsere Landstraßen taugt“, eh von Anfang an besitzend – als „Wagenlenker“ (= Vernunft). Nicht jedoch soll es in diesem Kontext um eine absolute Gleichsetzung der Erzählelemente mit einem Hypertext Platons gehen, sondern um das Aufzeigen, daß Kafka diesen platonischen Hypertext andenkt, ihn gleichwohl aber kontrafaktisch invertiert und somit die logozentrisch inspirierte Vernunftkapazität des Subjekts, wie sie von Platon im Wagengespann-Gleichnis eben zum Ausdruck gebracht werden soll, gänzlich in Abrede stellt oder doch zumindest, von dieser idealistischen *logos*-Folie ausgehend, zur Anti-Folie macht.

⁷⁹ KAFKA: Ein Landarzt. GW I. 2001. S.201.

⁸⁰ Vgl. KAFKA: Ein Landarzt. GW I. 2001. S.201.

Vgl. NIETZSCHE: Jenseits von Gut und Böse. KSA 5. 1999. S.166.

⁸¹ Vgl. DELEUZE, Gilles und Félix GUATTARI: Kafka. Pour une littérature mineure. Paris: Editions de minuit, 1975. S.17-29 und S.29-50.

Vgl. auch DELEUZE, Gilles und Félix GUATTARI: Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I. [Aus dem Französischen von Bernd Schwibs]. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1977.

Deleuze und Guattari stellen eine von Freud postulierte Universalität des Ödipus-Komplexes gänzlich in Abrede. Diese Kritik an dem *grand récit* eines „*Tout est la faute du père*“ soll in Hinsicht auf Kafka in aller Kürze expliziert werden, auch wenn dieser Ansatz in der hier vorgeschlagenen Interpretation keine Berücksichtigung finden wird: Der Begriff des *désir* sei, so Deleuze und Guattari, nicht mehr

„»Kutschieren werde aber ich, du kennst nicht den Weg«, sage ich [der Landarzt, Anm. des Verf.]. »Gewiß«, sagt er [der Pferdeknecht, Anm. des Verf.], »ich fahre gar nicht mit, ich bleibe bei Rosa.«⁸²

Auch wenn der Landarzt – kutschierend – die Zügel nicht aus der Hand geben will, so ist er sich doch bewußt, daß er, mit Freud gesprochen, zugleich mehreren inneren „Zwingherren“ dienen muß, von denen einer, der Pferdeknecht, sich nunmehr gänzlich verselbständigt hat.⁸³ Der Initialkampf der Herrschaft im eigenen Hause scheint entschieden zu sein; der Landarzt ist entmachtet und der Pferdeknecht wird nunmehr zum alleinigen Potentaten. Nur noch passivisch und lethargisch „hört“ und „sieht“ der Landarzt, wie Rosa, „im richtigen Vorgefühl der Unabwendbarkeit ihres Schicksals“, ins Haus läuft und sich „unauffindbar“, „unauffindbar“ vor dem Pferdeknecht, zu machen versucht. Nochmalig unternimmt der Landarzt eine kraftlose Ermahnung des Knechtes mit den Worten »Du fährst mit«, doch letztlich muß er genau das tun, was ihm – (alp-)traumhaft-traumatisch – zuwiderläuft: Der Landarzt muß dem Knecht, gewissermaßen als „Kaufpreis“, Rosa hingeben; er muß Rosa, sie absplattend, zurücklassen. In dem Raum eines *clair-obscur* setzt nunmehr auch eine „alle Sinne“ gänzlich mit „Sausen“ erfüllende Sphärenüberschneidung von Bewußtem und Unbewußtem ein: Unter dem „Ansturm des Knechtes“ „birst und splittert“ des Landarztes Haus und Rosa ist endgültig dem Knecht überlassen, der auch schon in die Hände klatscht, »Munter!« schreit und mithin das Signal zum Aufbruch gibt; unter der alles dominierenden Befehlsgewalt des Pferdeknechtes reißen die Pferde den Wagen fort „wie Holz in die Strömung“ und völlig passivisch, ja durch das Zurücklassen Rosas gar entmachtet und depotenziert, fügt sich der Reiter in das „alle Sinne“ betäubende „Sausen“ des Fortgerissenseins ein.⁸⁴

Signifikant in diesem mächtigen Initialkampf zwischen Herr und Knecht scheint eine chiastische Vertauschung der Sphären, nämlich der Sphäre des domestiziert Häuslichen mit der des viehischen „Schweinstalles“ zu sein. Zum einen formieren der Landarzt und das Dienstmädchen Rosa – „dieses schöne Mädchen, das jahrelang, von mir kaum beachtet, in meinem Hause lebte“, wie der Landarzt sich an späterer Stelle erst über Rosa äußern wird – eine häusliche Beziehungsachse, da die beiden in

länger durch den Mangel zu charakterisieren und durch die Abwesenheit eines Zieles zu definieren; der *Anti-Ödipus* verstehe den Wunsch vielmehr als eine in sich positive und immanente Kraft. Die Produktivität dieses Wunsches explizieren die Verfasser des *Anti-Ödipus* mit dem Begriff der „Wunschmaschinen“:

„Die These der Schizo-Analyse lautet schlicht: der Wunsch ist Maschine, Maschinensynthese, maschinelle Anordnung – Wunschmaschinen.“ (vgl. *Anti-Ödipus*, S.381).

Das Funktionieren der „Wunschmaschinen“ sei keinesfalls teleologisch zu verstehen, da es weder durch ein prädefiniertes Ziel, noch durch ein zieldefiniertes Subjekt kontrolliert werde. Die Psychoanalyse hingegen, die klassische, blockiere jedoch dieses subversive Kräftespiel des Wunsches, da sie als universelle Struktur des Begehrens genau das proklamiere, was sich letztlich einer spezifisch abendländisch-kapitalistischen Gesellschaftsformation verdanke. Der psychoanalytische Ansatz eines *Tout est la faute du père* wird, auch und vor allem in Hinsicht auf Kafka, grundlegend umakzentuiert:

« Ce qui angoisse ou jouit dans Kafka, ce n'est pas le père, un surmoi ni un signifiant quelconque, c'est déjà la machine technocratique américaine, ou bureaucratique russe, ou la machine fasciste. » (vgl. *Pour une littérature mineure*, S.22).

⁸² KAFKA: Ein Landarzt. GW I. 2001. S.201.

⁸³ Vgl. FREUD: Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1933 [1932]). SA I. 2000. S.514.

⁸⁴ Vgl. KAFKA: Ein Landarzt. GW I. 2001. S.201/202.

scheinbar selbstverständlicher Manier im gleichen Hause wohnten.⁸⁵ Erst mit dem Getrenntsein von Rosa verspürt der Landarzt, bedingt durch die physische Absenz, das Begehren und die affektive Sehnsucht nach einem Wiederganzsein mit Rosa.⁸⁶ Zum anderen aber scheint ein weiteres, ein nahezu familiales oder sogar anthropomorphisiertes Beziehungsgeflecht vorzuliegen in der Sphäre des „Viehischen“: Der Pferdeknecht benennt mit all seiner offensichtlichen Befehlsgewalt und seinem unkalkulierbaren Machtpotential seine „zwei Pferde“ mit „Bruder“ und „Schwester“ und bemächtigt sich fortan mit sexueller Absicht des „willige[n] Mädchen[s]“ Rosa. Diese vorerst strikt separierten Sphären durchkreuzen sich folglich in recht eigentümlicher Manier, denn Rosa als das im Zentrum stehende Objekt der Begierde spielt sowohl für den mit sexueller Brachialgewalt vorgehenden und somit seinen sexuellen Besitzanspruch auch eindeutig markierenden Pferdeknecht, als auch für den begehrenden Landarzt, dessen entfesseltes Begehren wiederum symbolisch in den Signifikanten der beiden Pferde dargestellt wird, eine eminent wichtige Rolle. Gibt der Landarzt nun aber dem Knecht Rosa als „Kaufpreis“ hin, so installiert sich eine geradezu sexuell-sadistisch anmutende Beziehungsliaison zwischen dem viehischen Pferdeknecht und der begehrten Rosa, aus welcher der Landarzt, nurmehr auf die beiden Pferde zurückgreifen könnend, gänzlich ausgeschlossen wird.⁸⁷

⁸⁵ Vgl. KAFKA: Ein Landarzt. GW I. 2001. S.203.

⁸⁶ Vgl. HIEBEL, Hans Helmut: Die Zeichen des Gesetzes. ²1989. S.159 ff.

Auch Hiebel sieht die „rosa Wunde“ symbolisch motiviert durch das freudsche Gegensatzpaar von Eros und Destruktionstrieb. Nach Lacan sei der Todeswunsch ein Regressionswunsch, ein Wunsch, die Mutter-Imago wiederzufinden. Die Sehnsucht nach dem „Ursprung Rosa“ sei die Sehnsucht nach dem Ganzen, die sich in Eros und Thanatos, in Übertragungs- und Regressionsliebe spalte; beider Ort sei das Abwesende, das Paradies als verlorenes Paradies.

⁸⁷ Vgl. KAFKA: Ein Landarzt. GW I. 2001. S.200/201.

Vgl. zu dem Konnex von Psychoanalyse und Kabbala: BLOOM, Harold: Kafka – Freud – Scholem. [Aus dem Amerikanischen von Angelika Schweikhart]. Basel / Frankfurt/Main: Stroemfeld / Roter Stern, 1990. S.60 ff.

Vgl. hierzu auch ROBERTSON, Ritchie: Kafka. Judentum, Gesellschaft und Literatur. [Aus dem Englischen von Josef Billen]. Stuttgart: Metzler, 1988. S.244-283.

Nach psychoanalytischen Deutungsmustern ließe sich unterhalb dieser superstratischen Oberflächen-dimension des Textes noch eine weitere, eine substratische, in dem personellen Beziehungsgeflecht von Ich-Narrator, Rosa, Knecht und den beiden Pferden erschließen. Denn ganz besonders auffällig ist, daß sich in diesen einleitenden Passagen eine geradezu phantastisch-irreal anmutende familiäre Beziehungskonstellation zwischen dem Knecht, Rosa und den beiden Pferden als „Bruder“ und „Schwester“ ausformt, aus der der Landarzt sukzessive, spätestens aber mit seiner alleinigen Abreise, ausgeschlossen wird. Eben jene Familienkonfiguration einer traumhaft verformten Urszenerie des „Viehischen“ ist nun aber, als eine sich scheinbar verschiebende Spiegelungsfigur, in der familiären Umgebung des jungen Patienten, des Bruders und Sohnes, präsent, in die der Landarzt nunmehr als ein primär Außenstehender, aber gleichwohl Heilenwollender, einzudringen intendiert. Wie der Landarzt also in dem rivalisierenden Machtkampf um Rosa dem Knecht unterliegt, mithin sein Begehren für Rosa abspalten und also aus der familialen Beziehungssachse ausgeschlossen wird, so taucht das an sich Ausgeschlossene und Abgespaltene – der begehrende Körper – in einer symbolischen Verschiebung in der rosa Wunde Rosa des jungen Patienten wieder auf, die der Landarzt als Heilender wieder ganz zu machen intendiert. Zwischen dem abgespaltenen Begehren des Landarztes für Rosa und dem kranken Körper des jungen Patienten liegt folglich ein unmittelbarer Konnex vor, der sich nicht zuletzt in den Spiegelungs- und Projektionsflächen der familialen Konfigurationen aufzeigen läßt.

Eine ganz analoge Ausdeutung der anfänglich ausgefalteten Beziehungskonfiguration ließe sich zudem, unter Rückgriff auf einen spezifisch freudschen Jargon, über ödipale und postödipale Beziehungsparameter aufstellen. In der symbolischen Überschneidung der Beziehungssphären stünde demnach der rivalisierende Kampf zwischen Knecht und Landarzt um Rosa als ein sexuell

In dem Schnittpunkt der symbolischen Durchkreuzung beider Beziehungssphären steht der rivalisierende Kampf um Rosa als ein sexueller Macht- und Dominanzkampf. Der Körper, der begehrende und sexuelle des Landarztes, der in einer gleitenden Übertragung der Partial-Iche gleichermaßen der „viehische“ und „säuische“ des Pferdeknechtes ist, wird erneut – in Gestalt Rosas – abgespalten und taucht als der kranke und ‚wunde‘ Körper des jungen Patienten wieder auf. Der Körper, der begehrende, wird schmerzvoll zurückgelassen und immunisiert; nurmehr die beiden Pferde repräsentieren noch die das Gespann antreibende Lokomotions- und „Kraftquelle“, mit der der Landarzt, ausgeschlossen aus der sexuellen Körper-Liaison von Knecht und Magd, diese „wahrhaft ungeheuerliche Reise“ zur Erkundung und Erforschung des kranken, da abgespaltenen Körpers bewerkstelligen kann.⁸⁸

aufgeladener Macht- und Dominanzkampf zwischen Vater und Sohn im Mittelpunkt des Interesses. Eine inzestuös-dyadische und ödipale Beziehungsliaison zwischen Mutter und Sohn, zwischen Rosa und dem Landarzt, wird durch das rivalisierende Inzestverbot des Vaters, hier der plötzlich auftauchende und erscheinende Knecht, aufgehoben. Der sexuelle Besitzanspruch des Pferdeknechtes auf Rosa und die Verbannung des Landarztes korrelierten demnach mit einem Inzestverbot des Vaters, welches dieser mit einer Kastrationsdrohung, als ein Erscheinen des lacanschen *nom/non du père*, durchsetzt; der Landarzt wird quasi – mit Harold Blooms Charakterisierung Freuds als gnostischen Denker gesprochen – aus dem Paradies des Einsseins mit der Mutter und des Ganzseins mit der Welt vertrieben; der Landarzt wird aus dem paradiesischen Lustprinzip des Ganzseins durch die Abspaltung und Verdrängung des Begehrens – des *désir* – für die Mutter-Imago Rosa in das verlorene Paradies des deterritorialiserten Körpers verbannt. Kafkas Schriften verweisen daher immer wieder – wie auch die von Scholem und Benjamin, um nochmals Harold Bloom zu zitieren – auf ein „Vollkommene[s], das zerbricht“. Dieses Zerbrochene, hier der zerbrochene und kranke Körper, wird nachfolgend, so meine ich, in einem metaphysischen Heilungsritual ganz zu machen intendiert, was letztlich jedoch – „dem Froste dieses unglücklichsten Zeitalters“ ausgesetzt werden metaphysische Kreismodelle von Kafka gänzlich *ad absurdum* geführt – wiederum zerbrechen muß.

⁸⁸ Vgl. KAFKA: Ein Landarzt. GW I. 2001. S.200-202 und S.202-206.

Vgl. KAFKA: Zur Frage der Gesetze. GW VII. 1994. S.144/145.

Ein Konnex zwischen „Rosa“ und „rosa Wunde“ und also zwischen den einleitenden Passagen und dem Hauptteil der *Landarzt*-Erzählung kann nicht nur, wie bereits hingewiesen, in einer Projektion oder Spiegelung der eingangs ausgefalteten familialen (Tier- und Körper-) Konfigurationen auf die des schwerkranken Patienten vermutet werden, sondern auch in der sich fortsetzenden und spiegelnden Figur chiasmischer und paradoxaler Widersprüchlichkeiten in der Arzt-Patienten-Konfiguration selbst. Diese chiasmische Figur eines scheinbar unlösbaren „Widerspruch[es]“ von Gesundheit und Krankheit einerseits und Leben- und Sterbenwollen andererseits strukturiert zugleich *implicite* den Hauptteil der Narration: Flüstert der junge Patient dem Arzt gleich zu Beginn der Auskultation ins Ohr »Doktor, laß mich sterben«, so scheint dieser doch, nach der ersten Anamnese des Arztes zu urteilen, „gesund“ zu sein (ebd., S.202/203). Doch erst mit der Entdeckung einer „rosa Wunde“ wird unmißverständlich deutlich: „ja, der Junge ist krank.“ (ebd., S.204). Obgleich der Junge nun tatsächlich „krank“ ist und also seinem anfänglichen Sterbenwollen nichts mehr entgegenstände, scheint doch nunmehr, paradoxerweise, ein Wunsch nach Heilung und Gesundheit zu bestehen: »Wirst du mich retten?«, flüstert der Junge flehentlich dem Arzt ins Ohr (ebd., S.204). Mit dem vergeblichen Heilungsritual des Landarztes geht dann letztlich der Tod des Patienten einher (ebd., S.205/206). Die anfängliche Konfiguration von Sterbenwollen und Gesundheit verschiebt sich folglich chiasmisch in die von Krankheit und Lebenwollen, die ihrerseits wiederum – als eine „Krankheit zum Tode“ – dem Tode geweiht ist. Auch hier also scheint, in Spiegelung der anfänglichen Ausgangssituation der entfesselten Pferde, die Dekuvrierung einer kranken Körper-Wunde, einer ‚rosa Wunde Rosa‘ des abgespaltenen Begehrens, eine Revitalisierung und einen Wunsch nach lebenwollender „Rettung“ und „Heilung“ nach sich zu ziehen. Der Versuch indes, den ‚wunden‘ und kranken Körper zu heilen, ganz zu machen, muß aber auch hier, analog zu der Abspaltung der sexuell konnotierten Knecht-Rosa-Figuration im Anfangsteil, scheitern. Der abgestorbene und abgespaltene Körper erfährt wiederum keine aufhebenden – rettenden oder heilenden – Identitäts- oder Integrationszeichen, sondern bleibt – „nackt“ und ‚unerreichbar‘ – „dem

Dieses entzweiende Ausgeschlossensein aus der quasi paradiesischen Körper-Totalität eines „so schöne[n] Gespann[es]“ und das daraus folgende Verbannungssignal zum Aufbruch in die Domäne des Kranken, des Entzweiten und Widersprüchlichen, zeichnet ein gänzlich charakteristisches Signum kafkascher Prosa nach, wie es dieser auch in einem Aperçu namens „...*sich daran zu beteiligen*“, hier allgemeiner gefaßt in dem Exemplan einer sonntäglichen Ausflugsgesellschaft, schlagkräftig zum Ausdruck bringt:⁸⁹

„<...> sich daran zu beteiligen, er langte förmlich danach, aber er mußte sich sagen, daß er davon ausgeschlossen war, es war für ihn unmöglich sich dort einzufügen“⁹⁰

Das hybride Gefühl, „sehr nahe“ und doch zugleich „so weit“ entfernt zu sein, sich daran „beteiligen“, ja „einfügen“ zu wollen und doch immer schon „ausgeschlossen“ zu sein, wird zu einem alles „beherrschenden Gefühl“ der kafkaschen Protagonisten; man denke hier nur einmal mehr an den geheimnisvoll sich entziehenden Knaben aus Kafkas Erzählfragment *Jeder Mensch ist eigentümlich*, der gleichermaßen „immer nur in einem Widerspruch“ leben kann.⁹¹ Dieses alles „beherrschende Gefühl“, „von der Wasserfahrt“ „ausgeschlossen“ zu sein, wie es weitergehend in dem kafkaschen Aperçu „...*sich daran zu beteiligen*“ heißt, avanciert zum entscheidenden Signum der Landarzt-Verbannung aus dem „eigenen Hause“ und zeigt nochmals pointiert an, was Kafka in einer schon frühen diarischen Notiz des Jahres 1910 anmerkt: „wir hatten bisher unsere Nase im Strom der Zeiten stecken, jetzt treten wir zurück, gewesene Schwimmer, gegenwärtige Spaziergänger und sind verloren.“⁹²

Froste dieses unglücklichsten Zeitalters ausgesetzt“. Eine sich spiegelnde Reduplikation der Ereignisse zeichnet sich hier ab.

Ein derartiger Konnex zwischen Krankheit und Leben – einmal „entdeckt“ als die „stumme Bosheit“, die „geduckt“ „unter dem Baumblatt“ liegt – zeigt auch ein kafkasches Aperçu vom 15. September 1920 an; signifikant hierbei scheint die Liaison der Bewegung des Sich-Beugens und -Duckens mit dem Entdecken der Krankheit selbst zu sein, ganz so wie der Landarzt sich tief beugen muß, um zu sehen, „was für Dinge man im eigenen Hause vorrätig hat“, um diesen „Dinge[n]“ sodann als „Krankheit“, als kranke Körper-Wunde, wieder zu beugen:

„Unter jeder Absicht liegt geduckt die Krankheit wie unter dem Baumblatt. Beugst Du Dich, um sie zu sehn und fühlt sie sich entdeckt, springt sie auf, die magere stumme Bosheit, und statt zerdrückt, will sie von Dir befruchtet werden.“ (Kafka, *Zur Frage der Gesetze*, S.144).

Eine derartige Überkreuzstellung zeigt übrigens auch das direkt nachfolgende Aperçu an, in welchem es um ein lebendes Sterben und ein sterbendes Leben geht, hierbei in Gänze die chiastische Situation von Gesundheit/Krankheit und Sterben/Leben im *Landarzt* widerspiegelt, und in dem letztlich Verharren im „Widerspruch“ – „immer nur in einem Widerspruch kann ich leben“ – auf den mißlungenen Heilungsversuch des Landarztes verweist:

„Es ist ein Mandat. Ich kann meiner Natur nach nur ein Mandat übernehmen, das niemand mir gegeben hat. In diesem Widerspruch, immer nur in einem Widerspruch kann ich leben. Aber wohl jeder, denn lebend stirbt man, sterbend lebt man. [...]“ (Kafka, *Zur Frage der Gesetze*, S.144/145).

⁸⁹ Vgl. KAFKA: *Zur Frage der Gesetze*. GW VII. 1994. [... *sich daran zu beteiligen*]. S.69.

⁹⁰ KAFKA: *Zur Frage der Gesetze*. GW VII. 1994. [... *sich daran zu beteiligen*]. S.69.

⁹¹ Vgl. KAFKA: *Jeder Mensch ist eigentümlich*. GW VI. 1994. S.143-147. [Vgl. hierzu auch das Kapitel II. dieser Arbeit *Paradigma des Poetischen*].

Vgl. KAFKA: *Zur Frage der Gesetze*. GW VII. 1994. [*Es ist ein Mandat*]. S.144/145.

Vgl. KAFKA: *Zur Frage der Gesetze*. GW VII. 1994. [... *sich daran zu beteiligen*]. S.69.

Vgl. auch WALSER, Martin: *Beschreibung einer Form. Versuch über Franz Kafka*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1992 [zuerst 1961]. S.85-90.

⁹² KAFKA: *Tagebücher 1909-1912*. GW IX. ³2000. S.93/94. Hier S.94.

Vgl. auch KREMER, Detlef: *Ein Landarzt*. In: *Interpretationen. Franz Kafka. Romane und Erzählungen*. Hrsg. von Michael Müller. Stuttgart: Reclam, 2001. S.197-214. Hier S.206.

Als „gewesene Schwimmer“, einst, nunmehr „ausgeschlossen“ zu sein „von der Wasserfahrt“, „jetzt“ – dies sind Vignetten metaphysischer Obdachlosigkeit und existentieller Einsamkeit, wie sie auch für den Landarzt und dessen Ausgeschlossensein aus dem ‚zellensprengenden‘ Augenblick des Körper-Fühlens ihre Gültigkeit besitzen: Anstelle eines sprengenden Augenblicks evidenten „Einfügens“ und integralen Körper-Fühlens setzt Kafka – immerfort „außerhalb unserer Menschheit“ stehend, wie derselbe Tagebucheintrag von 1910 belegt – einen „immer fortgesetzte[n] Augenblick der Plage, dem kein Funken eines Augenblicks der Erhöhung folgt“; im Gegenteil, dieser „Augenblick der Plage“ „hat immer nur eines: seine Schmerzen aber im ganzen Umkreis der Welt kein Zweites, das sich als Medicin aufspielen könnte“.⁹³ In antizipierender Voraussicht spricht Kafka hier schon in aller Klarheit aus, was er erst einige Jahre später in seiner *Landarzt*-Erzählung literarisch verarbeiten und darstellen wird: Die „Schmerzen“ einer Körper-Wunde, die der Entzweiung und des Widerspruches, sind unheilbar und durch keinerlei „Medicin“ metaphysischer „Erhöhung“ wieder ganz zu machen; der „Augenblick der Plage“ bleibt der immerwährende einer „leere[n] fröhliche[n] Fahrt“.⁹⁴ Oder, wie Kafka in seinem »Oktavheft E« notiert: „Die Welt“ und „mein Ich zerreißen in unlösbarem Widerstreit meinen Körper.“⁹⁵

Das entzweieude Ausgeschlossensein aus dem paradiesischen Lustprinzip der Totalität eines anfänglichen Körper-Fühlens wird mithin zur schlechthinnigen Signatur der kafkaschen *Landarzt*-Erzählung. Oder, wie Kafka am 30. Oktober 1921 notieren wird: »Die feste Abgegrenztheit der menschlichen Körper ist schauderlich.« Der Körper, der begehrende, ist der abgespaltene und, sich reduplizierend und projizierend in eine personale Figuration von Arzt und Patient, der nunmehr zu heilende.⁹⁶

Kremers selbstreferentieller Ansatz einer Körperimmunisierung und -ausschließung in der *Landarzt*-Erzählung bezeichnet gleichermaßen die „Möglichkeit von Schrift“ selbst; die „Reise“ des Landarztes ist eine semiotisch transpositionierte, die den präsenten Körper, ihn zurücklassend, ausschließt, um ihn sodann als „spiritualisiertes Bild“ der „abwesenden Frau“ – als „ästhetische Chiffre“ – simulieren zu können. Eine Textpassage Kremers, die diesen Ansatz veranschaulicht, soll zitiert werden:

„Der Text läßt den >realen< Körper der Frau unter den gewalttätigen Fingern des ‚eklen Pferdeknichts‘ zurück und verwandelt ihn in das spiritualisierte Bild der nunmehr abwesenden Frau. Er transformiert den präsenten Körper der Frau in eine ästhetische Chiffre, die erst als Simulation begehrenswert erscheint, in der sich allerdings auch das Begehren als Wunde und Verwundung artikuliert. Die Spiritualisierung der Frau kreuzt sich mit der Kastration des Mannes, beides zusammen bezeichnet die Möglichkeit von Schrift, den Ritt jetzt auf der Feder: die Reise kann beginnen.“

⁹³ KAFKA: Tagebücher 1909-1912. GW IX. ³2000. S.93/94. Hier S.93.

⁹⁴ Vgl. KAFKA: Beim Bau der chinesischen Mauer. GW VI. 1994. [»Aphorismen«. Nr.6]. S.229.

Kafka variiert das Motiv des „Augenblick[s] der Plage“ in dem sechsten seiner Zürauer Aphorismen, in welchem er niederschreibt:

„Der entscheidende Augenblick der menschlichen Entwicklung ist immerwährend.“

⁹⁵ Vgl. KAFKA: Beim Bau der chinesischen Mauer. GW VI. 1994. S.114.

⁹⁶ KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [30 <Oktober 1921>]. S.194.

Vgl. KAFKA: Tagebücher 1909-1912. GW IX. ³2000. S.93/94.

Vgl. KAFKA: Beim Bau der chinesischen Mauer. GW VI. 1994. [»Aphorismen«. Nr. 45]. S.235:

„Je mehr Pferde Du anspannst, desto rascher gehts – nämlich nicht das Ausreißen des Blocks aus dem Fundament, was unmöglich ist, aber das Zerreißen der Riemen und damit die leere fröhliche Fahrt.“

3. »... lebend stirbt man«.

Der »gesunde« Körper, der »sterben« will.

„Es ist ein Mandat. Ich kann meiner Natur nach nur ein Mandat übernehmen, das niemand mir gegeben hat“, schreibt Franz Kafka am 15. September 1920 vermutlich in Reminiszenz an seine *Landarzt*-Erzählung nieder und weist mithin auf just jenes Widersprüchliche seiner „Natur“, das schier unauflösbar zu sein scheint. Kafka fährt, dies Inkommensurable seiner „Natur“ nunmehr in *Landarzt*-Manier ausfaltend, fort:

„In diesem Widerspruch, immer nur in einem Widerspruch kann ich leben. Aber wohl jeder, denn lebend stirbt man, sterbend lebt man.“⁹⁷

Lebend zu sterben, sterbend zu leben und schlußendlich „immer nur in einem Widerspruch“ existieren und da sein zu können ist unterdes exakt diejenige Bewegung heilloser und inkommensurabler Provenienz, die sich auch zwischen Arzt und Patient im Mittelteil der *Landarzt*-Erzählung leidvoll abzeichnen wird. Auch hier wird es um die chiasmatischen Figuren sich widersprechender, ja paradoxaler Entgegenstellungen von Sterbenwollen und Lebenwollen, von Eros und Thanatos gehen.⁹⁸ Diese paradoxalen Chiasmen scheinen indes auf einer hypertextuellen Folie der kierkegaardschen *Krankheit zum Tode* vorgezeichnet zu sein; denn in dessen existentieller Analytik der Verzweiflung geht es *in medias res* und unter Rückgriff auf eine bildhafte Motivik der „Krankheit im Körper“ um das ganz und gar Widersprüchliche und Entzweite, geht es, mit Kierkegaard gesprochen, um das verzweifelte „Missverhältnis in einem Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält und durch ein Anderes gesetzt ist.“⁹⁹ Dies jedoch will nichts anderes kommunizieren, als daß in dem Phänomen der Verzweiflung eine ganz gravierende Störung der Identitäts- und Selbstkonstitution, ja ein grundlegender Hiatt oder gar eine existentielle Spaltung, etwa als „Missverhältnis“ zwischen „Seele und Körper“, vorliegt und nach Heilung drängt.¹⁰⁰ Ein „Zustand des Selbst“ indes, der ein von existentieller Verzweiflung geheilter wäre, verhielte sich aber gleichsam zu sich selbst und, so Kierkegaards heilkundige Rezeptur einer „Gesundheit des Glaubens“, indem das Selbst auch es selbst sein will, gründet es „durchsichtig in jener Macht, die es setzte.“¹⁰¹ Somit ist von Kierkegaard *in nuce* das „ewig sichere“ Antidot *par excellence* gegen die existentielle Verzweiflung, gegen das in sich Widersprüchliche und Entzweite, benannt: Es ist dies eine „Gesundheit des Glaubens, die Widersprüche löst.“¹⁰²

⁹⁷ KAFKA: Zur Frage der Gesetze. GW VII. 1994. [*Es ist ein Mandat*]. S.144/145.

⁹⁸ Vgl. KAFKA: Ein Landarzt. GW I. 2001. S.202-206.

Die Strukturierung des Mittelteiles der *Landarzt*-Erzählung ließe sich in Anlehnung an den obig zitierten Aphorismus und die damit einhergehenden chiasmatischen Entgegenstellungen in drei Teilschritten wie folgt untergliedern: I. „Der Junge ist gesund“ oder „Doktor, laß mich sterben“ [„*lebend stirbt man*“]. II. „Der Junge ist krank“ oder „Wirst du mich retten?“ [„*sterbend lebt man*“]. III. „Mit einer schönen Wunde kam ich auf die Welt“ oder „An dieser Blume in deiner Seite gehst du zugrunde“ [„*immer nur in einem Widerspruch kann ich leben*“].

⁹⁹ KIERKEGAARD: Die Krankheit zum Tode. 1997. S.13-23. Hier zitiert S.15.

¹⁰⁰ Vgl. zur Definition des „Selbst“: KIERKEGAARD: Die Krankheit zum Tode. 1997. S.13.

¹⁰¹ KIERKEGAARD: Die Krankheit zum Tode. 1997. S.15.

¹⁰² KIERKEGAARD: Die Krankheit zum Tode. 1997. S.44:

„Der Gläubige besitzt das ewig sichere Gegengift gegen Verzweiflung: Möglichkeit; denn bei Gott ist alles in jedem Augenblick möglich. Dies ist die Gesundheit des Glaubens, die Widersprüche löst. Hier besteht der Widerspruch darin, dass, menschlich gesprochen, der

Daß der kafkasche Landarzt den schwerkranken Patienten letztlich nicht zu heilen imstande ist und daß dieser geradezu – ungeheilt und unerlöst – „abstirbt“, zeigt nochmalig in aller Klarheit an, was Kafka im September 1920 in seinem *Mandat-Aphorismus* leidvoll konzedieren wird: „In diesem Widerspruch, immer nur in einem Widerspruch kann ich leben.“¹⁰³ Ein fortwährendes Leben im „Widerspruch“ ist nun aber just einschlägiges Signum einer existentiellen Verzweiflung, die im »Ansturm gegen die letzte irdische Grenze« die „Schwelle“ zur „andere[n] Welt“ – „jenes »Nach-einem-andern-Stern-wollen«“ – nimmermehr überschreiten wird:¹⁰⁴ Ein von „Unruhe“ gequältes Leben im „Widerspruch“ geriert sich derart nur noch, so notiert Kafka am 23. Januar 1922, als „ein stehendes Marschieren“; „Entwicklung“ zeichnet sich höchstens noch in dem Sinne ab, „wie sie ein hohlwerdender, verfallender Zahn durchmacht.“¹⁰⁵ Sich aber gleichsam „nicht durch das Ewige trösten und heilen“ zu lassen, so lautet Kierkegaards Paränese, und – „dem ganzen Dasein zum Trotz“ – „das Irdische so hoch“ zu veranschlagen, „dass das Ewige kein Trost sein kann“, korreliert dann *in nuce* mit einem körperlichen und irdischen Gequältsein dämonischer und im „Widerspruch“ stecken bleibender Verzweiflung, die sich rastlos und tantalisch selbst verzehrt: Der „Bote Satans“, das Dämonische des Körpers, sitzt als immerwährendes Andenken, als ein „Pfahl im Fleische“.¹⁰⁶

Untergang sicher ist und es dann doch eine Möglichkeit gibt. Überhaupt ist Gesundheit die Fähigkeit, Widersprüche zu lösen. So körperlich oder physisch: Zug ist ein Widerspruch, denn Zug ist Kälte und Wärme disparat und undialektisch; doch ein gesunder Körper löst diesen Widerspruch und spürt nichts davon. So auch mit dem Glauben.“

¹⁰³ KAFKA: Zur Frage der Gesetze. GW VII. 1994. [*Es ist ein Mandat*]. S.144/145.

¹⁰⁴ Vgl. KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [16 / 19 / 20 <Januar 1922>]. S.198/199 und S.201/202:

„Nichts Böses; hast Du die Schwelle überschritten, ist alles gut. Eine andere Welt und Du muß nicht reden.“ [Ebd., 19 <Januar 1919>].

¹⁰⁵ Vgl. KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. 32001. [23. / 24 <Januar 1922>]. S.206/207.

Vermutlich in Anlehnung an die schopenhauersche Metempsychoselehre dekonstruiert Kafka in der sich aufschiebenden Figur einer je nicht vollzogenen Geburtsmetapher die Schwellenpassage zu einer gänzlich „andere[n] Welt“, wenn er aphoristisch notiert:

„Das Zögern vor der Geburt. Gibt es eine Seelenwanderung, dann bin ich noch nicht auf der untersten Stufe. Mein Leben ist das Zögern vor der Geburt.“

Dieses „Zögern vor der Geburt“ ist bei Kafka indes einmal mehr mit der Sehnsucht nach einem „andern Platz“ verbunden, wie die direkt nachfolgende diarische Notiz anzeigt. Auch hier denkt Kafka eine „andere Welt“, als Identitätskonstruktion, an und verwirft sie, als ein „stehendes Marschieren“, gleichermaßen. Kafka umschreibt diese „andere Welt“, diesen „andern Platz“, wie folgt:

„Standfestigkeit. Ich will mich nicht auf bestimmte Weise entwickeln, ich will auf einen andern Platz, das ist in Wahrheit jenes »Nach-einem-andern-Stern-wollen«, es würde mir genügen knapp neben mir zu stehn, es würde mir genügen den Platz auf dem ich stehe als einen andern erfassen zu können.“

¹⁰⁶ Vgl. zu dem Konnex von Verzweiflung und Dämonie: KIERKEGAARD: Die Krankheit zum Tode. 1997. S.81-85.

Vgl. DIE BIBEL. Altes und Neues Testament. 1997. [2 Kor. 12,7-10].

Vgl. KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [20 <Januar 1922>]. S.202.

Kierkegaard merkt hierzu recht hellichtig, in Hinsicht auf die kafkasche *Landarzt*-Erzählung, an:

„Diese Art Verzweiflung ist in der Welt selten zu sehen, solche Gestalten kommen eigentlich nur bei den Dichtern vor, das heißt bei den wirklichen, die ihren Geschöpfen stets die »dämonische« Idealität verleihen [...]“ (Ebd., S.83).

Und in Abgleichung hierzu notiert Kafka, den körperlichen „Pfahl im Fleische“ als einen „Zustand der Qual“ empfindend, am 20. Januar 1922:

„Dieses »zustill«. So als wäre mir – irgendwie *körperlich*, *körperlich* als Ergebnis der jahrelangen Qualen (Vertrauen! Vertrauen!) – die Möglichkeit des ruhig schaffenden Lebens

These der nachfolgenden Ausführungen ist also nunmehr, daß Kafka auf dieser sich aufschreibenden Folie einer *Krankheit zum Tode*, vermittelt über einen von Kierkegaard eruierten Bildkomplex von „Arzt“ und „Patient“ und von „Gesundheit“ und „Krankheit“, einen Heilungsversuch der Genesung und Einung des an sich Widersprüchlichen und Disparaten – des abgespaltenen Körpers – anstrebt, letztlich jedoch dieses Erlösungsmuster kierkegaardscher Provenienz – „betrogen“ und dem „Froste dieses unglücklichsten Zeitalters ausgesetzt“ – in Gänze konterkariert.¹⁰⁷

verschlossen, also das schaffende Leben überhaupt, denn der Zustand der Qual ist für mich ohne Rest nichts anders als in sich verschlossene, gegen alles verschlossene Qual, nichts darüber hinaus.“ [Hervorhebung durch den Verf.]

¹⁰⁷ Vgl. KIERKEGAARD: *Die Krankheit zum Tode*. 1997. S.18-30.

In aller Kürze soll ein Exkurs zu der im obigen Kontext angedeuteten Bildmotivik von „Arzt“ und „Patient“ eingelegt werden; denn hier kommt eine philosophiehistorische Metaphorologie, wie sie in den vorherigen Kapiteln systematisch zu eruiieren intendiert wurde, vollends zur Geltung: Schon in seinem Vorwort zur *Krankheit zum Tode* inauguriert Kierkegaard, vermutlich vermittelt über eine Traditionslinie von Platon bis Augustinus, einen Metaphernfundus von Gesundheit und Krankheit, um bildhaft darauf hinweisen zu können, daß alles „Christliche“ in seiner Darstellung, „auch wenn nur der Heilkundige“ dies verstehen könne, dem „ärztlichen Bericht am Krankenbett“ gleiche (ebd., S.7). In einem Dreischritt faltet Kierkegaard das Phänomen der Verzweiflung dann sukzessive aus und ordnet diesem gleichsam – bildhaft – einen nach Genesung und Heilung strebenden Arzt-Patienten-Vergleich zu. Dieser Dreischritt kann wie folgt paraphrasiert werden:

I. Verzweifelt nicht man selbst sein wollen, II. Verzweifelt man selbst sein wollen, III. Passage aus dem verzweifelten Confinium des Nicht-mit-sich-Gleichzeitigseins in das einer sich selbst wählenden und wesentlichen Existenz; wird dieser „Sprung“ in das Confinium des Religiösen, welches das Gesetzsein durch eine „andere Macht“ unabdinglich zu anerkennen hat, nicht vollzogen, so spricht Kierkegaard gleichwohl von einer „ohnmächtigen Selbstverzehrung“ (ebd., S.18-23). Einschlägiges Signum dieser verzweifelten Selbstverzehrung ist übrigens ein Nicht-sterben-können, wie es, so meine ich, insbesondere in Kafkas Texten zum *Jäger Gracchus-Thema* („»Sind sie tot?« »Ja« – „»Aber sie leben doch auch?« [...] »gewissermaßen lebe ich auch«, KAFKA, GW VI, 1994, S.42/43) und selbstredend auch in der *Landarzt*-Erzählung als ein zentrales, chiasmatisches Motiv vollends zum Tragen kommt [vgl. *Konjektaneen des Körpers*].

Diesen obig aufgezeigten Dreischritt der „Verzweiflung“ faltet Kierkegaard nunmehr anhand einer Arzt-Patienten-Figuration aus: I. Wie der „Seelenkundige“ sich zur „Verzweiflung“ verhält, so lautet Kierkegaards bildhafter Vergleich, so geht es auch für den Arzt um die „Feststellung, ob ein Mensch krank sei oder nicht“ (ebd., S.25). „Man nimmt im Allgemeinen an“, so Kierkegaard weiter, „dass ein Mensch, der sich nicht selbst als krank bezeichnet, gesund ist“. Der Arzt hingegen betrachtet die Krankheit auf andere Weise, denn er weiß, „wie es ist, gesund zu sein“, und er weiß gleichermaßen, „dass es ebenso wie eine nur eingebildete Krankheit auch eine nur eingebildete Gesundheit gibt“. Überhaupt dürfe der Arzt, so Kierkegaards Plädoyer, „gerade weil er Arzt (der Einsichtige) ist, nicht unbedingt dem, was ein Mensch selbst über sein Befinden äußert“, vertrauen (ebd., S.25). Auch der Landarzt scheint eine vorerst nur „eingebildete“ Gesundheit des schwerkranken Jungen zu diagnostizieren („Es bestätigt sich, was ich weiß: der Junge ist gesund“, KAFKA, GW I, 2001, S.203); schließlich ist er „kein Weltverbesserer“ und läßt ihn liegen. II. Hat sich ein Arzt aber in einem „bestimmten Augenblick“ davon überzeugt, so Kierkegaards Diagnostik einer nur „eingebildeten Gesundheit“ und einer existentiellen Wunde verzweifelter Krankheit, „dass jemand gesund ist – und der Betreffende erkrankt dann in einem späteren Augenblick, so kann der Arzt nämlich Recht darin haben, dass dieser Mensch damals gesund war, jetzt aber krank ist.“ Also: Sobald sich die Verzweiflung zeigt, stellt sich heraus, „dass der Mensch schon verzweifelt gewesen ist“, diese aber als „Gesundheit“ umetikettiert wurde: „Das Nichtverzweifeltsein kann nämlich gerade Verzweifeltsein bedeuten“, konkludiert Kierkegaard (ebd., S.26/27). III. Das, was Kierkegaard, „betrogen um den seligsten aller Gedanken“, als ein „verpfushtes Leben“ bezeichnet, setzt genau bei demjenigen Menschen ein, der „so dahinlebte, dass er sich niemals ewig entscheidend selbst als Geist, als Selbst bewusst würde, oder, was dasselbe ist, niemals bemerkte [...], dass da ein Gott ist, und »er«, er selbst, sein Selbst vor diesem Gott ist“. Der im Betrug, im Selbstbetrug der „Selbstverzehrung“ und also in der Immanenz des verzweifelten Widerspruches verharrende ist, wie es im *Landarzt* heißt, der

Doch zurück zur Erzählsituation, wie sie mit dem die „Tür“ des landärztlichen „Hauses“ bersten und splitter lassen den „Ansturm des Knechtes“ und dem damit liierten sausen den Fortgerissensein des Landarztes geschildert wird: Der Landarzt scheint in der Tat durch des Knechtes herrische Bemächtigung Rosas genötigt zu sein, einen ohnmächtigen Sphärensprung aus einer phantastischen und traumhaft anmutenden Welt, die *in concreto* die eines ursprünglichen Geeintseins mit Rosa war, in die entzweite Welt der Pflichterfüllung, in die Welt des Krankseins und in die versuchter Heilung zu vollziehen, womit zugleich das in der Exposition eingeführte Motiv der Krankheit und der Heilung als ein Phänomen der Entzweigung und des Wiederganzmachens erneut aufgenommen wird. Vertrieben aus dem paradiesischen Lustprinzip der Körper-Einheit scheint der Landarzt, *notabene*, genötigt zu sein, einen entmachteten Sphärensprung der Körperabspaltung zu vollziehen: „Die Vertreibung aus dem Paradies“, so lautet das einstimmige Echo aus Kafkas Sündenfall-Aphorismen, „ist in ihrem Hauptteil ewig“; „der Stand, in dem wir uns befinden“, ist „sündig“.¹⁰⁸

„Betrogen[e]“ und der „Verlorene“. Kierkegaard folgert ganz in Analogie zu Kafkas „betrogen[em]“ Landarzt: „Und falls, falls du dann verzweifelt gelebt hast [...], dann ist für dich alles verloren, die Ewigkeit erkennt dich nicht, sie kannte dich nie, oder noch grässlicher, sie kennt dich, wie du bekannt bist, sie setzt dich durch dein Selbst in der Verzweiflung gefangen!“ (Ebd., S.28-30). Des Landarztes „Ansturm gegen die letzte irdische Grenze“ wird so einmal mehr depotenziert.

¹⁰⁸ Vgl. KAFKA: Beim Bau der chinesischen Mauer. GW VI. 1994. [»Aphorismen«. Nr.64 / Nr.74 / Nr.82 / Nr.83]. S.239/240/241/242. Hier zitiert [Nr.64 und Nr.83] S.239 und S.242. Nachfolgend zitiert [Nr.83] S.242:

„Wir sind nicht nur deshalb sündig, weil wir vom Baum der Erkenntnis gegessen haben, sondern auch deshalb, weil wir vom Baum des Lebens noch nicht gegessen haben. Sündig ist der Stand, in dem wir uns befinden, unabhängig von Schuld.“

Vgl. hierzu auch KIERKEGAARD: Der Begriff Angst. 1999. [Caput I]. S.31-61.

Vgl. auch BORN, Jürgen: Kafkas Bibliothek. 1990. [Nr.170. Der Begriff Angst. / Nr.171. Die Krankheit zum Tode. / Nr.172. Der Pfahl im Fleische. / Nr.173. Stadien auf dem Lebensweg.]. S.114/115.

Vgl. auch BLOOM, Harold: Kafka – Freud – Scholem. 1990. S.60.

Vgl. auch KURZ, Gerhard: Traum-Schrecken. 1980. S.126-128.

Vgl. auch MÖBUS, Frank: Sünden-Fälle. 1994. S.145-152.

Bereits Gerhard Kurz weist *en passant* auf die kierkegaardsche Interpretation des Mythos vom Sündenfall in dessen Abhandlung *Der Begriff Angst* hin, in welcher die „Gleichursprünglichkeit von Sünde und Geschlechtlichkeit“, übrigens wie auch in Tolstojs *Kreuzersonate*, nachdrücklich apostrophiert wird. Der „Pfahl im Fleische“ als pure Leiblichkeit und als „böse Lust“ – als *concupiscentia* – vertreibt den Menschen nämlich, so Kierkegaard, aus dem Ursprünglichen einer „Unschuld als Unwissenheit“ in die immerwährende Schuldigkeit der Erbsünde. Auch hier also erscheint der Topos der Vertreibung aus dem Ursprünglichen eines christologischen Paradieses der Nacktheit und Geschlechtslosigkeit in die Schuld der Erbsünde, der Leiblichkeit, hinein gleichsam als eine Vertreibung aus dem gnostizistisch-kabbalistischen *hen* in die Entzweigung des *proodos*, oder aber, um einen Konnex zwischen der freudschen Psychoanalyse und der Gnosis, resp. der Kabbala zu ziehen, als eine Vertreibung aus dem Paradies des Dyadisch-Präödiपालen in den Verbannungszustand des Triadisch-Postödiपालen. Kein Geringerer als Harold Bloom ist es übrigens, der diesen Zusammenhang aufdeckt: Bloom bezeichnet Scholem nämlich als den für unsere Zeit heimlichen Theologen der „Gnosis“, wie Freud unwissentlich ihr spekulativer Psychologe und Kafka ihr Poet gewesen sei. Blooms Charakterisierung Kafkas lautet wie folgt:

„Kafka hat unwissentlich die Kabbala säkularisiert. Deswegen haben seine Schriften für Scholem wie für Benjamin und andere ‚etwas von dem strengen Glanze des Kanonischen – *des Vollkommenen, das zerbricht.*““ (Ebd., S.60).

Auch Frank Möbus verweist in dem Kontext der kierkegaardschen Interpretation des biblischen Sündenfall-Mythos darauf, daß der „Pfahl im Fleische“ als die Schuld der Erbsünde in der „Wunde“ des Jungen abgebildet sei. Mit dem Erwachen der Geschlechtlichkeit nämlich habe sich die „Wunde“

Dieser als ohnmächtig erfahrene Sphärensprung als ein phantastischer Zeiteinsatz ist mit einem Rauschen und „Sausen“ verbunden, so als liege das bisher Erlebte weit zurück in einer ganz anderen Sphäre der Vorbewußtheit, so als sei all dies ein *grand récit* der Unbewußtheit:

„[...] dann sind mir Augen und Ohren von einem zu allen Sinnen gleichmäßig dringenden Sausen erfüllt.“¹⁰⁹

Ein merklicher Rhythmik- und Tempowechsel setzt innerhalb der Erzählung ein; die narrative Dynamik korrespondiert nunmehr mit einer inneren des Landarztes: „ruhig stehen die Pferde; der Schneefall hat aufgehört; Mondlicht ringsum“.¹¹⁰ Mit dem Angekommensein im Hof des Schwerkranken stehen die Pferde des Landarztes still, scheint eine innere Triebdynamik beruhigt, vorerst kalmiert, respektive kalmiert worden zu sein. Das Angekommensein im Hof des Kranken ist aber gleichermaßen ein Angekommensein im Hof der Familie, bestehend aus Vater, Mutter, Tochter und schwerkranken Bruder. Es ist dies eben jene Projektionsfiguration einer familialen Urszenerie, aus der der Landarzt in phantastischer Manier von dem Knecht verdrängt, ausgeschlossen und mithin zur Abspaltung des körperlichen Begehrens für Rosa gezwungen wurde. Eine Reproduktion familialer Repressionsstrukturen scheint sich auch hier erneut anzubahnen.¹¹¹

Mit dem widerwilligen Ausgeschlossenensein des Landarztes durch den alles dominierenden Pferdeknecht spaltet das Ich der Erzählung seinen Körper, zumindest aber das „Säuische“ und „Viehische“ seines Körpers ab und verdrängt es in eine scheinbar ambivalente und unbewußte Wund-Zone, die, im chiffrierten Wiederauftauchen einer ‚rosa‘ Körper-Wunde, mal als „gesund“, dann als „krank“ firmiert. Der Landarzt verdrängt folglich sein ursprüngliches Begehren für Rosa in die Domäne eines Unbewußten, aus welchem Rosa, in ihrer nunmehr physischen Absenz, immer wieder als verdeckte Erinnerungsspur an das Verlorene und Abgespaltene des Körpers aufgerufen wird.¹¹² Der Körper, der abgespaltene, taucht

des Jungen erst aufgetan. Der Junge aber, der ursprünglich das allegorische Abbild der kindlichen Unschuld gewesen sei, müsse letztlich sterben, während der Arzt als alter Mann im „Froste dieses unglücklichsten Zeitalters“ verloren sei.

¹⁰⁹ KAFKA: Ein Landarzt. GW I. 2001. S.202.

¹¹⁰ KAFKA: Ein Landarzt. GW I. 2001. S.202.

¹¹¹ Vgl. KAFKA: Ein Landarzt. GW I. 2001. S.202.

Auf die Interdependenz zwischen familialer Einflußnahme auf den Landarzt und daraus resultierender Diagnostik und also auf die Motiviertheit der jeweiligen Diagnosen durch familiäre Repressionsmechanismen muß nachfolgend, im Rahmen der chiasmatischen Konfigurationen von Krankheit und Gesundheit, noch näher eingegangen werden. Offensichtlich aber ist der Landarzt nicht imstande, die genitale Körper-Wunde des schwerkranken Jungen zu heilen; wie der Arzt den toten Jungen also mit seiner „schönen Wunde“ im Körper zurücklassen, ja einmal mehr abspalten muß und aus der familialen Konfiguration ausbricht, respektive ausgeschlossen wird, so zeichnet sich dieses Szenario, als Spiegelungsfigur, schon zu Beginn der Erzählung in einer phantastischen Familien-Figuration von „Bruder“ und „Schwester“, Rosa und rivalisierender Konfiguration von Pferdeknecht und Landarzt ab: Mit der Entfesselung der Pferde taucht auch hier eine Körper- und Triebdynamik des Landarztes auf, die jedoch gleichwohl mit dessen Vertreibung durch den Knecht deterritorialisiert wird. In beiden Fällen geht es folglich um eine sanktionierte Körper-Präsenz, die die Vertreibung und Verbannung des Landarztes und eine damit einhergehende Körperexkludierung und -deterritorialisierung zur Folge hat.

¹¹² Vgl. KAFKA: Ein Landarzt. GW I. 2001. S.202/204/205/206.

Diese quasi periodisch wieder aufgerufene Erinnerungsspur soll anhand einiger Zitate belegt werden: „Jetzt erst fällt mir wieder Rosa ein“ – „In seiner rechten Seite, in der Hüftengegend hat sich eine

derart als eine genitale Körper-Wunde im Text selbst auf und gibt in chiffrierter Manier kund, was bisher in dem Kontext der Körperabspaltung eruiert wurde: Der begehrte Körper wird, in der Deskription des weiblichen Genitales, traumhaft-halluzinatorisch präsent gehalten; er wird aber gleichermaßen, bedingt durch repressiv-familiale Mechanismen, als eine „Wunde“, als Körper-Wunde einer „Krankheit zum Tode“ sukzessive deterritorialisiert und mortifiziert.¹¹³

Jenes Procedere der Körperexkludierung und -deterritorialisierung, das in einer ersten symbolischen Familiensphäre als Urszenarie vorwiegend zwischen Landarzt und Pferdeknecht ausgetragen wird, wird nunmehr auf die nachsymbolische Domäne des kranken Patienten projiziert. Mit anderen Worten: Was in der Symbolik des Unbewußten und in der Metaphorik der Körper-Verbannung und -Verdrängung des ersten Teiles der Erzählung zum Ausdruck gebracht wird, setzt sich im Hauptteil der Erzählung in einer Spiegelung zu dem ersten fort. Diese Spiegelung repräsentiert die Projektion der symbolischen Familiensphäre als Urszenarie auf eine nachsymbolische einerseits und eine Projektion der Erzählerfigur auf die dual angelegte Arzt-Patienten-Figur andererseits. Die Dualität der Arzt-Patienten-Figur, also die Separierung der Figur in diverse innerpsychische Instanzen, ist wiederum in sich Spiegelung eben dieses Entzweigungsphänomens oder, mit Kierkegaard gesprochen, eben dieses „Missverhältnisses“ der Körperexkludierung; sie ist Spiegelung eines in sich Gespaltenen und Kranken, der von einem Arzt, dem Heilkundigen, wieder ganz gemacht, eben geheilt werden soll.¹¹⁴

Bedingt durch den Pferdeknecht verdrängt das Ich sein körperliches Begehren für Rosa ins Unbewußte und, den Körper in der ‚säuischen‘ Domäne des Knechtes zurücklassend, mortifiziert ihn; das Ich, um in der Pferde-Metaphorik zu verbleiben, bringt seine Pferde nunmehr endgültig zum Stillstand, es kalmiert sie gänzlich; „ruhig stehen die Pferde“. Mit dem Zurücklassen des körperlichen Begehrens im

handtellergröße Wunde aufgetan. Rosa, in vielen Schattierungen [...]“ – „meines Dienstmädchens beraubt“ – „in meinem Haus wütet der ekle Pferdeknecht; Rosa ist sein Opfer“.

¹¹³ Vgl. KAFKA: Ein Landarzt. GW I. 2001. S.200/201 und S.204.

Vgl. auch KIERKEGAARD: Die Krankheit zum Tode. 1997. S.29/30.

¹¹⁴ Vgl. KIERKEGAARD: Die Krankheit zum Tode. 1997. S.55.

Just dieses Phänomen einer qua Körperexkludierung erfolgten Entzweigung im Selbst ist nach Kierkegaard ausdrückliches Signum der Verzweigung, einer „Krankheit zum Tode“. Dem durch das Selbst-„Missverhältnis“ bedingten Zustand des „Verzweifeltseins“ setzt Kierkegaard indes ein Selbstseinwollen diametral gegenüber, welches jedoch seine adäquate Realisierungsform nur im „Glauben“ finden kann, da der „Glaube“ wiederum genau diejenige „andere Macht“ ist, die das Selbst, um es selbst sein zu können, anzuerkennen hat. Kierkegaard resümiert:

„Doch der Gegensatz zum Verzweifeltsein ist Glauben, daher trifft es auch vollkommen zu, was im Vorhergehenden als jene Formel aufgestellt wurde, die einen Zustand beschreibt, in dem sich nicht das Geringste von Verzweiflung findet, und dasselbe ist auch die Formel für den Glauben: Indem es sich zu sich selbst verhält und indem es es selbst sein will, gründet das Selbst durchsichtig in jener Macht, die es setzte.“

Das Heilungsritual zwischen Arzt und Patient scheint nun just jene Einung des an sich Gespaltenen und Differenten à la Kierkegaard herstellen zu wollen, wie sie dessen „Sprung“ in den „Glauben“ postuliert. Heilung in diesem Sinne, im kierkegaardschen Sinne, wäre jedoch: „sterben, absterben“ (ebd., S.8), womit jedoch eine metaphysische Einungserfahrung im „Glauben“ selbst – als Selbst-Verhältnis – gemeint ist. Findet dieses „Sterben“, dieses „Absterben“, auch gegen Ende des ärztlichen Heilungsrituals statt, so konterkariert dieses „Sterben“ geradezu dasjenige kierkegaardscher Provenienz: Mit dem „Sterben“ des Patienten, so die These, erfolgt eine erneute Körperexkludierung und -immunisierung; gerade das „Missverhältnis“ im Selbst wird zur verzweifelten „Weltordnung“ gemacht.

„Säuischen“ des „Schweinestall[es]“ scheint auch eine Trieb- und Lebensdynamik gänzlich erloschen zu sein. „Mager, ohne Fieber, nicht kalt, nicht warm, mit leeren Augen“ liegt der schwerkranke Patient vermeintlich „gesund“ und nur „ein wenig schlecht durchblutet“, wie der Landarzt irrtümlicherweise diagnostizieren wird, im Krankenbett, doch hegt er gleichwohl einen morbiden Todeswunsch, den er dem Arzt auch gleich ins Ohr flüstert: »Doktor, laß mich sterben.«¹¹⁵ Die Geburt der Melancholie, ja gar Thanatologie, aus dem verzweifelten Geiste der Körperabspaltung gibt sich hier vehement als Todeswunsch zu erkennen. Der entzweite Körper generiert einen melancholischen Todeswunsch; eine verzweifelte Thanatologie der Entzweigung gewinnt die Oberhand über das Leben – das zu übernehmende und immerwährend widersprüchliche „Mandat“ von Leben und Sterben, das doch „niemand mir gegeben hat“, so Kafka, heißt hier vorerst: „lebend stirbt man“.¹¹⁶

¹¹⁵ KAFKA: Ein Landarzt. GW I. 2001. S.202.

¹¹⁶ Vgl. KAFKA: Ein Landarzt. GW I. 2001. S.202.

Vgl. KAFKA: Zur Frage der Gesetze. GW VII. 1994. [*Es ist ein Mandat*]. S.144/145.

Vgl. ALT, Peter-André: „Das Gute ist in gewissem Sinne trostlos“. Motive der Melancholie bei Kafka. In: MAL 21. 1988. S.55-76.

Vgl. FREUD: Das Ich und das Es (1923). SA III. 2000. S.315-325. Hier insbesondere S.299 und S.324/325.

Vgl. FREUD: Trauer und Melancholie (1917 [1915]). SA III. 2000. S.193-212. Hier insbesondere S.201-205 und S.210-212.

Vgl. zu dem Konnex von „Ausstoßung“ und „Destruktionstrieb“: FREUD: Die Verneinung (1925). SA III. 2000. S.371-377. Hier insbesondere S.376.

In einer psychoanalytischen Lesart dieser *Landarzt*-Passage könnte das lebende Sterbenwollen des Jungen als eine „Todesangst der Melancholie“ interpretiert werden, wie sie Freud in seiner Schrift *Das Ich und das Es* expliziert. Eine derart freudsche Lesart soll, auch wenn diese bisweilen fragwürdig spekulative Züge trägt, als eine alternative vorgestellt werden: Das vom Vater-Rivalen qua Kastrationsdrohung verstoßene Subjekt ist ein von der Vaterfigur „gehaßtes“. Das Ich fühlt sich als ein von der Vaterfigur verstoßenes, als ein nicht mehr geliebtes Subjekt. Freud paraphrasiert dieses Phänomen in *Das Ich und das Es* wie folgt:

„Leben ist also für das Ich gleichbedeutend mit Geliebtwerden, vom Über-Ich geliebt werden, das auch hier als Vertreter des Es auftritt. Das Über-Ich vertritt dieselbe schützende und rettende Funktion wie früher der Vater, später die Vorsehung oder das Schicksal.“

Mit der aus der Kastrationsdrohung resultierenden Verdrängung aus dem ödipalen Paradies der Mutter-Kind-Einheit wird nun einerseits das Begehren ins Unbewußte verdrängt, andererseits erfolgt, durch die Kastrationsangst motiviert, eine Rückwendung und Identifizierung mit dem Vater-Rivalen, der, im übertragenen Sinne, als ein Surrogat des Es fungiert. Erfolgt jedoch einerseits eine Verdrängung des Begehrens ins Unbewußte und andererseits ein Nicht-Geliebtwerden seitens des Über-Ich, welches als kompensierendes Surrogat für das unterdrückte Es wirken könnte, so fühlt sich das Ich verlassen, vom Über-Ich gehaßt und gibt sich selbst auf. Die Vaterfigur, die das Ich als Repräsentant des Über-Ich haßt, verleiht dem Ich, als innerpsychischem Prozeß, keinen Schutz, keinen Halt mehr. Das Ich läßt sich, wie Freud dies formuliert, schutzlos, vom Über-Ich verlassen, sterben.

Der kranke Patient in der *Landarzt*-Erzählung artikuliert sein Vertrieben- und Verdrängtsein durch den Pferdeknecht ganz lapidar mit den Worten: »Doktor, laß mich sterben.« Das Sich-Aufgeben, das Sich-sterben-lassen als eine „Todesangst der Melancholie“ und als Verlassensein von allen „schützenden Mächten“, wie es Freud expliziert, könne übrigens auf den „ersten großen Angstzustand der Geburt“ oder etwa auf die „infantile Sehnsucht-Angst“ zurückgeführt werden. Dieser primäre Angstzustand ist die Angst vor der „Trennung von der schützenden Mutter“, konstatiert Freud. Desweiteren, und dies folgt Freud aus den obigen Überlegungen, könne also „die Todesangst wie die Gewissensangst als Verarbeitung der Kastrationsangst“ aufgefaßt werden. Eben diese Topik von Einssein und Multiplizität und von Mutter-Kind-Bindung und Entbindung wurde, in einer dezidiert psychoanalytischen Lesart, den bisherigen Überlegungen zu Körperpräsenz (Rosa) und Körperabsenz

Aus dieser Situation eines melancholischen, ja thanatologischen Sich-sterben-lassens heraus, wie Freud dies in seiner Schrift *Das Ich und das Es* paraphrasiert, rekapituliert der Landarzt, bevor er der Familie gegenüber ein „Urteil“ abgeben muß, nochmals seine Lage:¹¹⁷

„»Ja«, denke ich lästernd, »in solchen Fällen helfen die Götter, schicken das fehlende Pferd, fügen der Eile wegen noch ein zweites hinzu, spenden zum Übermaß noch den Pferdeknecht –« jetzt erst fällt mir wieder Rosa ein; was tue ich, wie rette ich sie, wie ziehe ich sie unter diesem Pferdeknecht hervor, zehn Meilen von ihr entfernt, unbeherrschbare Pferde vor meinem Wagen?“¹¹⁸

In einen Zirkel lebensdestruktiver Körperabspaltung eingebunden, analysiert und rekapituliert der Landarzt auf eine „lästernde“ und also, so gibt der obige Kotext zu erkennen, gotteslästernde und blasphemische Art und Weise seine Situation: Die Entfesselung des Körpers, das ‚Spenden‘ und ‚Schicken‘ fehlender Pferde und des Pferdeknechts scheinen noch „höhern Orts angeordnet“ zu sein; die rivalisierende Verdrängung des Landarztes und die machtvolle Besitzergreifung Rosas durch den Pferdeknecht aber gehen doch über das verträgliche Maß hinaus.¹¹⁹

„Jetzt erst fällt mir wieder Rosa ein“, bricht es *ad hoc* und geradezu ‚unheimlich‘ aus dem Landarzt heraus und gibt mithin das neuerliche Initialsignal für eine bisher verdrängte Erinnerungsspur an das abgespaltene Körper-Begehren. Just an diesem Kreuzungspunkt von abgespaltener Körperabsenz und imaginiertes Körperpräsenz setzt eine neuerliche Zäsur, ein Wendepunkt ein: Aus der Thanatologie des abgespaltenen Körper-Begehrens heraus erwacht erneut, vermittelt über die Memorialsur des einst Präsenten, der begehrende Wunsch nach Rosa und nach der halluzinatorischen Präsenz des Körpers. Den destruktiven und lebensnegierenden Teil der Familie hinter sich lassend, wendet sich der Landarzt erneut Rosa zu. Ein neuer Eros scheint in ihn buchstäblich ‚einzufallen‘, so wie auch Rosa ihm einfällt, scheint ihn zu beflügeln; und wiederum sind es „unbeherrschbare Pferde vor dem Wagen“, die den „Kopf durch ein Fenster“ stecken, und „unbeirrt“, ohne sich durch den „Aufschrei der Familie“ irritieren zu lassen, den „Kranken“ betrachten. Es geht

qua Vertreibung durch den Pferdeknecht zugrunde gelegt und soll, hier über den freudschen Komplex der Melancholie, als eine weitere, alternative Lesart Berücksichtigung finden.

¹¹⁷ Vgl. KAFKA: Zur Frage der Gesetze. GW VII. 1994. S.146.

Vgl. auch KAFKA: Das Urteil. GW I. ³2001. S.37-52. Hier insbesondere S.52.

Vgl. auch zum „Urteilen“: FREUD: Die Verneinung (1925). SA III. 2000. S.371-377.

Signifikant für Kafkas Erzählung *Das Urteil*, als auch für die des *Landarztes*, scheint doch das Eingebettetsein des Protagonisten in eine je familiale Konfiguration zu sein, die aber gleichsam, wenn ich recht sehe, immer wieder einen erheblichen Legitimationsdruck auf den Protagonisten ausübt, so etwa einmal hinsichtlich der Existenz des Petersburger Freundes Georg Bendemanns, ein andermal hinsichtlich der Gesundheit oder Krankheit des schwerkranken Patienten. Daß ein „Urteil“ im Sinne einer authentischen, ja objektiven Wahrheitsfindung demnach gänzlich obsolet – unerreichbar und undurchdringbar – erscheinen muß und je durch die repressiv-familialen Macht-Figurationen beeinträchtigt, ja machtvoll dominiert wird, ist, so meine ich, bedeutendes Signum der kafkaschen Prosa und letztlich entscheidendes Merkmal für das Vage und Schwebende einer je perspektivisch verzerrten und widersprüchlichen Weltwahrnehmung der Protagonisten. Kafka selbst äußert sich übrigens ganz in diesem Sinne, wenn er auf ein Leiden am Anderen, am „Dasein“ und „Urteil“ eines „andere[n] Menschen“ hinweist:

„Ich stand niemals unter dem Druck einer andern Verantwortung, als jener, welche das Dasein, der Blick, das Urteil anderer Menschen mir auferlegten.“ (Ebd., S.146).

¹¹⁸ KAFKA: Ein Landarzt. GW I. 2001. S.202.

¹¹⁹ Vgl. KAFKA: Ein Landarzt. GW I. 2001. S.202 und S.204.

nun erneut um die Rettung Rosas und es geht um die Verteidigung Rosas gegenüber dem Pferdeknecht. Das neuerliche Erwachen der Pferde als Signifikanten eines Lebenstriebes, einer Geschlechtlichkeit schlechthin, veranlaßt den Landarzt, noch ehe er ein „Urteil“ über den Kranken getroffen hat, heimzukehren, heim zu Rosa, heim, um Rosa retten zu können, und heim, um Rosa „unter dem Pferdeknecht“ hervorziehen zu können. „Ich fahre gleich wieder zurück“, mutmaßt der Landarzt denn auch gedanklich, und auch die Pferde scheinen ihn geradezu zur „Reise“, zur Heimreise, aufzufordern. Der Landarzt wendet sich von dem lebensdestruktiven Gespaltensein ab; mit der wieder erstarkten Lokomotionskraft der Pferde erwacht eine neue Lebensdynamik, die sich nach ganzheitlicher Körper-Präsenz sehnt.¹²⁰

Doch eingebunden in die repressive Zwangsstruktur der Familie wird der Landarzt mit subtilen Suggestionenmechanismen des Verneinenmüssens umgarnt, von der zu diagnostizierenden Wunde der Körperlichkeit vorerst abzulassen und sein „Urteil“ dahingehend zu beugen, den kranken Körper als gesund zu deklarieren: Die Schwester zieht des Landarztes „Pelz“ – über die Lektüre Sacher-Masochs Erzählung *Venus im Pelz* als fetischisiertes Sexuelsymbol der Genitalität konnotiert¹²¹ – symbolisch aus, der Vater versucht ihn mit einer kompensatorischen Ersatz- und Lust-Droge, nämlich einem „Glas Rum“, zu betäuben, gegen die sich der Landarzt jedoch – in dem „engen Dunstkreis des Alten“ würde ihm „übel werden“ – entschieden zur Wehr setzt; und auch die Mutter „lockt ihn“ zum Bett des Kranken, woraufhin der Landarzt „folgt“, wie er überhaupt den domestizierenden Beschwichtigungsgesten der Familie „folgt“. Während „ein Pferd laut zur Zimmerdecke wiehert“, ein Intermezzo des Eros, beginnt der Landarzt, seinen „nassen Bart“ an die Brust des Jungen haltend, mit seiner Auskultation:¹²²

¹²⁰ Vgl. KAFKA: Ein Landarzt. GW I. 2001. S.202/203.

Vgl. FREUD: Das Unheimliche (1919). SA IV. 2000. S.241-274.

Vgl. auch zu dem Konnex von „Melancholie“ und „Manie“: FREUD: Trauer und Melancholie (1917 [1915]). SA III. 2000. S.193-212. Hier insbesondere S.207-212.

¹²¹ Vgl. SACHER-MASOCH, Leopold von: *Venus im Pelz*. Mit einer Studie über den Masochismus von Gilles Deleuze. Frankfurt/Main: Insel, 1980. Hier S.28:

„Sie drohte mit dem Finger und zog die Brauen zusammen. »Am Ende gar zu einer >Venus im Pelz<, warten Sie nur – ich habe einen großen, großen Pelz, mit dem ich Sie ganz zudecken kann, ich will Sie darin fangen, wie in einem Netz.«

Vgl. hierzu auch analog KAFKA: Ein Brudermord. GW I. 2001. S.229-231. Hier S.231:

„Der Pelz öffnet sich, sie stürzt über Wese, der nachthemdbekleidete Körper gehört ihm, der über dem Ehepaar sich wie der Rasen eines Grabes schließende Pelz gehört der Menge.“

Vgl. weiterhin zum ‚Pelzmotiv‘: FREUD: Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie (1905). SA V. 2000. S.65:

„[...] (der Fuß ist ein uraltes sexuelles Symbol, schon im Mythos, ‚Pelz‘ verdankt seine Fetischrolle wohl der Assoziation mit der Behaarung der *mons Veneris*); [...]“

Vgl. hierzu auch MÖBUS, Frank: *Sünden-Fälle*. 1994. S.135/136.

Möbus konstatiert völlig zu Recht, daß der „Pelz“ in der *Landarzt*-Erzählung eng mit den auf Geschlechtlichkeit und Tod zielenden Metaphern verknüpft sei. Je auswegloser die Lage des Arztes sei, desto weniger habe der Arzt auch seinen Pelz. Dies läßt sich schlagkräftig anhand zweier extremer Eckpunkte der kafkaschen Erzählung belegen: Ist der Landarzt noch gleich zu Beginn der Erzählung, reisefertig, „in den Pelz gepackt“, so hängt sein Pelz gegen Ende der Erzählung tatsächlich „hinten am Wagen“; er „kann ihn aber nicht erreichen“. [Vgl. KAFKA, Ein Landarzt, GW I, 2001, S.200 und S.206].

¹²² Vgl. KAFKA: Ein Landarzt. GW I. 2001. S.203.

„Es bestätigt sich, was ich weiß: der Junge ist gesund, ein wenig schlecht durchblutet, von der sorgenden Mutter mit Kaffee durchtränkt, aber gesund und am besten mit einem Stoß aus dem Bett zu treiben.“¹²³

Der Landarzt weiß, was er wissen muß; er weiß, vermittelt über das familiäre Szenario insinuerender Täuschungs- und Lockmittel, daß der Körper ausschließlich „gesund“ sein muß. Und es bestätigt sich, was der Landarzt, symbolisch gesprochen, als Mitglied der Familie schon immer wußte, daß er nämlich die eigentliche Wunde, seine treibende und begehrende Geschlechtlichkeit nicht entdecken darf, daß er also infolge seiner „Pflicht“ innerhalb der familialen Zwangsstrukturen „gesund“ sein muß; der Landarzt muß die Diagnose der eigentlichen „Wunde“, die Dekuvrierung der eigenen Geschlechtlichkeit, vorerst noch verdrängen und als „gesund“ umetikettieren, und zwar „bis zum Rand“, wie der Landarzt sich selbst eingesteht, „bis dorthin, wo es fast zuviel wird.“¹²⁴

Innerhalb der familialen Unterdrückungsmechanismen wird der Landarzt subtil gezwungen, seine Geschlechtlichkeit zu verleugnen, seinen Körper-Eros zu unterdrücken. Die Verneinung und Subordination der Körper-Wunde hat aber indes ein graduelles Anwachsen des Destruktionstriebes scheinbar zur Folge, wenn der Landarzt klagt:¹²⁵

„Noch für Rosa muß ich sorgen, dann mag der Junge recht haben und auch ich will sterben. Was tue ich hier in diesem endlosen Winter! Mein Pferd ist verendet, und da ist niemand im Dorf, der mir seines leiht. Aus dem Schweinestall muß ich mein Gespann ziehen; wären es nicht zufällig Pferde, müßte ich mit Säuen fahren. So ist es.“¹²⁶

„Noch für Rosa muß ich sorgen“ und „auch ich will sterben“ – ein klassischer Ambivalenzkonflikt der Mattstellung zwischen einem Desiderat der Körperpräsenz und einer sich als gesund firmierenden Körperabsenz bahnt sich an. Eine erneute Körperimmunsierung und -abspaltung ist bedingt durch familiäre Zwangs- und Repressionsmechanismen, die den begehrenden Körper genau dorthin verweisen, wohin er schon seit Platon und Plotin vermeintlich hingehört – in die Sphäre des „Schlammigen“, „Schlackigen“ und „Säuischen“. Ein Interdependenzverhältnis zwischen Eros und Thanatos, eingebettet in die familialen Zwangsstrukturen, wird hier offenbar: Wird der begehrte und begehrende Körper unterdrückt, verdrängt und der Mensch mithin als „gesunder“ Mensch „ohne Lust“, als „Automat der »Pflicht«“ oder als „Sozialautomat“, wie Mitscherlich dieses gesellschaftliche und überkulturierte Assimilierungsphänomen nennt, präsentiert, gewinnt der Destruktions-

¹²³ KAFKA: Ein Landarzt. GW I. 2001. S.203.

¹²⁴ Vgl. KAFKA: Ein Landarzt. GW I. 2001. S.203.

¹²⁵ Vgl. KAFKA: Ein Landarzt. GW I. 2001. S.203.

Vgl. zur „Verneinung“: FREUD: Die Verneinung (1925). SA III. 2000. S.371-377. Hier S.376.

Freud zeigt in seiner *Verneinungs*-Schrift sehr deutlich einen Konnex zwischen „Verneinung“ und „Destruktionstrieb“ an und bietet somit ein Erklärungsmuster für die chiasmatische Konfiguration von Gesundheit und Sterbenwollen in der *Landarzt*-Erzählung an: Wird die „Ausstoßung“, wie dies Freud nennt, und die Abspaltung des Körpers als „gesund“ deklariert und also verklärend negiert, stellt sich ein thantologischer Negativismus, sprich: ein Sterbenwollen ein. Freud resümiert prägnant:

„Die Bejahung – als Ersatz der Vereinigung – gehört dem Eros an, die Verneinung – Nachfolge der Ausstoßung – dem Destruktionstrieb.“

¹²⁶ KAFKA: Ein Landarzt. GW I. 2001. S.203.

trieb die Oberhand, gewinnt er die Oberhand über den Lebenstrieb – „und auch ich will sterben“.¹²⁷

Das ärztliche Zunicken der Familie gegenüber bestärkt hier nur einmal mehr das repressive Einordnen des Körpers in die familialen Unterdrückungsstrukturen: „Und ich nicke der Familie zu“, repliziert der Landarzt, wissend, daß eine wirkliche Gegenwehr „unnötig“ wäre; denn „sich mit den Leuten [zu] verständigen, ist schwer.“ Die Familie indes weiß jedoch „nichts davon, und selbst wenn sie es wüßten, würden sie es nicht glauben.“ Subtil-latente Mechanismen der Verdrängung und des Nicht-wissen-wollens sind hier am Werke und drängen zu einer Fehl- und Scheindiagnose der „Gesundheit“, die gleichsam mit einem Körper-Opfer – einer kulturisierten Abspaltung der Genitalität und Sexualität – einhergeht: „Rezepte schreiben ist leicht“, folgert der Landarzt und verweist *in medias res* darauf, daß das, was krank ist, die Körper-Wunde verzweifelter Entzweiung, mit den asketischen Heilmitteln der Körperdiskriminierung, dem *pharmako-logos*, „übertüncht“ und „übermalt“ wird; „aber im übrigen sich mit den Leuten verständigen“, verständigen über die Krankheit des abgespaltenen Körpers selbst, „ist schwer.“¹²⁸ „Nun, hier wäre also mein Besuch zu Ende“, schließt der Landarzt resignativ und scheint das Kranke, das Entfremdete und Entzweite vorerst als das Gesunde hinnehmen zu wollen. Das „Opfer“ der Versagung und der Entbehrung indes, insonderheit die Hingabe Rosas, ist jedoch „zu groß“ für den Landarzt; „wieder einmal“ wurde er, dem Läuten der „Nachtglocke“ gefolgt, vom „ganze[n] Bezirk“ gemartert und „unnötig bemüht“. Und mit „Spitzfindigkeit“ muß er es sich „aushilfsweise“ in seinem „Kopf irgendwie zurechtlegen, um nicht auf diese Familie loszufahren“. Haß und veräußerlichte Destruktionswut gegen die knechtischen, da primär vom Pferdeknecht initiierten Unterdrückungssysteme der Familie scheinen sich vollends zu entladen. In einem Akt der Abwendung von der Familie fordert der Landarzt seinen „Pelz“, seine Genitalität, zurück, ist „irgendwie bereit, unter Umständen zuzugeben, daß der Junge doch vielleicht krank ist.“¹²⁹

¹²⁷ Vgl. KAFKA: Ein Landarzt. GW I. 2001. S.203.

Vgl. auch NIETZSCHE: Der Antichrist. KSA 6. 1999. S.177.

Vgl. auch MITSCHERLICH, Alexander: Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft. Ideen zur Sozialpsychologie. München: Piper, 1970. [I. Grenzen der sozialen Toleranz bei der Anpassung]. S.18/19.

¹²⁸ Vgl. KAFKA: Ein Landarzt. GW I. 2001. S.203.

Vgl. KIERKEGAARD: Die Krankheit zum Tode. 1997. S.8:

„Ich will ein für alle Mal darauf aufmerksam machen, dass Verzweiflung in dieser gesamten Schrift, wie der Titel ja sagt, als Krankheit verstanden wird, nicht als Heilmittel.“

¹²⁹ Vgl. KAFKA: Ein Landarzt. GW I. 2001. S.203/204.

4. »... sterbend lebt man«.

Der »kranke« Körper, der »leben« will.

„Lebend stirbt man, sterbend lebt man“¹³⁰ – mit der Dekuvrierung der „handteller-große[n]“ Körper-Wunde in der „Hüftengegend“ des Jungen setzt nunmehr in Gänze eine diagnostische Umwertung der Wertigkeiten von „Gesundheit“ und „Krankheit“ ein; eine chiasmatische Inversion bisherig anscheinend irrtümlich konnotierter Wertsetzungen von Leben und Sterben, so scheint es, zeichnet sich ab.¹³¹ Just diese diagnostische Umwertung aller Werte kann aber indes auf der Folie einer nietzscheschen Textur der „Entnatürlichung“, der „Entsinnlichung, Entfleischung“, gelesen werden; denn erst mit der Entlarvung der Körper-Wunde tritt – in einer sezierend-archäologischen Tiefenbohrung – unterhalb der als gesund camoufflierten Verdeckungs- und Verschleierungsfläche wohlanständiger Körperverleugnung der eigentlich „ewige Grundtext *homo natura*“ wieder auf. Diese „ewige“, da „höhern Orts angeordnet[e]“ Körper-Textur „*homo natura*“ artikuliert sich nunmehr in vehementen Chiffren des Genitalen und Sexuellen und wird unter dem domestizierenden Deckmantel des vermeintlich Gesunden, tatsächlich aber krankhaft Abgespaltenen und Verbannten offen- und freigelegt, ja „wieder heraus erkannt“; es erscheint die Wunde der Körperlichkeit, der Genitalität und Sexualität als Stigma eines brandmarkenden „Andenkens im Fleische“.¹³²

Der „*entnatürlichte* Mensch“ – so Nietzsches Diktum, welches auf die Passage der Offenlegung des kranken Körpers appliziert werden soll –, der sein Ideal aus dem „Widerspruch gegen die Erhaltungsinстинkte des starken Lebens“ zieht, dieser „*entnatürlichte* Mensch“ sei gerade das „kranke Thier Mensch“; in freudschen Termini gesprochen ist er der „Kulturmensch“, der seine „Kulturaneignung“ mit „Triebverzicht“ vergelten muß.¹³³ Doch just dieser „reine Geist-Mensch“ sei, so Nietzsche,

„[...] eine ‚reine Dummheit‘: rechnen wir das Nervensystem und die Sinne ab, die ‚sterbliche Hülle‘, s o v e r r e c h n e n w i r u n s – weiter nichts!“¹³⁴

Es gelte vielmehr, so Nietzsche weiter, umzulernen; denn der Mensch dürfe nicht mehr nur vom „Geist“ und also von der „Gottheit“ abgeleitet werden, sondern man müsse ihn wieder „*unter die Thiere*“ zurückstellen.¹³⁵ Denn erst der „schreckliche“ und „ewige Grundtext *homo natura*“ übersetzt den Menschen wieder zurück in die „Natur“, so Nietzsches sehnsüchtig avisiertes Projekt, und wertet mithin das, was mit den „Lockweisen alter metaphysischer Vogelfänger“ als verdammungswürdig und krankmachend galt, das Körperliche, als das eigentlich Gesunde eines Unter-die-Tiere-gestellt-seins um; lediglich eine „Priester- und *décadence*-Moral“ verkehre

¹³⁰ KAFKA: Zur Frage der Gesetze. GW VII. 1994. [*Es ist ein Mandat*]. S.144/145.

¹³¹ Vgl. KAFKA: Ein Landarzt. GW I. 2001. S.204.

¹³² Vgl. DIE BIBEL. Altes und Neues Testament. 1997. [2 Kor. 12,7].

Vgl. KIERKEGAARD: Die Krankheit zum Tode. 1997. S.77-85. Hier insbesondere S.81.

Vgl. KIERKEGAARD: Der Begriff Angst. 1999. S.31-61.

Vgl. zum „Andenken im Fleische“: KAFKA: Die Verwandlung. GW I. 2001. S.136.

Vgl. NIETZSCHE: Zur Genealogie der Moral. KSA 5. 1999. S.322/323.

Vgl. NIETZSCHE: Jenseits von Gut und Böse. KSA 5. 1999. S.165-170.

¹³³ Vgl. NIETZSCHE: Der Antichrist. KSA 6. 1999. S.179-182.

¹³⁴ NIETZSCHE: Der Antichrist. KSA 6. 1999. [Aphorismus 14]. S.180/181.

¹³⁵ Vgl. NIETZSCHE: Der Antichrist. KSA 6. 1999. S. [Aphorismus 1-30]. S.169-201.

diese Werte mit dem Ziel der Zähmung, der Domestikation und Unterdrückung des Menschen.¹³⁶

Kafka scheint diese nietzschesche Grundtextur des Körpers als eine philosophiehistorische Aufschrift in seine *Landarzt*-Narration eingewoben zu haben, gleichwohl aber, um dies schon in aller Deutlichkeit vorwegzunehmen, wird ein nietzschesches Körper-Pathos von Kafka freilich nicht affirmiert, sondern letztlich negiert. Auf der Folie des „Grundtext[es] *homo natura*“ erscheint der Körper in Chiffren des Genitalen und Sexuellen im Text und befreit sich hierin von konventionalisierten Ordnungs- und Disziplinarmustern vermeintlich gesunder Körperverleugnung; der Körper, der sexuell begehrt, ist jedoch in seiner imaginierten Präsenz kein absolut zu affirmierender, sondern stellt lediglich die konstitutive und *per se* gegebene leibliche „Ausstattung“ dar, die nimmermehr „aus dem Fundament“ zu reißen ist, wie Kafka in einem Aphorismus konzidiert, und daher die „leere, fröhliche Fahrt“ einleitet. Der begehrende Körper, der im Widerspruch verharrende, leidet verzweifelt an einer „Krankheit zum Tode“.¹³⁷

Doch nochmals zurück zu dem „schrecklichen Grundtext *homo natura*“, der als eine sich aufschreibende Folie auf die chiasmatische Konstellation von „Gesundheit“ und „Krankheit“ appliziert werden soll. Denn um eine eben derartige „Priester- und *décadence*-Moral“, um eine derartige chiasmatische Verkehrung der Wertigkeiten von „Gesundheit“ und „Krankheit“ scheint es in der nunmehr folgenden Passage der Dekuvrierung der Körper-Wunde zu gehen. Verkörpert wird diese invertierte „*décadence*-Moral“ von der Familie des Patienten, die den Landarzt, mit subtil-repressiven Zwangmechanismen arbeitend, veranlaßt, eine ins Gegenteil verkehrte und verklärte Anamnese und letztlich Diagnose zu stellen: Lautete in der ersten Auskultation des Patienten die Diagnose „Der Junge ist gesund“, so ist der Patient doch im Sinne der nietzscheschen „*décadence*-Moral“ das „kranke Thier Mensch“; er ist der körperlos-überkulturierte Mensch, der seiner Körper-Wunde der Sexualität und Genitalität nicht gewahr werden darf und diese infolge konventionalisierter Sanktionierungsmechanismen verdrängen muß.¹³⁸

Erst in der zweiten Auskultation des Patienten gelangt der Landarzt zu der Diagnose: „Der Junge ist krank“. Kranksein als ein Zurückgestelltwerden „unter die Tiere“ wird vom familialen und im weiteren Sinne vom gesellschaftlichen Über-Ich sanktioniert und tabuiert. Während der Vater sich unterdes „schnuppernd über dem Rumglas in seiner Hand“ betäubt und die Mutter „von mir wahrscheinlich enttäuscht“ sein wird, wie der Landarzt mutmaßt – wobei die verräterische Vokabel einer Ent-täuschung sich selbst als bisherig getäuscht entschleiern – wendet sich der Landarzt gänzlich dem Patienten zu, der ihm entgegen „lächelt“, „als brächte ich ihm etwa die allerstärkste Suppe“. Wiederum sind es die Pferde, die sich zu Wort melden, die – „höhern Orts angeordnet“ – lautstark wiehern, die „Untersuchung“ wohl „erleichtern“ sollen und somit das Erstarken des Eros inkarnieren. Und tatsächlich diagnostiziert der Landarzt denn auch, bei seiner zweiten Auskultation des Jungen nunmehr „erleichtert“ und ungehemmt untersuchend, in dessen „Hüftengegend“ eine „handtellergroße Wunde“: „Rosa“ sei diese „in vielen Schattierungen“, „dunkel in der Tiefe“ und „hellwerdend zu den Rändern“, zugleich „offen wie ein Bergwerk obertags“. Und zudem zeige sich noch eine „Erschwerung“, denn „Würmer, an

¹³⁶ Vgl. NIETZSCHE: *Jenseits von Gut und Böse*. KSA 5. 1999. S.165-170.

¹³⁷ Vgl. KAFKA: *Beim Bau der chinesischen Mauer*. GW VI. 1994. [Nr.45]. S.235.

¹³⁸ Vgl. KAFKA: *Ein Landarzt*. GW I. 2001. S.203/204.

Stärke und Länge meinem kleinen Finger gleich“, „rosig“ und „blutbespritzt“, winden sich „im Innern der Wunde“ „mit weißen Köpfchen“ und „vielen Beinchen“ „ans Licht.“ Des Landarztes dekuvierende Deskription der Körper-Wunde, der Wunde der Genitalität und Sexualität, soll nochmals anhand des Textes nachgezeichnet werden:¹³⁹

„[...] – und nun finde ich: ja, der Junge ist krank. In seiner rechten Hüftengegend hat sich eine handtellergroße Wunde aufgetan. Rosa, in vielen Schattierungen, dunkel in der Tiefe, hellwerdend zu den Rändern, zartkörnig, mit ungleichmäßig sich aufsammelndem Blut, offen wie ein Bergwerk obertags. So aus der Entfernung. In der Nähe zeigt sich noch eine Erschwerung. Wer kann das ansehen ohne leise zu pfeifen? Würmer, an Stärke und Länge meinem kleinen Finger gleich, rosig aus eigenem und außerdem blutbespritzt, winden sich, im Innern der Wunde festgehalten, mit weißen Köpfchen, mit vielen Beinchen ans Licht.“¹⁴⁰

Daß diese Metaphorik der Wunde in Relation zu der Deskription des weiblichen Genitales gestellt werden kann, darauf verweisen nicht nur sekundärliterarische Deutungsansätze, sondern vor allem die geschickt inszenierte Ambivalenz zwischen einer „rosa“ Wunde und der Wunde „Rosa“.¹⁴¹ Diese „rosa“ Wunde „Rosa“ bildet den Kulminationspunkt eines Selbst-Entlarvungsprozesses der eigenen Körperlichkeit und Geschlechtlichkeit – des Unter-die-Tiere-gestellt-seins; Kulminationspunkt insofern, als der Landarzt in der ambivalenten Gleichsetzung der Deskription der Wunde und darüber hinaus des weiblichen Genitales mit einer sexuell-erotischen Wiederverschmelzungssehnsucht mit Rosa seiner Geschlechtlichkeit als Mangel-erlebnis konkret-obszönen, als auch symbolischen Ausdruck verleiht. Diesem Mangelzustand trägt in der freudschen *Traumdeutung* eben der Traum, kompensatorisch und halluzinatorisch, als „Wunscherfüllung“ Rechnung.¹⁴²

Auf einen solch eindeutig sexuell konnotierten Traum, wie ihn Kafka schon in einem Tagebucheintrag vom 9. Oktober 1911 aufzeichnet, muß in diesem Kontext rekuriert werden, da in diesem eine frappierende Ähnlichkeit in der Schilderung

¹³⁹ Vgl. KAFKA: Ein Landarzt. GW I. 2001. S.204.

¹⁴⁰ KAFKA: Ein Landarzt. GW I. 2001. S.204.

¹⁴¹ Vgl. hierzu KURZ, Gerhard: Traum-Schrecken. 1980. S.126/127.

Vgl. auch MÖBUS, Frank: Sünden-Fälle. 1994. S.133.

Kurz referiert in dem Kontext der Wunde auf einen symbolischen Zusammenhang derselbigen mit einer Todessehnsucht einerseits und einer Frau-Welt-Motivik andererseits; diesen symbolischen Zusammenhang der Wunde mit Tod und Begehren bindet Kurz wiederum an den barocken *vanitas*-Topos an (wie er etwa in Gryphius' Ode *Vanitas! Vanitatum Vanitas!* Zum Ausdruck kommt). Diese epochale Kontextualisierung scheint aber doch, wenn ich recht sehe, recht kurz gegriffen, da bei Kafka eine Körperimmunisierung eben nicht mit transzendenten Erlösungs- und *ascensio*-Konzeptionen kongruent geht:

„Das Leben, heißt das, ist eine Wunde, die nur der Tod heilen kann. Beschrieben wird das ‚Leben‘ dieser Wunde mit der Drastik, mit der in der Tradition des Frau-Welt-Motivs die ekelerregende Kehrseite der Frau Welt dargestellt wird oder mit der in barocker Literatur die *vanitas mundi* metaphorisch ausgeführt wird.“ (KURZ, 1980, S.126).

Auch Möbus referiert auf ein ambivalentes Ineinander von Körperlichkeit und Verwesung, wenn er hinsichtlich der Wunde meint:

„In dieser obszönen, syzygisch-genitalen ‚Wunde‘ nisten schon die ‚Würmer‘, die gleichzeitig Defloration, Sperma und Verwesung andeuten. Und der ‚Landarzt‘ entdeckt sie zur gleichen Zeit, als das Mädchen ‚Rosa [...] unter diesem Pferdeknacht‘ liegt, der gewaltsam i h r e *Rosa bricht*.“ (MÖBUS, 1994, S.133).

¹⁴² Vgl. KAFKA: Ein Landarzt. GW I. 2001. S.204.

Vgl. FREUD: Die Traumdeutung (1900). SA II. 2000. S.175.

einer genitalen Wunde aufgezeigt wird und mithin die Körper-Wunde in der *Landarzt*-Erzählung interpretatorisch eindeutig als eine genitale und sexuelle bestimmen läßt. Diesen „Traum von heute nacht“, so schreibt Kafka, hielt „ich selbst früh noch nicht für schön“, abgesehen von zwei kleinen, „komischen Scene[n]“, die ein „ungeheuerliche[s] Traumwohlgefallen“ mit sich führten: Aus dieser Traum-aufzeichnung, in welcher sich der Träumende mit seinem Freund „Max“ in einem „Bordell“ bei einer „Dirne“ befindet, soll eine Sequenz, die sich gleichermaßen der Deskription einer Körper-Wunde widmet, zitiert werden:¹⁴³

„Ich betastete ihre Beine und blieb dann dabei, ihre Oberschenkel regelmäßig zu drücken. Mein Vergnügen dabei war so groß, daß ich mich wunderte, daß man für diese Unterhaltung, welche doch gerade die schönste war, noch nichts zahlen müsse. Ich war überzeugt daß ich und ich allein die Welt betrüge. Dann erhob die Dirne bei ruhenden Beinen ihren Oberleib und wandte mir den Rücken zu, der zu meinem Schrecken mit großen siegellackroten Kreisen mit erblassenden Rändern und dazwischen versprengten roten Spritzern bedeckt war. Jetzt bemerkte ich, daß ihr ganzer Körper davon voll war, daß ich meinen Daumen auf ihren Schenkeln in solchen Flecken hielt und daß auch auf meinen Fingern diese roten Partikelchen wie von einem zerschlagenen Siegel lagen.“¹⁴⁴

Daß die „siegellackroten Kreise“ mit „erblassenden Rändern und dazwischen versprengten roten Spritzern“ auf dem „Rücken“ der „Dirne“ in unmittelbare Koreferenz zu der „rosa“ Wunde des schwerkranken Patienten und darüber hinaus zu der Deskription des weiblichen Genitales gestellt werden können, scheint mehr als offensichtlich zu sein; daß diese halluzinatorische Vergegenwärtigung des bisherig Abgespaltenen, der genitalen Körper-Wunde, aber gleichsam ein „ungeheuerliche[s] Traumwohlgefallen“ auslöst, korreliert nunmehr ganz und gar mit dem freudschen Traum-Diktum der „Wunscherfüllung“, die im Traume just das präsent hält, was im Wachzustand exkulpiert werden muß. Zudem repräsentiert die Beschreibung des weiblichen Genitales in der *Landarzt*-Erzählung nicht nur ein isoliertes „Traumwohlgefallen“ am ganz Anderen und Heteronomen der Vernunft, sondern bezieht sich hier gleichermaßen auf eine symbolische Wiederverschmelzungssehnsucht mit Rosa, der begehrten, aber zurückgelassenen Rosa, und dies, so lautet die These, in Gestalt eines kompensatorisch und halluzinatorisch vollzogenen Geschlechtsaktes: Die „Würmer“ in der „rosa“ Wunde „Rosa“, den Bibeltopos verführender Leiblichkeit anzitierend, sind Signifikanten eines imaginierten Geschlechtsaktes, der auf halluzinatorische Art und Weise einen Mangelzustand des träumenden Subjekts kompensiert. Der Landarzt entlarvt sich hierbei selbst, er entlarvt seine Körper-Wunde der Sexualität als eine *conditio sine qua non*, die konstitutiver Bestandteil des „Fundamentes“, des Lebens-Fundamentes ist. Diesen existentiell-diagnostischen Reflexionsstrom der Bewußtwerdung eigener Körperlichkeit und Sexualität resümiert der Landarzt, schon in vorausweisender Manier, wie folgt:¹⁴⁵

¹⁴³ Vgl. KAFKA: Tagebücher 1909-1912. GW IX. ³2000. [9 X 11]. S.57-59.

¹⁴⁴ KAFKA: Tagebücher 1909-1912. GW IX. ³2000. [9 X 11]. S.59.

¹⁴⁵ Vgl. DIE BIBEL. Altes und Neues Testament. 1997. [Mark. 9,42-9,48].

Vgl. KIERKEGAARD: Die Krankheit zum Tode. 1997. S.19/20.

Bisher scheint in der Forschung zur *Landarzt*-Narration, so weit ich sehe, noch nicht darauf hingewiesen worden zu sein, daß das Wurm-Motiv in der „Wunde“ des schwerkranken Patienten den Bibel-Topos [Mark. 9,48] des Nicht-sterben-könnens in der „Hölle“ anzitiert. Wiederum vermittelt über die kierkegaardsche Folie des Nicht-sterben-könnens des Verzweifeln, da mit Körperlichem behafteten, scheint dieses Motiv Einzug erhalten zu haben in Kafkas Erzählung. Unter dem

„Armer Junge, dir ist nicht zu helfen. Ich habe deine große Wunde aufgefunden; an dieser Blume in deiner Seite gehst du zugrunde.“¹⁴⁶

Das Auffinden der eigenen Körper-Wunde korrespondiert hier vorerst noch mit einer Revitalisierung des Lebenstriebes, welcher sich in dem Wunsch nach Rettung, nach Leben artikuliert: »Wirst du mich retten?«, flüstert der Junge schluchzend dem Arzt ins Ohr und gibt zu erkennen, daß er nunmehr doch „sterbend leb[en]“ will. „Ganz geblendet durch das Leben in seiner Wunde“ anerkennt der Landarzt, in einer Diagnostik der Körper-Wunde, die genitale Körperlichkeit des Jungen und dessen damit einhergehenden Willen zum Leben; dieser wird jedoch wiederum durch gesellschaftliche Verwerfung und Negierung, als deren Repräsentationsfiguren die Familie und späterhin dann auch die „Dorfältesten“ fungieren, konterkariert. Ein Antagonismus der Unvereinbarkeit von Begehren und Verbot, von Geschlechtlichkeit und Versagung entfaltet sich:¹⁴⁷

„Die Familie ist glücklich, sie sieht mich in Tätigkeit; die Schwester sagt’s der Mutter, die Mutter dem Vater, der Vater einigen Gästen, die auf den Fußspitzen, mit ausgestreckten Armen balancierend, durch den Mondschein der offenen Tür hereinkommen.“¹⁴⁸

Jene Kluft des „Widerspruches“ zwischen dem begehrenden Körper, der nunmehr endgültig als ein „kranker“ identifiziert ist, und dem – unter Sanktionsandrohung – als „gesund“ firmierenden Körper spaltet das Subjekt, entzweit es, macht es krank. Und dennoch besteht die Sehnsucht nach Heilung, nach Harmonisierung der Gegensätze, nach ursprünglichem Einssein und Totalität, oder mit Kierkegaard

bezeichnenden Titel *Warnung vor der Verführung* wird im Markus-Evangelium ein geradezu eindringliches Plädoyer der Leibverachtung und -ächtung forciert betrieben, wenn es heißt:

„Wer einen von diesen Kleinen, die an mich glauben, zum Bösen verführt, für den wäre es besser, wenn er mit einem Mühlstein um den Hals ins Meer geworfen würde. Wenn dich deine Hand zum Bösen verführt, dann hau sie ab; es ist besser für dich, verstümmelt in das Leben zu gelangen, als mit zwei Händen in die Hölle zu kommen, in das nie erlöschende Feuer. [...] Und wenn dich dein Auge zum Bösen verführt, dann reiße es aus; es ist besser für dich, einäugig in das Reich Gottes zu kommen, als mit zwei Augen in die Hölle geworfen zu werden, wo ihr Wurm nicht stirbt und das Feuer nicht erlischt.“ (Mark. 9,42 / 9,43 / 9,47 / 9,48).

Dieser christologisch-stigmatisierende Aufruf zum ‚Ausreißen‘ des Körperlichen wird von Kafka aber gänzlich konterkariert, wenn dieser in einem seiner Zürauer Aphorismen feststellt, daß das „Ausreißen des Blocks aus dem Fundament“, aus dem Leib-Fundament, „unmöglich“ sei (KAFKA, GW VI, 1994, S.235). Das Verharren im Körper wird – ungeheilt und unerlöst – zur verzweifelten Leidensquelle einer „leere[n] fröhliche[n] Fahrt“ (ebd., S.235). Das Absterben des jungen Patienten indes korreliert dezidiert nicht, im christologischen Sinne, mit einer erlösenden *ascensio* qua Körperimmunsierung, sondern vielmehr – die „Riemen lose schleifend“, wie es gegen Ende der *Landarzt*-Erzählung heißt – mit einem „Zerreißen der Riemen“ (ebd., S.235) und somit mit einem Nicht-sterben-können. Dieses im „Widerspruch“ mit dem Körper verharrende Nicht-sterben-können in der reinen Immanenz ist infernalisches Signum kierkegaardscher Verzweiflung, die sich selbst verzehrt. Ist der Landarzt gegen Ende der Erzählung ein „betrogen[er]“, der „einmal dem Fehlläuten der Nachtglocke gefolgt“ ist, so scheint dies darauf hinzuweisen, daß dieser, wie auch der *Jäger Gracchus*, ein ungeretteter und ungeheilter ist, der in einer fortwährenden „Selbstverzehrung“ – „dem Froste dieses unglücklichsten Zeitalters ausgesetzt“ – nicht sterben kann; „die leere fröhliche Fahrt“ ist eine immerwährende, im „Widerspruch“ ungelöste, da körperlich unerlöste.

¹⁴⁶ KAFKA: Ein Landarzt. GW I. 2001. S.204.

¹⁴⁷ KAFKA: Ein Landarzt. GW I. 2001. S.204.

¹⁴⁸ KAFKA: Ein Landarzt. GW I. 2001. S.204.

gesprochen, nach dem erlösenden Lösen des Widersprüchlichen.¹⁴⁹ Doch just dieses Unterfangen der Einung des an sich Widersprüchlichen wird von Kafka einmal mehr unterminiert – „In diesem Widerspruch, immer nur in einem Widerspruch kann ich leben“, lautet bekanntlich Kafkas Schibboleth des schier Unversöhnlichen von Leben und Sterben.¹⁵⁰ Denn die „große Wunde“ des Körpers ist es, um dem Erzählgeschehen schon vorwegzugreifen, die „aus dem Fundament“ nicht auszureißen ist und an der der Junge zugrunde gehen wird. Der Körper, der als krank identifizierte, ist – Widersprüche nicht lösen könnend und ungeheilt bleibend – der „Krankheit zum Tode“ anheim gegeben; die „leere fröhliche Fahrt“, wie Kafka in einem seiner Zürauer Aphorismen anmerkt, beginnt:¹⁵¹

„Je mehr Pferde Du anspannst, desto rascher geht's – nämlich nicht das Ausreißen des Blocks aus dem Fundament, was unmöglich ist, aber das Zerreißen der Riemen und damit die leere fröhliche Fahrt.“¹⁵²

Das brandmarkende Zeichen der „großen Wunde“ im Fleische, im „spitzen Winkel mit zwei Hieben der Hacke geschaffen“ oder auch „geschlagen durch einen Blitz“, wie dies Kafka in einem weiteren Aperçu paraphrasiert, scheint virulent-präsent und andauernd als alttestamentarisches Signum des Sündenfalls in den Körper eingebrannt zu sein:¹⁵³

„Den Kopf hat er zur Seite geneigt; in dem dadurch freigelegten Hals ist eine Wunde, siedend in brennendem Blut und Fleisch, geschlagen durch einen Blitz, der noch andauert.“¹⁵⁴

Ihm sei denn auch nicht zu helfen, diagnostiziert schließlich der Landarzt nach der Auskultation des Jungen, denn mit einer „schönen Wunde“ als seine „ganze Ausstattung“ sei er auf die Welt gekommen und an dieser „Blume“ in seiner Seite gehe er auch zugrunde. Die ärztliche Diagnostik scheint denn nunmehr auch endgültig festzustehen: Die „Krankheit“ ist die eigene immerfort begehrende

¹⁴⁹ Vgl. KIERKEGAARD: Die Krankheit zum Tode. 1997. S.44.

¹⁵⁰ Vgl. KAFKA: Beim Bau der chinesischen Mauer. GW VI. 1994. [Nr.7]. S.229.

Vgl. KAFKA: Tagebücher 1912-1914. GW X. 1997. [14. <August 1913>]. S.188.

Wie wenig Kafka sich imstande sah, das Widersprüchliche, insonderheit das Widersprüchliche hinsichtlich eigener Körperlichkeit und Sexualität, zu einen und ineins zu denken, zeigt etwa folgender Aphorismus an:

„Eines der wirksamsten Verführungsmittel des Bösen ist die Aufforderung zum Kampf. Er ist wie der Kampf mit Frauen, der im Bett endet.“

Einmal mehr thematisiert Kafka hier das Böse und Dämonische und identifiziert es überdies mit der verführerischen und verführenden Frau. Auch hier also zieht Kafka wiederum ein ganz anderes, ein extremes Gegenmittel der Entleibung, nämlich eine enthaltsame Askesis, vor, die jedoch das Körperliche gewissermaßen als „Kaufpreis“ hingeben muß. Diese immunisierende Taktik der Körperlosigkeit – in Hinsicht auf eine angedachte Ehe – beschreibt Kafka, auch hier im „Widerspruch“ zwischen Sexus und Askesis lebend, in einer Tagebuchnotiz vom 14. August 1913:

„Der Coitus als Bestrafung des Glückes des Beisammenseins. Möglichst asketisch leben, asketischer als ein Jungeselle, das ist die einzige Möglichkeit für mich, die Ehe zu ertragen. Aber sie?“

¹⁵¹ Vgl. KAFKA: Ein Landarzt. GW I. 2001. S.204.

Vgl. KIERKEGAARD: Die Krankheit zum Tode. 1997. S.19/20 und S.42-44.

¹⁵² KAFKA: Beim Bau der chinesischen Mauer. GW VI. 1994. [Nr.45]. S.235.

¹⁵³ Vgl. KAFKA: Ein Landarzt. GW I. 2001. S.206.

Vgl. KIERKEGAARD: Der Begriff Angst. 1999. [Caput I. § 4-6]. S.46-61.

Vgl. KIERKEGAARD: Die Krankheit zum Tode. 1997. S.77-85. Hier insbesondere S.81.

¹⁵⁴ KAFKA: Zur Frage der Gesetze. GW VII. 1994. S.166.

Körperlichkeit, die als ein nie erstickender und nicht auszumerzender Körper-Fond drängt und treibt und letztlich, da sie in keiner Weise still zu stellen ist, dem „Tode“ geweiht ist. Die unheilbare „Krankheit zum Tode“ ist erkannt; es ist eine aus dem „Fundament“ des immanenten Lebens nicht auszureißende Körper-Wunde. Rettung kann es folglich für den körperlich Kranken nicht geben, da die „Leute“ den „alten Glauben“ verloren hätten, vom „Arzt“ jedoch das „Unmögliche“ mit seiner „zarten chirurgischen Hand“ verlangten. Fungierte der „alte Glaube“ einst noch als potentiell Versöhnungserlebnis eines transzendenten Einsseins von Ich und Welt, buchstäblich als „Gegengift“ und Antidot einer „Gesundheit des Glaubens“ gegen die „Krankheit“ einer im Widerspruch stecken bleibenden Verzweiflung „zum Tode“, so soll nunmehr der Arzt, in einem Akt der Profanierung, die immanente Funktion des Heilens und, um die etymologischen Wurzeln von *helen* nochmals zu bemühen, des Ganzmachens übernehmen:¹⁵⁵

„So sind die Leute in meiner Gegend. Immer das Unmögliche vom Arzt verlangen. Den alten Glauben haben sie verloren; der Pfarrer sitzt zu Hause und zerpupft die Meßgewänder, eines nach dem andern; aber der Arzt soll alles leisten mit seiner zarten chirurgischen Hand.“¹⁵⁶

Das Verbrauchwerden zu „heiligen Zwecken“, wie der Landarzt konstatiert, kann folglich in einen primär christologischen Kontext eingereiht werden; die Bändigung des „Raubthieres“ Mensch wird zum „heiligen Zweck“ einer christologisch motivierten „Entnatürlichungs-Moral“, die den „Pfahl im Fleische“ der Wunde als ein andauerndes Andenken an den alttestamentarischen Sündenfall, an die „Erbsünde“ der Körperlichkeit, stigmatisiert und ihn – brandmarkend – auszumerzen intendiert; doch die Wunde, die des begehrenden Körpers, ist – unaufhebbar – nicht auszumerzen und auszureißen „aus dem Fundament“.¹⁵⁷

Der Arzt von heute, so betont der Landarzt mit allem Nachdruck, ist die Profanation des Pfarrers von einst; der Mensch ist nunmehr, wie Freud dies in seiner Schrift *Das Unbehagen in der Kultur* titulierte, in seiner Gottähnlichkeit eine Art „Prothesengott“ geworden.¹⁵⁸

¹⁵⁵ Vgl. KAFKA: Ein Landarzt. GW I. 2001. S.204/205.

Vgl. KAFKA: Beim Bau der chinesischen Mauer. GW VI. 1994. [Nr.45]. S.235.

Vgl. KIERKEGAARD: Die Krankheit zum Tode. 1997. S.29/30 und S.43/44.

¹⁵⁶ KAFKA: Ein Landarzt. GW I. 2001. S.204/205.

¹⁵⁷ Vgl. KAFKA: Ein Landarzt. GW I. 2001. S.205.

Vgl. KAFKA: Beim Bau der chinesischen Mauer. GW VI. 1994. [Nr.45]. S.235.

¹⁵⁸ Vgl. KAFKA: Ein Landarzt. GW I. 2001. S.205.

Vgl. FREUD: Das Unbehagen in der Kultur (1930 [1929]). SA IX. S.222.

5. »... immer nur in einem Widerspruch kann ich leben«. Die Körper-Wunde als »Krankheit zum Tode«.

Der Arzt als Profanation des Pfarrers – auch Nietzsche nimmt in seiner Schrift *Der Antichrist* eben diesen Depotenzierungstopos einer christologischen „Priester-Moral“ und Mitleidsethik auf, um den „Verfall eines Gottes“ – eines „Kranken-Gottes“ – zu exemplifizieren. In gewohnt polemischer und pointierter Manier merkt Nietzsche, unter Rekurs auf eine Arzt- und Krankheitsmetaphorik, an:¹⁵⁹

„Nichts ist ungesunder, inmitten unserer ungesunden Modernität, als das christliche Mitleid. H i e r Arzt sein, h i e r unerbittlich sein, h i e r das Messer führen – das gehört zu u n s, das ist u n s r e Art Menschenliebe, damit sind w i r Philosophen, Wir Hyperboreer! – –“¹⁶⁰

„In der That, man ist nicht Philolog und Arzt, ohne nicht zugleich auch A n t i c h r i s t zu sein. Als Philolog schaut man nämlich h i n t e r die ‚heiligen Bücher‘, als Arzt h i n t e r die physiologische Verkommenheit des typischen Christen. Der Arzt sagt ‚unheilbar‘, der Philolog ‚Schwindel‘ ...“¹⁶¹

Die „widernatürliche Castration eines Gottes zu einem Gotte bloss des Guten“ liege „ausserhalb aller Wünschbarkeit“, so Nietzsches radikale Infragestellung abendländisch-hinterweltlerischer Wert- und Ideenkonstruktionen, denn in dieser „Castration“ werde der „Wille zum Nichts heilig gesprochen“, der zum „Widerspruch des Lebens“ abgeartet sei:¹⁶²

„Gott die Formel für jede Verleumdung des ‚Diesseits‘, für jede Lüge vom ‚Jenseits‘!“¹⁶³

„Christlich“ sei nun infolgedessen der „Hass gegen die Sinne, gegen die Freuden der Sinne, gegen die Freude überhaupt“; in einer „Casuistik der Sünde“ werde der Leib verachtet, um so über „R a u b t h i e r e Herr zu werden“, sein Mittel sei sie „k r a n k zu machen“. Diese Schwächung sei das „christliche Rezept zur Z ä h m u n g, zur Civilisation“ und habe zur Folge, daß eine „L e b e n s - B e j a h u n g als das Böse, als das Verwerfliche“ erscheint. Nietzsche spricht in diesem Kontext auch von einer „E n t n a t ü r l i c h u n g der Natur-Werthe“, von einer Entwertung und Entheiligung der Natur durch den Priester.¹⁶⁴

¹⁵⁹ Vgl. NIETZSCHE: *Der Antichrist*. KSA 6. 1999. [Aphorismus 17]. S.184.

¹⁶⁰ NIETZSCHE: *Der Antichrist*. KSA 6. 1999. [Aphorismus 7]. S.174.

¹⁶¹ NIETZSCHE: *Der Antichrist*. KSA 6. 1999. [Aphorismus 47]. S.226.

¹⁶² Vgl. NIETZSCHE: *Der Antichrist*. KSA 6. 1999. [Aphorismus 16 und 18]. S.182/185.

¹⁶³ NIETZSCHE: *Der Antichrist*. KSA 6. 1999. [Aphorismus 18]. S.185.

¹⁶⁴ Vgl. NIETZSCHE: *Der Antichrist*. KSA 6. 1999. [Aphorismen 21-26]. S.187-197.

Vgl. auch NIETZSCHE: *Der Antichrist*. KSA 6. 1999. [Aphorismus 30]. S.200:

Der Antichrist à la Nietzsche verkörpert folglich ein emanzipatorisches Befreiungspostulat des Menschen, welches sich gegen die „Entartung“ und „Entnatürlichung“ des Menschen qua „I n s t i n k t - A u s s c h l i e s s u n g“, qua „I n s t i n k t - H a s s“ einer christologischen „Priester-Moral“ richtet; ein Befreiungspostulat indes, welches den Menschen aus der religiös-christlich motivierten Fessel der Trieb- und Körpernegierung – der „Widernatürlichkeit“, mit Nietzsche gesprochen – loszulösen intendiert. Schließlich kommt, wie Nietzsche dies metaphorisch postuliert, dem „Arzt“ die emanzipatorische Funktion der „Befreiung“ des Menschen zu; er müsse das „Messer führen“ gegen den „Priester“, gegen die lebensverneinende Fessel des Priesters, um den lebensbejahenden Menschen aus der gängelnden Fessel der „I n s t i n k t - A u s s c h l i e s s u n g“ loszuschneiden.

Ein Analogon zu dem nietzscheschen Philosophem des *Antichrists* läßt sich auch in dem mißlingenden Heilungsritual quasi religiös-christlicher Provenienz und in der kasteienden Entkleidungsszenerie des Landarztes vermuten. Dieser Ritus kann, initiiert durch eine christologische „Ressentiment-Moral“, als eine Zählungs-prozedur der Triebbeschneidung – der Entleiblichung – interpretiert werden.¹⁶⁵

In dem symbolischen Akt der Negierung der Trieb- und Körperlichkeit artikuliert sich ein christologisches „V e r b r e c h e n a m L e b e n“, das eine tief eingefleischte Lebens- und Körper-Wunde hinterläßt.¹⁶⁶ Ein Verbrauchtwerden zu „heiligen Zwecken“, wie der Landarzt nur noch lethargisch zu konstatieren imstande ist, kann folglich in einen primär christologischen Kontext eingereiht werden; überdies wird die Bändigung des „Raubthieres“ Mensch aber gleichsam – „nun, wie es beliebt“ – zum „heiligen Zweck“ einer christologisch motivierten „Entnatürlichungs-Moral“ erhoben, die den „Pfahl im Fleische“ der Wunde als ein „Andenken im Fleische“¹⁶⁷ an den alttestamentarischen Sündenfall, an die „Ersünde“ der Geschlechtlichkeit und Körperlichkeit buchstäblich klein hält, ja stigmatisiert und exkludiert. Der Landarzt indes läßt denn auch diese Bändigungs-prozedur der „Entkleidung“ als ein Heilungsritual völlig passivisch über sich ergehen, ja scheinbar willenlos läßt er „auch das mit [sich] geschehen“; schließlich habe er nichts mehr zu verlieren, da er seines Dienstmädchens ja schon beraubt sei.¹⁶⁸

„Und sie kommen, die Familie und die Dorfältesten, und entkleiden mich“.¹⁶⁹

¹⁶⁵ Vgl. BRIDGWATER, Patrick: Kafka and Nietzsche. Bonn: Bouvier, ²1987. S.111-115. Hier S.111/112:

„Ultimately, of course, both the doctor and the patient with whom he identifies himself are ‘human, all-too-human’ in the sense of being merely mortal; but the country-doctor is such an ambivalent figure because powerful animal-impulses lie just beneath the surface of his ascetic existence. In Kafka’s world erotic and spiritual forces tend to break out simultaneously because they issue from a common source in the subconscious. In *Ein Landarzt* this source is described as a disused pig-sty; it is from this that the symbolical ‘unirdische Pferde’ break out. [...]. This is the source of man’s animal (or ‘cannibal’) ascetic impulses. The animal-impulse – the Nietzschean ‘Tiermensch’ – is personified in the ‘Pferdeknecht’; the way in which he bites Rosa’s cheek shows that he is the cannibal-counterpart to the country-doctor-as-ascete, or, better, the ascetic doctor’s repressed cannibal-self.”

¹⁶⁶ Vgl. bezüglich der Wunde des Patienten als Analogon zu einer christologischen Bibelmotivik: MÖBUS, Frank: Sünden-Fälle. 1994. S.141-145. / KURZ, Gerhard, Traum-Schrecken. 1980. S.127. / HIEBEL, Hans-Helmut: Die Zeichen des Gesetzes. ²1989. S.158.

¹⁶⁷ KAFKA: Die Verwandlung. GW I. ³2001. S.136.

¹⁶⁸ Vgl. auch zur Arzt-Paraphrase als „asketischer Priester“ und zur Religion als „physiologisches Hemmungsgefühl“: NIETZSCHE: Zur Genealogie der Moral. KSA 5. 1999. [Dritte Abhandlung. 17.]. S.377-382. Hier insbesondere S.377/378.

Vgl. DIE BIBEL. Altes und Neues Testament. 1997. [Röm. 8,6-9 und Röm. 8,12/13 / 1 Kor. 15,44-47 und 1 Kor. 15,49/50 / Gal. 5,16-18 und Gal. 5,19-24]:

„Das Trachten des Fleisches führt zum Tod, das Trachten des Geistes aber zu Leben und Frieden. Denn das Trachten des Fleisches ist Feindschaft gegen Gott. [...]. Ihr aber seid nicht vom Fleisch, sondern vom Geist bestimmt, da ja der Geist Gottes in euch wohnt. [...]. Wir sind also nicht dem Fleisch verpflichtet, Brüder, so daß wir nach dem Fleisch leben müßten. Wenn ihr nach dem Fleisch lebt, müßt ihr sterben; wenn ihr aber durch den Geist die (sündigen) Taten des Leibes tötet, werdet ihr leben.“ (Röm. 8,6 / 8,7 / 8,9 / 8,12 / 8,13).

¹⁶⁹ KAFKA: Ein Landarzt. GW I. 2001. S.205.

Vollstrecker dieses Heilungsrituals der Entkleidung ist einerseits die Familie, andererseits sind es die Dorfältesten; beide Vollstreckungsinstanzen können als gesellschaftliche Repressionsinstanzen paraphrasiert werden, deren eigenste Konstituierung gleichermaßen auf eine Introjizierung des Begehrens zurückgeführt werden kann. Die Introjektion des Begehrens aber korreliert genau mit dem, was Nietzsche die „Zähmung des Raubthieres Mensch“ nennt, und wie dies eingangs in dem Kontext eines christologischen Heilungsrituals eruiert wurde.¹⁷⁰

In der Funktion einer repressiven Hemmungsinstanz vollziehen die Familie und die Dorfältesten jene Prozedur an dem Landarzt, die diese einst selbst zu dieser Bändigungsinstanz hat werden lassen: Es ist dies ein paternales Körper-Verbot und infolgedessen eine Internalisierung des Körper-Begehrens qua „Instinkt-Ausschließung“. Dieses Verbot als die explizite Negierung von Geschlechtlichkeit und Körperlichkeit schlechthin vollzieht sich just in dem Heilungsritual der Entkleidung. Bereits der therapeutisch-büßerische, ja asketische Ritus einer Entkleidung, einer drangsalierenden und schamhaften Nacktmachung, die mit einer Entmannung und einem „Ablegen der Leiblichkeit“ einhergeht, wie auch Grözinger dies unter Rekurs auf eine kabbalistische Traditionslinie als eine sich von allem Äußeren entschalende Annäherung an das „Allerheiligste“ tituliert, verweist auf einen symbolischen Akt der Kastration;¹⁷¹ eine Kastration, die des Menschen Körperlichkeit als „krank“ stigmatisiert und daher dieses Kranke des Körpers – „zu heiligen Zwecken“ – auszumerzen intendiert, eine Kastration folglich, die das Subjekt entzweit und es wahrlich erst krank macht, indem sie das Phallische als Symbol der Geschlechtlichkeit negiert. Dieses kastrierte Phallus-Symbol hinterläßt eine Körper-Wunde; eine Wunde der Körperlichkeit und Genitalität, die von einer

¹⁷⁰ Vgl. NIETZSCHE: Zur Genealogie der Moral. KSA 5. 1999. [Zweite Abhandlung. 16.]. S.321-324. Hier insbesondere S.322/323. [Vgl. auch *Konjektaneen des Körpers*].

Vgl. auch FREUD: Das Ich und das Es (1923). SA III. 2000. S.320/321.

Eine bemerkenswerte Analogie zu dem freudschen Diktum der Über-Ich-Konstituierung qua Introjizierung der Aggressions- und Begehrensneigungen wird von Nietzsche bereits in der genealogischen Rekonstruktion des „schlechten Gewissens“ antizipiert; Nietzsche stellt nämlich einen Zusammenhang her zwischen der zwanghaften, da christologisch postulierten Verinnerlichung des Menschen qua „Instinktneugier und -hemmung“ und dem „Ursprung des schlechten Gewissens“ her, welches seinerseits wiederum *in nuce* mit der freudschen Über-Ich-Instanz korrespondiert:

„Alle Instinkte, welche sich nicht nach außen entladen, w e n d e n s i c h n a c h i n n e n – dies ist das, was ich die V e r i n n e r l i c h u n g des Menschen nenne: damit wächst erst das an den Menschen heran, was man später seine ‚Seele‘ nennt. Die ganze innere Welt, ursprünglich dünn wie zwischen zwei Häute eingespannt, ist in dem Maasse aus einander- und aufgegangen, hat Tiefe, Breite, Höhe bekommen, als die Entladung des Menschen nach Aussen g e h e m m t worden ist. Jene furchtbaren Bollwerke, [...], brachten zuwege, daß alle jene Instinkte des wilden freien schweifenden Menschen sich rückwärts, sich g e g e n d e n M e n s c h e n s e l b s t wandten. [...]: d a s i s t der Ursprung des ‚schlechten Gewissens‘.“

¹⁷¹ Vgl. GRÖZINGER, Karl Erich: Kafka und die Kabbala. 1992. S.204.

Grözinger referiert in diesem Zusammenhang eines „Ablegen[s] der Leiblichkeit“ auf Kafkas Züräuer Sündenfall-Aphorismen; das „Ablegen der Leiblichkeit“ sei demnach identisch mit einem Ausziehen der Schuhe vor dem Betreten des Allerheiligsten, jedoch nicht nur die Schuhe müßten ausgezogen werden, sondern es gehe – symbolisch – um „alles“, um alles, was unter der Nacktheit sei, und um alles, was sich unter dieser verberge, und dann um den „Kern“ und den „Kern des Kerns“ und dann um den „Schein des unvergänglichen Feuers“, bis dieses Feuer selbst vom „Allerheiligsten“ aufgesogen werde. Mit der Ablegung des Äußeren und Weltlichen wird die Spur, die Kastrationsspur, einer entkleidenden Körperabspaltung konsequent weiter gedacht, um letztlich das wahrhaft Innere, fernab von jeglicher Körperlichkeit, metaphysischer „Erhöhung“ erfahren zu können.

„Priester-Moral“ der Dorfältesten lebensverneinend – und schmerzvoll – beigebracht wird.¹⁷² Übrigens reiht sich auch in diesen Komplex heilender Körper-Kalmierung, und dies sei lediglich als eine sprachhistorische Randnotiz angemerkt, die etymologische Bedeutung von „heilen“ ein: Ein in oberdeutschen Mundarten seit dem 15. Jahrhundert bezeugtes „heilen“ ist in der Tat als ein „Kastrieren“ denotiert, insbesondere aber als ein „Kastrieren“ von „Ochse, Schaf, Schwein, selten Pferd“, wie ein Blick in ein etymologisches Wörterbuch belegt. Zudem wird das aus dem Lateinischen stammende *sanare* in demselbigen Wörterbuch als „dem männlichen Tier durch Wegschneiden der Hoden die Wildheit nehmen“ paraphrasiert.¹⁷³

Der dynamische Lebensimpetus des Jungen, der, vorerst noch „ganz geblendet durch das Leben in seiner Wunde“, in der um Hilfe heischenden Formel »Wirst du mich retten?« kulminiert, wird also auch durch diesen Heilungsritus symbolischer Kastration vollends zum Erlahmen, ja letztlich zum Absterben kommen; und auch hier wird in der Bildlichkeit der Wunde als schiere Körperlichkeit eine Referenz hinsichtlich der Krankheits- und Heilungsmotivik des entzweiten Subjekts evident: Die Ausmerzung des Körpers findet zwar als ein Absterben des jungen Patienten statt; „Rettung“ indes, wie der Landarzt dies sehnsüchtig avisiert, und Heilung wollen sich jedoch *partout* nicht einstellen – die „Medicin“ metaphysischer „Erhöhung“ und deren vermeintlich lösende und „leicht“ zu schreibende Rezeptur der Körperkasteiung täuschen auch hier nicht hinweg über den immerwährenden und alles dominierenden „Augenblick der Plage“, der „immer nur in einem Widerspruch“ – schmerzvoll – bestehen kann.¹⁷⁴

Dem „Raubthier Mensch“ die „Wildheit“ zu nehmen, wie die etymologischen Wurzeln von „heilen“ schon kundtun, es zu zähmen und zu bändigen, indem man es kastriert, dies ist die symbolische Prozedur der Entkleidung und Entleiblichung, welche in einem Schreckens-Ritus des Ausgeliefertseins an dem Landarzt vollzogen wird; es ist die Prozedur der Körper- und Triebbeschneidung, welche mit einem Verbot der Geschlechtlichkeit und dessen Introjektion zur Ausbildung eines kranken und „schlechten Gewissens“ vom eigenen Körper, mit Nietzsche gesprochen, einhergeht. Die symbolische Kastrations-Prozedur versinnbildet den Prozeß einer christologisch inspirierten Heilung, die das „Trachten des Fleisches“, wie es schon im *Brief an die Römer* geschrieben steht, als todbringende „Feindschaft gegen Gott“ auslegt; eine christologische und metaphysische Heilung basiert *nolens volens* auf einer strikten und rigiden Verdammung von Körperlichkeit. Das von Kafka avisierte – zellensprengende – ‚Körper-Fühlen‘ der Einung wird demnach in einem christologischen Heilungsritus exkretorisch abgespalten und faltet somit exakt jenen Widerspruch aus, wie ihn die „äußerst einfache Melodie“ auf den doch, so scheint es, schwerlich umzusetzenden Text der Dorfältesten imperativisch anzeigt:¹⁷⁵

„»Entkleidet ihn, dann wird er heilen,
Und heilt er nicht, so tötet ihn!

¹⁷² Vgl. HIEBEL, Hans Helmut: Franz Kafka. Ein Landarzt. 1984. [Kapitel IV]. S.34-37, S.83-88 und S.105-111.

¹⁷³ Vgl. KLUGE, Friedrich: Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. Berlin / New York: de Gruyter, ²⁴2002. [„heilen“]. S.402.

¹⁷⁴ Vgl. KAFKA: Ein Landarzt. GW I. 2001. S.205/206.

Vgl. KAFKA: Tagebücher 1909-1912. GW IX. ³2000. S.93/94.

¹⁷⁵ Vgl. DIE BIBEL. Altes und Neues Testament. 1997. [Röm. 8,6-8,9 und 8,12/13].

„Sist nur ein Arzt, ,sist nur ein Arzt.“¹⁷⁶

Wie die Familie und die Dorfältesten, so inkarniert und inszeniert auch der Schulchor „mit dem Lehrer an der Spitze“ eben jenen repressiven Zwangs- und Unterdrückungsmechanismus der Entkörperung qua Triebtabu und -verzicht. Die Dorfgemeinschaft als gesellschaftliche Kulturerbs- und Sozialisationsinstanz verkörpert einen rigorosen Moral-Manichäismus; sie stellt den Landarzt vor ein unweigerliches Entweder/Oder: Entweder heilt er – entkleidet –, verstanden als Adaptation einer christologischen Internalisierung der Kulturmaxime des „Geistes“ qua Kastration und Mortifikation des „Fleisches“, oder aber, sollte sich der Landarzt diesem Heilungsprozedere der Entkörperung widersetzen, „heilen“ verstanden als ein rigides Bejahen des eigenen Körpers, welches aber wiederum strikt mit Tötung sanktioniert wird: „Und heilt er nicht, so tötet ihn!“ Völlig passivisch und apathisch läßt der Landarzt die Prozedur der Entkleidung denn auch über sich ergehen; er scheint doch die latente Drohgebärde und Aufforderung zu einer heilenden Körperexkretion in ersterer Weise richtig verstanden zu haben; „entkleidet“, dennoch „gefaßt und allen überlegen“, wird der Landarzt nunmehr in das Bett des Patienten getragen und direkt an die Wunde, an die zu heilende Körper- und Begehrens-Wunde des Patienten gelegt.¹⁷⁷

Mit dem nunmehr einsetzenden und exorzistisch anmutenden Heilungsritual der Zusammenlegung von Landarzt und Patient, welches intertextuell Flauberts *Legende vom heiligen Julian* anzutreffen scheint, in welcher es gleichermaßen um einen christologischen Heilungs- und Erlösungsritus eines körperlich Kranken, eines „Aussätzigen“ geht, setzt ein phantastisch-mystischer Stimmungswechsel ein:¹⁷⁸

¹⁷⁶ KAFKA: Ein Landarzt. GW I. 2001. S.205.

¹⁷⁷ Vgl. KAFKA: Ein Landarzt. GW I. 2001. S.205.

Vgl. auch KAFKA: Brief an den Vater. GW VII. 1994. S.10-66. Hier S.16 und S.20.

Eine ganz grundlegende Analogie zu den obig angeführten repressiven Subordinationsmechanismen läßt sich auch – bei aller Selbststilisierung – in Kafkas *Brief an den Vater* nachweisen. Hierin unternimmt er, sein Leiden an der „bloße[n] Körperlichkeit“ des Vaters und an dessen „geistige[r] Oberherrschaft“ zum Ausdruck bringend, eine gestaffelte Dreiteilung von Lebens-Welten, die zwischen der des Regenten und der des Sklaven diametral auseinanderklaffen. Die dritte von Kafkas skizzierten Welten, nämlich die des Freiseins von Subordination, läßt durchaus Reminiszenzen an ein utopisch-sehnsüchtig projiziertes Projekt des Glücklichen- und Freiseins von Befehlen vermuten, das Kafka aber als ein solches in seinen Erzählungen mitnichten realisiert:

„Dadurch wurde die Welt für mich in drei Teile geteilt, in einen, wo ich, der Sklave, lebte, unter Gesetzen, die nur für mich erfunden waren und denen ich überdies, ich wußte nicht warum, niemals völlig entsprechen konnte, dann in eine zweite Welt, die unendlich von meiner entfernt war, in der Du lebstest, beschäftigt mit der Regierung, mit dem Ausgeben der Befehle und mit dem Ärger wegen deren Nichtbefolgung, und schließlich in eine dritte Welt, wo die übrigen Leute glücklich und frei von Befehlen und Gehorchen lebten.“ (Ebd., S.20).

¹⁷⁸ Vgl. FLAUBERT, Gustave: Die Legende vom heiligen Julian dem Gastfreien. In: Gustave Flaubert: Ein schlichtes Herz. Drei Erzählungen. [Aus dem Französischen von Heidi Kirmße]. Berlin: Aufbau, 1998. S.49-80. Hier insbesondere S.79/80.

Vgl. auch zu dem Einfluß Flauberts: BINDER, Hartmut: Die Entdeckung Frankreichs. Zur Vorgeschichte von Kafkas und Brods Paris-Reisen. In: Euphorion 95. 2001. S.441-482.

Flaubert unterlegt seiner *Legende vom heiligen Julian* ein triadisch-trinitarisches Erlösungsschema, das die Hauptfigur in drei Stationen als Sünder, Büßer und als Heiligen vorführt. Allein schon dieses heilsgeschichtlich-eschatologische Muster der Erlösung weist ganz dezidiert auf einen christologischen Kontext hin, wie er auch in der obig dargestellten Analyse von Kafkas *Landarzt*-Erzählung ausfindig gemacht wurde; Kafka aber rekuriert intertextuell, so meine ich, auf dieses christologische Erlösungsmuster einer Entkörperung, er konterkariert dieses aber gleichermaßen kontrafaktisch. Höchst markant für den obig ausgefalteten Kontext einer Kastrationsprozedur der

„Dann gehen alle aus der Stube; die Tür wird zugemacht; der Gesang verstummt; Wolken treten vor den Mond; warm liegt das Bettzeug um mich; schattenhaft schwanken die Pferdeköpfe in den Fensterlöchern.“¹⁷⁹

Auch die schattenhaft schwankenden „Pferdeköpfe“, bisher Signifikanten und Indizien einer inneren Lebensdynamik des Protagonisten, scheinen auf ein dubios-zwielichtiges Ereignis hinzudeuten. Um den Ritus der Zusammenlegung zweier antagonistischer Prinzipien, zweier sich wechselseitig depotenzierender Prinzipien, namentlich das eines kastrierten Landarztes und das eines mit einer Wunde, das weibliche Genitale symbolisierend, versehenen Patienten, nachvollziehen zu können, soll auf eine Textpassage aus der kulturtheoretischen Schrift *Totem und Tabu* von Sigmund Freud rekuriert werden, in welcher es *in nuce* um eben jenes konfliktuelle Phänomen von Begehren und Verbot und also von Körperbejahung und -verneinung geht:¹⁸⁰

Entkleidung scheint weiterhin zu sein, daß es in Flauberts Legende ebenfalls zu einer Entkleidungsszene, als auch zu einer Szene der Zusammenlegung von Julian und dem „Aussätzigen“ kommt; diese Szenerien sind jedoch eindeutig innerhalb eines christologischen Kontextes zu verorten, in welchem es um ein mystisches Verschmelzen mit „unserem Herrn Jesus Christus“, wie es ganz gegen Ende der Erzählung heißt, und letztlich um die erlösende Gnade Gottes geht. In diesem heilsgeschichtlichen Kontext ist folglich das Procedere der Entkleidung gleichermaßen mit einer christologischen Ablegung der Leiblichkeit und des „Fleisches“ – zugunsten einer geistig-transzendenten Einswerdung – gleichzusetzen, in welcher sich erst die karitative Fürsorge und Gastfreundschaft des *hospitalier* vollends verwirklichen kann. Die Schlußpassage von Flauberts Legende, in welcher die Entkleidungs-, als auch die Zusammenlegungsszenarie verhandelt wird, soll kompilatorisch dargestellt werden:

„»Lege dich neben mich!« Und Julian hob das Leinentuch und legte sich neben ihn auf das welke Laub. Der Aussätzige wandte den Kopf. »Entkleide dich, damit ich die Wärme deines Körpers spüre.« Julian streifte seine Kleider ab; dann legte er sich, nackt wie am Tage seiner Geburt, wieder ins Bett, und er spürte an seinem Schenkel die Hand des Aussätzigen, kälter als eine Schlange und rauh wie ein Reibeisen. Er versuchte ihm Mut einzuflößen, und der andere erwiderte keuchend: »Ach, ich werde sterben! Komm näher, wärme mich! Nicht mit den Händen! Nein! Nein! Mit deinem ganzen Leib!« Julian legte sich auf ihn, Mund an Mund, Brust an Brust. Da umschlang ihn der Aussätzige; [...]. Indessen wurde Julians Seele von unermesslichen Wonnen und übermenschlicher Freude durchströmt, er sank in Ohnmacht. Und der ihn mit den Armen umschlang, wuchs unaufhörlich, bis er mit dem Kopf und den Füßen Decke und Boden der Hütte berührte. Das Dach flog fort, das Firmament dehnte sich über ihnen, und Julian stieg zu blauen Fernen empor, Angesicht in Angesicht mit unserem Herrn Jesus Christus, der ihn in den Himmel trug.“ (Ebd., S.79/80).

¹⁷⁹ KAFKA: Ein Landarzt. GW I. 2001. S.205.

¹⁸⁰ Vgl. HIEBEL, Hans Helmut: Die Zeichen des Gesetzes. ²1989. S.155/156.

Nach Hiebel wird die Wunde des Patienten, ähnlich übrigens wie der in diesem Kapitel vorgeschlagene Deutungsansatz, einerseits zum Zentrum des Begehrens, andererseits zum Zentrum der Verletzungen erklärt. Die Wunde des Kranken sei *summa summarum* der Signifikant einer Kastrationswunde; Phallus und Kastration, in den Termini der Lacan-Schule gesprochen, müßten in paradoxer Weise zusammengedacht werden. Dabei gehe es um ein Sein *und* ein Nicht-Sein, ein Haben und ein Nicht-Haben. Wunsch und Versagung, Begehren und Tabu, Lust und Schmerz seien zu einer paradoxen Einheit, einer *coincidentia oppositorum* zusammengeschlossen. Desweiteren verweist Hiebel auf die zentrale Stellung des Ödipus- und des Kastrationskomplexes innerhalb der freudschen Psychoanalyse und folgert, daß das Bild der Wunde und dessen Übertragung auf die imaginativ anwesende und zugleich abwesende Rosa die Imago der Mutter darstelle, daß die „rosa Wunde“ das Relikt einer Urszene darstelle, dessen Schnitt die Sehnsucht nach dem Ganzen induziere. Die Geliebte, ergo Rosa, evoziere die Mutter-Imago und induziere eine inzestuöse Übertragungsliebe, in der die paradoxe Doppelheit von Begehren und Tabu wieder auflebe und die Wunde als Symptom einer Existenz-Krankheit erneut entzündet werde.

„Zu allem Anfang, in ganz früher Kinderzeit, äußerte sich eine Berührungslust, deren Ziel weit spezialisierter war, als man geneigt wäre zu erwarten. Dieser Lust trat alsbald von außen ein Verbot entgegen, gerade diese Berührung nicht auszuführen. Das Verbot wurde aufgenommen, denn es konnte sich auf starke innere Kräfte stützen; es erwies sich stärker als der Trieb, der sich in der Berührung äußern wollte. Aber infolge der primitiven psychischen Konstitution des Kindes gelang es dem Verbot nicht, den Trieb aufzuheben. Der Erfolg des Verbotes war nur, den Trieb – die Berührungslust – zu verdrängen und ihn ins Unbewußte zu verbannen. Verbot und Trieb blieben beide erhalten; der Trieb, weil er nur verdrängt, nicht aufgehoben war, das Verbot, weil mit seinem Aufhören der Trieb zum Bewußtsein und zur Ausführung durchgedrungen wäre. Es war eine unerledigte Situation, eine psychische Fixierung geschaffen, und aus dem fort dauernden Konflikt von Verbot und Trieb leitet sich nun alles Weitere ab.“¹⁸¹

Freud resümiert in der obigen Textsequenz geradezu den psychologisch motivierten Werdegang des Protagonisten: Einem primären Begehren nach unmittelbarer Körper-Präsenz, anfänglich noch repräsentiert in der Gestalt Rosas, folgt das Verbot und die Verbannung des Körpers; einer primären „Berührungslust“ folgt die Verdrängung des Körper-Begehrens – über verbietende Ausschließungsmechanismen – ins Unbewußte, die sich, so Freud, im Falle des Neurotikers zu einer „Berührungsangst“, zu einem *délire de toucher*, ausweiten könne und repräsentativ für das „Verbot sexueller Berührung“ – der Körperabsenz – stehe. Beide Komponenten sind jedoch fortwährend in Gestalt des Begehrens, der „Berührungslust“, als auch in der des Verbotes der „Berührungslust“ andererseits, dem *délire de toucher*, präsent.¹⁸²

Just diesem ambivalenten „Widerspruch“ zwischen Begehren und Verbot, zwischen präsentem und abgespaltenem Körper, entspricht in der *Landarzt*-Erzählung die Symbolik der Körper-Wunde als Inkarnation der Geschlechtlichkeit einerseits und die des „entkleideten“ – kastrierten – Körpers als Repräsentament des Verbotes andererseits. Die symbolische, sich depotenzierende Zusammenlegung von „Wunde“ und „Kastration“ korreliert mit einer Konfrontation von Begehren und Verbot – ein konfliktuelles, ein im Widerspruch stecken bleibendes Phänomen faltet sich hier einmal mehr aus, welches Freud übrigens auch als „ambivalentes Verhalten“ titulierte und durchaus, um den schon desöfteren hergestellten Konnex zu Batesons Theorem einer in sich widersprüchlich verbleibenden Interaktion herzustellen, in die Nähe einer für die kafkaschen Protagonisten signifikanten

¹⁸¹ FREUD: Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker (1912-13). SA IX. 2000. S.321.

¹⁸² Vgl. FREUD: Totem und Tabu (1912-13). SA IX. 2000. S.321/322 und S.362.

Der Hauptcharakter der psychologischen Konstellation, die derart fixiert worden sei, so Freuds Explizierung der Motivierung der Zwangshandlungen, liege in dem, was man das *ambivalente* Verhalten des Individuums gegen das eine Objekt, vielmehr die Handlung an ihm, heißen könne. Das Subjekt wolle diese Handlung, die Lust der Berührung, immer wieder ausführen, da es zwar in ihr den höchsten Genuß sehe, aber sie nicht ausführen dürfe. Der Gegensatz der beiden Strömungen sei auf kurzem Wege nicht ausgleichbar, so fährt Freud fort, da sie im Seelenleben derart fixiert sei, daß sie nicht zusammenstoßen könnten. Das Verbot werde – laut – bewußt, die fort dauernde Berührungslust indes ins Unbewußte verdrängt. Das Eindringen des Verbotes in so frühem Kindesalter müsse als das eigentlich Maßgebende in diesem Prozeß hervorgehoben werden (vgl. KAFKA, Brief an den Vater, 1994, S.20). Die Trieb lust müsse sich folglich beständig verschieben, um der Absperrung, in welcher sie sich befinde, entgehen zu können; sie suche zudem Surrogate für das Verbotene – Ersatzobjekte und Ersatzhandlungen – auf, um das Bedürfnis nach Abfuhr, nach Verringerung der herrschenden Spannung gewährleisten zu können. Hierin sei die Motivierung der Zwangshandlungen zu erkennen.

double-bind-Konfiguration gesetzt werden kann. In der Tat handelt es sich für den Landarzt um eine ambivalente, ja konfliktuelle Konfrontation an sich widersprüchlicher Momente: Kastriert wird er, der Landarzt, an die Wunde weiblicher Genitalität des Patienten gelegt.¹⁸³

Eine Heilung als „Rettung“ und als ein Wiederganzmachen kann sich folglich nur als eine symbiotische Totalität ineinandergreifender Prinzipien, als ein mystisch-metaphysischer Akt der Verschmelzung einstellen, etwa so, wie ihn Flauberts *Saint Julien*, „Mund an Mund, Brust an Brust“ mit dem „Aussätzigen“ umschlungen und nunmehr „Angesicht in Angesicht mit unserem Herrn Jesus Christus“ „in den Himmel“ steigend, vollzieht.¹⁸⁴ In Kafkas kontrafaktisch betriebener Depotenzierung einer solch symbiotisch-erlösenden Einung des an sich Widersprüchlichen verbleibt der Widerspruch im Widerspruch: Die immanente Körper-Wunde der Triebhaftigkeit ist einer verzweifelten „Krankheit zum Tode“ anheim gegeben, die mit einer kierkegaardschen „Gesundheit des Glaubens“ das Widersprüchliche nicht mehr zu lösen imstande ist. Erzählerisches Indiz hierfür ist das letztliche „Absterben“ des Patienten, welches jedoch nicht in einem christologischen Sinne einer mortifizierenden ‚Leib-Tötung‘ und infolgedessen einer *ascensio* zum „Geist“ hin mißverstanden werden darf; im Gegenteil, mit dem Absterben des Patienten erfolgt zwar eine abtötende Körperimmunsierung, der existentielle Hiatt zwischen Begehren und Verbot, zwischen präsentem und absentem Körper jedoch bleibt, unvermittelt und unerlöst, bestehen – „immer nur in einem Widerspruch kann ich leben.“¹⁸⁵

Diese Reflexionen liegen nun auch dem nachfolgenden Gesprächspassus zwischen Landarzt und Patient zugrunde: Eine dialogische Konfrontation zwischen Arzt und Patient, zwischen Begehren und Verbot zeichnet sich ab, wenn der Junge reklamiert:

„[...] »mein Vertrauen zu dir ist sehr gering. Du bist ja auch nur irgendwo abgeschüttelt, kommst nicht auf eigenen Füßen. Statt zu helfen, engst du mir mein Sterbebett ein. Am liebsten kratzte ich dir die Augen aus.«“¹⁸⁶

Diese Sätze repliziert der Patient dem Landarzt gegenüber; er, der Landarzt, enge, statt ihm zu helfen, sein Sterbett ein. Der Landarzt ist kein willkommener Gast, er ist kein Helfender und kein Heilender, so konzidiert der Landarzt ‚schmachvoll‘, er ist kein „Erlöser“ und mitnichten ein „Heiland“; er ist vielmehr der Einenger und Repräsentant des Zwanges und des Verbotes:¹⁸⁷

¹⁸³ Die Duplizität von „heilen“, einerseits als das Wiederganzmachende eines ‚Körper-Fühlens‘ und andererseits als christologisch inspirierte Kastration oder Zähmung des Körperlichen verstanden, steht übrigens in Relation zu einem Lebens- und Todesprinzip, wie es Freud konzipierte. Die Wunde des Jungen repräsentiert somit zugleich ein anziehendes Prinzip des Eros (in Gestalt des imaginierten weiblichen Genitales) und ein abstoßendes Prinzip der „Verwesung“ und „Defloration“, wie es etwa Sokel (vgl. SOKEL, Franz Kafka – Tragik und Ironie, 1964, S.253) und Möbus paraphrasiert (vgl. MÖBUS, Sünden-Fälle, 1994, S.133). Auch Gerhard Kurz (vgl. KURZ, Traum-Schrecken, 1980, S.125) und Hans Helmut Hiebel (vgl. HIEBEL, Die Zeichen des Gesetzes, 1989, S.159) verweisen auf ein Lebens- und Todesprinzip, welches sich symbolisch in der Wunde offenbare.

¹⁸⁴ Vgl. FLAUBERT, Gustave: Die Legende vom heiligen Julian dem Gastfreien. 1998. S.80.

¹⁸⁵ Vgl. KAFKA: Zur Frage der Gesetze. GW VII. 1994. [*Es ist ein Mandat*]. S.144/145.

Vgl. zur ‚Leib-Tötung‘: DIE BIBEL. Altes und Neues Testament. 1997. [Röm. 8,6/7].

Vgl. auch KIERKEGAARD: Die Krankheit zum Tode. 1997. S.44.

¹⁸⁶ KAFKA: Ein Landarzt. GW I. 2001. S.205.

¹⁸⁷ Vgl. KAFKA: Ein Landarzt. GW I. 2001. S.205.

Vgl. hierzu wiederum den Erlösungspassus eines Heilands bei: FLAUBERT, Gustave: Die Legende vom heiligen Julian dem Gastfreien. 1998. S.79/80.

„»Richtig«, sage ich, »es ist eine Schmach. Nun bin ich aber Arzt. Was soll ich tun? Glaube mir, es wird auch mir nicht leicht.«¹⁸⁸

Und der Patient erwidert anklagend:

„»Mit dieser Entschuldigung soll ich mich begnügen? Ach, ich muß wohl. Immer muß ich mich begnügen. Mit einer schönen Wunde kam ich auf die Welt; das war meine ganze Ausstattung.«¹⁸⁹

Nicht „leicht“ wird es dem Landarzt in jener dialogischen Sequenz zwischen Arzt und Patient als Repräsentant einer Triebexkretion – des *pharmako-logos* – zu fungieren und mithin die Exekution des Verbotes durchzuführen, mit welcher sich der Patient, wie dieser selbst konzidiert, „immer“ schon „begnügen“ mußte und seiner „ganzen Ausstattung“, der Körper-Wunde des Begehrens, abschwören muß. Die Ambivalenz, die in der Aussage des Arztes „deine Wunde ist so übel nicht“ liegt, kann als eine Forcierung der ausweglosen *double-bind*-Konstellation gedeutet werden, als eine illusorische, nicht zu lösende Vertröstung, an der der Patient letztlich sterben wird. Zwischen Begehren und Verbot, zwischen „Berührungslust“ und „Berührungsangst“ scheint es keine Harmonisierung der antagonistischen Prinzipien zu geben; der Riß der „Wunde“, der Körper-Wunde, ist ein klaffender, ein nicht zu heilender, der in einer schlechthinnigen Abtötung von begehrender Körperlichkeit kulminiert:¹⁹⁰

„Und er nahm's und wurde still.“¹⁹¹

Das symbiotische Desiderat eines „Komm näher, wärme mich! Mit deinem ganzen Leib!“, wie es in der *Legende vom heiligen Julian* noch seine erlösend-aszendierende Anwendung finden soll, wird in Kafkas *Landarzt*-Erzählung als eine Abspaltung des kranken Körpers gänzlich persifliert. Die ambivalente Gespaltenheit eines *homo separatus* bleibt einschlägiges Signum einer verzweifelten „Krankheit zum Tode“, die just „in diesem Widerspruch“ – „lebend stirbt man, sterbend lebt man“ – „immer nur in einem Widerspruch“ leben und, ungeheilt und unerlöst, verweilen kann.¹⁹²

¹⁸⁸ KAFKA: Ein Landarzt. GW I. 2001. S.205.

¹⁸⁹ KAFKA: Ein Landarzt. GW I. 2001. S.205.

¹⁹⁰ Vgl. KAFKA: Ein Landarzt. GW I. 2001. S.206.

¹⁹¹ KAFKA: Ein Landarzt. GW I. 2001. S.206.

¹⁹² Vgl. KAFKA: Zur Frage der Gesetze. GW VII. 1994. [*Es ist ein Mandat*]. S.144/145.

Vgl. FLAUBERT, Gustave: Die Legende vom heiligen Julian dem Gastfreien. 1998. S.80.

Vgl. auch Kafka-Handbuch in zwei Bänden. Band 2. Das Werk und seine Wirkung. Hrsg. von Hartmut Binder. Stuttgart: Kröner, 1979. S.344-347.

Binder akzentuiert, daß die Erzählung ein Entscheidungsfeld der „Verantwortung“ mit zwei Zentren entwerfe; ein Entscheidungsfeld zwischen Hausstand und Berufsstand, ein „Ja“ oder „Nein“ zu familialer oder sozialer Realisation, zur Selbstfindung im Du eines sexuellen oder im Du eines karitativen Kontextes oder letztlich zur Selbstdefinition von der Liebe oder aber vom Tode her. Zwischen den Signifikanten Tod und Liebe oszillierten die Signifikanten als die Kette jener Vorstellungen, mit denen der Landarzt sein Selbst einzugrenzen suche. Damit sei die Erzählung der Versuch, den psychischen Prozeß einer um sich greifenden Identitätsdiffusion aufzuzeichnen und die Beziehungsfelder sichtbar zu machen, innerhalb derer über Identifikation oder Selbstverlust entschieden wird. Das Heilungsritual interpretiert Binder in diesem Kontext als Versuch der Selbstfindung durch Entzug beider. Legt Binder seine interpretatorische Akzentuierung auf die konkret-biographische Separierung von „Hausstand“ und „Berufsstand“, von „familialem“ und „sozialem“ Kontext, von „Liebe“ und „Tod“, die letztlich eine Identitätsdiffusion bewirkten, so steht diese Vorgehensweise doch in ihrer Grundaussage des Widersprüchlichen in Kafkas *Landarzt*-

6. »Betrogen! Betrogen!«

Der »Frost dieses unglücklichsten Zeitalters«.

„Aber jetzt war es Zeit, an meine Rettung zu denken“¹⁹³, konstatiert der Landarzt direkt im Anschluß an das Abgestorbensein seines eigenen Patienten und verweist mithin auf eine noch möglicherweise alles rettende Rückkehr, auf eine letztlich hoffnungsfroh avisierte Heimkehr zu seiner begehrten, aber zurückgelassenen Rosa; die indes wird ihm verwehrt bleiben. In dem symbolischen Akt des Gestorbenseins an der „Wunde“ der Körperlichkeit und zugleich in dem des Abgestorbenseins der „Wunde“ Geschlechtlichkeit selbst, in der projizierten Figur des Patienten, artikuliert sich, mit Nietzsche gesprochen, ein „V e r b r e c h e n a m L e b e n“ und eine „E n t n a t ü r l i c h u n g der Natur-Werthe“, begangen aus einem „A u s e r - w ä h l t e n - D ü n k e l“, begangen, wie der Landarzt zu Recht konstatiert, aus „heiligen Zwecken“.¹⁹⁴ Vor diesem „Verbrechen am Leben“ flüchtet der Landarzt nunmehr gänzlich übereilt; noch völlig nackt, rafft er „Kleider, Pelz und Tasche“ zusammen und flüchtet sich, derweil die Textdynamik und -rhythmik zusehends akzelerierter wird, in einem geradezu hastigen Rettungsversuch in den Wagen: „Beeilten sich die Pferde wie auf der Herfahrt“, so hofft der Landarzt, „sprang ich ja gewissermaßen aus diesem Bett in meines.“ Eine Sehnsucht nach Heimkehr, nach einem Nicht-Geschehen-sein, nach Auslöschung des Erlebten läßt sich den Worten und den übereilten Taten des Landarztes entnehmen. Es ist dies ein utopischer Fluchtversuch in ein vergangenes, in ein noch geeintes „Goldenes Zeitalter“; dieses indes stellt nurmehr eine rückwärtsgewandte Utopie der Vergeblichkeit vor.¹⁹⁵

In diesem Kontext verzweifelter und vergeblicher „Rettung“ kommt wiederum – bildhaft – die anfänglich inaugurierte Wagenlenker-Motivik Platons zu ihrem adäquaten Einsatz: Wenngleich der Landarzt sich vorerst noch rasch „aufs Pferd“ schwingt und den Appell zum Aufbruch gibt, indem er, wie einst der Pferdeknecht »Munter!« schreit, so hat er doch scheinbar die Befehls- und Kommandogewalt vollends verloren; denn „munter ging’s nicht; langsam wie alte Männer zogen wir durch die Schneewüste“:¹⁹⁶

„Die Riemen lose schleifend, ein Pferd kaum mit dem andern verbunden, der Wagen irrend hinterher, der Pelz als letzter im Schnee.“¹⁹⁷

Geht man nun also von dem platonischen Wagengespann-Gleichnis aus, welches die menschliche Seele in allegorischer Manier in einen „Wagenlenker“ der Vernunft, in ein „edleres Pferd“ des Willens und in ein „wilderes Pferd“ der Begierde parzelliert, so bilden dennoch alle Parzellen in ihrer Diversität und Unterschiedlichkeit ein Ganzes, *in concreto* ein die diversen Parzellen integrierendes „Wagengespann“ – ein

Erzählung durchaus in Analogie zu der in dieser Interpretation angewandten; lediglich die Körper-Fokussierung in Kafkas Erzählung spannt hier ein thematisch anderes Spektrum auf.

¹⁹³ KAFKA: Ein Landarzt. GW I. 2001. S.206.

¹⁹⁴ Vgl. KAFKA: Ein Landarzt. GW I. 2001. S.205.

Vgl. NIETZSCHE: Der Antichrist. KSA 6. 1999. [Aphorismus 25 / 44 / 47]. S.193, S.220 und S.225.

¹⁹⁵ Vgl. KAFKA: Ein Landarzt. GW I. 2001. S.206.

Vgl. auch zur Dekonstruktion trinitarischer Erlösungsschemata: FLAUBERT, Gustave: Die Legende vom heiligen Julian dem Gastfreien. 1998. S.49-80. Vgl. nachfolgend auch die Fußnote zu dem „neue[n], aber irrtümliche[n] Gesang der Kinder“.

¹⁹⁶ Vgl. KAFKA: Ein Landarzt. GW I. 2001. S.206.

¹⁹⁷ KAFKA: Ein Landarzt. GW I. 2001. S.206.

just einheitlich Ganzes.¹⁹⁸ Diese anthropologische Totalitätsprämisse vom „ganzen Menschen“, wie das berühmte Schiller-Wort hiervon Zeugnis ablegt, und also die Prämisse eines Zusammenwirkens der Einzelkomponenten zu einer Ganzheitlichkeit, zerfällt fast gänzlich in der kafkaschen Wagengespann-Metaphorik, die sich zusehends in ihre partiellen Einzelteile demontiert: Ein Pferd sei kaum noch mit dem andern verbunden, rapportiert der Ich-Erzähler, und der Wagen, bei Platon noch quasi die führende Leitidee der *ratio*, irre nurmehr hinterher, woraus eindeutig folgt, daß der Wagen keinen Wagenlenker mehr hat; schließlich schleifen die Riemen lose und der Landarzt, wie dieser selbst berichtet, schwingt sich nur noch mühsam aufs Pferd.¹⁹⁹

Wie bereits in einem einleitenden Kapitel eruiert wurde, kann auch in diesem Kontext von einer radikalen Inversion des platonischen Wagengespann-Gleichnisses durch das freudsche gesprochen werden: Nicht mehr der Reiter gibt die Richtung an, sondern das Pferd bestimmt den Weg und der Reiter folgt. Charakteristisch für die kafkasche Wagengespann-Metaphorik ist aber gleichsam eine gewisse Übereinstimmung mit dem obig ausgeführten Interpretationsansatz des Heilungsrituals: Als interpretatorisches Resultat dieses Heilungsrituals wurde ein spannungsreich-konfliktuelles Verhältnis zwischen Begehren und Verbot, zwischen „Berührungslust“ und „Berührungsangst“ und zwischen sehnsüchtig avisierte Körper-Präsenz und letztlich abgespaltener Körper-Absenz eruiert. Jene Kluft, jener Riß des in sich gespaltenen, immer nur in einem Widerspruch lebenden Subjekts spiegelt sich nun aber gleichermaßen in der kafkaschen Wagengespann-Metaphorik wider; das Ich, das im „Widerspruch“ lebende, ist kein „ganzes“ Ich mehr, es ist vielmehr selbst ein parzelliertes: Der „Pelz“, der vermittelt über die Lektüre Sacher-Masochs Erzählung *Venus im Pelz* als ein Signifikant der Geschlechtlichkeit zu lesen ist, schleift „als letzter im Schnee“; und „nur mit einem Ärmel hielt er sich“, der „Pelz“, „an einem Haken fest“, womit der Landarzt wohl in Anbetracht seines delikaten Rettungsversuches schon denkbar zufrieden zu sein scheint, wenn er streifend und knapp kommentiert: „Gut genug.“ Als lästiges Anhängsel, als das aus dem Schlammigen, Schlackigen, Säuischen kommende, wird der „Pelz“, „als letzter im Schnee“, in das Residuum nur noch notwendiger Zugkraft verbannt und verdrängt, wird die heiß ausdampfende Geschlechtlichkeit gewissermaßen in der frostigen Kälte des Schnees depotenziert. Diese Metaphorik der Depotenzierung von Trieb- und Körperlichkeit wiederholt sich zudem in dem Bild einer kalt-heißen „Schneewüste“, wie sie schon in Stifters Erzählung *Bergkristall* zur Anwendung kommt. Das Wagengespann

¹⁹⁸ Vgl. PLATON: Phaidros oder Vom Schönen. 1998. S.43-45 und S.53-55.

¹⁹⁹ Vgl. KAFKA: Ein Landarzt. GW I. 2001. S.206.

Vgl. PLATON: Phaidros oder Vom Schönen. 1998. S.43-45 und S.53-55:

„Wie ich am Anfang dieses Gleichnisses jede Seele dreifach geteilt habe, in zwei Gestalten von Rosseart und drittens die Gestalt des Wagenlenkers, so wollen wir es auch jetzt weiter gelten lassen. Von den beiden Rossen, so sagten wir, sei das eine edel, das andere nicht. [...]. Den Lenker aber überfällt noch stärker das gleiche Gefühl, wie vor dem Sperrseil wirft er sie zurück, reißt noch stärker den Zaum zwischen den Zähnen des zuchtlosen Rosses mit Gewalt nach hinten, so daß ihm die schmähstüchtige Zunge und die Lippen bluten, und stößt ihm Schenkel und Flanken zu Boden, daß sie ihm schmerzen. Und wenn das schlechte Roß dies oftmals erdulden mußte, läßt es ab vom Frevelmut, und gedemütigt folgt es nun dem Plane des Lenkers und vergeht in Furcht, wenn es den Schönen erblickt. So kommt es endlich dahin, daß die Seele des Liebenden dem Geliebten bescheiden und zaghaft nachgeht.“ (Ebd., S.53 und S.55).

scheint ohne Richtung – „die Riemen lose schleifend“ und umherirrend wie ein *Bateau ivre* – ziel- und „zwecklos“ in die Ferne zu schweifen:²⁰⁰

„[...] lange klang hinter uns der neue, aber irrtümliche Gesang der Kinder:
 »Freuet Euch, Ihr Patienten,
 Der Arzt ist Euch ins Bett gelegt!«²⁰¹

Dieser den „Gesang der Kinder“ einleitende Satz klingt geradezu wie eine Charakterisierung oder mehr noch wie eine Kommentierung der im Widerspruch stecken bleibenden Entzweiung des Menschen als Signum der Zeit, denn dieser „Gesang der Kinder“ sei zwar ein „neuer“, folglich ein für die Zeit typischer und geltender, aber auch ein „irrtümlicher“.²⁰² Der „Gesang der Kinder“ kann demnach geradezu als eine Persiflage jeglicher Erlösungshoffnung gedeutet werden; eine Persiflage indes, die sich primär gegen eine christologisch-transzendente Erlösungshoffnung durch einen „Heiland“, einen „Erlöser“ richtet, die sich aber auch gleichermaßen gegen eine immanente Erlösungshoffnung durch den „Arzt“, wie ihn Nietzsche immer wieder bildhaft zum Einsatz kommen läßt, zu richten scheint.²⁰³

²⁰⁰ Vgl. KAFKA: Ein Landarzt. GW I. 2001. S.206/207.

Vgl. auch RIMBAUD, Arthur: *Le Bateau ivre*. In: Arthur Rimbaud: *Œuvres I. Poésies. Préface, notices et notes* par Jean-Luc Steinmetz. Paris: Flammarion, 1989. S.184-187.

²⁰¹ KAFKA: Ein Landarzt. GW I. 2001. S.206.

²⁰² Vgl. FLAUBERT, Gustave: *Die Legende vom heiligen Julian dem Gastfreien*. 1998. S.49-80. Hier insbesondere S.51, S.57, S.59 und S.80.

In dem Kontext einer versuchten „Rettung“, wie dies der Landarzt selbst titulierte, soll nochmals auf Flauberts *Legende vom heiligen Julian* verwiesen werden, die stichhaltige, wenn ich recht sehe, intertextuelle Koreferenzen zu Kafkas *Landarzt*-Text aufzubieten hat. Nicht erst der „neue, aber irrtümliche Gesang der Kinder“ in der *Landarzt*-Erzählung, als da lautet:

»Freuet Euch, Ihr Patienten,
 Der Arzt ist Euch ins Bett gelegt!«

zeigt in aller Deutlichkeit an, daß das im *heiligen Julian* vorgestellte triadisch-christologische Erlösungsmuster einer erst anfänglichen und dann letztlich geheiligten Paradieshaftigkeit – wobei in der sündigen Zwischenperiode eine ‚tierhafte‘ Entfremdung Julians eintritt (ebd., S.57: „Er wurde wie sie [die wilden Tiere, Anm. des Verf.]“) – von Kafka radikal kontrafaktisch gebrochen und *ad absurdum* geführt wird. Nähert sich der Mutter Julians gleich zu Beginn der Legende ein Eremit, eine quasi prophetische Erscheinung, die dieser, mit deutlichem Anklang an den „irrtümliche[n] Gesang der Kinder“, die prophezeienden Worte eingibt:

»Freue dich, o Mutter!
 Dein Sohn wird ein Heiliger sein!«,

so zeigt dies nur einmal mehr an, daß Kafka, indem er diesen Gesang als einen „irrtümliche[n]“ bezeichnet, heilsgeschichtliche Erlösungsschemata eines – von „unserem Herrn Jesus Christus“ – In-den-Himmel-getragen-werden (ebd., S.80) in Gänze konterkariert und daß das „Paradies“ nunmehr, wie es in Kleists *Marionettentheater* heißt, endgültig verriegelt zu sein scheint.

²⁰³ Vgl. KIERKEGAARD: *Die Krankheit zum Tode*. 1997. S.13-30.

Vgl. NIETZSCHE: *Der Antichrist*. KSA 6. 1999. S.174 und S.226.

Kafka steht somit, so ließen sich diese Überlegungen zur „Arzt“-Motivik in Kafkas *Landarzt*-Erzählung resümieren, just in einem je negierenden Kreuzungspunkt zweier Diskursfelder, die sich aus Kierkegaards metaphysisch-transzendenter Heilungsmetaphorik einer christologisch betrachteten „Krankheit zum Tode“ einerseits und aus Nietzsches invertierter Heilungsmotivik eines immanenten „Arztes“, der den Körper aus den christologischen Verbannungsstrategien herauslöst und diesen uneingeschränkt affirmiert, speisen. Auch hier, so lautet die These, denkt Kafka primär die identitätsphilosophische Konstruktion einer Einigung des an sich Widersprüchlichen à la Kierkegaard an und läßt diese, über das unerlöste Verharren im „Widerspruch“, radikal scheitern. Aber auch die nietzschesche Folie einer radikal-befreiten Affirmation des Körpers, die Kafka über eine Umwertung der Wertigkeiten von „Krankheit“ und „Gesundheit“ in den Erzählgang einfließen läßt, wird von

Figuriert im Sinne Nietzsches der „Arzt“ – „mit seiner zarten chirurgischen Hand“ – als eine immanent erlösungsmächtige Profanation des „Pfarrers“, der den Körper pathetisch affirmiert, so ist bei Kafka hiervon schlechterdings keine Spur mehr zu erkennen; „das Ausreißen des Blocks aus dem Fundament“ ist und bleibt unmöglich und wird von Kafka also nicht in einem säkularisiert-profanen Sinne einer Affirmation immanent-heilender Körperlichkeit verstanden, sondern, im Gegenteil – „das Zerreißen der Riemen“, das „unermüdliche Triebwerk“ des Körpers, beschleunigt gerade, unvermittelt und unerlöst, die „leere fröhliche Fahrt.“²⁰⁴

Der Gesang der Kinder repräsentiert mithin im eigentlichen Sinne eine zweifache Persiflage: Einerseits wird das christologische „V e r b r e c h e n a m L e b e n“, wie Nietzsche mit Vorliebe zu sagen pflegt, und dessen repressive Zwangskultur einer Körper-Ausschließung persifliert, aber auch depotenziert und durch den immanenten „Heiland“, den Arzt, profaniert; andererseits wird die Erlösungsbedürftigkeit in der reinen Immanenz durch einen heilenden, einen in der Immanenz wieder ganzmachenden Arzt nicht gewährleistet.²⁰⁵

Nurmehr als „alter Mann“, „mit irdischem Wagen, unirdischen Pferden“, treibt der Landarzt sich, immerfort in dem Widerspruch zwischen dem „geflügelte[n] Renner“ Ewigkeit und dem „Schinder“ Zeitlichkeit verharrend, noch umher, wie Kierkegaards existentielle Roß-Metaphorik in dessen *Abschließender unwissenschaftlicher Nachschrift* lautet.²⁰⁶ Dieses unerlöste Lavieren zwischen dem nicht aufhebbaren Geworfensein in den Körper und der schier unerreichbaren und sich fortwährend entziehenden metaphysischen Heilung desselbigen artikuliert sich nochmals in aller Deutlichkeit, wenn der Landarzt in verzweifelter Manier anmerkt: „Niemals komme ich so nach Hause“. Dem Ruf der „Nachtglocke“ einmal gefolgt, in der Gnosis als Heimkehr-Symbol transzendenter „Rettung“ verstanden, bleibt der Landarzt ein je in der Immanenz des Widerspruches lebender „Betrogener“. Hängt der „Pelz“ nurmehr unerreichbar „hinten am Wagen“ und „keiner aus dem beweglichen Gesindel der Patienten rührt den Finger“, so zeigt dieses Bild *in nuce* an, worin die unheilbare und krank bleibende Körper-Wunde besteht: Der Körper ist und bleibt der fremde, das unzugänglich Andere und Heteronome, das sich einer Heilung konsequent entzieht. „Betrogen“ um jegliche Erlösungshoffnung, sei sie transzendenter oder immanenter Natur, bleibt der Landarzt dem „Froste dieses unglücklichsten Zeitalters ausgesetzt“. „Betrogen“ um eine Heilung als Wiederganzmachendes bleibt der

diesem nicht bejaht; im Gegenteil, der Körper bleibt Leidensquelle und Wunde, der einen unvermittelbaren und unheilbaren Widerspruch ausfaltet.

²⁰⁴ Vgl. KAFKA: Beim Bau der chinesischen Mauer. GW VI. 1994. [Nr.45]. S.235.

Vgl. hier auch zur Figur des „Heilands“ bei: FLAUBERT, Gustave: Die Legende vom heiligen Julian dem Gastfreien. 1998. S.80.

Vgl. MÖBUS, Frank: Sünden-Fälle. 1994. S.144.

Auch Möbus weist in Gestalt des Patienten auf die Allegorie Christi hin, jedoch versäumt er aufzuzeigen, daß diese in einer intertextuellen Referenz zu Flauberts „heilige[m] Julian“ steht, wenn er zu Recht anmerkt:

„Der ‚Junge‘ ist nicht nur eine Abspaltung vom Ego des ‚Arztes‘; er ist auch eine allerdings wenig erlösungsmächtige Allegorie Christi.“

²⁰⁵ Vgl. hierzu schon EMRICH, Wilhelm: Franz Kafka. Bonn: Athenäum, 1958. S.129-137.

In Emrichs Analyse der kaffaschen Landarzt-Erzählung wird gleichermaßen ein Erlösungsbedürfnis in der Immanenz – bestehend also in der Frage, ob der Mensch des Menschen „Rettung“ sein könne – als eine „Täuschung der Neuzeit“ paraphrasiert.

²⁰⁶ Vgl. KIERKEGAARD: Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken. Zweiter Teil. 1958. S.12/13. [Vgl. *Konjektaneen des Körpers*].

Landarzt einer „Krankheit zum Tode“, einer verzweifelten und widersprüchlichen Entzweiung ausgesetzt; der Landarzt selbst bleibt letztlich ungeheilt. Was ihm bleibt, ist die illusorische Sehnsucht nach einem „nach Hause“, ist die Sehnsucht nach einer heilenden Rückwendung in die Paradieshaftigkeit einer rufend-läutenden *henosis*; die indes wird fortdauernd, als ein schier agnostisch-unaufhebbares und verzweifeltes Leiden am Körper, am „eigene[n] Körper“, desillusioniert.²⁰⁷

„Betrogen! Betrogen! Einmal dem Fehlläuten der Nachtglocke gefolgt – es ist niemals gutzumachen.“²⁰⁸

In einer solch desillusionierten Manier rekapituliert der Landarzt nochmals sein Niemals-so-nach-Hause-kommen:

„Niemals komme ich so nach Hause; meine blühende Praxis ist verloren; ein Nachfolger bestiehlt mich, aber ohne Nutzen, denn er kann mich nicht ersetzen; in meinem Hause wütet der ekle Pferdekecht; Rosa ist sein Opfer; ich will es nicht ausdenken. Nackt, dem Froste dieses unglücklichsten Zeitalters ausgesetzt, mit irdischem Wagen, unirdischen Pferden, treibe ich mich alter Mann umher. Mein Pelz hängt hinten am Wagen, ich kann ihn aber nicht erreichen, und keiner aus dem beweglichen Gesindel der Patienten rührt den Finger.“²⁰⁹

Entzweit zwischen „irdischem Wagen“ und den aus dem dunklen Residuum des Viehischen und Säuischen kommenden, „unirdischen Pferden“ realisiert der Landarzt die Unerreichbarkeit des eigenen „Pelz[es]“, der nur noch als Anhängsel „hinten am Wagen“ hängt; der Landarzt realisiert die Heterogenität seines eigenen Ichs, die Gespaltenheit eines *homo separatus*. In einem klagend-elegischen Ton immerfort unerlöster Vergeblichkeit diagnostiziert er hellstichtig – beständig dem „Froste dieses unglücklichsten Zeitalters“ ausgesetzt – das unheilbare Betrogenensein eines *Je est un autre*, das sich buchstäblich zu einer „Krankheit zum Tode“ auswächst. Kafkas „Mandat“, das er „[s]einer Natur nach“ übernehmen muß und das doch „niemand“ ihm „gegeben hat“, scheint in dessen *Landarzt*-Erzählung seinen schreienden Ausdruck in einer unheilbaren Körper-Wunde gefunden zu haben – „In diesem Widerspruch, immer nur in einem Widerspruch kann ich leben.“²¹⁰

²⁰⁷ Vgl. KAFKA: Ein Landarzt. GW I. 2001. S.206/207.

Vgl. BENJAMIN, Walter: Franz Kafka. GS. II.2. 1977. S.431.

Vgl. JONAS, Hans: Gnosis und spätantiker Geist. ³1964. S.94-140.

Vgl. auch MÖBUS, Frank: Sünden-Fälle. 1994. S.140.

²⁰⁸ KAFKA: Ein Landarzt. GW I. 2001. S.207.

²⁰⁹ KAFKA: Ein Landarzt. GW I. 2001. S.206/207.

²¹⁰ Vgl. KAFKA: Ein Landarzt. GW I. 2001. S.206/207.

Vgl. KAFKA: Zur Frage der Gesetze. GW VII. 1994. [*Es ist ein Mandat*]. S.144/145.

Dem atmosphärischen Bild des Frostes, der Kälte und des Schnees scheint Kafka einen besonderen Aussagewert zuzuschreiben, da er dieses immer wieder aufs neue, vorrangig in seinem *Schloß*-Roman oder aber auch in seiner Erzählung *Der Kübelreiter*, inszenatorisch verwendet: „Das Dorf lag in tiefem Schnee. Vom Schloßberg war nichts zu sehn, Nebel und Finsternis umgaben ihn [...]“ (KAFKA, *Das Schloß*, GW IV, ⁸2001, S.9). Oder: „[...] das Zimmer vollgeblasen von Frost; vor dem Fenster Bäume starr im Reif; [...]. Ich muß Kohle haben; ich darf nicht erfrieren; [...]“ (KAFKA, *Der Kübelreiter*, GW I, ³2001, S.345). Sokel und Kurz verweisen in diesem Kontext kafkascher Winter- und Frostsymbolik völlig zu Recht darauf, daß diese ein zentrales Motiv des Expressionismus, nämlich das des Unglücks der Welt, ja einer Todesmystik sei. Unglück und Todesverfallenheit als winterliche Frostchiffren seien überdies zentrale Motive bei Trakl und Heym, aber auch schon bei Hölderlin – zu ergänzen wäre auch Rilke – und Nietzsche.

7. Kierkegaard noch einmal.

Der Körper, die »Krankheit zum Tode«.

In der kafkaschen *Landarzt*-Ezählung nimmt die Allegorie der „Wunde“, der Körper-Wunde, eine eminent wichtige, ja sogar zentrale Stellung innerhalb der Narration ein. Der junge Patient, der, wie dieser sich selbst eingestehen muß, „mit einer schönen Wunde“ als seine „ganze Ausstattung“ auf die Welt kam, bittet denn auch den Landarzt um erhellende Aufklärung dieser seiner krank machenden „Wunde“. Der Landarzt offeriert ein nunmehr quasi mythisches Explikationsmuster:²¹¹

„»Junger Freund«, sage ich, »dein Fehler ist: du hast keinen Überblick. Ich, der ich schon in allen Krankenstuben, weit und breit, gewesen bin, sage dir: deine Wunde ist so übel nicht. Im spitzen Winkel mit zwei Hieben der Hacke geschaffen. Viele bieten ihre Seite an und hören kaum die Hacke im Forst, geschweige denn, daß sie ihnen näher kommt.«²¹²

Die Körper-Wunde der Genitalität und Sexualität scheint auf dieser Explikationsfolie gewaltsam einschneidender Hacken-Hiebe durch einen mythischen Schnitt erfolgt zu sein, der ein Leiden am Körper, am „eigene[n] Körper“, erst evoziert. Dieser entzweieende Schnitt weckt nunmehr, vermittelt über eine Metaphorik penetrierend-phallischer Genitalität, Reminiszenzen an Kafkas Sündenfall-Aphorismen, deren existentieller Befund ein mehr als eindeutiger ist: „Sündig ist der Stand, in dem wir uns befinden, unabhängig von Schuld.“ Die phallische „Hacke“ versinnbildet demnach ein unumgänglich notwendiges Vertrieben-worden-sein „aus dem Paradiese“ und verweist mithin auf ein schuldloses Schuldigsein, welches das entzweieende Geworfensein in den Körper, ja in den „sündigen“ Körper überhaupt als schier unumstößliche Leidensquelle lokalisiert. Eine runde und in sich geschlossene Einheit wird zu einer in sich gespaltenen Zweiheit, innerhalb derer der Körper das sich je im Widerspruch befindende darstellt. Mit der Vollendung des mythologischen Schnittes konstituieren sich die je schon widersprüchlichen Antagonismen von Einem und Vielem, von Wunsch und Tabu, von begehrendem Körper und Verbot. Der Körper, der durch Hacken-Hiebe erst sündhaft begehrende, ist, den „Pfahl im Fleische“ immerfort in sich tragend, ein vollends kranker.²¹³

Ogleich für Kafka diese entzweieende Vertreibung aus dem Paradiese einem *per se* immer schon unabänderbaren „sündhaften Stand“ gleichzukommen scheint, muß auf ein kafkasches Fragment namens *Ich wollte mich im Unterholz verstecken* eingegangen werden, in welchem das Symbol der „Hacke“ eine ganz essentielle Rolle spielt; die phallische „Hacke“ spiegelt hier jedoch kein Destruktionsmedium paradiesischer Unität wider, sondern, im Gegenteil, sie fungiert vielmehr als ein Instrumentarium sentimentalischer Rückneigung in einen Zustand der Geborgenheit. Das sich auf einen einzigen Satz beschränkende Fragment lautet wie folgt:²¹⁴

²¹¹ Vgl. KAFKA: Ein Landarzt. GW I. 2001. S.205.

²¹² KAFKA: Ein Landarzt. GW I. 2001. S.205/206.

²¹³ Vgl. KAFKA: Beim Bau der chinesischen Mauer. GW VI. 1994. [Nr.83]. S.242.
Vgl. KIERKEGAARD: Die Krankheit zum Tode. 1997. S.77-85. Hier insbesondere S.81.
Vgl. KIERKEGAARD: Der Begriff Angst. 1999. S.31-61.

²¹⁴ Vgl. KAFKA: Beim Bau der chinesischen Mauer. GW VI. 1994. [Nr.99]. S.245.

Vgl. KAFKA: Zur Frage der Gesetze. GW VII. 1994. S.184.

Vgl. auch BACHOFEN, Johann Jakob: Mutterrecht. Dortmund: Schwalvenberg, 1947. S.22-24 und S.42-89.

„Ich wollte mich im Unterholz verstecken, mit der Hacke bahnte ich mir ein Stück Weges, dann verkroch ich mich und war geborgen.“²¹⁵

Daß sich in diesem Fragment Kafkas ein sentimentalischer Wunsch nach Geborgenheit artikuliert, sei es mit sexueller, existentieller oder religiöser Konnotation, verweist doch *in nuce* auf ein wunschvoll avisiertes Heilsgeschehen des zuvor Getrennten, des im Widersprüchlichen der Entzweiung permanent verharrenden. Diese Identitätskonstruktion des Nicht-Identischen verweist wiederum auf jene mythische Explikationsschicht, die in dem Symbol der „Hacke“ als dasjenige phallischer Genitalität immer auch schon das Andere, das Unzerstörte und Eine, mit aufscheinen läßt. Kafka paraphrasiert diese Relation, exemplifiziert anhand der sich nur scheinbar diametral ausschließenden Pole „sinnlicher“ und „himmlischer“ Liebe, in einem seiner Aphorismen wie folgt:²¹⁶

„Die sinnliche Liebe täuscht über die himmlische hinweg; allein könnte sie es nicht, aber da sie das Element der himmlischen Liebe unbewußt in sich hat, kann sie es.“²¹⁷

Auch die gleichnishafte Sentenz, die der Landarzt dem Jungen parabolisch zu verstehen gibt, spiegelt derart einen Schöpfungsmythos der „sinnliche[n]“ Körper-Wunde wider, die, um Platon zu zitieren, die „ursprüngliche Natur“ des Einsseins

In einen derart romantizistischen Kanon einstiger Geeinheit reiht sich auch die zwischen „weiblich-stofflicher“ und „männlich-zeugender Naturseite“ differenzierende *Mutterrechts*-Philosophie Johann Jakob Bachofens ein. Auf der Polarität von „jus naturale“ und „jus civile“ beruhe letztlich, so Bachofen in seinem 1861 erschienenen Hauptwerk *Das Mutterrecht*, die Dynamik der Kultur. Dasjenige Verhältnis, an welchem die Menschheit nämlich zuerst zur Gesittung emporwache, das zudem der Entwicklung jeder Tugend, der Ausbildung jeder edlern Seite des Daseins zum Ausgangspunkt diene, sei der „Zauber des Muttertums“, der inmitten eines gewalterfüllten Lebens als das „göttliche Prinzip der Liebe“, der „Einigung“ und des „Friedens“ wirksam werde. Die *Gynaikokratie* stelle sich als ein Urzustand der menschlichen Gesellschaft und mithin als ein „jus naturale“ dar, während das „Recht des Vätertums“ erst viel später seine Kraft als „jus civile“ zeige. Die innige Verbindung des Kindes mit dem Vater, die Aufopferung des Sohnes für seinen Erzeuger verlange schließlich einen weit höheren Grad moralischer Entwicklung als die Mutterliebe, die „geheimnisvolle Macht, welche alle Wesen der irdischen Schöpfung gleichmäßig durchdringe. Daher komme das Recht des Vätertums später als jene zur Geltung, später erst zeige sie ihre Kraft. Ausgehend von dem gebärenden Muttertum fühle die Gynaikokratie lebendiger als spätere Geschlechter die „Unität alles Lebens“ und die „Harmonie des Alls“, welcher sie noch nicht entwachsen sei; aus ihr stamme die allgemeine „Brüderlichkeit aller Menschen“, deren Bewusstsein mit der Ausbildung der Paternität untergehe und sie, die Gynaikokratie, sei infolgedessen berufen, die Erziehung der Völker zu vollenden.

²¹⁵ KAFKA: Zur Frage der Gesetze. GW VII. 1994. S.184.

²¹⁶ Vgl. KAFKA: Beim Bau der chinesischen Mauer. GW VI. 1994. [Nr.79 und Nr.99]. S.241 und S.245.

Eine derart negative Dialektik, die je schon das Andere und Gegenteilige mit- und andenkst, faltet Kafka als eine positive Glaubens- und Einigungsfolie zwischen „sündhaftem Stand“ und einer „ewigen Rechtfertigung unserer Zeitlichkeit“ in einem seiner Zürauer Aphorismen aus, wenn er anmerkt:

„Wieviel bedrückender als die unerbittlichste Überzeugung von unserem gegenwärtigen sündhaften Stand ist selbst die schwächste Überzeugung von der einstigen ewigen Rechtfertigung unserer Zeitlichkeit. Nur die Kraft im Ertragen dieser zweiten Überzeugung, welche in ihrer Reinheit die erste voll umfaßt, ist das Maß des Glaubens.“ (Ebd., Nr.99, S.245).

Kafka referiert hier folglich sehnsuchtsvoll auf die kierkegaardsche Formel eines *credo quia absurdum* (vgl. KIERKEGAARD, Sören: Furcht und Zittern. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt, 1992. S.62-66), die das Paradoxe und Widersprüchliche zu einem In-istand ist, die aber gleichwohl, wie die *Landarzt*-Erzählung eindeutig zu erkennen gibt, *realiter ad absurdum* geführt wird.

²¹⁷ KAFKA: Beim Bau der chinesischen Mauer. GW VI. 1994. [Nr.79]. S.241.

anzitiert. Als ein solch frühes mythisches Zeugnis eines Heilsgeschehens der entzweiten „Menschennatur“ fungiert wohl die in Platons *Symposion* verhandelte Spaltung des einst eins seienden Kugelmenschen. In dieser Schrift proklamiert Aristophanes nämlich, daß Eros den Menschen als der „Freundlichste von den Göttern“ zugewandt sei, da dieser doch deren „Arzt“ und Helfer dafür sei, „worin geheilt zu werden dem Menschengeschlechte das höchste Glück wäre“: „strebend aus zweien Eins zu machen und die Natur zu heilen, die menschliche.“ Doch zuallererst müsse, so beginnt Aristophanes seinen *grand récit* eines einstigen, in sich gänzlich geeinten Kugelmenschen, die menschliche Natur erkannt und ihre Leiden aufgefunden werden: Einst sei die Gestalt des Menschen *totaliter* rund gewesen – ein männlich-weibliches Zwitter-Wesen –, es habe infolgedessen vier Hände, vier Beine, zwei Gesichter und zwei ineinander greifende, eins seiende Schamteile gehabt. Doch dieses runde Kugelwesen sei nunmehr exorbitant gewaltig an Kraft und Stärke geworden, habe Hand an die Götter angelegt und wollte überdies, in anmaßender Gottähnlichkeit, den Himmel ersteigen, um die Götter anzugreifen. Um aber den Übermut des gewaltigen Zwitter-Wesens zu bändigen und zu zügeln, beschließt Zeus, den Menschen, den geeint überstarken, zu schwächen:²¹⁸

„Jetzt durchschneide ich sie nämlich, jeden in zwei Teile, und so wie sie schwächer werden, werden sie uns auch nützlicher sein, weil sie ja an Zahl mehr geworden sind, und sie mögen aufrecht auf zwei Beinen gehen. Wenn sie sich aber weiter erfreuen und nicht Ruhe halten, werde ich sie, noch einmal entzweischneiden, so daß sie sich auf einem Bein fortbewegen wie beim Sackhüpfen. Dies gesagt, zerschnitt er die Menschen in zwei Hälften [...].“²¹⁹

Nachdem nunmehr die Natur entzweigeschnitten war, so schildert Aristophanes fortfahrend seinen *grand récit* des Leidens, ging jede Hälfte sehnsüchtig ihrer anderen Hälfte nach und indem sie sich voll Begehren mit den Armen umschlangen, versuchten sie wieder zusammen zu wachsen, eins zu werden – wie einst. Da sie jedoch nichts getrennt voneinander tun wollten, starben sie aus Hunger und gänzlicher Untätigkeit – und „so gingen sie zugrunde“. Doch Zeus erbarmte sich aufs neue und erfand eine weitere Hilfestellung, die eine gravierende Zäsur für die Natur des Menschen darstellen sollte:²²⁰

„So versetzte er sie [die Schamteile, Anm. des Verf.] nun nach vorn und machte, daß sie ineinander zeugten, das Männliche im Weiblichen, deswegen, damit in der Umarmung ein Mann, wenn er mit seinem Weibe zusammenkommt, zeugt und Nachkommenschaft entsteht [...].“²²¹

So lange also schon sei die Liebe zueinander den Menschen eingepflanzt, immer das Ziel verfolgend, die „ursprüngliche Natur“ des Menschen zu vereinen – „strebend aus zweien Eins zu machen und die Natur zu heilen, die menschliche“:²²²

„Daher ist jeder von uns das Gegenstück eines Menschen, weil wir wie die Schollen aus einem in zweie geschnitten wurden. Ewig sucht jeder sein Gegenstück.“²²³

²¹⁸ Vgl. PLATON: Das Gastmahl oder Von der Liebe. [Übertragen und eingeleitet von Kurt Hildebrandt]. Stuttgart: Reclam, 1999. S.55-57.

²¹⁹ PLATON: Das Gastmahl. 1999. S.56/57.

²²⁰ Vgl. PLATON: Das Gastmahl. 1999. S.57.

²²¹ PLATON: Das Gastmahl. 1999. S.58.

²²² Vgl. PLATON: Das Gastmahl. 1999. S.58.

²²³ PLATON: Das Gastmahl. 1999. S.58.

Nicht einer, so lautet die von Aristophanes vorgetragene *sympatheia*-Konzeption der Einung, werde „nein“ sagen oder einen anderen Wunsch hegen als in eins wieder zusammen zu schmelzen:

„[...] vereint und verschweißt mit dem Geliebten aus zweien Einer zu werden. Daran ist schuld, daß unsere ursprüngliche Natur so war und wir ganz waren. Nun trägt die Begierde und Jagd nach der Ganzheit den Namen Eros. –“²²⁴

Eros gebühre folglich zu loben und zu singen, da er dem Menschen die Hoffnung schenke, wenn die Götter verehrt würden,

„daß er uns in die uralte Natur zurückversetze und uns heilige, uns selig und glücklich mache.“²²⁵

Soweit die Ausfaltung einer platonischen Folie der „himmlische[n]“ Liebe, über die die „sinnliche Liebe“ – als Motivik der Körperlichkeit in der *Landarzt*-Narration – nur hinweg täuschen kann, da sie die „himmlische“, als konterkarierendes Andenken einer metaphysischen Identitäts-Folie, schon „unbewußt in sich hat“. Die Vergeblichkeit der Einung schließt das Andenken derselbigen – „unbewußt“ – immer schon mit ein.²²⁶

Unter Rekurs auf die platonische Utopik eines Geheiltwerdens der Menschennatur ist nun auch die neoplatonische Intention des plotinischen Philosophierens in der ekstatischen Einswerdung mit dem Absoluten zu situieren; dies münde schließlich in der mystischen Erfahrung des Einen ekstatisch erfahrener Einung – in einer *unio mystica*. In der henologischen Philosophie Plotins existiert eine manichäistisch anmutende und separierende Dualität zwischen „Welt-Seele“ und „Welt-Leib“. Platon selbst aber verwerfe, so Plotins eigener Rekurs auf Platon in dessen Schrift *Der Abstieg der Seele in die Leibeswelt*, jegliches Sinnliche, er beklage die Gemeinschaft der Seele mit dem Leib und nenne den Leib „Fessel“ der Seele, die im Körper-Grab in „Haft“ sei. Eine „Entfiederung“, so rekurriert Plotin fortfahrend auf Platon, sei Ursache des Herabstiegs in diese Welt. Die Wanderung zur „geistigen Welt“ sei jedoch der Seele „Lösung aus den Fesseln“ des Leibes und mithin „Aufstieg“ aus der Körper-Höhle. Daher sei es auch für die Seele ein Übel, wenn sie dem Leibe Teil gebe am Heil und am eigentlichen Sein. Aus zwei Gründen nämlich wird von Plotin die Gemeinschaft der Seele mit dem Leib als Ärgernis angesehen: Zum einen seien sie, die Leiber, der Seele ein Hindernis im reinen Denken und zum anderen erfülle sie sie mit „Lüsten, Begierden und Schmerzen“. Die Seele entfiedere sich und gelange in die „Bande des Leibes“, in die bloße und krude Körperlichkeit. So falle sie, sei gefangen und beschäftige sich mit ihrer Leib-Fessel, den „Sinnen“. Wende sie sich jedoch zurück zu „geistigem Leben“, steigt sie also empor aus dem „Grabe“ und der „Höhle“ der Sinnlichkeit – des Schlammigen, Schlackigen und Säuischen –, so werde sie sich, in einer Erinnerungsschau des wahren Seins, aus den Körper-Banden lösen und aufsteigen. Die Einzelseelen, so resümiert Plotin, hätten folglich einen „geistigen Trieb“ in sich, der sie zu ihrem „Ursprung“ zurückwende, sie hätten aber auch eine Kraft, die auf die niedere Welt gerichtet sei. Eine vertikale

²²⁴ PLATON: Das Gastmahl. 1999. S.60.

²²⁵ PLATON: Das Gastmahl. 1999. S.61.

²²⁶ Vgl. KAFKA: Beim Bau der chinesischen Mauer. GW VI. 1994. [»Aphorismen«. Nr. 80]. S.241.

Achse von Einem und Vielem, von Licht und Finsternis, von „Leidensfreiheit“ im Geistigen und „Kranksein“ im Niederen und Körperlichen faltet sich aus:²²⁷

„Bleiben sie [die Einzelseelen, Anm. des Verf.] in der geistigen Welt mit der Allseele vereint, so haben sie Leidensfreiheit; [...]. Denn sie sind ja dann in einer Ganzheit beisammen. Aber sie wenden sich ab von der Ganzheit in das Teil- und Eigensein, gleichsam müde der Gemeinschaft, und jede zieht sich in ihr *Sondersein* zurück. Tut sie das nun fortgesetzt, flieht die Gesamtheit, fällt ab in *Geschiedenheit* und richtet den Blick nicht mehr auf die geistige Welt, so wird sie zum Teil, *vereinzelt sich* und wird *krank* [...].“²²⁸ [Hervorhebung des Verf.].

Just an diesem gesonderten „Kranksein“ des Körpers leiden die kafkaschen Protagonisten, insonderheit der gespaltene *Landarzt*. Vermittelt über eine dualistisch separierende Traditionslinie gelangt indes die in dem obigen Kontext angedeutete Bildmotivik von „Krankheit“ und „Gesundheit“ und von „Arzt“ und „Patient“ in Kierkegaards Schrift *Die Krankheit zum Tode* zu ihrem fulminanten Höhepunkt. Die hierin ausgefaltete philosophiehistorische Metaphorologie verzweifelte Krankseins und also im Widerspruch stecken bleibender Körperlichkeit liegt, als eine bildhafte Aufschrift und gleichsam als Negativfolie der Nicht-Erlösung, der kafkaschen *Landarzt*-Erzählung zugrunde.²²⁹ Schließlich sei er, Kafka selbst, nicht, „wie Kierkegaard“, „von der allerdings schon schwer sinkenden Hand des Christentums ins Leben geführt worden“, so dessen eigenhändig kommentierte Dekonstruktion christologischer Heilserwartung, sondern habe vielmehr, um Kafkas Kategorie des Negativen nochmals eigens zu unterstreichen, „das Negative [s]einer Zeit“, welches er „gewissermaßen zu vertreten das Recht habe“, in sich „kräftig aufgenommen“.²³⁰

Doch nochmals zurück zu Kierkegaards triadischem Bildschema einer erlösenden Arzt-Patienten-Figuration, in welchem sich die aufgezeigten Wurzeln metaphysischer Einungsphilosophie vollends überkreuzen. Schon in seinem Vorwort zur *Krankheit zum Tode* installiert Kierkegaard einen ganzen Metaphernfundus von „Krankheit“ und „Gesundheit“, um in bildhafter Manier darauf hinweisen zu können, daß alles „Christliche“ in seiner Darstellung, „auch wenn nur der Heilkundige dies verstehen könne“, dem „ärztlichen Bericht am Krankenbett“ gleiche.²³¹ Somit ist schon *in nuce* die Ausgangssituation des *Landarztes* skizziert. In einem nunmehr

²²⁷ Vgl. PLOTIN: Seele – Geist – Eines. [griechisch – deutsch. Griechischer Lesetext und Übersetzung von Richard Harder. In einer Neubearbeitung fortgeführt von Rudolf Beutler und Willy Theiler. Eingeleitet von Klaus Kremer]. Hamburg: Meiner, 1990. S.5-15.

Vgl. auch HALFWASSEN, Jens: Der Aufstieg zum Einen. Untersuchung zu Platon und Plotin. Stuttgart: Teubner, 1992. [§ 1. Der Neuplatonismus als Metaphysik des Einen. § 2. Das Absolute als absolute Transzendenz. § 3. Neuplatonismus und Platonismus.]. S.9-33. Hier insbesondere S.15.

²²⁸ PLOTIN: Seele – Geist – Eines. 1990. S.11 und S.13.

²²⁹ Vgl. KIERKEGAARD: Die Krankheit zum Tode. 1997. S.7-30.

²³⁰ Vgl. KAFKA: Beim Bau der chinesischen Mauer. GW VI. 1994. S.215:

„Ich habe von den Erfordernissen des Lebens gar nichts mitgebracht, so viel ich weiß, sondern nur die allgemeine menschliche Schwäche, mit dieser – in dieser Hinsicht ist es eine riesenhafte Kraft – habe ich das Negative meiner Zeit, die mir ja sehr nahe ist, die ich nie zu bekämpfen sondern gewissermaßen zu vertreten das Recht habe, kräftig aufgenommen, an dem geringen Positiven sowie an dem äußersten, zum Positiven umkippenden Negativen hatte ich keinen ererbten Anteil. Ich bin nicht von der allerdings schon schwer sinkenden Hand des Christentums ins Leben geführt worden wie Kierkegaard und habe nicht den letzten Zipfel des davonfliegenden jüdischen Gebetmantels noch gefangen wie die Zionisten. Ich bin Ende oder Anfang.“

²³¹ Vgl. KIERKEGAARD: Die Krankheit zum Tode. 1997. [Vorwort]. S.7/8.

einsetzenden Dreischritt faltet Kierkegaard das Phänomen der Verzweiflung sukzessive aus und ordnet diesem gleichsam – bildhaft – einen nach Genesung und Heilung strebenden Arzt-Patienten-Vergleich zu. Dieser Dreischritt kann in aller Kürze wie folgt paraphrasiert werden:²³²

Wie der „Seelenkundige“ sich zur „Verzweiflung“ verhält, so Kierkegaards bildhafter Vergleich, so geht es auch für den „Arzt“ um die „Feststellung, ob ein Mensch krank sei oder nicht“. „Man nimmt im Allgemeinen an“, so Kierkegaard weiter, „dass ein Mensch, der sich nicht selbst als krank bezeichnet, gesund ist.“ Der „Arzt“ hingegen betrachtet die Krankheit auf andere Weise, denn nur er weiß, „wie es ist, gesund zu sein“, und er weiß gleichsam, „dass es ebenso wie eine nur eingebilddete Krankheit auch eine nur eingebilddete Gesundheit gibt.“ Überhaupt dürfe der „Arzt“, so Kierkegaards Plädoyer, „gerade weil er Arzt (der Einsichtige) ist, nicht unbedingt dem, was ein Mensch selbst über sein Befinden äußert“, vertrauen. Auch der Landarzt scheint in der Tat eine vorerst nur „eingebilddete“ Gesundheit des Schwerkranken zu diagnostizieren; schließlich sei er „kein Weltverbesserer“ und läßt ihn liegen.²³³

Hat sich nun aber ein „Arzt“ in einem „bestimmten Augenblick“ davon überzeugt, so Kierkegaards durchschauende Diagnostik einer nur „eingebilddeten Gesundheit“ und einer existentiellen „Wunde“ verzweifelter Krankheit, „dass jemand gesund ist – und der Betreffende erkrankt dann in einem späteren Augenblick, so kann der Arzt nämlich Recht darin haben, dass dieser Mensch damals gesund *war*, jetzt aber krank *ist*.“ Sobald sich die Verzweiflung zeigt, stellt sich unumgänglich heraus, „dass der Mensch schon verzweifelt gewesen ist“, daß diese kranke Verzweiflung aber gleichwohl als „Gesundheit“ vorerst umetikettiert wurde: „Das Nichtverzweifeltsein kann nämlich gerade Verzweifeltsein bedeuten“, konkludiert Kierkegaard lapidar.²³⁴

²³² Vgl. KIERKEGAARD: Die Krankheit zum Tode. 1997. S.13-30 und S.43/44.

In kierkegaardschen Termini, ohne auf den bildhaften Vergleich zu der Arzt-Patienten-Konfiguration eingehen zu wollen, ließe sich dieser Dreischritt wie folgt skizzieren: I. Verzweifelt nicht man selbst sein wollen. II. Verzweifelt man selbst sein wollen. III. Passage aus dem verzweifelten Confinium des Nicht-mit-sich-Gleichzeitigseins in das einer sich selbst wählenden und wesentlichen Existenz, die eine „Gesundheit des Glaubens“ darstellt; wird dieser „Sprung“ in das Confinium des Religiösen, welches das „Gesetzsein“ durch eine „andere Macht“ unabdinglich zu anerkennen hat, nicht vollzogen, so spricht Kierkegaard gleichwohl von einer ohnmächtigen und verzweifelten „Selbstverzehrung“, die das Widersprüchliche nicht zu lösen imstande ist. Diese kierkegaardsche Folie einer verzweifelten *Krankheit zum Tode* scheint sich doch recht offensichtlich, so lautet die These, in Kafkas *Landarzt*-Erzählung eingeschrieben zu haben, wie doch die drei Subkapitel des Mittelteiles der Erzählung auszufalten intendierten: Meint der schwerkranke Junge anfänglich noch seiner als gesund firmierenden Krankheit in einem Todeswunsch entgehen zu können (I.), so stellt sich alsbald, nach der inversen Krankheitsdiagnose des Arztes, ein Lebens- und Rettungswunsch des verzweifelten Patienten ein (II.). In einem dritten Subkapitel geht es dann, ganz in Analogie zu dem metaphysischen Heilungsprocedere Kierkegaards, um einen Heilungsritus des Körpers, der, immer schon in einem entzweiten und widersprüchlichen Verhältnis zur „Seele“ stehend, qua „Sprung“ und „Gesundheit des Glaubens“ geeint werden muß (III.). Kafka denkt hier einmal mehr, so die Grundthese, Identitätskonstruktionen kierkegaardscher oder doch allgemein metaphysischer Provenienz – etwa über eine platonisch-neoplatonische Bildmotivik – an, um diese sodann, in dem alles entscheidenden und zu vollziehenden metaphysischen „Sprung“, scheitern zu lassen. Kafkas „leere fröhliche Fahrt“ ist eben das Nicht-Geheiltsein eines leidvollen Geworfenseins in den Körper, das immerfort in einem Widerspruch – „lebend stirbt man, sterbend lebt man“ – verharren muß.

²³³ Vgl. KAFKA: Ein Landarzt. GW I. 1994. S.202/203.

Vgl. KIERKEGAARD: Die Krankheit zum Tode. 1997. S.21/22 und S.25/26.

²³⁴ Vgl. KAFKA: Ein Landarzt. GW I. 1994. S.204/205.

Vgl. KIERKEGAARD: Die Krankheit zum Tode. 1997. S.22/23 und S.26-29.

Das, was Kierkegaard, „betrogen um den seligsten aller Gedanken“, als ein „verpfushtes Leben“ bezeichnet, setzt genau bei demjenigen Menschen ein, der „so dahinlebe, dass er sich niemals ewig entscheidend selbst als Geist, als Selbst bewusst würde, oder, was dasselbe ist, niemals bemerkte [...], dass da ein Gott ist, und »er«, er selbst, sein Selbst vor diesem Gott ist“. Der im Betrug, im Selbstbetrug der „Selbstverzehrung“ und also in der reinen Immanenz des verzweifelten Widerspruches verharrende ist, wie es im Landarzt heißt, der „Betrogen[e]“ und der „Verlorene“. Kierkegaard konkludiert ganz in Analogie zu Kafkas „betrogen[em]“ Landarzt: „Und falls, falls du dann verzweifelt gelebt hast [...], dann ist für dich alles verloren, die Ewigkeit erkennt dich nicht, sie kannte dich nie, oder noch grässlicher, sie kennt dich, wie du bekannt bist, sie setzt dich durch dein Selbst in der Verzweiflung gefangen!“ Des Landarztes „Ansturm gegen die letzte irdische Grenze“ wird so einmal mehr depotenziert; die kierkegaardsche *Krankheit zum Tode* bleibt, wiederum als „unbewußt“ angedachte Identitäts-Folie, ungeheilt – der Körper, der im Widerspruch stecken bleibende, ist ein kranker, der abgespalten wird.²³⁵

Wie diese kleine Motivgeschichte der Krankheit und deren Heilung durch den Philosophen-Arzt deutlich aufzeigt, greift wohl auch Kafka auf diese philosophiehistorische Inter-Textur und deren dargebotenes Bildmaterial zurück und flicht dieses – modifizierend – in seine *Landarzt*-Erzählung ein. Kafka zitiert hierbei eine ganze metaphysische Traditionslinie von Platon, über Plotin und Augustinus, bis hin zu Kierkegaard an, rekurriert auf deren identitätsphilosophische Heilungs- und Genesungskonstruktionen der Einung, destruiert diese aber gleichsam, indem er das Kranke und Entzweite, den „eigene[n] Körper“, als letztlich metaphysisch nicht aufhebbar, als unheilbar krank thematisiert. Der Körper, der einmal entfesselte, ist, da er sich nimmermehr aus dem Widersprüchlichen und Inkommensurablen zu erheben in der Lage ist, der unheilbar kranke. Die durch Hacken-Hiebe verursachte kranke Körper-Wunde ist eine immerfort bleibende, die, als ein „Pfahl im Fleische“, die „leere fröhliche Fahrt“ einleitet:

„Je mehr Pferde Du anspannst, desto rascher geht's – nämlich nicht das Ausreißen des Blocks aus dem Fundament, was unmöglich ist, aber das Zerreißen der Riemen und damit die leere fröhliche Fahrt.“²³⁶

„Im spitzen Winkel mit zwei Hieben der Hacke geschaffen“ oder aber, wie Kafka in einem *Aperçu* anmerkt, „geschlagen durch einen Blitz“, klafft eine brandmarkende Körper-Wunde, an der die kafkaschen Protagonisten, fortwährend ungeheilt und unerlöst umher treibend, leiden:

„Den Kopf hat er zur Seite geneigt; in dem dadurch freigelegten Hals ist eine Wunde, siedend in brennendem Blut und Fleisch, geschlagen durch einen Blitz, der noch andauert.“²³⁷

Kafkas *Landarzt* leidet an eben jenem plotinischen Kranksein des Leibes und an dessen „Geschiedenheit“ und „Sondersein“; beständig auf der Suche nach Heilung des Entzweiten ist er, zugleich immerfort an der Wunde leiblicher „Lust und Begierde“ leidend, buchstäblich „krank“. Diese Suche nach einem „ozeanischen“

²³⁵ Vgl. KAFKA: Ein Landarzt. GW I. 1994. S.205-207.

Vgl. KIERKEGAARD: Die Krankheit zum Tode. 1997. S.29/30.

²³⁶ KAFKA: Beim Bau der chinesischen Mauer. GW VI. 1994. [Nr.45]. S.235.

²³⁷ KAFKA: Zur Frage der Gesetze. GW VII. 1994. S.166.

Verschmelzungs- und Ganzheitsgefühl entpuppt sich immer mehr als „Versuch einer religiösen Tröstung“, wie Freud dieses *Unbehagen in der Kultur* paraphrasiert, die jedoch gleichsam in agnostischer und, um mit Kierkegaard zu sprechen, in verzweifelter Manier konterkariert, ja persifliert wird. Das „kranke Thier Mensch“, der unheilbar an seinem „eigene[n] Körper“ Leidende, ist auf der beständigen Suche nach der ozeanischen Paradieshaftigkeit des Einsseins und wird doch immerfort daraus vertrieben; das Paradies ist verriegelt, bleibt verriegelt, ein Hintereingang scheint sich für die kafkaschen Protagonisten nicht mehr aufzutun. Die Bewegung der Vergeblichkeit ist das agnostische und verzweifelte Verharren einer *Krankheit zum Tode* im sich je aufschiebenden und unheilbaren „Widerspruch“, in dem Kafka wohl „[s]einer Natur nach“, so lautet dessen urreigenstes „Mandat“, immerfort leben muß, immer nur „in diesem Widerspruch“.²³⁸

²³⁸ Vgl. PLOTIN: Seele – Geist – Eines. 1990. S.11 und S.13.

Vgl. PLATON: Das Gastmahl. 1999. S.55.

Vgl. FREUD: Das Unbehagen in der Kultur (1930 [1929]). SA IX. 2000. S.204.

Vgl. NIETZSCHE: Der Antichrist. KSA 6. 1999. S.170.

Vgl. KLEIST, Heinrich von: Über das Marionettentheater. Werke III. 1996. S.363.

V. Macht-Schrift.

Der Körper, die »Narbe« im Fleische.

»Ein Bericht für eine Akademie«.

»Wir dürfen uns aber nicht täuschen lassen:
Kafka wollte niemals wirklich entfliehen.
Was er wollte, war, als *Ausgeschlossener*
in dieser Sphäre leben.
Grundsätzlich wußte er, daß er vertrieben war.
Man kann nicht sagen, von den anderen,
man kann nicht sagen, daß er sich selbst vertrieb.
Er benahm sich einfach so, [...],
er wollte in der Kindlichkeit des Traumes bleiben.«¹

B a t a i l l e , Die Literatur und das Böse

1. In der Schwebel.

Die Trassierung [k]einer Fluchtlinie.

Ein Bericht für eine Akademie ist eine 1917 erstmals in Martin Bubers Monatsschrift *Der Jude* publizierte und von Kafka selbst so benannte »Tiergeschichte«², mit der das hehre, aber gleichwohl delikate Ziel verfolgt wird, einer „Akademie“, in einer prononciert wissenschaftlichen und aufklärerischen Sprache, „einen Bericht über ein äffisches Vorleben“, über des Ich-Erzählers Vorleben, einzureichen. Das Hybride dieser Erzählkonstellation liegt unterdes in dem offensichtlich zwittrigen Mischwesen des Ich-Narrators selbst, der, unleugbar und unablegbar bis gegen Ende des Rapportes hin, eine eigentümliche „Kreuzung“ aus Tier und Mensch in einem zu sein scheint.³

¹ BATAILLE, Georges: Die Literatur und das Böse. In: Georges Bataille. Das theoretische Werk in Einzelbänden. [Aus dem Französischen übersetzt von Cornelia Langendorf]. Hrsg. von Gerd Bergfleth. München: Matthes und Seitz, 1987. [Kafka]. S.131-149. Hier S.139.

² Vgl. hierzu auch KOCH, Hans-Gerd: Ein Bericht für eine Akademie. In: Interpretationen. Franz Kafka. Romane und Erzählungen. Hrsg. von Michael Müller. Stuttgart: Reclam, 2001. S.173-196. Hier insbesondere S.175.

Ein Bericht für eine Akademie erschien zusammen mit der Erzählung *Schakale und Araber* in Bubers 1917 erschienenem Oktober- und Novemberheft des *Jude[n]* unter dem Gesamttitel »Zwei Tiergeschichten«. Auf den Vorschlag Bubers hin, diese beiden Texte unter dem Gesamttitel »Zwei Gleichnisse« vereinen zu wollen, protestiert Kafka und schlägt den obig bereits erwähnten Titel vor. Auf den Konnex dieser die beiden »Tiergeschichten« verbindenden Thematik wird noch an fortgeschrittener Stelle rekurriert werden müssen.

³ Vgl. KAFKA, Franz: Ein Bericht für eine Akademie. In: Franz Kafka: Gesammelte Werke in zwölf Bänden. Nach der Kritischen Ausgabe hrsg. von Hans-Gerd Koch. Band I. Frankfurt/Main: Fischer, ³2001. S.234-245. Hier S.234.

Vgl. auch zu den beiden dem *Bericht* vorangestellten Erzählansätzen in »Oktavheft D« und einer nachfolgenden Textsequenz in »Oktavheft E«: KAFKA: Beim Bau der chinesischen Mauer. GW VI. 1994. [»Oktavheft D« und »Oktavheft E«]. S.90-112 und S.113-127. Hier S.100/101, S.102-104, S.105-112 und S.125.

Vgl. auch KAFKA: Eine Kreuzung. GW VI. 1994. [»Oktavheft D«]. S.92/93.

Skizziert und rekonstruiert wird indes, wie ein von der „Goldküste“ stammender Affe von einer „Jagdexpedition der Firma Hagenbeck“ zwiefach angeschossen und eingefangen wird, sodann, in einem Domestizierungsprocedere der „Verwahrung wilder Tiere“, in einen „Käfig“ auf dem „Zwischendeck des Hagenbeckschen Dampfers“ eingesperrt und nach Europa verschifft wird. Dort angekommen, hat dieser, vermittelt über ein sukzessives Sublimationsgeschehen der „Nachahmung“, seine „Affennatur“ fast gänzlich abgelegt und springt denn nunmehr auch als „Künstler“ mit einem kräftigen »Hallo!« in die „Menschengemeinschaft“, die er fortan mit seinen Dressurnummern und Clownerien in einem Varieté beglücken wird. Überblickt Rotpeter seine bisherig vollzogene „Entwicklung“ der Adaptation an zivilisatorische Ordnungs- und Disziplinarmuster, erscheint ihm sein Werdegang, rückblickend, doch nur als ein ganz „besonderer Ausweg“, als ein „Menschenausweg“ *par excellence*, über den er weder zufrieden sein, noch zu klagen vermag.⁴

Die thematische Stoßrichtung, die der Affe Rotpeter in seinem *Bericht für eine Akademie* ironisch gebrochen nachzeichnet, gibt sich also *prima vista* als ein ganz und gar „klarer Gedankengang“ zu erkennen: Der *Bericht* soll „die Richtlinie zeigen, auf welcher ein gewesener Affe in die Menschenwelt eingedrungen ist und sich dort festgesetzt hat.“⁵ Das leitmotivische Thema und die auch in Kafkas »Oktavheft D«, in welchem die ersten Erzählansätze des *Berichtes* niedergeschrieben sind, alles dominierende „Richtung [d]er Schilderung“ gibt sich mithin in einer narratologischen Fluchtlinie der Akkulturation zu erkennen, die, indem sie sich in einem jeden Moment ihrer Assimilation als betrügerische Selbst-Täuschung entlarvt, gleichsam auf ironische Distanz gehalten wird. Die Trassierung einer Fluchtlinie, die einzig noch verbleibende Überlebensstrategie des Künstlers als Künstler, gerinnt derart zu einem „Scheinvorgang“, dessen schimärisches Moment permanent in der Schweben zwischen, wie Kafka am 17. Januar 1920 in sein Tagebuch notiert, der „grobe Tatsache des Gefangenseins“ und der trostlosen, „keine Vorstellung von Freiheit“ zu haben, stockend verbleibt.⁶

Als eminent wichtig erscheint mir eine Kontextualisierung des *Berichtes* und der diesbezüglichen Erzählansätze im Rahmen des »Oktavheftes D« zu sein, in welchem, wenn ich recht sehe, das Hybride und in sich Widersprüchliche leitmotivisch thematisiert wird. Nicht nur in dem kurzen Prosastück *Eine Kreuzung* geht es um ein „eigentümliches Tier“, „halb Kätzchen, halb Lamm“, welches zu „keinen Erkennungsszenen“ mit Artgenossen – weder mit Katzen, noch mit Lämmern – kommt (vgl. *Eine Kreuzung*, GW VI, 1994, S.92), sondern auch in der kurzen, parabolischen Selbstbetrachtung *Meine zwei Hände begannen einen Kampf* wird ein konfliktuelles Verhältnis von rechter und linker, besser von rechter zu linker Hand verhandelt (vgl. *Meine zwei Hände begannen einen Kampf*, GW VI, 1994, S.104/105).

Vgl. auch zur Textsituierung im historischen Publikationskontext und zur Forschungslage allgemein: Kafka-Handbuch in zwei Bänden. Hrsg. von Hartmut Binder. Band 2. Das Werk und seine Wirkung. Stuttgart: Kröner, 1979. S.331/332 und S.332-335.

Vgl. KOCH, Hans-Gerd: Ein Bericht für eine Akademie. In: Interpretationen. Franz Kafka. Romane und Erzählungen. 2001. S.173-175.

Vgl. auch zum Hybriden der Erzählerfigur bei: FINGERHUT, Karl-Heinz: Die Funktion der Tierfiguren im Werke Franz Kafkas. Offene Erzählgerüste und Figurenspele. Bonn: Bouvier, 1969. S.100-107 und S.247-256.

Vgl. auch DELEUZE, Gilles und Félix GUATTARI: Kafka. Für eine kleine Literatur. [Aus dem Französischen von Burkhard Kroeber]. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1976. S.49-53.

⁴ Vgl. KAFKA: Ein Bericht für eine Akademie. GW I. 2001. S.234-245. Hier insbesondere S.235-238 und S.243-245.

⁵ KAFKA: Ein Bericht für eine Akademie. GW I. 2001. S.235.

⁶ Vgl. KAFKA: Ein Bericht für eine Akademie. GW I. 2001. S.235 und S.238.

In der Schweben stockend steckend – dieses unheilvolle Diktum markiert einmal mehr jene kafkasche Desillusionierungsattitüde eines inkommensurablen Zwischenzustandes, der einen fortwährenden Kampf mit „zwei Gegner[n]“ zu bewältigen hat: Bedrängt ihn ein Erster „von rückwärts vom Ursprung her“ und drängt ihn voran, so verwehrt ihm doch gleichsam ein Zweiter den „Weg nach vorne“, indem er ihn zurück treibt. Just in diesem haltlosen „Grenzland“ aber, in welchem „kein Trost“ trösten kann, „weil es eben nur Trost ist“, verharren die kafkaschen Protagonisten. Die Trassierung einer Fluchtlinie erscheint derart als Bewegung einer sich veräußerlichenden Tarnung, hinter deren Maske vermeintlicher Anpassung ans Gegebene jener basale Konflikt des nicht eindeutig Identifizierbaren und daher Widersprüchlichen schlagkräftig aufscheint. Kafka geriert sich derart als ein im Durchbruch immer schon stecken gebliebener Durchbruch.⁷

Der an eine wissenschaftliche Akademie adressierte und von dem einst ganz und gar Tier gewesen seienden Affen verfaßte Bericht über das eigene „äffische Vorleben“ erscheint denn auch derart als durchweg problematisch, denn Sein und Sprache, „Tat“ und „Wort“ gelangen, in dem Versuch einer sprachlichen Rekonstruktion des Ursprünglichen, immer weniger zur Deckung: „Nahezu fünf Jahre trennen mich vom Affentum“, gesteht sich der Berichtende denn auch gleich zu Beginn seines Rapportes ein, und sieht sich, da sich seine „Erinnerung“ mit zunehmender Aneignung der Kulturationstechniken an dieses Sein als Affe mehr und mehr verschließt, außerstande, Aufklärung über diesen ursprünglichen Affenzustand geben zu können. Ja mehr noch, auf „fremde Berichte“ ist der Rapportierende nunmehr angewiesen, um diesen Ur-Zustand, diese „Affenwahrheit“, rückblickend noch irgendwie erhellen zu können. Das „damals affenmäßig Gefühle“, die „alte Affenwahrheit“, kann „heute“, so lautet die Modifikation des erzählenden Tiermenschen, sprachlich nicht mehr vollends erreicht werden, sondern nur noch mit „Menschenworten“ nachgezeichnet, die „Richtung“ vorgegeben werden. Erst nach der Körper-Verwundung des Affen mit zwei Schüssen in „Wange“ und „Hüfte“, und sich zu diesem Zeitpunkt schon „in einem Käfig“ befindend, erwacht allmählich die „Erinnerung“ des Erzählers an das von nun an Geschehene und zu Berichtende. Der ursprünglich „gefühlte“ Zustand des Affendaseins, das ganz und gar Eigentümliche, scheint sich „heute“, in dem rückblickenden Versuch sprachlicher Erhellung, gänzlich verdunkelt zu haben.⁸

Vgl. auch KAFKA: Beim Bau der chinesischen Mauer. GW VI. 1994. [»Oktavheft D«]. S.100/101 und S.102-104.

Vgl. auch KAFKA: Das Schweigen der Sirenen. GW VI. 1994. S.168-170. Hier S.170.

Vgl. auch Weinsteins schon frühe Einschätzung des kafkaschen Tiermenschen als „successful hero“: WEINSTEIN, Leo: Kafka's ape. Heel or hero? In: MFS 8. 1962. S.75-79. Hier S.76.

Vgl. auch zur „Allegorie eines erfolgreichen Künstlers“ bei: MARTENS, Lorna: Art, Freedom, and Deception in Kafka's *Ein Bericht für eine Akademie*. In: DVjs 61. 1987. S.720-732.

Vgl. KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [17 I <1920>]. S.176:

„Er fühlt sich auf dieser Erde gefangen, ihm ist eng, die Trauer, die Schwäche, die Krankheiten, die Wahnvorstellungen der Gefangenen brechen bei ihm aus, kein Trost kann ihn trösten, weil es eben nur Trost ist, zarter kopfschmerzender Trost gegenüber der groben Tatsache des Gefangenseins. Fragt man ihn aber, was er eigentlich haben will, kann er nicht antworten denn er hat – das ist einer seiner stärksten Beweise – keine Vorstellung von Freiheit.“

⁷ Vgl. KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [17 I <1920> und 29 <Oktober 1921>]. S.176/177 und S.193.

⁸ Vgl. KAFKA: Ein Bericht für eine Akademie. GW I. 2001. S.234-238:

Mit dem Verlust des Ursprünglichen, des „damals affenmäßig Gefühlte[n]“ unterdes beendet Rotpeter, gleichwohl auch ohne „Ausweg“ nicht leben könnend, nunmehr notgedrungen sein Affendasein: „– nun, so höre ich auf, Affe zu sein“, beschließt der Ich-Erzähler. Ein „klarer, schöner Gedankengang“ zeichnet sich hier ab, der auf ein menschliches Reflexionsvermögen desselbigen schließen läßt. Der Affe – das Tier – kommt buchstäblich zur Vernunft. Doch mit der machtvoll inaugurierten Passage in die Menschwerdung hinein reißt jene Kluft der Entzweiung auf, die den Affen nicht mehr Natur *sein* und auch nicht mehr *natürlich* empfinden läßt; fortan wird er, das *Natürliche* nurmehr empfindend, diese *suchen* müssen.⁹ Oder aber, wie es als Ansprache an den aus den nördlichen Gefilden des „Verstand[es]“ stammenden Reisenden in der zweiten von Martin Buber publizierten »Tiergeschichte« *Schakale und Araber* als sentimentalisch avisiertes Einungsdesiderat zum Ausdruck kommt: »Herr, du sollst den Streit beenden, der die Welt entzweit.«¹⁰

„Darüber, wie ich eingefangen wurde, bin ich auf fremde Berichte angewiesen. (vgl. ebd., S.236). [...] Nach jenen Schüssen erwachte ich – und hier beginnt allmählich meine eigene Erinnerung – in einem Käfig im Zwischendeck des Hagenbeckschen Dampfers. (vgl. ebd., S.237). [...] 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.“ (vgl. ebd., S.238).

Vgl. NIETZSCHE: Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift. KSA 5. 1999. [Zweite Abhandlung. Aphorismen 1. und 3.]. S.291/292 und S.294-297. [Vgl. *Konjektaneen des Körpers*].

Vgl. auch FOUCAULT, Michel: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. [Übersetzt von Walter Seitter]. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1977. [I. Marter]. S.9-90.

Vgl. auch NORRIS, Margot: Darwin, Nietzsche, Kafka, and the Problem of Mimesis. In: MLN 95. 1980. S.1232-1253. Hier insbesondere S.1247/1248.

Kafkas Lektüre von Nietzsches *Genealogie der Moral*, die in etwa zeitgleich zur Entstehung seiner ersten Texte des *Landarzt*-Bandes stattgefunden haben dürfte, scheint sich doch, wie auch die bisherige Forschung schon profunde herausgearbeitet hat, in ganz expliziten Motiv- und Bildketten in Kafkas *Bericht* niedergeschlagen zu haben. Ein solches Motiv, auf welches auch immer wieder in diesem Kontext rekurriert wird, ist Nietzsches vehementes Schlagwort einer „Mnemonik“ des Schmerzes, innerhalb derer – als ein machtvolles „System“ der „Herrschaft über die Affekte“ – etwas schmerzvoll in den Körper eingebrannt wird, damit es auch im „Gedächtniss“ bleibt – „nur was nicht aufhört, w e h z u t u n , bleibt im Gedächtniss“. In einem derartigen Procedere einer „Herrschaft über die Affekte“ bildet sich – machtvoll – eine „Art von Gedächtniss“ aus, die etwa, symbolisch gesprochen, das „Herausschneiden des Fleisches aus der Brust“ verinnerlicht und – man kam „endlich ‚zur Vernunft‘“ – sich als strafende, innere Stimme und als „schlechtes Gewissen“ ausformt.

Auch in dem obigen Kontext einer verlorenen „Erinnerung“ an den einst äffischen Zustand des Ursprünglichen ist nunmehr auf Nietzsches *Genealogie der Moral* hinzuweisen, da in dieser geradezu ein Plädoyer für die „Vergesslichkeit“ gehalten wird: Die Vergesslichkeit ist ein „aktives“ und „positives Hemmungsvermögen“, ohne welches es „keine G e g e n w a r t geben könnte“ und welches gleichsam „ein wenig tabula rasa des Bewusstseins“ schafft, „damit wieder Platz wird für Neues“. An dem „nothwendig vergessliche[n] Tier“ stelle das Vergessen, so Nietzsches affirmative Rede, schlußendlich eine „Kraft“, eine „Form der s t a r k e n Gesundheit“ dar.

⁹ Vgl. SCHILLER, Friedrich: Über naive und sentimentalische Dichtung. In: Friedrich Schiller. Werke und Briefe in zwölf Bänden. Hg. von Otto Dann et al. Band VIII. Theoretische Schriften. Hg. von Rolf-Peter Janz. Frankfurt/Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1992. S.725-728 und S.732-735.

¹⁰ Vgl. KAFKA: Schakale und Araber. GW I. 2001. S.213-217. Hier S.215.

Vgl. auch KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [25. <September 1917>, 17 I <1920>, 29 <Oktober 1921> und 22 <März 1922>]. S.166/167, S.176/177, S.193 und S.226.

Der die beiden »Tiergeschichten« liierende Konnex scheint sich in einem Andenken der Versöhnung eines „sehr alte[n] Streit[es]“, der „wohl im Blut“ liegt, sukzessive herauszukristallisieren. Der Reisende in *Schakale und Araber* fungiert hierbei gewissermaßen als Figur des Dritten, die „vom Norden“ her kommt, wo der „Verstand“ ist, und den „Streit“ beenden soll, „der die Welt entzweit“; ja

Ein hehres Ziel, namentlich das der Versöhnung moderner Gespaltenheiten zwischen Natur und Kultur, zwischen Tier- und Menschsein, wird hier in aller Schärfe anvisiert. Indes ist das, was der Ich-Erzähler „unter Ausweg“ aus den diskrepanten Differenzen der Moderne versteht, so lautet dessen tiefe „Angst“, „nicht genau“ verstanden zu werden, schlechterdings nicht gleichzusetzen mit dem „große[n] Gefühl der Freiheit“, nach dem man sich – sentimentalisch – allzu gerne zu „sehnen“ vermag. Denn der „sehr alte Streit“, „der die Welt entzweit“, kann in einer utopistischen Einungskonstruktion der „Freiheit“ ebenso wenig aufgehoben werden, wie der „Jammer durch Hinweis auf die Sonne“ geleugnet werden kann; im Gegenteil, „er leugnet die Sonne durch Hinweis auf den Jammer“, so lautet ein recht lakonisches, an Platon und Schopenhauer anklingendes Aperçu Kafkas vom 17. Januar 1920. In diesem Sinne platonisch-metaphysischer Desillusionierung präzisiert denn auch Rotpeter nochmals diesen „klare[n], schöne[n] Gedankengang“, der das „große Gefühl der Freiheit nach allen Seiten“ hin als schier unerreichbar, ja als perfide „Täuschung“ kennzeichnet:¹¹

er soll – versinnbildet in der Metapher der „Schere“ – die entzweite Welt heilen, soll „Frieden“ schaffen und die Welt in die Gefilde „atembare[r] Luft“ und „Reinheit“ erheben, etwa so wie es Kafka in einem Tagebucheintrag vom 25. September 1917 postuliert: „... Glück aber nur, falls ich die Welt ins Reine, Wahre, Unveränderliche heben kann.“ Diese erlösende Einungs- und Versöhnungsutopie – unter Rückgriff auf eine etwa in Hölderlins *Hyperion*, Nietzsches Gedicht *Im Süden* oder Thomas Manns *Tonio Kröger* konstruierte Topik der Sehnsucht nach dem Süden –, nach welcher man sich im „Klagenton“ – ‚elegisch‘ im Sinne Schillers – doch allzu sehr „sehnt“, wird indes durch den Einfall des Anderen der Vernunft, hier eines barbarischen und tierischen Hungertriebes, scheinbar desillusioniert. „Wie von Stricken unwiderstehlich [...] gezogen“, zu verstehen als eine Schopenhauer-Reminiszenz, erfolgt, „halb in Rausch und Ohnmacht“, der „Biß“ in die Schlagader des Kadavers – ‚*motu, non naturali, sed violento*‘. Die Utopie der Versöhnung entschleierte sich einmal mehr, so konstatiert der Araber gegen Ende der Erzählung, als eine „unsinnige Hoffnung“. Auch der *Bericht für eine Akademie* denkt in Gestalt eines hybriden Mischwesens aus Tier und Mensch eine erlösende Freiheitskonstruktion der Versöhnung durchaus an, doch verbleibt auch hier der Protagonist, in dem zwielichtig beschriebenen Procedere der Kulturaneignung, seltsam unerlöst und in der Schweben. Die alternativ zu *Schakale und Araber* dargestellte Trassierung einer Fluchtlinie, hier gerade als vermeintlich verstandesmäßige und nachahmende Anpassung ans Gegebene dargestellt, erscheint als eigenartig gebrochen und unerlöst.

Die beiden »Tiergeschichten« stellen also derart komplementäre Erzählstücke der Entzweiung, jedoch in entgegengesetzter Richtung, dar: Mißlingt in *Schakale und Araber* die Versöhnung des die Welt entzweierenden Risses durch den „Verstandes“-Menschen aus dem „Norden“, indem die Schakale ihrem „Beruf“ des Tierseins überlassen werden, so beschreibt doch der *Bericht für eine Akademie*, in entgegengesetzter Richtung, gerade jenes Procedere der Sozialmachung durch das „Eindringen der Wissensstrahlen von allen Seiten ins erwachende Hirn“, welches jedoch schlußendlich nur als Affirmation eines schimärischen und adaptierten Daseins, nicht aber als versöhnende Erlösung gelesen werden kann. Kafka konkretisiert hier scheinbar, in zwei alternativen und komplementären Varianten, genau das, was er in einem Tagebucheintrag vom 17. Januar 1920 als eben jenen Kampf mit „zwei Gegner[n]“ paraphrasiert: Der Erste drängt „von rückwärts“, vom „Ursprung“ und Tierischen her, der Zweite „von vorne“, von der Vernunft-Freiheit und Nachahmung der Kulturaneignung her – doch, und dies verweist in *medias res* auf diesen eigentümlich unerlösten Zwischenzustand des Widersprüchlichen, auf dieses „Grenzland zwischen Einsamkeit und Gemeinschaft“, in welchem sich die kafkaschen Protagonisten immer wieder aufhalten, „sind ja nicht nur die 2 Gegner da, sondern auch noch er selbst und wer kennt eigentlich seine Absichten?“ Gerade diese *eigentümlichen* „Absichten“ scheinen sich, wie Kafka dies nennt, auf einer „fortwährend zitternde[n] Grenze“ zu bewegen, scheinen in einem fortwährenden Zwischenzustand des Inkommensurablen zu oszillieren, in welchem eine Versöhnung des je Widersprüchlichen, auch in deren Angedachtsein, als schier undenkbar erachtet werden muß.

¹¹ Vgl. KAFKA: Ein Bericht für eine Akademie. GW I. 2001. S.238.

Vgl. KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [17 I <1920>]. S.177.

„Ich habe Angst, daß man nicht genau versteht, was ich unter Ausweg verstehe. Ich gebrauche das Wort in seinem gewöhnlichsten und vollsten Sinn. Ich sage absichtlich nicht Freiheit. Ich meine nicht dieses große Gefühl der Freiheit nach allen Seiten. Als Affe kannte ich es vielleicht und ich habe Menschen kennen gelernt, die sich danach sehnen. Was mich aber anlangt, verlangte ich Freiheit weder damals noch heute.“¹²

Auf dem bipolaren und fiktiven Experimentierfeld von Tier- und Menschsein wird im Grunde, zwischen verlorener Ursprungs- und verstellter Freiheitskonstruktion oszillierend, das konfliktuelle Spannungsverhältnis personaler Selbstkonstitution und -definition ausgetestet; die scheinbar affirmativ vorgetragene Deskription eines „Ausweges“ als eine vermeintliche Identifikation mit der Menschen-Macht bricht sich jedoch, satirisch und ironisch, selbst. Das eigentümlich Hybride und Heterogene in der Erzählerfigur entzieht sich immerfort einer vereindeutigenden Identifikation mit je einem dieser beiden Pole, sei es mit der Vergangenheit des einst „freie[n] Affen“, sei es mit der Zukunft des gänzlich assimilierten Europäers, und verweist so einmal mehr auf das in sich Widersprüchliche und Kontradiktorische, welches es, auch in der vorgezeichneten „Richtung“, auszuhalten gilt.¹³

Rollenspaltung und Entzweiung firmieren derart als unumstößliche Signaturen und Abkürzungen einer Moderne, die diese als Reflexionsbedingungen ihrer selbst, als ein *Unbehagen in der Kultur* ohne Rückkehr- oder Aufstiegsmöglichkeit, zu anerkennen hat. Muß denn nunmehr auch Verzicht geübt werden auf einen jeglichen „Eigensinn“, am eigenen „Ursprung“ oder an einer naturhaften *retour* zu demselben festzuhalten, und bieten überdies auch metaphysische Befreiungsmuster erlösender Kulturation und Sozialmachung keinen „Trost“ mehr an, wird „Freiheit“ zu einer schier unerreichbaren und sich immerwährend entziehenden Identitäts- und Erlösungskonstruktion, mit der man sich, so konkludiert der im Kontradiktorischen stecken bleibende Erzähler, „unter Menschen“ allzu oft „betrügt“.¹⁴

¹² KAFKA: Ein Bericht für eine Akademie. GW I. 2001. S.238.

¹³ Vgl. auch zu forschungsgeschichtlichen Deutungsmustern und -ansätzen eines assimilierten Westjudentums, die die von Max Brod initiierte Einschätzung des *Berichtes* als „genialste Satire auf die Assimilation“ fortschreiben, bei: KOCH, Hans-Gerd: Ein Bericht für eine Akademie. In: Interpretationen. 2001. S.177-179. Vgl. auch bei DIETZ, Ludwig: Franz Kafka. Stuttgart: Metzler, 2¹⁹⁹⁰. S.78-81. Vgl. neuerdings bei LAMPING, Dieter: Von Kafka bis Celan. Jüdischer Diskurs in der deutschen Literatur des 20. Jahrhunderts. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1998. S.17-36 und S.55-68.

¹⁴ KAFKA: Ein Bericht für eine Akademie. GW I. 2001. S.238/239.

Vgl. zur „Rollenspaltung“: NEUMANN, Gerhard: „Ein Bericht für eine Akademie“. Erwägungen zum „Mimesis“-Charakter Kafkascher Texte. In: DVjs 49. 1975. S.166-183. Hier S.171/172.

Vgl. auch zur Topik des Affen: NEUMANN, Gerhard: Der Blick des Anderen. Zum Motiv des Hundes und des Affen in der Literatur. In: JDSG 40. 1996. S.87-122. Hier S.96/97, S.109/110 und S.115/116. Hier nachfolgend zitiert S.110:

„Der Affe ist der Inszenator menschlicher Identitätsdiffusion, der Figurant der Ununterscheidbarkeit von Maske und Spiegel, Beglaubigung und Dissimulation.“

Vgl. desweiteren zu einer Topik des Affen: BRIDGWATER, Patrick: Rotpeters Ahnherren, oder: Der gelehrte Affe in der deutschen Dichtung. In: DVjs 56. 1982. S.447-462.

Vgl. auch EMRICH, Wilhelm: Franz Kafkas „Menschen- und Tiergericht“. Zur Erzählung: *Ein Bericht für eine Akademie*. In: MAL 11. 1978. S.151-166. Hier insbesondere S.153/154.

Vgl. auch KREMER, Detlef: Kafka. Die Erotik des Schreibens. Schreiben als Lebensentzug. Frankfurt/Main: Athenäum, 1989. [Eigensinn als Selbstaufgabe]. S.49-53.

Vgl. auch DISSELNKÖTTER, Andreas und Claudia ALBERT: „Grotesk und erhaben in einem Atemzug“ – Kafkas Affe. In: Euphorion 96. 2002. S.127-144.

Just jenes hybride Stadium eines Dazwischen aber ist es, das Kafka, in Aphorismen und Tagebuchaufzeichnungen, immer wieder als einen neuralgischen Punkt avisiert. Indem er primär ein duales Feld separater Sphären, in einem Sowohl-als-auch der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen, ausfaltet, verweist er indes wohlweislich auf jenes „Grenzland“, das exakt zwischen jenen Sphären liegt, weder das eine noch das andere ganz und gar seiend. Exakt dieses Moment des Kafkaesken zeigt sich in aller Deutlichkeit in einer Tagebuchaufzeichnung vom 17. Januar 1920, in welcher Kafka auf just jene Problematik von verlorenem Ursprung und verstellter Freiheit eingeht, wie sie wohl auch, *in nuce*, für den *Bericht für eine Akademie* gänzlich ihre Gültigkeit beanspruchen darf. Kafka notiert:¹⁵

„Er hat zwei Gegner, der Erste bedrängt ihn von rückwärts vom Ursprung her, der Zweite verwehrt ihm den Weg nach vorne. Er kämpft mit beiden. Eigentlich unterstützt ihn der Erste im Kampf mit dem Zweiten, denn er will ihn nach vorne drängen und ebenso unterstützt ihn der Zweite im Kampf mit dem Ersten, denn er treibt ihn doch zurück. So ist es aber nur theoretisch, denn es sind ja nicht nur die 2 Gegner da, sondern auch noch er selbst und wer kennt eigentlich seine Absichten?“¹⁶

Steht das „Er“ hier eigentümlich bedrängt und geschoben, sowohl von „rückwärts“, als auch von „vorne“, zwischen den gegnerischen Fronten – „*motu non naturali, sed violento*“¹⁷ – und wird zudem in diesem Hin- und Hergeschobenwerden gänzlich zerrieben, so formt diese bildhaft inszenierte Rahmenkonfiguration gegnerischer Sphären doch erst das „theoretisch[e]“ Gerüst, gewissermaßen den „theoretischen Unterricht“, wie es im *Bericht für eine Akademie* auch heißt, aus.¹⁸ Denn zwischen diesen beiden Gegnern scheint doch der zerriebene *agent provocateur* einen unnennbaren Zwischenzustand, also ein „Grenzland“ anzuvisieren, das sich weder mit dem ersten noch mit dem zweiten Pol dieser Gegnerschaft identifizieren kann, und der stattdessen – seine „Absichten“ nicht kennend – auf einer „fortwährend zitternde[n] Grenze“ wandelt.¹⁹ Kafka wird dieses Zerriebensein zwischen den beiden „Gegner[n]“ auch in einer diarischen Notiz vom 16. Januar 1922, also etwa zwei Jahre später, als ein „Jagen“ paraphrasieren, das seine „Richtung aus der Menschheit nimmt“: „die Jagd geht durch mich und zerreißt mich“, heißt es in dieser Notiz trostlos. Um sich aber noch irgendwie, „auch nur zum winzigsten Teil“, „aufrechterhalten“ zu können und um nicht dem „Irrsinn“ zu verfallen, läßt Kafka sich „von der Jagd tragen“; ein gejagtes Getragensein indes, welches ihn gleichwohl zu der zweiflerischen Frage animiert:²⁰

¹⁵ Vgl. KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [17 I <1920> und 29 <Oktober 1921>]. S.177 und S.193. Hier nachfolgend zum „Grenzland“ zitiert S.193:

„Dieses Grenzland zwischen Einsamkeit und Gemeinschaft habe ich nur äußerst selten überschritten, ich habe mich darin sogar mehr angesiedelt als in der Einsamkeit selbst.“

¹⁶ KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [17 I <1920>]. S.177.

¹⁷ Vgl. SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung II. 1986. [Kapitel 28. Charakteristik des Willens zum Leben]. S.451-466. Hier S.465.

¹⁸ Vgl. KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [17 I <1920>]. S.177.

Vgl. KAFKA: Ein Bericht für eine Akademie. GW I. 2001. S.242.

¹⁹ Vgl. KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [22 <März 1922>]. S.226:

„Nachmittag Traum vom Geschwür an der Wange. Die fortwährend zitternde Grenze zwischen dem gewöhnlichen Leben und dem scheinbar wirklicherem [sic!] Schrecken.“

²⁰ Vgl. KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [16 I <1922>]. S.198/199.

Daß mit dem »Ansturm gegen die letzte irdische Grenze«, die die „ganze Litteratur“ zu bewerkstelligen habe, keineswegs die Inauguration einer neuen, metaphysisch inspirierten (Kunst-)

„Wohin komme ich dann? »Jagd« ist ja nur ein Bild, ich kann auch sagen »Ansturm gegen die letzte irdische Grenze« und zwar Ansturm von unten, von den Menschen her und kann, da auch dies nur ein Bild ist, es ersetzen durch das Bild des Ansturmes von oben, zu mir herab.“²¹

Das Gejagt- und Getriebensein führt zu just jenem Zustand des Zerriebenseins im Widersprüchlichen, dessen eindeutiger Befund lautet: „zwei verschiedene Welten trennen“ sich „oder reißen zumindest an einander in einer fürchterlichen Art.“ Eben jenen „Ansturm von unten, von den Menschen her“ und „von oben, zu mir herab“ versinnbildet Kafka unterdes in ganz analoger, aber bildhaft inverser Weise in einem *Aperçu*, in welchem das agierende „Er“ sowohl ein „Bürger der Erde“, als auch ein „Bürger des Himmels“ ist, und doch gleichermaßen, als ein je an die „Kette“ gelegter, den mittig bestimmten Vereinigungspunkt einer Grenz- und Schwellenüberschreitung nicht zu erreichen imstande ist und mithin zu der je ganz anderen Sphäre, jenseits der Grenze, nicht vorzudringen vermag. Dieser Aphorismus lautet:²²

„Er ist ein freier und gesicherter Bürger der Erde, denn er ist an eine Kette gelegt, die lang genug ist, um ihm alle irdischen Räume frei zu geben und doch nur so lang, daß nichts ihn über die Grenzen der Erde reißen kann. Gleichzeitig aber ist er auch ein freier und gesicherter Bürger des Himmels, denn er ist auch an eine ähnlich berechnete Himmelskette gelegt. Will er nun auf die Erde drosselt ihn das Halsband des Himmels, will er in den Himmel jenes der Erde. Und trotzdem hat er die Möglichkeit und fühlt es, ja er weigert sich sogar das Ganze auf einen Fehler bei der ersten Fesselung zurückzuführen.“²³

Und noch ein weiteres, recht bekanntes Apophtegma Kafkas soll in diesem Kontext angeführt werden, nämlich das des in einem Tunnel verunglückten Eisenbahnreisenden. Auch hier wird eine seltsam zwitterige Zwischenstellung des erkennen wollenden Subjekts beschrieben, das aber, zwischen „Anfang“ und „Ende“, zwischen *arche* und *telos* fest steckend, nurmehr – je nach der Wahrnehmungskapazität des „Einzelnen“ – „lauter Ungeheuer“ in einem „kaleidoskopische[n] Spiel“ der Verzerrung wahrzunehmen imstande ist:

„Wir sind mit dem irdisch befleckten Auge gesehen, in der Situation von Eisenbahnreisenden, die in einem langen Tunnel verunglückt sind und zwar an einer Stelle wo man das Licht des Anfangs nicht mehr sieht, das Licht des Endes aber nur so winzig, daß der Blick es immerfort suchen muß und immerfort verliert wobei Anfang und Ende nicht einmal sicher sind. Rings um uns aber haben wir in der

Philosophie einer „Kabbala“ gemeint sein kann, zeigt eine direkt an den obigen Eintrag sich anschließende Ausführung, in welcher Kafka im konjunktivischen Potentialis diese Möglichkeit zwar durchaus sehnsuchtsvoll andenkt, letztlich aber – da es hierzu eines „unbegreifliche[n] Genie[s]“ verlangte – als unreal negiert:

„Diese ganze Litteratur ist Ansturm gegen die Grenze und sie hätte sich, wenn nicht der Zionismus dazwischen gekommen wäre, leicht zu einer neuen Geheimlehre, einer Kabbala entwickeln können. Ansätze dazu bestehn. Allerdings ein wie unbegreifliches Genie wird hier verlangt, das neu seine Wurzeln in die alten Jahrhunderte treibt oder die alten Jahrhunderte neu erschafft [...]“

²¹ KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [16 I <1922>]. S.199.

²² Vgl. KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [16 I <1922>]. S.198/199.

Vgl. KAFKA: Beim Bau der chinesischen Mauer. GW VI. 1994. [Aphorismus 66]. S.239. Vgl. ebenso [»Oktavheft G«] S.187.

²³ KAFKA: Beim Bau der chinesischen Mauer. GW VI. 1994. [Aphorismus 66]. S.239. Vgl. ebenso [»Oktavheft G«] S.187.

Verwirrung der Sinne oder in der Höchstepfindlichkeit der Sinne lauter Ungeheuer und ein je nach der Laune und Verwundung des Einzelnen entzückendes oder ermüdendes kaleidoskopisches Spiel.“²⁴

Auch hier kommt nochmals Kafkas bereits zitierter Aphorismus vollends zur Geltung, welcher besagt: „Nicht jeder kann die Wahrheit sehn, aber sein.“²⁵ Die je konträren Gegenpole von „Anfang“ und „Ende“, „Ursprung“ und „Freiheit“ und von *arche* und *telos* können zwar noch als ein Sein der Wahrheit, etwa als das „damals affenmäßig Gefühlte“, empfunden und mithin – „teoretisch“ – als Wahrheitskonstruktionen identifiziert werden, ja man hat sogar bisweilen „die Möglichkeit und fühlt es“, doch in der Immanenz der Betrachtung, der erkennen wollenden, erscheint Wahrnehmung von Welt nurmehr in einem seltsam verzerrten, „kaleidoskopische[n] Spiel“. Das erkennen wollende Subjekt ist schlichtweg nicht mehr in der Lage, die Differenzen von „oben“ und „unten“ in einem einen zu können; es verharrt in einem, „mit dem irdisch befleckten Auge gesehn“, je perspektivisch verzerrten und daher erkenntniskritischen Zwischenstadium, in welchem sich ein absoluter Wahrheits- und Seinsgrund immerfort zu entziehen droht und sich derart nur noch in der Chiffre des Widersprüchlichen und Inkommensurablen deutlich zu manifestieren scheint.²⁶

Auch in Kafkas *Bericht für eine Akademie* wird der rapportierende Affe Rotpeter, der diese Differenzen in sich trägt und doch gleichsam in sich widersprüchlich belassen muß, vor just jene leidvolle und untröstliche Aufgabe gestellt, das Inkommensurable ertragen und das Ambivalente denken zu müssen. Rotpeter ist, um es bildhaft zu resümieren, der in einem Tunnel verunglückte Eisenbahnreisende, der, just zwischen äffischem „Ursprung“ und Menschen-„Freiheit“ stehend, nurmehr in der erkenntniskritischen Dunkelheit eines verzerrten, „kaleidoskopische[n] Spiel[s]“ positioniert ist; gleichwohl ist er aber auch ein Kämpfender, der, zwischen den „beiden Gegner[n]“ stehend, das Widersprüchliche immerfort in sich tragen und doch gleichsam nach einer den faktischen Macht-Gegebenheiten entsprechenden Fluchtlinie, nach einer adäquaten Überlebensstrategie Ausschau halten muß.²⁷ Die wahrlich tiefe Unmöglichkeit einer Rede von der je eigenen Subjektivität kann sich also nur noch notgedrungen hinter der flächigen Tarnung einer Eingeformtheit in das „offene Wort“ darstellen und zeigt hierin immer schon die tiefe Diskrepanz zwischen „Tat“ und „Wort“, zwischen Sein und Sprache an. Dieser „Widerspruch“ zwischen je selbstischem Ich in der Tiefen-Schicht seiner selbst, dem je eigentümlichen und eigensinnigen Körper-Nukleus, und den Weisen seiner sprachlichen Erschlossenheit im Außen seiner selbst, wächst sich, hier perspektiviert von den Rändern des allgemein Äußeren und begrifflich Sagbaren her, zu jener verzweifelten Wunde aus, die Kafka so sehr schmerzlich zum Ausdruck bringt, wenn er feststellt: „In diesem Widerspruch, immer nur in einem Widerspruch kann ich leben.“²⁸

²⁴ KAFKA: Beim Bau der chinesischen Mauer. GW VI. 1994. [»Oktavheft G«]. S.163.

²⁵ KAFKA: Beim Bau der chinesischen Mauer. GW VI. 1994. [»Oktavheft G«]. S.186. [Vgl. hierzu auch das Kapitel dieser Arbeit *Paradigma des Poetischen*].

²⁶ Vgl. KAFKA: Ein Bericht für eine Akademie. GW I. 2001. S.234/235 und S.238/239.

Vgl. KAFKA: Beim Bau der chinesischen Mauer. GW I. 1994. S.163.

Vgl. KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [17 I <1920>]. S.177.

²⁷ Vgl. KAFKA: Beim Bau der chinesischen Mauer. GW VI. 1994. S.163.

Vgl. KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [17 I <1920>]. S.177.

²⁸ KAFKA: Zur Frage der Gesetze. GW VII. 1994. [*Es ist ein Mandat*]. S.144/145.

Vgl. auch zu den im *Bericht für eine Akademie* ausgefalteten Text-Indizes von negativ konnotiertem „Eigensinn“, respektive „Ursprung“, und positiv konnotierter „Offenheit“, die, in eigentümlicher

So weit zu Kafkas aphoristischem und diarischem Repertoire der Ausfaltung einer Rahmenkonfiguration von verlorenem „Ursprung“ und verstellter „Freiheit“, innerhalb deren die verzweifelte und vergebliche Suche nach einem diese beiden Sphären liierenden Vereinigungspunkt nur noch zu einem einen „Ausweg“ suchenden Flottieren in einem „Grenzland zwischen Einsamkeit und Gemeinschaft“, zwischen „Menschen- und Tiergemeinschaft“ zu führen scheint.²⁹

Doch in der radikalen Depotenzierung eines absoluten Wahrheits- und Seinsgrundes, der an sich nicht mehr sichtbar ist, zeichnet sich eine vehemente Drehung desselbigen in familiale und gesellschaftliche Macht- und Herrschaftskonfigurationen ab, die das, was als wahr gelten darf, erst in einem immanenten Macht-Spiel zwischenmenschlicher Kräfteverhältnisse generieren müssen. Kafkas protaгонistische Subjekte reiben sich mithin, in dem Versuch der Ausformung und Selbstbehauptung personaler Identität, zuallerst an einem machtvoll oktroyierten Herrschaftsgefüge, welches diesen soziale Ritualisierungs-, Einformungs- und Subsumtionsleistungen abverlangt. Dem als schmerzvoll erfahrenen Prozeß der Adaptation sozialer und kultureller Ritualisierungsmuster scheinen die kafkaschen Protagonisten allesamt, seien es die frühen in den primär familial ausgerichteten oder die späten in den mehr und mehr gesellschaftlich-bürokratisch sich ausformenden Machtkonstellationen, zu unterliegen und flüchten sich stattdessen umso mehr in eigensinnige Nischen der Verweigerung, die in aller Regel fatal, ja buchstäblich tödlich enden – entweder weil die „Autorität[en]“, die je „die Möglichkeit zu leben verweiger[n]“, nimmermehr „zerstört“ oder „in Abrede“ gestellt werden, so Batailles These des „*unverantwortliche[n] Kinde[s]*“ Kafka, das nicht „*Erwachsener und Vater*“ zu sein vermag, oder aber weil die „Aufdeckung des Täters“, wie Adorno sehr zu Recht anmerkt, immerfort mißlingt und derart permanent im Vagen verharret. In einigen wenigen Fällen indes, und hierzu ist unbedingt der *Bericht für eine Akademie* zu subsumieren, scheint sich innerhalb dieser immanent und faktisch gegebenen Herrschaftsfigurationen eine ganz andere Überlebensstrategie, eine ganz andere „Richtung“ heraus zu kristallisieren, wie sie Rotpeter auch gleich zu Beginn des *Berichtes* paraphrasieren wird:³⁰

Umkehrung, auf die basalen Kategorien und Motivstränge in Kafkas Erzählfragment *Jeder Mensch ist eigentümlich* rekurrieren [vgl. hierzu auch *Paradigma des Poetischen*]: KAFKA: Ein Bericht für eine Akademie. GW I. 2001. S.234/235 und KAFKA: *Jeder Mensch ist eigentümlich*. GW VI. 1994. S.143-147.

²⁹ Vgl. KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [29 <Oktober 1921>]. S.193.

³⁰ Vgl. NEUMANN, Gerhard: Der Blick des Anderen. Zum Motiv des Hundes und des Affen in der Literatur. In: JDSG 40. 1996. S.87-122. Hier insbesondere [I.] S.87-89.

Vgl. VOGL, Joseph: Ort der Gewalt. Kafkas literarische Ethik. München: Fink, 1990. S.1-3, S.5-79 und S.81-147.

Vgl. BATAILLE, Georges: Die Literatur und das Böse. 1987. [Kafka]. S.131-149. Hier S.139-141:

„[...] sondern er hatte auch niemals die Absicht, diese Autorität zu zerstören, nicht einmal, sich ihr zu widersetzen. Er wollte sich dem Vater nicht widersetzen, der ihm die Möglichkeit zu leben nahm, er wollte seinerseits nicht *Erwachsener und Vater* sein. Auf diese Weise unternahm er einen tödlichen Kampf, um in die väterliche Gesellschaft mit allen ihren Rechten aufgenommen zu werden, er wollte dies aber nur unter der Bedingung, *das unverantwortliche Kind zu bleiben, das er war.*“ (ebd., S.139/140).

Vgl. ADORNO, Theodor W.: Aufzeichnungen zu Kafka. In: Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften. Band 10.1. Kulturkritik und Gesellschaft I. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1977. S.333.

Vgl. hierzu auch KAFKA: Das Urteil / Der Heizer / Die Verwandlung. GW I. ³2001. S.37-52, S.53-89 und S.91-158.

Vgl. auch KAFKA: Der Prozeß / Das Schloß. GW III und IV. ⁸2000 und ⁸2001.

„War mir zuerst die Rückkehr, wenn die Menschen gewollt hätten, freigestellt durch das ganze Tor, das der Himmel über der Erde bildet, wurde es gleichzeitig mit meiner vorwärts gepeitschten Entwicklung immer niedriger und enger; wohler und eingeschlossener fühlte ich mich in der Menschenwelt [...].“³¹

Die einzig noch als möglich vorstellbaren und verbleibenden Fluchtlinien innerhalb einer an sich ausweglosen und inkommensurablen Bewegung erfahren in ihrer avisierten Trassierung im Grunde nurmehr zweierlei Konkretisationsmöglichkeiten; innerhalb einer als schier unerreichbar markierten Rahmenkonstellation von verlorener Ursprünglichkeit und verstellter Freiheitskonstruktion geben sich, *de facto* initiiert durch eine Mikrophysik der Menschen-Macht, nur noch zweierlei eskapistische Bewegungsmöglichkeiten zu erkennen, die Kafka, „ein solcher Fuchs“, wie es in der Mythenadaptation *Das Schweigen der Sirenen* geschrieben steht, einzuschlagen vorgibt. Ein erster also beharrt eigensinnig auf der je eigenen Eigentümlichkeit, indem das bedrohlich Äußere der Welt, sich eskapistisch vor dieser immunisierend in imaginären Vorstellungswelten, ferngehalten wird, wie dies etwa auch Odysseus, der „listenreich[e]“ „Fuchs“, als ein protektorisches Umschiffen der Sirenen – in dem Glauben an die eigenen „Mittelchen“ als ein ganz und gar „kindische[s] Mittel“ – praktiziert oder aber etwa ein *Hungerkünstler*, der sich, im „Gitterkäfig“ eingesperrt, gänzlich eigensinnig in eine asketisch-abgeschiedene Kunstwelt flüchtet, letztlich aber wiederum durch die säubernde Ordnungsmacht entfernt und, „samt dem Stroh“, begraben wird.³² Auch in dem Erzählfragment *Jeder Mensch ist eigentümlich* wird ein derartiges Procedere des Eigensinnigen praktiziert, indem der erzählende und eigenwillige Knabe nicht von seiner phantastischen Eigentümlichkeit abzurücken gewillt ist und letztthin, auch in dem machtvoll betriebenen Einformungsprocedere der Akkulturation, seinen Eigensinn in den verschlossenen Kategorien des Inneren, Verborgenen und Unsagbaren zu kultivieren vermag.³³

Auffällig sind in der Tat die familialen Rahmenkonstellationen, in welche die frühen, projektierten Erzählbände *Söhne* und *Strafen* allesamt eingebettet sind und in denen der zerreißende Konflikt des sich selbst konstituieren wollenden Subjekts mit den familialen Macht- und Herrschaftsstrukturen verhandelt wird. Insbesondere in den Romanen *Der Proceß* und *Das Schloß*, die nunmehr in ein primär gesellschaftlich-bürokratisches Rahmenumfeld prolongiert werden, scheinen sich diese Macht-konfigurationen jedoch zusehends zu anonymisieren. Das Subjekt indes scheitert immer wieder an dem Sich-nicht-Einformen-können in die gesellschaftlichen Strukturen und wird aus diesen gleichermaßen, als ein „Weg-muß-es“ (vgl. KAFKA, *Die Verwandlung*, GW I, 2001, S.150), ausgestoßen oder gar, „wie ein Hund“ (vgl. KAFKA, *Der Proceß*, GW III, 2000, S.241), verstoßen und eliminiert.

³¹ KAFKA: Ein Bericht für eine Akademie. GW I. 2001. S.235.

³² Vgl. KAFKA: *Das Schweigen der Sirenen*. GW VI. 1994. S.168-170.

Vgl. KAFKA: Ein Hungerkünstler. GW I. 2001. S.261-273. Hier zitiert S.273:

„Nun macht aber Ordnung!« sagte der Aufseher, und man begrub den Hungerkünstler samt dem Stroh.“

Vgl. auch FROMM, Waldemar: *Artistisches Schreiben. Franz Kafkas Poetik zwischen ‚Proceß‘ und ‚Schloß‘*. München: Fink, 1998. [Verführung durch den Schein („Das Schweigen der Sirenen“)]. S.111-125.

Vgl. auch KREMER, Detlef: *Tönende, schweigende Sirenen. Franz Kafkas Erzählung ‚Das Schweigen der Sirenen‘*. In: *Kultureller Wandel und die Germanistik in der Bundesrepublik*. Band 3. Hrg. von Johannes Janota. Tübingen: Niemeyer, 1993. S.127-133.

³³ KAFKA: *Jeder Mensch ist eigentümlich*. GW VI. 1994. S.143-147.

Kafkas *Bericht für eine Akademie* setzt indes just an der Stelle an, an welcher das Erzählfragment *Jeder Mensch ist eigentümlich* aufhört; die textuellen Indizes eines „Verzicht[es] auf jeden Eigensinn“ und stattdessen der Adaptation des „offene[n] Wort[es]“, ja der „Offenheit“ schlechthin, zeigen eine eigentümliche Verkehrung der Positionen und mithin eine ganz andere „Richtung“, einen zweiten Fluchtweg innerhalb des Vergeblichkeitsspektrums von *arche* und *telos* an. Nicht mehr das Verharren im „Gitterkäfig“ und also im verborgenen und verschlossenen Innenraum des Geheimgehaltenen selbst, wie dies der *Hungerkünstler* noch unweigerlich und eigensinnig demonstriert, scheint hier als eine adäquate Fluchtlinie in Betracht zu kommen, sondern gerade dessen gegenteilige Entwicklung einer nach außen gerichteten Bewegung des „Weiterkommen[s]“. In ganz und gar pragmatischer Manier postuliert denn auch Rotpeter:³⁴

„Nur einen Ausweg; rechts, links, wohin immer; ich stellte keine anderen Forderungen; sollte der Ausweg auch nur eine Täuschung sein; die Forderung war klein, die Täuschung würde nicht größer sein. Weiterkommen, weiterkommen! Nur nicht mit aufgehobenen Armen stillestehn, angedrückt an eine Kistenwand.“³⁵

In einer „Drehung des verwundeten Ichs von innen nach außen“³⁶, die ihrerseits den Bildern des geschlossenen und offenen Raumes, *in concreto* des geschlossenen Gitterkäfigs und des offenen Horizonts verpflichtet ist, wird das, was in dem Erzählfragment *Jeder Mensch ist eigentümlich* als Differenz von „offen“ und „verborgen“, von „Geständnis“ und „Eigentümlichkeit“ figuriert, vorerst vollends auf den Kopf gestellt, auch wenn die narrative Entwicklungslinie einer Einförmigkeit in die verobjektivierende Kulturaneignung eine analoge ist. Denn das Erzählfragment stellt zwar gleichermaßen einen aufklärenden Rekonstruktionsversuch auf dem bipolaren und konfliktuellen Feld subjektiver Selbstbehauptung in der Domäne zivilisatorischer Verobjektivierung dar, es generiert hierbei aber primär die eigentümliche Perspektive eines am Außen von Welt leidenden Ich, das sich, machtvoll oktroyiert, in die Regel der Sitte einformen muß, sich letztlich aber, unversöhnt und inkommensurabel, fernab von der Allgemeinheit der Regel und der „offenen“ Sprache des Geständnisses ein Residuum des genuin Eigenen und Verschlossenen sichert. Auch der *Bericht* zeigt just jenes Procedere der Kulturaneignung an, wie sie, auf onto- und phylogenetischer Ebene, zum Repertoire

³⁴ Vgl. KAFKA: Ein Bericht für eine Akademie. GW I. 2001. S.234/235.

Vgl. KAFKA: *Jeder Mensch ist eigentümlich*. GW VI. 1994. S.143-147. Hier S.146/147.

Die textuellen Referenzen des Eigensinnigen und Eigentümlichen und des Offenen und Geständnishaften lassen eine direkte intertextuelle Bezüglichkeit mehr als nur gesichert erscheinen und verweisen mithin *in nuce* auf jene Kommunikationsproblematik von Offenheit und Verborgenheit und von Geständnis und Geheimgehaltenem, wie diese bereits in einem einleitenden Kapitel dieser Arbeit ausführlich besprochen wurde. Nachfolgend sollen nochmals, zur Vereindeutigung, diese Indizes im *Bericht für eine Akademie* angezeigt werden [vgl. auch *Paradigma des Poetischen*]:

„Diese Leistung wäre unmöglich gewesen, wenn ich *eigensinnig* hätte an meinem Ursprung, an den Erinnerungen der Jugend festhalten wollen. Gerade Verzicht auf jeden *Eigensinn* war das oberste Gebot, das ich mir auferlegt hatte; ich freier Affe, fügte mich diesem Joch.“ (KAFKA, *Bericht*, S.234). [Hervorhebung des Verf.].

„Das erste, was ich lernte, war: den Handschlag geben; Handschlag bezeugt *Offenheit*; mag nun heute, wo ich auf dem Höhepunkt meiner Laufbahn stehe, zu jenem ersten Handschlag auch das *offene Wort* hinzukommen.“ (Ebd., S.235). [Hervorhebung des Verf.].

³⁵ KAFKA: Ein Bericht für eine Akademie. GW I. 2001. S.239.

³⁶ SOKEL, Walter: Franz Kafka – Tragik und Ironie. Zur Struktur seiner Kunst. München / Wien: Langen / Müller. 1964. [20. Kapitel. Der Realismus des Affen]. S.330-355. Hier zitiert S.338.

der Menschwerdungsgeschichte gehört; doch das deskriptive Ansetzen von außen her, geschildert als eine Fluchtlinie der Einformung ins Gegebene hinein, gerinnt demnach, immer in ironischer Distanz gehalten, zu einem scheinbar ganz anderen und äußeren Residuum des „offenen Wortes“, ja der „Offenheit“ schlechthin, hinter deren Tarnung aber gleichsam die tiefe Unmöglichkeit der Artikulation des genuin Eigentümlichen und Inneren aufscheint.³⁷

Kafkas *Bericht für eine Akademie* zeichnet, unter Rekurs auf das offene Wort der „Nachahmung“, den Prozeß der Kulturaneignung als eine „Richtung“ der Veräußerlichung nach, die aber gleichermaßen inhaltsleer und einer eigentlichen Rede von Wahrheit und Freiheit entzogen bleibt, da diese, auch als adaptierte Redeform selbst, nicht auf das je Eigentümliche zu verweisen imstande ist. Nicht aber in einem stummen Residuum des Inneren verkapselt sich der Protagonist, wie dies Kafkas eigentümlicher Knabe noch zu praktizieren pflegt, sondern verschanzt sich, als komplementäre Versatzstücke unterschiedlicher Provenienz zu denken, hinter einem eskapistischen „Scheinvorgang“ der Adaptation und „Nachahmung“ sozialer Ritualisierungsmuster. Auf eine solche Variante des immer schon Außen- und Draußenseins, das gleichsam nicht zu dem eigentlich Inneren vorzudringen imstande ist, weist Kafka selbst in einem Aphorismus hin, in welchem er, in einer Inversion des platonischen Höhlengleichnisses, zu dem Verschütteten im Inneren eines Bergwerkes nicht vorzudringen vermag:³⁸

„Es ist nicht so, daß du im Bergwerk verschüttet bist und die Massen des Gesteins Dich schwachen Einzelnen von der Welt und ihrem Licht trennen, sondern Du bist draußen und willst zu dem Verschütteten dringen und bist ohnmächtig gegenüber den Steinen und die Welt und ihr Licht macht Dich noch ohnmächtiger. Und jeden Augenblick erstickt der, den Du retten willst, so daß Du wie ein Toller arbeiten mußt und niemals wird er ersticken, so daß Du niemals mit der Arbeit wirst aufhören dürfen.“³⁹

Kafkas Affe Rotpeter stellt gleichermaßen, von „draußen“ und außen her, in einem Sprach- und *Word-Play* zwischen verlorener Ursprünglichkeit in der Vergangenheit und verstellter Erlösung in der Zukunft eine vermeintliche Anpassung ans Gegebene,

³⁷ Vgl. KAFKA: Ein Bericht für eine Akademie. GW I. 2001. S.234-245.

Vgl. KAFKA: *Jeder Mensch ist eigentümlich*. GW VI. 1994. S.143-147.

Vgl. auch FRYE, Lawrence O.: *Word Play. Irony's Way to Freedom in Kafka's Ein Bericht für eine Akademie*. In: DVjs 55. 1981. S.457-475.

Vgl. auch NORRIS, Margot: Darwin, Nietzsche, Kafka, and the Problem of Mimesis. In: MLN 95. 1980. S.1232-1253.

³⁸ Vgl. KAFKA: Ein Bericht für eine Akademie. GW I. 2001. S.234/235.

Vgl. KAFKA: *Jeder Mensch ist eigentümlich*. GW VI. 1994. S.146/147.

³⁹ KAFKA: *Zur Frage der Gesetze*. GW VII. 1994. S.170.

Vgl. etwa auch zur literaturhistorischen Verortung des Bergwerk-Topos von Novalis' *Heinrich von Ofterdingen* bis zu Musils Erzählung *Grigia (Drei Frauen)* und Freuds *Tiefenpsychologie bei SCHLAFFER*, Heinz: *Die kurze Geschichte der deutschen Literatur*. München: dtv, 2003. S.86-90. Hier nachfolgend zitiert S.87/88:

„Vom Bergbau, der in den Literaturen anderer Länder als Motiv keine Rolle spielt, erzählen auch Arnim, Hebel, Jean Paul, E.T.A. Hoffmann, Tieck und noch im 20. Jahrhundert Rilke, Kafka, Hesse, Musil, Broch, Hofmannsthal und Thomas Mann. Die romantischen Erkunder des Bergwerkes sahen in ihm »nicht einfach ein kaltes, dunkles Loch im Erdboden; es war ein vitaler, pulsierender Ort, in den der Mensch hinabstieg wie in seine eigene Seele, um dort der menschlichen Erfahrung in drei wesentlichen Dimensionen zu begegnen: der Geschichte, der Religion und der eigenen Sexualität.«“

ans gegebene „Menschengericht“ dar, die sich aber letztlich als eine perfide „List“, als ein „Betrügen, allerdings ohne Betrug“ enthüllt, wie Kafka in einer diarischen Notiz vom 28. September 1917 seine Strategie des „Betrügen[s]“ zu erkennen gibt. Kafka installiert also gewissermaßen ein Ironie-Konzept der Täuschung, das *prima vista* zu suggerieren intendiert, es handele sich im *Bericht* um eine harmonisch vollzogene und „wohlgefällige“ Domestikations- und Menschwerdungsgeschichte, die der „allgemeine[n] Liebe“ nicht entbehren dürfe; insgeheim jedoch erfolgt diese „wohlgefällig[e]“ Einformung in das „Menschengericht“ als trassierte „Richtung“ einer Fluchtlinie, um hinter deren schimärischer Tarnung gleichsam „die mir innewohnenden Gemeinheiten“, so Kafka, „offen, vor aller Augen“ ausführen zu dürfen. Diese Strategie des „Betrügens, allerdings ohne Betrug“, die Kafka in der obig angeführten Tagebuchnotiz vom 28. September 1917 ausfaltet und die wohl auch als eine solche für den *Bericht* ihre volle Gültigkeit beanspruchen darf, soll in Gänze zitiert werden:⁴⁰

„Wenn ich mich auf mein Endziel hin prüfe, so ergibt sich, daß ich nicht eigentlich danach strebe ein guter Mensch zu werden und einem höchsten Gericht zu entsprechen, sondern, sehr gegensätzlich, die ganze Menschen- und Tiergemeinschaft zu überblicken, ihre grundlegenden Vorlieben, Wünsche, sittlichen Ideale zu erkennen, sie auf einfache Vorschriften zurückzuführen und *mich in ihrer Richtung möglichst bald dahin zu entwickeln*, daß ich durchaus allen *wohlgefällig* würde und zwar (hier kommt der Sprung) so *wohlgefällig*, daß ich, *ohne die allgemeine Liebe zu verlieren*, schließlich, als der einzige Sünder, der nicht gebraten wird, *die mir innewohnenden Gemeinheiten, offen, vor aller Augen* ausführen dürfte. Zusammengefaßt kommt es mir also nur auf das Menschengericht an und dieses will ich überdies *betrügen, allerdings ohne Betrug*.“⁴¹ [Hervorhebungen des Verf.]

Nicht ein widerständiges Beharren auf dem Eigentümlichen und Inneren wird hierbei, wie in dem Erzählfragment *Jeder Mensch ist eigentümlich*, akzentuiert, sondern ein nur noch ironisches Spiel mit der Sprache inszeniert, die allerdings das je Eigentümliche, in der Tat, nicht mehr zu treffen imstande ist. Die ironisch gebrochene Adaptation des „offene[n] Wort[es]“, der begrifflich-allgemeinen, ja prononciert akademischen Sprache, geriert sich nur als einzig noch verbleibende Fluchtlinie, um hinter der Sprach-Chimäre des nur Allgemeinen einen je besonderen Raum des Eigentümlichen aufzumachen. Das Als-ob einer Anpassung ans Gegebene figuriert folglich nur noch *de facto* als eine überlebensstrategische Fluchtlinie; sie gibt sich aber gleichermaßen in ihrer ironischen Gebrochenheit als ein „Scheinvorgang“ des „Betrügens“ zu erkennen, um letztlich auf das ganz andere, aber schier unerreichbare Residuum eines eigentlich Eigentümlichen, des unsagbar Inneren, fortlaufend verweisen zu können. Oder aber, wie Kafka in einem kurzen Erzählstück seines »Oktavheftes D« schlüssig resümiert: „Manche sagen, er sei ein Heuchler, manche wieder es habe nur den Anschein.“ Die Trassierung einer Fluchtlinie erweist sich derart, paradoxerweise, als eine, die eine ist, da in der Sphäre des Uneigentlichen keine andere zur Disposition steht, und doch keine ist, da die Sphäre des Eigentlichen schlechterdings nicht touchiert werden kann, und mithin immerfort in der Schwebe verharrt.⁴²

⁴⁰ Vgl. KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [28 <September 1917>]. S.167/168.

⁴¹ KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [28 <September 1917>]. S.167/168.

⁴² Vgl. KAFKA: Ein Bericht für eine Akademie. GW I. 2001. S.234-245.

Vgl. KAFKA: *Jeder Mensch ist eigentümlich*. GW VI. 1994. S.146/147.

Nicht zuletzt scheinen hier nochmals just jene schlagkräftigen Reminiszenzen an das Kafka-Diktum von Georges Bataille auf, welches in dem warnenden Fingerzeig des Sich-nicht-täuschen-lassens besteht: „Kafka wollte niemals wirklich entfliehen. Was er wollte, war, *als Ausgeschlossener* in dieser Sphäre leben.“⁴³ Entfliehen als eine erlösende Ursprungs- oder Freiheitskonstruktion andenken zu wollen, scheint für Kafka eine viel zu absolute Betrachtung der Dinge zu implizieren; Kafka geht es lediglich um einen „Ausweg“, der sich in einem inkommensurablen Zwischenraum bewegen muß und also weder einen Rückweg zum einstigen Affen-Dasein noch einen heilsversprechenden Fixpunkt absoluter Vereinigung avisiert. Kafka verharrt hinter der schmerzvoll adaptierten Camouflage einer Anpassung ans Gegebene just „in dieser Sphäre“ selbst, allerdings, „*als Ausgeschlossener*“, in dem zwielichtigen Raum der Nicht-Fixierung; vielleicht ist es just jene permanente Weigerung, die Georges Bataille in seinem bereits anzitierten Essay als Kafkas eigensinniges Bleibenwollen in der „Kindlichkeit des Traumes“ bezeichnet.⁴⁴

2. »Betrügen, allerdings ohne Betrug«.

Hybride Figurationen des Heterogenen.

In der No. 51/52 der Wochenschrift *Der Morgen* erscheint am 18. Dezember 1908 ein konzise komponierter Kunst-Essay Georg Simmels, der sich einem besonderen, „kunstphilosophischen Rätsel“ verschreibt. Dieses wundervolle „Rätsel“, welches darin seinen primär kontradiktorischen Grund findet, daß das „spontane“ und „unmittelbare“ Temperament eines Schauspielers seinen adäquaten Ausdruck gleichsam in einem „anderswoher gegebenen und geformten Inhalt“, verstanden als „fremde, feste Notwendigkeit“, letzthin zu finden imstande ist, wird mithin zum alles entscheidenden Sujet dieser Betrachtung, die Simmel daher auch sinnfällig mit dem Titel *Zur Philosophie des Schauspielers* versieht.⁴⁵

Im Grunde wird in diesem Essay nichts Minderes verhandelt als die immer wieder neu ansetzende Umschreibung einer Figur des Dritten, *ergo* der Figur einer „idealen Forderung“ oder harmonischen „Gestalt“, die der Schauspieler, indem dieser »sich selbst spielt«, als ein „besondere[s] Gesetz“ zu erreichen imstande sein soll. In ganz und gar „einzigartiger Weise“ koinzidiert dann derart auch der „objektive Inhalt der Leistung“ mit der „schöpferische[n] Subjektivität des Künstlers“ selbst, indem diese

Vgl. KAFKA: Beim Bau der chinesischen Mauer. GW VI. 1994. [»Oktavheft D«]. S.94.

Vgl. KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. 32001. [28 <September 1917> und 17 I <1920>]. S.167/168 und S.177.

⁴³ BATAILLE, Georges: Die Literatur und das Böse. 1987. [Kafka]. S.139.

⁴⁴ KAFKA: Ein Bericht für eine Akademie. GW I. 2001. S.234-245. Hier S.238/239.

Vgl. BATAILLE, Georges: Die Literatur und das Böse. 1987. [Kafka]. S.131-149. Hier S.139-141.

⁴⁵ Vgl. SIMMEL, Georg: Zur Philosophie des Schauspielers. In: Georg Simmel: Gesamtausgabe. Hrsg. von Otthein Rammstedt. Band 8. Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908. Band II. Hrsg. von Alessandro Cavalli und Volkhard Krech. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1993. S.424-432.

Ob Kafka dieser Essay Simmels bekannt war, kann mit präziser Sicherheit wohl nicht festgestellt werden und muß demnach dahin gestellt bleiben. Simmels philosophische Betrachtung des Schauspielers dient aber allemal als eine adäquate Folie, die nachfolgend, mit dem Fokus auf die problematische Identitäts- und Selbstkonstitution kafkascher Mischwesen und Kreuzungen, insbesondere auf die zu interpretierenden, kurzen Prosastücke *Eine Kreuzung* und *Meine zwei Hände begannen einen Kampf* angelegt werden soll.

beiden an sich gegensätzlichen Momente zugleich „auseinander und ineinander“, in einem, sind. Simmel zeichnet letzthin, auf der Folie eines „besonderen Gesetzes“ des Schauspielers als »schöne Seele«, eine philosophische Kunst-Konstruktion nach, die in einer identifikatorischen „Verwebung“ des Identischen und also „ein[es] Tun[s]“ der „körperlich-seelischen Individualität“ mit dem Nicht-Identischen eines formend immer schon „Gegeben[en]“ die „Versöhnung und Harmonisierung der Welt-elemente in der Kunst“ avisiert. Die „ideale Forderung“ und Gestalt, „die *diese* Rolle an *diesen* Schauspieler“ je zu stellen hat, gelangt, »sich selbst spiel[en]«, zu ihrem harmonistischen Kulminationspunkt, der sich darin gleichermaßen als ein „durchsichtiges Gebilde aus diesen Elementen und doch jenseits ihrer“ einzustellen hat.⁴⁶

In Kafkas *Bericht für eine Akademie*, so lautet die nunmehr auszufaltende These, wird Simmels idealisierende Konstruktion von Kunst in einem höchsten Maße problematisiert, ja gänzlich konterkariert. Denn die „Rolle“, die der Affe Rotpeter gegen Ende des Rapportes nurmehr einzunehmen imstande ist, korreliert schlechterdings nicht mehr mit einer Einung des schlechthin Kontradiktorischen von Tier- und Menschsein, von naturhafter Subjektivität und verobjektivierter Rollenerwartung, sondern, im Gegenteil, die zu adaptierende „Rolle“ wird mehr und mehr zu einer von außen her trassierten Fluchtlinie, die, auch wenn sie als „Ausweg“ noch dienen mag, buchstäblich entleert und ironisch verkehrt ist. Was Georg Simmel noch mit Schillers harmonistischem *mot clé* der Einung als »schöne Seele« zu apostrophieren vermag, wird sich in Kafkas *Bericht für eine Akademie* nurmehr als eine lädierte, ja gebrochene zu erkennen geben, da der idealistische Tiefen-Fond zwangfrei eruiertes Totalität und Kalokagathie als obsolet erscheinen muß.⁴⁷

Auf der Identitätsfolie simmelscher Kunstbetrachtung fußend setzen sich die nachfolgenden Reflexionen zum Ziel, die in Kafkas *Bericht für eine Akademie* verhandelte Problematik eines höchst konfliktuellen Einungsversuches des an sich Widersprüchlichen aus der Tiefe ihres Entstehungs- und Textfonds heraus zu entwickeln; hierzu soll auf die ersten beiden Erzählansätze zum *Bericht* in Kafkas »Oktavheft D« rekurriert werden, welche wiederum ihrerseits durch zwei kürzere, auf diese Problematik *in medias res* hinweisenden Prosastücke flankiert und kontextualisiert werden. Ein erstes ist ein Anfang April 1917 entstandener, aber erst späterhin mit dem Titel *Eine Kreuzung* versehener Bericht Kafkas über ein zoologisches Unikum, welches, als „ein eigentümliches Tier“, ein hybrides und gleichsam heterogenes Konglomerat unterschiedlichster Merkmale in sich vereinigt und doch unangreifbar „eigentümlich“ bleibt; ein zweites, welches keinen expliziten Titel trägt und daher mit dessen Initialsatz *Meine zwei Hände begannen einen Kampf* betitelt wird, macht sich das aus einem fortwährenden Kampf der rechten mit der linken Hand resultierende und fatale Ungleichgewicht beider zu seinem zentralen Thema und zeichnet überdies einen scheinbar schizoiden Lösungsweg nach, der auch für den *Bericht für eine Akademie* seine adäquate Applikation erfahren soll.⁴⁸

⁴⁶ Vgl. SIMMEL, Georg: Zur Philosophie des Schauspielers. GA 8. 1993. S.424-432. Hier insbesondere S.424/425, S.427/428 und S.430-432.

⁴⁷ Vgl. KAFKA: Ein Bericht für eine Akademie. GW I. 2001. S.234-245.

Vgl. SIMMEL, Georg: Zur Philosophie des Schauspielers. GA 8. 1993. S.424-432. Hier insbesondere S.426/427.

⁴⁸ Vgl. KAFKA: Beim Bau der chinesischen Mauer. GW VI. 1994. [»Oktavheft D«]. S.90-112. Hier insbesondere (*Eine Kreuzung*) S.92/93, (*Meine zwei Hände begannen einen Kampf*) S.104/105, (*Bericht-Fragment I*) S.100/101 und (*Bericht-Fragment II*) S.102-104.

„Ich habe ein eigentümliches Tier, halb Kätzchen, halb Lamm“, so der Ich-Erzähler gleich zu Beginn des recht kurzen Prosastückes *Eine Kreuzung* und verweist mithin auf jenes hybride Mischwesen, welches, nach einer anfänglich vollzogenen Entwicklungsrichtung vom Lamm zum Kätzchen hin, nunmehr „von beiden wohl gleichviel“ in sich trägt. Dieses „Erbstück aus meines Vaters Besitz“, das wohl in vielerlei Hinsicht Parallelen zu dem grotesk-beweglichen und daher auch nicht einzufangenden „Wesen“ *Odradek* aufweist, besitzt sowohl die Eigenschaften einer Katze, als auch die eines Lammes, besitzt, wie die Charakterisierung dieses „eigentümliche[n] Tier[es]“ fortfahrend lautet, „von beiden die Augen, die flackernd und mild sind, das Fellhaar, das weich ist und knapp anliegt, die Bewegungen, die sowohl Hüpfen als Schleichen sind“. ⁴⁹ Dieses eigentümliche „Schooß“-„Tierchen“, wie es auch heißt, scheint tatsächlich eine äußerst seltsame Mischung sowohl aus den Eigenschaften eines Lammes als auch aus denen einer Katze darzustellen; es trägt ganz offensichtlich die des Lammes und die der Katze, in einem, in sich. ⁵⁰

Doch die intertextuell aufgezeigte Parallele zu der bizarren Erscheinung *Odradek* macht indes schon in Gänze deutlich, daß es zwar durchaus, wie es in der *Sorge des Hausvaters* heißt, „wirklich“ ein derartiges „Wesen“ geben müsse, doch daß die „Unsicherheit [] der Deutungen“ darauf schließen lasse, „daß keine zutrifft, zumal man auch mit keiner von ihnen einen Sinn des Wortes finden kann.“ ⁵¹ Ganz analog zu dieser nüchternen Konstatation der Undeutbarkeit dieses „außerordentlich beweglich[en]“ Dinges namens *Odradek* kommt es auch in dem Prosastück *Eine Kreuzung* zu einer „Besuchsstunde“, die „ein großes Schauspiel für Kinder“ darstellt, und in der „die sonderbarsten Fragen“ zu diesem eigentümlichen Tier gestellt werden; doch auch hier verweigert sich der Ich-Narrator gänzlich einer Beantwortung der Frage, was denn dieses Tier nun eigentlich sei, und zwar mit dem lapidaren Hinweis darauf, daß dies doch schließlich „kein Mensch beantworten kann.“ Derart sich „keine Mühe“ gebend, sprachlichen Aufschluß über dieses mystifikatorische „Wesen“ erreichen zu können, geht der Ich-Erzähler denn auch „ohne weitere Erklärungen“ zu einer anderen, zu einer gestisch-deiktischen Strategie über, namentlich zu der des bloßen Vorzeigens all dessen, was er hat, wie auch der Affe Rotpeter übrigens gewillt ist, alles, was „offen zutage“ liegt, vorzuzeigen und „nichts [] zu verbergen“. ⁵² Doch auch dieses Strategem des ostentativen Vorzeigens scheint vergebens zu sein; was sich hier als erklärte Erklärungslosigkeit des zu Erklärenden abzeichnet, findet übrigens auch einen ganz analogen und forcierten Widerhall im *Bericht für eine Akademie*, wenn der Affe Rotpeter etwa, um Aufklärung bemüht, verzweifelt resümiert: „Warum das? Kratz dir das Fleisch zwischen den Fußzehen auf, du wirst den Grund nicht finden.“ ⁵³

Vgl. auch Kafka-Handbuch in zwei Bänden. Band 2. Das Werk und seine Wirkung. Hrsg. von Hartmut Binder. Stuttgart: Kröner, 1979. [Eine Kreuzung]. S.331/332.

⁴⁹ KAFKA: Eine Kreuzung. GW VI. 1994. S.92. [Hervorhebungen des Verf.].

⁵⁰ Vgl. KAFKA: Eine Kreuzung. GW VI. 1994. S.92.

⁵¹ Vgl. KAFKA: Die Sorge des Hausvaters. GW I. 2001. S.222/223.

⁵² Vgl. KAFKA: Eine Kreuzung. GW VI. 1994. S.92/93. Hier S.92.

Vgl. KAFKA: Ein Bericht für eine Akademie. GW I. 2001. S.236.

⁵³ Vgl. KAFKA: Ein Bericht für eine Akademie. GW I. 2001. S.238.

Vgl. auch KAFKA: Die Sorge des Hausvaters. GW I. 2001. S.222/223.

Um eine derartige Dekonstruktion der Erklärbarkeit der metaphysischen Kategorien von Einheit, Sinn und Zweck scheint auch die Thematik der Unbestimmbarkeit des „Wesen[s]“ *Odradek* in Kafkas kurzem Erzählstück *Die Sorge des Hausvaters* zu kreisen. Wird dieses „Wesen“ an sich zwar noch als

Indes scheint sich auch das „eigentümliche Tier“ einer eindeutigen Identifizierung dessen, was es ist, immerfort entziehen zu wollen, denn in dem quasi zoologischen Versuch einer die spezifische Art und Gattung je abgleichenden ‚Wiedererkennung‘ entweder mit Katze oder aber mit Lamm, die die Kinder währenddessen dem gekreuzten Mischwesen konfrontativ vor Augen halten, kommt es „entgegen ihrer Erwartung zu keinen Erkennungsszenen“ – „die Tiere sahen einander ruhig aus Tieraugen an und nahmen offenbar ihr Dasein als göttliche Tatsache gegenseitig hin.“⁵⁴ Die denknöwendige Konsequenz, die sich aus dieser artspezifischen und heteromorphen Singularität des eigentümlichen Tieres eruieren läßt, führt zu der schlichten, aber schlußendlich einsam machenden Tatsache, daß dieses „Tier“, auch wenn es „auf der Erde zwar unzählige Verschwägerte“, doch „keinen einzigen nahen Blutsverwandten hat“. Die singuläre Eigentümlichkeit des Mischwesens ist, auch wenn es doch paradoxerweise „halb Kätzchen, halb Lamm“ ist, keiner eindeutigen Gattung, ja Art-Genossenschaft zu subsumieren und entzieht sich somit einer jeglichen verallgemeinernden Kategorisierung und Schematisierung. Das „Wesen“ des „eigentümliche[n] Tier[es]“ entzieht sich seinem definitiven Urteil.⁵⁵

Just hierin aber ist die eigentümliche Singularität dieses ganz besonderen Tieres mit einer verisolierten Sphäre des Abgesondertseins behaftet, die, überlebensstrategisch angedacht, aufgehoben werden muß. Nichts Minderes wird also im weiteren Textverlauf verhandelt als das, was im *Bericht für eine Akademie* ein „Ausweg“ genannt wird. Das eigenartige Tier formt sich, instinkthaft, in den „Schooß“ der Familie ein, ja es wird buchstäblich, um die „Richtung“ auch deutlich anzuzeigen, zum „Schooß“-Hündchen. Denn erst im „Schooß“ des Ich-Narrators scheint das „eigentümliche Tier“, so gibt die Perspektivierung durch den Erzähler und Tierbesitzer fortan zu erkennen, gänzlich kalmiert zu sein, „weder Angst noch Verfolgungslust“ zu verspüren, und fühlt sich zudem, angeschmiegt an den herrischen Protektor, „am wohlsten“. Einzig zur „Familie“, die „es aufgezogen hat“, hält das eigentümliche Tier; nicht aber, so stellt der Erzähler richtig, aus „irgendeine[r] außergewöhnliche[n] Treue“, sondern lediglich aus dem „richtige[n] Instinkt eines Tieres“ heraus. Der „Schutz“ der Familie, den dieses singuläre und sich jeglicher Art-Genossenschaft entziehende Tier dort gefunden hat, ist diesem schlichtweg „heilig“.⁵⁶

ein „wirklich[es]“ und „in seiner Art abgeschlossen[es]“ gesetzt, so ist dieses „Gebilde“ doch gleichsam ein „außerordentlich beweglich[es]“, das „nicht zu fangen ist“, und daher als „Ganze[s]“ „sinnlos“ erscheinen muß. Auch hier scheint folglich eine unüberschreitbare Kluft zwischen einer metaphysischen Sphäre der Eigentlichkeit, die als solche gar nicht negiert wird, und einer immanenten der Uneigentlichkeit, die diese aber gleichermaßen nicht zu erreichen imstande ist, vorzuliegen.

Die im *Bericht für eine Akademie* vehement in Frage gestellte Freiheitskonstruktion einer kontingenzüberschreitenden Teleologie findet unterdes auch ein markantes Exemplum in der *Sorge des Hausvaters*, etwa wenn der Erzähler in äußerst nüchterner Manier konstatiert: »Alles, was stirbt, hat vorher eine Art Ziel, eine Art Tätigkeit gehabt und daran hat es sich zerrieben; das trifft bei Odradek nicht zu.« (Ebd., S.223). Eine aristotelische Entelechie-Konzeption, der zufolge die „Tätigkeit“ aus des Menschen Inneren heraus zu seiner adäquaten Vervollkommnung strebt, scheint doch ganz und gar nicht mehr, wie dies auch für den Affen Rotpeter zutrifft, erlösungs- und sinnträchtig zu sein. Sind die „Ausstrahlungen“, die Emanationen des „Sternes“, wie es in der Beschreibung *Odradeks* auch heißt, letztlich nicht mehr rückführbar auf die „Mitte des Sternes“, muß eine jegliche metaphysische Legitimation und letztthinnige Begründbarkeit von Welt als obsolet erscheinen.

⁵⁴ Vgl. KAFKA: Eine Kreuzung. GW VI. 1994. S.92.

⁵⁵ Vgl. KAFKA: Eine Kreuzung. GW VI. 1994. S.92.

⁵⁶ Vgl. KAFKA: Eine Kreuzung. GW VI. 1994. S.92/93.

Summa summarum: Obwohl oder gerade weil dieses eigentümliche Tier ein gänzlich singuläres zu sein scheint, bedarf es des Familienprotektorats; doch just in diesem familiären Schutzraum entwickelt sich diese sonderbare *Kreuzung* keineswegs, in Gestalt domestizierender Einformung, zu einer schablonisierten Vereindeutigung konstanter Eigenschaftszuschreibungen hin, sondern, im Gegenteil, es forciert geradezu in einer multiplikatorischen Fortsetzung je besonderer Attribute die Reihe seiner sich einer jeglichen Fixierung entziehenden Eigentümlichkeiten, so etwa wenn es gegen Ende der Betrachtung heißt: „Nicht genug damit, daß es Lamm und Katze ist, will es fast auch noch ein Hund sein.“⁵⁷ Was der Erzähler unterdes noch „im Ernst“ zu glauben meint, nämlich daß sein Tier sich fortwährend in einer additiven Erweiterung von genuinen Attributen einer eindeutigen Bestimmung zu entziehen droht, gerinnt letztlich, unter dem Deckmantel des familiären Schutzraumes, zu einer immerfort sich potenzierenden Eigentümlichkeit, die in Hinblick auf eine vereindeutigende Bestimmbarkeit förmlich die Körper- und „Haut“-Grenze, die ihrerseits buchstäblich als „zu eng“ für eine derartige Unbestimmbarkeit bezeichnet wird, sprengt: „Es hat beiderlei Unruhe in sich, die von der Katze und die vom Lamm, so verschiedenartig sie sind“, konstatiert der Ich-Erzähler und folgert denn auch ganz in diesem ‚sprengenden‘ Sinne: „Darum ist ihm aber seine Haut zu eng.“⁵⁸

Die Eigentümlichkeit wächst sich hier, wie übrigens auch in dem Erzählfragment *Jeder Mensch ist eigentümlich*, zu jenem exorbitanten Schwindel aus, der keine Artikulationsfläche der Bestimmbarkeit mehr auffindet und mithin, in dem stecken bleibenden Scheitern, auf ein fatales, ja morbides Ende hin zusteuert. „Erlösung“ für das „Tier“ kann letzthin nur noch eine tödliche sein, da es sich in seiner eigenwilligen und eigensinnigen Unbestimmbarkeit einer art- und gattungsspezifischen Subsumtionsleistung gänzlich verweigert. Ganz in diesem Sinne folgert denn auch der Ich-Erzähler: „Vielleicht wäre für das Tier das Messer des Fleischers eine Erlösung“.⁵⁹ Oder aber, wie Kafka auch den letztlich fatalen Konnex von Tod und

⁵⁷ KAFKA: Eine Kreuzung. GW VI. 1994. S.93.

⁵⁸ KAFKA: Eine Kreuzung. GW VI. 1994. S.93.

⁵⁹ KAFKA: Eine Kreuzung. GW VI. 1994. S.93.

Vgl. auch KAFKA: Die Verwandlung. GW I. 2001. S.91-158. Hier S.150-153.

Dieses Procedere mißglückter Subsumtion und geglückter, aber tödlich endender Subordination findet wohl seine eindringlichste Parallele in Kafkas früher Erzählung *Die Verwandlung*. Auch hier geht es im Grunde, wie in dem obig besprochenen Prosastück, um die Deskription einer ganz und gar eigentümlichen, ja tierischen Existenz, die sich plötzlich, in einer radikalen Um- und Verkehrung des Bisherigen, einer jeglichen funktionalisierenden Kategorisierung entzieht und letzthin, hier jedoch als Resultat familial betriebener Ausschließungs- und Machtmechanismen, aus einer vereindeutigenden Ordnung der Dinge ausgestoßen und dem Tode – machtvoll – anheim gegeben wird. Sprachliche Indizes für diesen sukzessiv geschilderten Prozeß machtvoll inauguriertes Entindividuiertes und Entpersonalisiertes ist die Benennung Gregors, durch Entzug des Namens, mit »es«; das eigentümliche Tier, ja das Tierische schlechthin, wird als ein Moment des Störenden, zwanghaft, aus der familialen Ordnung der ‚Wohlgefälligkeit‘ und „allgemeine[n] Liebe“ kategorisch ausgestoßen, etwa wenn Gregors Schwester beschließt: »Wir müssen es loszuwerden suchen« (ebd., S.150), oder aber: „»Weg muß es«, rief die Schwester, »das ist das einzige Mittel, Vater. Du mußt bloß den Gedanken loszuwerden suchen, daß es Gregor ist. Daß wir es solange geglaubt haben, das ist ja unser eigentliches Unglück. Aber wie kann es denn Gregor sein? Wenn es Gregor wäre, er hätte längst eingesehen, daß ein Zusammenleben von Menschen mit einem solchen Tier nicht möglich ist, und wäre freiwillig fortgegangen.“ (Ebd., S.150). Und selbst die „Bedienerin“, die am nächsten Morgen nach Gregors Tod ein wenig in dessen unbeweglichen Körper hinein stößt, konstatiert nüchtern: »Sehen Sie nur mal an, es ist krepirt; da liegt es, ganz und gar krepirt!« (Ebd., S.153). [Hervorhebungen des Verf.]

Versöhnung in einer diarischen Notiz vom 28. September 1917 paraphrasiert: „Dem Tod also würde ich mich anvertrauen. Rest eines Glaubens. Rückkehr zum Vater. Großer Versöhnungstag.“⁶⁰ Doch just diese morbide „Erlösung“ kann dem „eigentümliche[n] Tier“ letztlich nicht zugestanden werden; denn „die muß ich ihm aber als einem Erbstück versagen“, so schließt der Ich-Erzähler und verweist indes schon antizipatorisch auf eine andersartig einzuschlagende Überlebens- und Fluchtlinie, die in dem nachfolgend zu besprechenden Prosastück *Meine zwei Hände begannen einen Kampf* und schließlich auch im *Bericht für eine Akademie* erst ihre adäquate Konkretisierung erfahren wird.⁶¹

Die ebenfalls in Kafkas »Oktavheft D« niedergeschriebene und die ersten beiden Erzählansätze zum *Bericht für eine Akademie* flankierende (Selbst-)Betrachtung *Meine zwei Hände begannen einen Kampf* verhandelt gleichermaßen, wie auch Kafkas aus Katze und Lamm gekreuztes „Tier“, ein konfliktuelles Verhältnis zwischen linker und rechter Hand und verweist mithin auf das problematische Miteinander zweier antagonistischer Gegenspieler, die doch *per se* schon integrativer Bestandteil des beobachtenden „Schiedsrichter[s]“ und Ich-Erzählers selbst sind. Auch hier entfacht sich also ein Kampf zwischen dem, was in einer hybriden Konfiguration des Konfliktuellen immer schon in eins gedacht wird, also zusammengehört, und doch letztlich heterogen verbleibt. Zugleich zeichnet sich in diesem kurzen Prosastück gleichwohl in konträrer Manier eine nach außen hin vorgetragene List der Versöhnung ab, die dem „eigentümliche[n] Tier“ in Kafkas Narration *Die Kreuzung* noch gänzlich fremd war. Denn das schier Eigentümliche des gekreuzten Tieres, welches das Differentielle und Heterogene nicht mehr zu einem In-stande ist

⁶⁰ KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [28 <September 1917>]. S.167.

⁶¹ Vgl. KAFKA: Eine Kreuzung. GW VI. 1994. S.93.

Abschließend muß unweigerlich auf einen direkt sich an das kafkasche Erzählstück *Eine Kreuzung* anschließenden Schlußpassus rekuriert werden, der doch, auch wenn dieser *prima vista* mehr als nur kryptisch erscheinen mag, geradezu als eine konträre, wunschvoll avisierte Schlußsentenz zu der vorherig eruierten Unaufhebbarkeit des Eigentümlichen zu lesen ist. Kafka notiert unmittelbar in Anschluß an die Erzählung *Eine Kreuzung* in sein »Oktavheft D«:

»Ein kleiner Junge hatte als einziges Erbstück nach seinem Vater eine Katze und ist durch sie Bürgermeister von London geworden. Was werde ich durch mein Tier werden, mein Erbstück? Wo dehnt sich die riesige Stadt?« (Ebd., S.93).

Wie auch immer man die recht kryptisch anmutenden Bestimmungen des „Bürgermeister[s]“ oder etwa der „Stadt“ auszulegen gewillt ist, ohne sich hierbei allzu schnell auf spekulatives Glatteis zu begeben, so scheint doch ganz vehement ein basaler Gegensatz herausgearbeitet zu sein, der hier in der eindeutigen Bestimmbarkeit von Identität präzisiert ist. Der „kleine Junge“ reüssiert schlußendlich als „Bürgermeister von London“, und wird überdies auch selbstredend integrativer Bestandteil von Allgemeinheit und Gesellschaftlichkeit, da sein „Erbstück“ kein hybrides und eigentümliches ist, sondern ganz offensichtlich ein absolut eindeutiges und bestimmbares – es ist nämlich „eine Katze“, und, so muß ergänzend angemerkt werden, eben nur diese eine „Katze“ und keineswegs eine Kreuzung aus „Katze“ und „Lamm“. Scheint der „kleine Junge“ in der Eindeutigkeit dieser Bestimmung des „Erbstück[es]“ indes in einer fest umrissenen „Stadt“, namentlich London, zu sein und scheint auf diesem klar abgegrenzten Territorium dieser Stadt auch als „Bürgermeister“ sein zufriedenes Auskommen zu finden, so scheint doch im *Kreuzungs*-Text gerade die Begrenztheit der multiplen, mannigfaltigen und eigentümlichen Eigenschaften des Mischwesens „zu eng“ für dieses „eigentümliche Tier“ zu sein; das Innen-Territorium des „eigentümliche[n] Tier[es]“, welches voller rumorender, unbestimmbarer, aber sich nicht nach außen hin entladen könnender Trieb- und Motilitätskräfte ist, sehnt sich indes nach Erweiterung, Streckung, ‚Dehnung‘: „Wo dehnt sich die riesige Stadt?“ (Ebd., S.93). Bleibt dem „eigentümliche[n] Tier“ eine ‚Dehnung‘ aber verwehrt und ist diesem auch schlußendlich „seine Haut zu eng“, scheint nurmehr „das Messer des Fleischers“ – als morbider Todeswunsch – tröstliche „Erlösung“ zu versprechen.

und letztlich einem morbiden Todeswunsch anheim gegeben wird, gewinnt in dieser kurzen Beschreibung eines Kampfes eine gänzlich andere, eine geradezu schizoide Konturierung, die als eine solche wegweisend für die interpretatorische Lektüre des *Berichtes* sein wird.⁶²

Doch vorerst zum erzählerischen Gang der Dinge. Kaum klappen die zwei Hände das Buch, in welchem der Ich-Erzähler bis *dato* gelesen hatte, zu und schieben es bei Seite, „schon hatten sie die Finger ineinander verschränkt und schon jagten sie am Tischrand hin, bald nach rechts bald nach links je nach dem Überdruck der einen oder der andern.“⁶³ Der Kampf der beiden Hände beginnt nun vollends und der von den beiden streitenden Antagonisten ernannte „Schiedsrichter“, der Ich-Erzähler selbst, beobachtet, betrachtet, läßt fortan „keinen Blick“ mehr „von ihnen“. Denn sind es des Erzählers eigene Hände, so ist sich der Betrachter scheinbar allzu bewußt, „muß ich ein gerechter Richter sein, sonst halse ich mir selbst die Leiden eines falschen Schiedsspruches auf.“⁶⁴ Eine ganz ähnliche Dreieckskonstellation, wie auch in Kafkas eigentümlicher *Kreuzungstextur*, faltet sich fortan zwischen „Schiedsrichter“ und „Kämpfenden“, zwischen dem Ich-Erzähler und den buchstäblich ineinander verschlungenen Antagonisten ein. Und auch in diesem konfliktuellen Kampfgeschehen soll der Beobachter und „Schiedsrichter“ einmal mehr, in vivisektorischer Manier, ein „gerechter Richter“ sein und ein richtiges Urteil fällen. Im „Dunkel“ der „verschiedene[n] Kniffe“ drückt dieser deshalb „das Kinn an den Tisch und nun“, so merkt der Ich-Erzähler urteilend an, „entgeht mir nichts“: „Mein Leben lang“, so lautet denn auch der eindeutige „Schiedsspruch“, „habe ich die Rechte, ohne es gegen die Linke böse zu meinen, bevorzugt.“⁶⁵

Kommt es noch bei Kafkas „eigentümliche[m] Tier“, das eigensinnig und eigenwillig an seiner eigenen Unbestimmbarkeit festhält, zu „keinen Erkennungsszenen“, so erfolgt doch hier nunmehr die eindeutige Identifizierung eines vehementen Ungleichgewichts. „Hätte doch die Linke einmal etwas gesagt“, so lautet des Erzählers retrospektiver Rekonstruktionsversuch dieses Ungleichverhältnisses, hätte man diesen „Mißbrauch“ auch gleich einstellen können, aber „sie muckste nicht“, hing nur hinunter und, so konkretisiert der Erzähler nochmals dieses zerrissene Miteinander, „während etwa die Rechte auf der Gasse meinen Hut schwang, tastete die Linke ängstlich meinen Schenkel ab.“ All dies, so das aus dem Möglichkeitssinn einer Rückblende herausgehobene Resümee des sich nun abzeichnenden Konfliktes, „war eine schlechte Vorbereitung zum Kampf“, der nun, unaufhaltbar und unaufschiebbar, seinen Gang bis zum bitteren Ende hin geht. Und wiederum sind es „zwei Gegner“, wie dies auch schon Kafkas Tagebucheintrag vom 17. Januar 1920 bildhaft bezeugt, die einen unerbittlichen Kampf miteinander führen; doch scheint hier der gigantische Kampf der Hände vorerst eindeutig entschieden zu sein, etwa wenn der Ich-Erzähler, noch vor der endgültigen Niederlage der Linken, fragend interveniert: „Wie willst Du auf die Dauer, linkes Handgelenk, gegen diese gewaltige

⁶² Vgl. KAFKA: *Meine zwei Hände begannen einen Kampf*. GW VI. 1994. S.104/105.

⁶³ KAFKA: *Meine zwei Hände begannen einen Kampf*. GW VI. 1994. S.104.

Vgl. KAFKA: Ein Bericht für eine Akademie. GW I. 2001. S.239.

Was in dem obigen Kontext als ein höchst konfliktueller Kampf dargestellt wird, der „bald nach rechts bald nach links“ hin sich auspendelt, wird im *Bericht für eine Akademie* gleichermaßen als Motivstrang aufgenommen, jedoch in einen – „rechts, links, wohin immer“ – definitiv zu wählenden und einzuschlagenden „Ausweg“ umgewertet.

⁶⁴ KAFKA: *Meine zwei Hände begannen einen Kampf*. GW VI. 1994. S.104.

⁶⁵ Vgl. KAFKA: *Meine zwei Hände begannen einen Kampf*. GW VI. 1994. S.104/105. Hier S.104.

Rechte Dich stemmen? Wie Deine mädchenhaften Finger in der Klemme der fünf andern behaupten?“⁶⁶ Der eskalierende Kampf der Hände geht in seine alles entscheidende Endphase, das „natürliche Ende der Linken“ ist beschlossene Sache und schon ist sie auch „in die äußerste linke Ecke des Tisches gedrängt, und an ihr regelmäßig auf und nieder schwingend wie ein Maschinenkolben die Rechte.“ Die Linke ist nunmehr vollends unterlegen; die Rechte gewinnt gewaltsam die Oberherrschaft.⁶⁷

Just an dieser Stelle eines kruden, womöglich tödlich endenden Ungleichgewichts zwischen linker und rechter Hand kommt der Beobachter und Erzähler, der „Schiedsrichter“, zu seinem adäquaten Einsatz; „angesichts dieser Not“, wie es fortfahrend auch heißt, schaltet sich die dritte Instanz des Beobachters nunmehr intervenierend ein. Denn „daß es meine eigenen Hände sind, die hier im Kampf stehn und daß ich sie mit einem leichten Ruck von einander wegziehn kann und damit Kampf und Not beenden“, wird, aus der Warte beobachtender Reflexion heraus, von dem die streitenden Parteien gänzlich scheidenden Erzähler als den schlechthinnig „erlösenden Gedanken“ *par excellence* betrachtet. Die trennende und scheidende Intervention erfolgt also durch eine nur scheinbar schlichtende, *de facto* aber separierende Reflexionskapazität des Beobachters und Erzählers selbst. Die beobachtende Figur des Dritten gewinnt also nicht, wie in Simmels symbiotischer Kunst-Konstruktion des sich noch selbst ganz und gar spielenden Schauspielers, den Status eines den widersprüchlichen Konflikt aufhebenden Schlichters und Mediators, sondern vielmehr den eines Scheidenden, eines die konfliktuellen Parteien gänzlich auseinanderhaltenden und, um „Kampf“ und „Not“ zu beenden, in die Differenz setzenden *Separateurs*. Die Motiviertheit dieses Scheidungsvorganges wird denn auch, mit Hinweis auf des Erzählers Schutz und Unversehrtheit, sogleich nachgeliefert: Bekäme ich, so des Schiedsrichters legitimierender Gestus, diesen „erlösenden Gedanken“ nicht, „die Linke wäre aus dem Gelenk gebrochen vom Tisch geschleudert und dann vielleicht die Rechte in der Zügellosigkeit des Siegers wie der fünfköpfige Höllenhund mir selbst ins aufmerksame Gesicht gefahren.“⁶⁸

Doch exakt diesen feindlichen An- und Übergriff vermeidet der beobachtende Erzähler in Gänze, indem er die zerstrittenen Parteien separatistisch auseinander hält. Und mit just diesem Scheidungsprocedere ist der Erzähler einmal mehr an exakt jenem neuralgischen Punkt angelangt, wo auch das »Er« in Kafkas Tagebucheintrag vom 17. Januar 1920 steht – „bedrängt“, „gedrängt“ und „geschoben“ zwischen „zwei Gegner[n]“ changiert das eigentümliche »Er« immerfort zwischen „rückwärts“ und „vorwärts“, zwischen „Anfang“ und „Ende“, zwischen der „groben Tatsache des Gefangenseins“ und der Unmöglichkeit einer „Vorstellung von Freiheit“, und hier neuerdings zwischen „linker“ und „rechter Hand“. Nur noch in dem scheidenden Auseinanderhalten der hostilen Pole liegt, „angesichts dieser Not“, der schier alles „erlösende Gedanke“.⁶⁹

⁶⁶ KAFKA: *Meine zwei Hände begannen einen Kampf*. GW VI. 1994. S.105.

⁶⁷ Vgl. KAFKA: *Meine zwei Hände begannen einen Kampf*. GW VI. 1994. S.104/105.

Vgl. KAFKA: *Eine Kreuzung*. GW VI. 1994. S.92/93. Hier S.92.

Vgl. KAFKA: *Tagebücher 1914-1923*. GW XI. ³2001. [17 I <1920>]. S.176/177.

⁶⁸ KAFKA: *Meine zwei Hände begannen einen Kampf*. GW VI. 1994. S.105.

⁶⁹ Vgl. KAFKA: *Meine zwei Hände begannen einen Kampf*. GW VI. 1994. S.104/105. Hier insbesondere S.105.

Vgl. KAFKA: *Tagebücher 1914-1923*. GW XI. ³2001. [17 I <1920>]. S.176/177.

Doch Kafka bleibt an dieser Stelle des Separierten und Unvereinbaren, selten genug, nicht stehen, sondern setzt nunmehr ostentativ eine List der Versöhnung, gewissermaßen als „Scheinvorgang“, gekonnt in Szene, die dem Diktum eines „Betrügen[s], allerdings ohne Betrug“ sehr nahe kommt. Denn gerade obgleich oder vielmehr weil das Separate nunmehr definitiv nach innen hin auseinander fällt, scheint sich doch, gut sichtbar nach außen hin, in der nun folgenden Schlußsentenz ein Versöhnungsgestus zwischen linker und rechter Hand abzuzeichnen. Ganz in diesem vermeintlich sollizitierenden Sinne endet denn auch Kafkas Streit-Schrift, wenn der Ich-Erzähler konstatiert: „Statt dessen liegen die zwei jetzt übereinander, die Rechte streichelt den Rücken der Linken, und ich unehrlicher Schiedsrichter nicke dazu.“⁷⁰ Die sich nach außen hin abzeichnende Versöhnungsleistung scheinbar harmonischer Einung von linker und rechter Hand suggeriert ein identisch aufgehobenes Miteinander, dessen schimärisches und schizoides Moment aber gleichwohl in just dessen Auseinanderfallen begründet ist. Was sich an der ostentativ nach außen gestülpten Oberfläche als Einungs- und Versöhnungsleistung geriert, fällt nicht, wie Georg Simmels mediatorisches Postulat an den die »schöne Seele« inkarnierenden Schauspieler noch einfordert, mit dem Tiefen- und Innen-Fond des Protagonisten zusammen, sondern stellt nurmehr auf der „wohlgefällig[en]“ Bühne „allgemeine[r] Liebe“ und Akzeptanz jenes „Betrügen“ zur Schau, um hinter deren Anschein, wie Kafka am 28. September 1917 diese seine Volte konkretisiert, „die mir innewohnenden Gemeinheiten“ auch „offen, vor aller Augen ausführen“ zu dürfen. Der Beobachter indes scheint dieses hypokritischen Aktes des „Betrügen“ durchaus gewahr zu sein, wenn er sich selbst der Unehrlichkeit bezichtigt, ja wenn er sich als „unehrliche[n] Schiedsrichter“ stigmatisiert, der zu dieser Szenerie der Versöhnung wohlwissend nickt; er scheint aber freilich auch derjenige zu sein, der sein „Betrügen“ letztthin affirmieren muß, so daß das „Betrügen“ schließlich zu einem „Betrügen, allerdings ohne Betrug“ wird, da ihm doch sonst, wie es in perhorreszierender Manier geschildert wird, der „fünfköpfige Höllenhund“ ins Gesicht springen würde. Zwischen einer inszenierten Außen- und Oberfläche überlebensstrategischer Wohlgefälligkeit und protektorischer Funktionalität und dem Tiefen-Fond immerfort widerstreitender und tödlich zerstrittener Antipoden wird das Ich letztlich zerrieben und zerrissen und verharret derart, in einem je fortgesetzten Moment der Unlösbar- und Unerlösbarkeit, in der schizoiden Kluft des Widersprüchlichen.⁷¹

Was Georg Simmel mit seinem identitätsstiftenden Schauspieler-Philosophem von Temperament und Rolle noch zu leisten imstande ist und was Kafka wunschvoll von einem „wirkliche[n] Erdenbürger“ einfordert, nämlich daß er „sich lückenlos ins Ganze fügt“, wird in der Streit-Schrift der miteinander kämpfenden Hände in Gänze konterkariert und auf das Moment des Diskrepanten reduziert.⁷² Der Schauspieler

⁷⁰ KAFKA: *Meine zwei Hände begannen einen Kampf*. GW VI. 1994. S.105.

⁷¹ Vgl. KAFKA: *Meine zwei Hände begannen einen Kampf*. GW VI. 1994. S.104/105.

Vgl. KAFKA: *Tagebücher 1914-1923*. GW XI. ³2001. [28 <September 1917>]. S.167/168.

⁷² Vgl. SIMMEL, Georg: *Zur Philosophie des Schauspielers*. GA 8. 1993. S.424-432. Hier S.424/425 und S.427/428.

Vgl. KAFKA: *Tagebücher 1914-1923*. GW XI. ³2001. [8. <Oktober 1917>]. S.168:

„Allgemeiner Eindruck der Bauern: Edelmänner, die sich in die Landwirtschaft gerettet haben, wo sie ihre Arbeit so weise und demütig eingerichtet haben, daß sie sich lückenlos ins Ganze fügt und sie vor jeder Schwankung und Seekrankheit bewahrt werden bis zu ihrem seligen Sterben. Wirkliche Erdenbürger.“

à la Kafka vereint das Gegensätzliche von Innen und Außen, von Temperament und Rolle nicht mehr, sondern beläßt dieses diskrepant; einmal als ostentativ nach außen hin und harmonisch plakatierte Einformung in die Rolle, die scheinbar versöhnlich, aber auch ‚betrügerisch‘ ist, und einmal als ein temperamentvoller, aber das Innen des Selbst zerreißen Kampf, der unversöhnlich, kriegerisch und letztlich tödlich ist. Eine Strategie der Separation zeichnet sich aufs deutlichste ab, wie sie auch, als paradoxe Konstruktion der Trassierung [k]einer Fluchtlinie, in Kafkas *Bericht für eine Akademie* zu ihrer konkreten Anwendung gelangen soll.⁷³

Von diesen einleitenden Reflexionen ausgehend soll nunmehr der Fokus auf die ersten beiden Erzählfragmente zum *Bericht für eine Akademie* gerichtet werden, um sodann zu dessen interpretatorischer Lektüre fortschreiten zu können. Ganz besonders auffällig an diesen beiden Fragmenten ist die vorerst noch beibehaltene und neutrale Erzählerinstanz, die, im Gegensatz zum eigentlichen *Bericht*, nicht unmittelbar – leibhaftig – in das Geschehen involviert, sondern vielmehr als ein externer Beobachter und Betrachter zwischengeschaltet ist: In einem ersten Erzählansatz intendiert der intermediäre Erzähler, Rotpeter „näher“, ja „ihn persönlich kennen zu lernen“, wobei sich letztlich ein sehr luzides Gespräch mit dem Impresario über Rotpeters strikte Separation einer „geschäftlich[en]“ Sphäre von der einer „persönlich[en]“ entfacht; in einem zweiten kommuniziert der Ich-Narrator dann tatsächlich mit Rotpeter selbst, und zwar über dessen misanthropisches, ja bisweilen anachoretisches Verhältnis zur Menschenwelt, das seinerseits wohl mit dem Abwerfen des Affentums und dem Durchgallopiieren der Menschheitsentwicklung liiert sein muß. Im Grunde faltet sich in diesen beiden Fragmenten wiederum eine erzählerische Dreieckskonstellation aus wie sie auch aus den beiden vorangehenden Prosastücken Kafkas hinlänglich bekannt ist; der Ich-Erzähler steht einmal mehr als beobachtende Figur außerhalb eines polaren Experimentierfeldes von Tier- und Menschsein, von Natur und Kultur. Und er steht gleichermaßen, so kann an dieser Stelle schon antizipiert werden, in einem unheilvollen Fadenkreuz diskrepanter und differenter Außen- und Innen-Perspektiven.⁷⁴

Diese differenten Perspektiven offerieren sich dem Leser gleich zu Beginn des ersten Erzählfragmentes in einer ganz und gar deutlichen Scheidung eines öffentlichen von dem eines persönlichen Raumes. Denn als der Ich-Erzähler beschließt, Rotpeter „näher“, „ihn persönlich kennen zu lernen“ und befragen zu wollen, empfängt ihn vorerst der Impresario Herr Busenau „im Vorzimmer der Wohnung Rotpeters“. Zwischen dem eigentlichen „Zimmer“ und dem „Vorzimmer“ Rotpeters ist folglich schon eine erste Schwelle eingezogen, die, so wird sich im weiteren Verlauf noch weisen, nur schwerlich zu passieren ist. Obwohl es erst „Vormittag“ ist, trifft der Narrator unterdes den Impresario schon „im Abendfrack“ an, in welchem dieser auch „bei den Vorstellungen erscheint“; und gleich beginnt dieser denn auch seine Rolle als Dresseur gewissenhaft zu spielen, wischt „seinen Löffel am Tischtuch ab“, bietet ihn dem Erzähler an, damit er die „Eierspeise zuende

⁷³ Vgl. KAFKA: *Meine zwei Hände begannen einen Kampf*. GW VI. 1994. S.104/105. Hier insbesondere S.105.

Vgl. hierzu auch GOFFMAN, Erving: *Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag*. [Aus dem Amerikanischen von Peter Weber-Schäfer]. München: Piper, ⁸2000. [Dichtung und Wahrheit]. S.65-71.

⁷⁴ Vgl. KAFKA: *Beim Bau der chinesischen Mauer*. GW VI. 1994. [»Oktavheft D«]. S.100/101 [Fragment I. *Wir alle kennen den Rotpeter...*] und S.102-104 [Fragment II. *Wenn ich Ihnen, Rotpeter, hier so gegenüber sitze...*].

esse“, und setzt, in gewohnter Dressur-Manier, schon an, den Erzähler „füttern“ zu wollen. Der Impresario, „Besitzer höchster Orden, der König der Dresseure, der Ehrendoktor der großen Universitäten“ verkörpert also in einem öffentlich jederzeit zugänglichen Raum das Prinzip der „Bühne“ und das der „geschäftlich[en]“ Repräsentation, *summa summarum* steht er als imposanter Platzhalter für das Prinzip der schauspielerischen „Vorstellungen“ und Dressurakte, so etwa wie sie abends auf der „Bühne“ inszeniert und abgehalten werden.⁷⁵

Ganz anders Rotpeter. Mit „stark fremdländischer Betonung“ und also in stark ver- und entfremdeter Manier des Allzumenschlichen verweist schon der Impresario auf die allzu häufig vorgetragene Unpäßlich- und Unerreichbarkeit Rotpeters, etwa wenn er gegenüber dem Ich-Erzähler einräumt: „Auch kommen Sie zu richtiger Stunde, nicht immer, leider nicht immer kann Rotpeter empfangen, es widersteht ihm oft Menschen zu sehn; dann wird niemand, wer es auch sei, vorgelassen, selbst ich, selbst ich darf dann nur gewissermaßen geschäftlich mit ihm verkehren, auf der Bühne.“⁷⁶ Auf der Bühne – just dieser Raum des Öffentlichen und Geschäftlichen verkörpert der Impresario; doch exakt diesem Bühnen-Raum entzieht sich Rotpeter immer wieder aufs neue, indem er gewissermaßen hinter der „Bühne“ des nur schauspielerisch Vorgestellten einen eigenen, verschlossenen Raum der Unzugänglichkeit installiert. Der Impresario folgert denn auch ganz in diesem Sinne: „Aber gleich nach der Vorstellung muß ich verschwinden, er fährt allein nachhause, sperrt sich in seine Zimmer ab und bleibt so meist wieder bis zum nächsten Abend.“⁷⁷ Rotpeter verschanzt sich also förmlich in einem Innen-Raum der Unzugänglichkeit, dem, in Gestalt der allabendlich gespielten und dressierten Varieténummern, der Bühnen-Raum des nur Auf- und Vorgeführten diametral entgegengestellt wird. Wiederum ist es der Rekurs auf die initiiierende Oberflächen-Metapher der „Bühne“, die Rotpeter seine Rolle spielen läßt; hinter der inszenierten Tarnung des Schauspiels jedoch, die, in ihrer domestizierten und dressierten Pflichterfüllung der von außen her abverlangten Wohlgefälligkeit, dem menschlich sich gerierenden Varieté-Künstler einzig noch zuzukommen scheint, verbirgt sich ein gänzlich ver- und abgeschlossener Innen-Raum, in welchem sich Rotpeter verschanzt, verbarrikadiert, und welchen Kafka auch in einem diarischen Eintrag vom 19. Februar 1920 in sprichwörtlich verkehrter Manier zum Ausdruck bringt, wenn er notiert: „Meine Gefängniszelle – meine Festung.“⁷⁸

⁷⁵ Vgl. KAFKA: *Wir alle kennen den Rotpeter*. [Fragment I]. GW VI. 1994. S.100/101.

Die zentralen Schlüsselwörter *Vorstellung* und *Bühne* und die textuelle Organisation einer räumlichen Differenzierung von Innen und Außen ließen durchaus auch einen Konnex zu einem philosophischen Interpretationsprocedere schopenhauerscher und nietzschescher Provenienz zu [vgl. *Konjektaneen des Körpers*]. Daß die Welt als Vorstellung hierbei nicht mehr mit der als Wille korreliert, bewahrheitet sich hierbei, wie auch in Kafkas *Kreiselphilosophen* [vgl. *Paradigma des Poetischen*], einmal mehr; denn des Impresarios beaufsichtigendes Beobachten Rotpeters ist und bleibt schlußendlich eines, das lediglich „hinter Vorhängen“ und also, so bliebe in dem obig angesprochenen Kontext zu ergänzen, hinter dem „Schleier der Maya“, aus dem undeutlichen und unklaren Außen der Vorstellungswelt heraus, stattfindet.

⁷⁶ KAFKA: *Wir alle kennen den Rotpeter*. [Fragment I]. GW VI. 1994. S.101.

⁷⁷ KAFKA: *Wir alle kennen den Rotpeter*. [Fragment I]. GW VI. 1994. S.101.

⁷⁸ KAFKA: *Tagebücher 1914-1923*. GW XI. ³2001. [19 II <1920>]. S.183.

Vgl. KAFKA: *Wir alle kennen den Rotpeter*. [Fragment I]. GW VI. 1994. S.101.

Vgl. hierzu auch KAFKA: *Vor dem Gesetz*. GW I. 2001. S.211/212.

In der Separation zwischen einem öffentlichen Kunst- und Bühnen-Raum und einem privatistisch-persönlichen Innen-Raum zeigt sich nochmals die bereits eruierte Motivik von Innen und Außen, von vorgezeigter und verborgener Eigentümlichkeit des gekreuzten Mischwesens und von äußerem Friedensschluß und innerem Zwist;⁷⁹ und wiederum liegt der vehementen Scheidung der Räume keine harmonische Einung zugrunde, indem sie etwa „außereinander und ineinander“ in einem wären, wie Georg Simmel dies idealerweise für eine *Philosophie des Schauspielers* veranschlagt.⁸⁰ Im Gegenteil, die gespielte Rolle auf der Bühne mutiert zu einer überlebensstrategischen Pflichterfüllung, die immerfort bemüht ist, einem Publikum Varietékunst offerieren zu wollen, und sich doch gleichwohl allzu bewußt ist, daß ein intimistischer, ja ein *per se* isolierter und menschenscheuer Innen-Raum sich nicht nach außen zu kehren imstande ist. Auch hier kommen nochmals Gedanken an Kafkas Bergwerksmetapher auf, welche besagt, daß der Einzelne nicht nur drinnen „im Bergwerk verschüttet“ und mithin „von der Welt und ihrem Licht“ getrennt ist, sondern, umgekehrt, daß dieser vielmehr und immer schon „daußen“ ist und nicht nach innen „zu dem Verschütteten“ vorzudringen vermag.⁸¹ Der narratologische Grundriß des *Berichtes* gibt sich folglich in diesem ersten Erzählansatz schon deutlich zu erkennen: Was nach außen hin, auf der „Bühne“, vorgestellt wird, geriert sich gleichsam als eine faltenhafte Oberflächenfolie, die das Eigentliche eines Innen-Raumes nicht mehr zu erreichen imstande ist, aber gleichwohl als einzig noch verbleibende Fluchtlinie trassiert und eingeschlagen werden muß. Der Innen-Raum indes ist einmal mehr just jene Sphäre, die als eine ver- und abgeschlossene unzugänglich ist und scheinbar nicht veräußerlicht werden kann. In dem gleitenden Paradoxon der Trassierung [k]einer Fluchtlinie verharren einmal mehr die kafkaschen Protagonisten.⁸²

Und dennoch muß auf einen abschließenden Satz rekurriert werden, der gleichwohl Kafkas „stehenden Sturmhaufen“, sein Anrennen gegen die „Barriere“ der Unzugänglichkeit, wie es im *Bericht* auch heißt, zum Ausdruck bringt. Der Impresario merkt denn auch ganz gegen Ende des Fragmentes an: „Ich aber der ich ihn natürlich nicht ohne Aufsicht lassen darf, miete immer die gegenüberliegende Wohnung und beobachte ihn hinter Vorhängen.“⁸³ Des Impresarios beaufsichtigendes Beobachten, kaschiert hinter Vorhängen und von außen her, zeigt ein doch immer wieder neu ansetzendes Bemühen an, das im verschlossenen Innen-Zimmer vor sich Gehende auf- und nachzeichnen zu wollen.⁸⁴ Dieses anstürmende, aber vergebliche Bemühen, das im Innen-Raum zu Beobachtende auch gleichsam nach außen hin in ein Beobachtetes transformieren zu können, weckt nochmals deutliche Reminiszenzen an Kafkas Bergwerksgleichnis, welches, in der Attitüde einer von außen ansetzenden Sisyphusarbeit, ganz in dieser paradoxal-kämpferischen Manier endet.⁸⁵

⁷⁹ Vgl. KAFKA: Eine Kreuzung. GW VI. 1994. S.92/93.

Vgl. KAFKA: *Meine zwei Hände begannen einen Kampf*. GW VI. 1994. S.104/105.

Vgl. auch KAFKA: Jeder Mensch ist eigentümlich. GW VI. 1994. S.143-147.

⁸⁰ Vgl. SIMMEL, Georg: Zur Philosophie des Schauspielers. GA. Band 8. 1993. S.424-432.

⁸¹ Vgl. KAFKA: Zur Frage der Gesetze. GW VII. 1994. S.170.

⁸² Vgl. KAFKA: *Wir alle kennen den Rotpeter*. [Fragment I]. GW VI. 1994. S.100/101.

⁸³ KAFKA: *Wir alle kennen den Rotpeter*. [Fragment I]. GW VI. 1994. S.101

⁸⁴ Vgl. hierzu auch LUHMANN, Niklas: Die Kunst der Gesellschaft. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1997. [Kapitel 2. Die Beobachtung erster und die Beobachtung zweiter Ordnung. I.-III.]. S.92-112.

⁸⁵ Vgl. WELLBERY, David E.: Scheinvorgang. Kafkas *Das Schweigen der Sirenen*. In: Kultureller Wandel und die Germanistik in der Bundesrepublik. Vorträge des Augsburger Germanistentags 1991.

„Und jeden Augenblick erstickt der, den Du retten willst, so daß Du wie ein Toller arbeiten mußt und niemals wird er ersticken, so daß Du niemals mit der Arbeit wirst aufhören dürfen.“⁸⁶

Doch zu Kafkas zweitem Erzählansatz. In dem nunmehr in Gänze neu ansetzenden Erzählfragment zum *Bericht* wird der Außen-Blick des Impresario auf die im Innen-Raum ihrer selbst verschlossene Affenexistenz gleichsam aufgegeben und stattdessen rückt die Innen-Perspektive Rotpeters zunehmend in das Zentrum des Interesses; und wiederum ist es die Binnen-Motivik des Still- und Zurückgezogeneins, des Menschenscheuens, Misanthropischen und Anachoretischen, das zum dominierenden Thema dieses zweiten Erzählansatzes avanciert.⁸⁷ Denn auf die bohrende Frage des Erzählers hin, warum denn Rotpeter plötzlich „so still“ geworden sei, bringt dieser, nachdem der Erzähler ihn an sein Sein als „Schimpanse“ erinnert, seinen Abscheu der Menschenwelt gegenüber in Gänze zum Ausdruck. „Ich kann Ihnen auch sagen was es war“, so klärt Rotpeter seine tierische Verstimmtheit auf: „Manchmal überkommt mich ein solcher Widerwille vor Menschen, daß ich dem Brechreiz kaum widerstehen kann. Das hat natürlich nichts mit dem einzelnen zu tun, nichts mit Ihrer lebenswürdigen Gegenwart. Es geht gegen alle Menschen.“⁸⁸ Diese tierische Aversion gegen die abscheuliche Menschenwelt scheint indes erneut auf ein hybrides Konfinium Rotpeters zu verweisen, in welchem er, am Ende einer Entwicklungslinie zum Menschen hin angelangt, just positioniert ist: Öffnet nurmehr die „Wirklichkeit“ des Erzählers „Augen“ und zeigt diesem *in nuce* an, wessen „Gast“ er ist, nämlich der eines „Schimpansen“, so hat doch Rotpeter gleichwohl und unvermeidlich, aus dessen eigenster Perspektive heraus betrachtet, einen abscheulichen „Menschen-geruch“ angenommen. Erneut faltet sich ein höchst konfliktuelles Feld von Tier- und Menschsein aus, das, so scheint es, nicht mehr eindeutig im Protagonisten selbst verortbar ist.⁸⁹

Band 3. Methodenkonkurrenz in der germanistischen Praxis. Hrsg. von Johannes Janota. Tübingen: Niemeyer, 1993. S.163-176. Hier insbesondere zur paradoxalen Figur des Dritten [4.-7.] S.170-176.

Vgl. auch zu einer „höhere[n] Art der Beobachtung“ im Akt des Schreibens selbst: KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [27. <Januar 1922>]. S.210:

„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.“

Vgl. KAFKA: *Wir alle kennen den Rotpeter*. [Fragment I]. GW VI. 1994. S.100/101.

Vgl. auch zur „Barriere“: KAFKA: Ein Bericht für eine Akademie. GW I. 2001. S.234.

⁸⁶ KAFKA: Zur Frage der Gesetze. GW VII. 1994. S.170.

⁸⁷ Vgl. KAFKA: *Wenn ich Ihnen, Rotpeter, hier so gegenüber sitze*. [Fragment II]. GW VI. 1994. S.102-104. Hier insbesondere S.102.

⁸⁸ KAFKA: *Wenn ich Ihnen, Rotpeter*. [Fragment II]. GW VI. 1994. S.102.

⁸⁹ Vgl. KAFKA: *Wenn ich Ihnen, Rotpeter*. [Fragment II]. GW VI. 1994. S.102.

Vgl. auch zum „Schimpansen“: Brehms Tierleben. Volksausgabe in einem Band. Erschienen unter der Herausgeberschaft von Reinhard Jaspert. Berlin: Safari, 1952. [Affen. Der Schimpanse.] S.34-43.

Besonders hervorhebenswert erscheint in diesem Kontext der Erzählfragmente, daß Rotpeter hier noch von dem Ich-Erzähler ganz dezidiert als „Schimpanse“ bezeichnet wird, was erst im darauffolgenden *Bericht* zu einer allgemeineren Benennung als „Affe“ eingegeben werden wird. Daß Kafka bei der narrativen Zeichnung Rotpeters wohl mit sehr großer Wahrscheinlichkeit auf die Vorlage des „Schimpansen“ in Brehms Tierleben zurückgegriffen hat, ist mittlerweile in der Forschung allgemeiner Konsens.

Rotpeter zeichnet, übrigens unter Rekurs auf das olfaktorische und in Freuds Theorie der Kulturaneignung schon ganz maßgebliche Motiv des Riechens, *prima vista* die evolutionistische Entwicklungslinie vom „Schimpansen“-Körper zum „gepflegten Körper“ des „Stadtmenschen“ nach; und dennoch verweist dieser ganz *explicite*, aus der eigenen Innen-Perspektive heraus, auf ein nach wie vor bestehendes und hybrides Mischungsverhältnis von Tier- und „Menschengeruch“, etwa wenn er anmerkt: „Im übrigen ist es auch nicht eigentlich der Geruch der Mitmenschen, der mich so anwidert, sondern der Menschengeruch, den ich angenommen habe und der sich mit dem Geruch aus meiner alten Heimat mischt.“⁹⁰ Rotpeter akzentuiert hier noch in forciertem Manier das nurmehr schillernde Moment des Heimatlichen und vor allem Tierischen, also des Anderen des „gepflegten Körpers“, indem er denn auch gleich den Erzähler vehement auffordert, an ihm selbst den tierischen „Geruch“ aus der „alten Heimat“ zu bestätigen: „Bitte riechen Sie selbst! Hier auf der Brust! Tiefer die Nase ins Fell! Tiefer, sage ich.“⁹¹

Doch das von Rotpeter selbst erlebte und im Innen seiner selbst erfahrene Moment des Tierischen, des tierischen „Geruch[es]“ aus der „alten Heimat“, scheint als ein solches in seiner ihn umgebenden Außen-Welt gar nicht mehr wahrgenommen zu werden, etwa wenn der Ich-Erzähler ganz und gar in Menschen-Manier konstatiert: „Ich kann leider nichts besonderes riechen. Der gewöhnliche Geruch eines gepflegten Körpers, sonst nichts. Allerdings, die Nasen der Stadtmenschen sind hier nicht maßgebend. Sie wittern natürlich tausenderlei das an uns vorüberweht.“⁹² In einer Traditionslinie der Kontrastierung von *vita rustica* und *vita aulica* stehend, weist der Ich-Erzähler, seines Zeichens selbst ein „Stadtmensch“, folglich auf die gänzliche Integriertheit, auf die Mimikry, des „Schimpansen“-Körpers innerhalb der zivilisatorischen Domäne des „gepflegten Körpers“ hin;⁹³ zugleich aber, und dies gibt der Einwand des Erzählers zu erkennen, scheinen die „Stadtmenschen“ doch auch gänzlich desensualisiert zu sein in Hinsicht auf die eigentlich tierischen Gerüche, denn die „Nasen der Stadtmenschen“ wittern ja in der Tat, wie es heißt, „tausenderlei, das an uns vorüberweht“ und sind daher auch „hier nicht maßgebend“. Wiederum entfaltet sich ein polares Experimentierfeld zwischen den Kategorien von Natur und Kultur, von Tier- und Menschsein und gibt demnach zu erkennen, daß Rotpeter einmal mehr just zwischen diesen beiden Polen changiert; einmal von unten, vom „Schimpansen-Körper“ her, der, „Menschengeruch“ selbst angenommen habend, widerwillig, ja vom „Brechtz“ heimgesucht, der Menschenwelt gegenüber steht, von ihr „an[ge]widert“ ist, und demnach am tierischen „Geruch“ der „alten Heimat“ festhalten zu wollen scheint; ein andermal ist der tierische Körper des Schimpansen derjenige, der aus der kulturisierten Perspektive der „Menschheits-

Vgl. hierzu etwa BAUER-WABNEGG: *Zirkus und Artisten in Franz Kafkas Werk. Ein Beitrag über Körper und Literatur im Zeitalter der Technik*. Erlangen: Palm & Enke, 1986. S.19-96 und S.127-159. Vgl. auch BAUER-WABNEGG, Walter: *Monster und Maschinen*. In: Franz Kafka. *Schriftverkehr*. Hrsg. von Wolf Kittler und Gerhard Neumann. Freiburg (Breisgau): Rombach, 1990. S.316-382. Hier insbesondere [III.] S.350-368.

⁹⁰ KAFKA: *Wenn ich Ihnen, Rotpeter*. [Fragment II]. GW VI. 1994. S.102.

⁹¹ KAFKA: *Wenn ich Ihnen, Rotpeter*. [Fragment II]. GW VI. 1994. S.102.

Vgl. FREUD: *Aus den Anfängen der Psychoanalyse. Briefe an Wilhelm Fließ, Abhandlungen und Notizen aus den Jahren 1887-1902*. [Brief vom 14.11.1897]. S.199.

⁹² KAFKA: *Wenn ich Ihnen, Rotpeter*. [Fragment II]. GW VI. 1994. S.102.

⁹³ Vgl. RIEDEL, Wolfgang: *Natur/Landschaft*. In: *Fischer Lexikon Literatur*. Band 3. Hrsg. von Ulfert Ricklefs. Frankfurt/Main: Fischer, 1996. S.1417-1433.

entwicklung“ heraus gar nicht mehr als ein solcher identifiziert wird, sondern, im Gegenteil, der Tier-Körper scheint seine ursprüngliche Geruchs-Spur für die „Nasen der Stadtmenschen“ gänzlich verloren zu haben – zwischen dem tierischen Schimpansen-Körper und dem zivilisatorisch geprägten und „gepflegten“ Menschen-Körper changiert Rotpeter heillos.⁹⁴

Das, was Rotpeter ist, läßt sich fortan nurmehr bestimmen über das, was er nicht ist: Rotpeter ist wohl Mensch und, seinen „Widerwille[n] vor Menschen“ bis zum „Brechreiz“ hin als ein Äffisches kultivierend, doch kein Mensch; und Rotpeter ist Affe und, paradoxerweise, doch kein Affe mehr, da er über die zivilisatorische Außenwahrnehmung und die eigene Reflexionskapazität schlichtweg der geruchlosen Kategorie des „gepflegten“ Körpers subsumiert wird. Obgleich dieser tierische Schimpansen-Körper letztlich, olfaktorisch, neutralisiert und auf den „wohlgefällig[en]“ und „gepflegten Körper“ reduziert ist, scheint sich doch Rotpeter auch gleichsam in merkwürdiger, aber vergeblicher Manier zu einer „Wirklichkeit zurückzwingen“ zu wollen, die wohl, vom subjektiven Innen-Raum her perspektiviert, an einer genuin eigenen und olfaktorischen Affen-Spur festzuhalten intendiert. Wiederum eröffnet sich eine tiefe Diskrepanz zwischen dem, was vom Innen her alleinig und nicht mehr vermittelbar wahrgenommen wird, das Tierische, und dem, was von außen schlicht und einfach „vorüberweht“. Doch der Hintereingang zu einem naiven Stadium des Ursprünglichen, zum genuin Eigenen, Inneren und hier auch Tierischen, scheint für Rotpeter endgültig versperrt zu sein. Eine rückwärtsgewandte Utopie tierischer Ursprünglichkeit ist, in gepflegter Distanziertheit zu dieser stehend, gänzlich zum Scheitern verurteilt. Und ganz in diesem Sinne folgert denn auch Rotpeter, wenn er, melancholisch, konstatieren muß: „Früher, mein Herr, früher. Das ist vorüber.“⁹⁵

In dem nachfolgenden Verlauf des Erzählfragmentes tritt denn nunmehr auch das archäologisch-berichtende Moment einer Entwicklungslinie vom früheren Affentum zum heutigen Menschendasein hin in den Mittelpunkt der Betrachtung. Rotpeter rapportiert, wie er „in fünf Jahren das Affentum abwerfen und die ganze Menschheitsentwicklung durchzugallopieren“ genötigt war; er rapportiert sodann, auch wenn es manchmal „über [s]eine Begriffe“ geht, wie er mit zwei Schüssen in Wange und Hüfte angeschossen wurde und verletzt „vom Baum“ fiel, wie er sich schließlich „in einem Käfig im Zwischendeck“ wieder findet und sich die Gitterstäbe hinten in ihn, in seinen Körper, einschneiden. Doch an just dieser Stelle eingesperrter Ausweglosigkeit, so läßt sich hier ganz gegensätzlich zum *Bericht* feststellen, bricht das Erzählfragment abrupt ab, um aber sogleich, selten genug, in einer nachgestellten Notiz einen sentimentalischen Wunsch nach Befreiung, nach einem ganz anderen Zustand naturhafter Geborgenheit an und fort zu denken. Denn da Rotpeter, an diesem schier tierischen Punkte seiner nachgezeichneten Entwicklung stehend, „am menschlichen Sinn“ noch nicht viel liegt, sucht er ein befreiendes „Loch“, eine „Lücke“ im „Gitterkäfig“ und resümiert: „Öffne die Bretterwand, beiße ein Loch durch, presse Dich durch eine Lücke, die in Wirklichkeit kaum den Blick durchläßt und die Du bei der ersten Entdeckung mit dem glückseligen Heulen des Unverstands begrüßest.“⁹⁶

⁹⁴ Vgl. KAFKA: *Wenn ich Ihnen, Rotpeter*. [Fragment II]. GW VI. 1994. S.102.

⁹⁵ KAFKA: *Wenn ich Ihnen, Rotpeter*. [Fragment II]. GW VI. 1994. S.103.

⁹⁶ Vgl. KAFKA: *Wenn ich Ihnen, Rotpeter*. [Fragment II]. GW VI. 1994. S.102-104. Hier zitiert S.104.

Was im *Bericht* auch als ein potentiell befreiendes Außen des Käfigs einen Moment lang angedacht wird, nämlich der flüchtende Sprung ins „Weltmeer“, figuriert im Fragment nunmehr als umhüllender Naturraum des Waldes, etwa wenn Rotpeter, dieses „glückselige Heulen des Unverstands“ einmal traumhaft fort phantasierend, fragt: „Wohin willst Du? Hinter dem Brett fängt der Wald an“.⁹⁷ Wird das Motiv der „Freiheit“ im *Bericht* noch gänzlich durch die bloße Trassierung eines Ausweges, der einer ist und doch keiner ist, dekonstruiert, so schließt sich doch hier in direkter Nachfolge zum *Bericht*-Fragment eine sentimentalisch getragene Wunschprojektion an, die ein befreites Sein im „Wald“, traumhaft-phantasmatisch und halluzinatorisch, fortspinnt. Das müde und abendliche Liegen im Gras figuriert hierbei als tröstende Vignette eines harmonischen Aufgehobenseins in der Natur selbst:⁹⁸

„Sommer war es, wir lagen im Gras, müde waren wir, Abend, Abend kam, läßt Du uns hier liegen. Bleibet liegen“⁹⁹

Kafka denkt an just diesem ausweglosen Scheideweg, in dessen Gabelungspunkt er fortwährend oszilliert, nochmals sentimentalisch genau das an, was, wie der *Bericht* letztlich zu erkennen geben wird, radikal zum Scheitern verurteilt ist – eine harmonische Einung des an sich Widersprüchlichen; mit dem äußeren *Pendant* zum inneren „Gitterkäfig“ korreliert hier noch eine umhüllende Natur, die das Subjekt in sich trägt. Aber auch wenn über die temporale Topik einer sich dem Abend zuneigenden Tageszeitenzyklik das obige Liegenbleiben als latenter Todeswunsch interpretiert werden könnte, so scheint das im Gras liegende Subjekt doch gleichwohl und selten genug in einem ursprünglichen Naturraum buchstäblich aufgehoben zu sein.¹⁰⁰ Doch eine derartige „Rückkehr“ zum Ursprünglichen, ein *retour à la nature*, ist bei Kafka in aller Regel als eine bloß gebrochene und schillernde Form der „Eifersucht“ zu haben, die das Absente als Absentes *in praesentia* wünscht. Eine derart sich gerierende „Eifersucht“ auf eine „glückliche“ und alle „Forderungen des Gegners erfüllende Natur“ gibt so etwa auch ein schon recht später Tagebucheintrag vom 09. März 1922 zu erkennen, wenn Kafka unter dem Stichwort „Buschleben“ notiert:¹⁰¹

Vgl. KAFKA: Ein Bericht für eine Akademie. GW I. 2001. S.238-240.

⁹⁷ KAFKA: *Wenn ich Ihnen, Rotpeter*. [Fragment II]. GW VI. 1994. S.104.

⁹⁸ Vgl. KAFKA: *Wenn ich Ihnen, Rotpeter*. [Fragment II]. GW VI. 1994. S.103/104.

Vgl. hierzu auch KAFKA: *Kleine Seele*. GW V. 2000. S.143:

„Kleine Seele / springst im Tanze / legst in warme Luft den Kopf / hebst die Füße aus glänzendem Grase / das der Wind in zarte Bewegung treibt“

⁹⁹ KAFKA: *Beim Bau der chinesischen Mauer*. GW VI. 1994. S.104.

¹⁰⁰ Vgl. KAFKA: *Wenn ich Ihnen, Rotpeter*. [Fragment II]. GW VI. 1994. S.103.

Vgl. GRYPHIUS, Andreas: *Abend*. In: *Deutsche Lyrik. Eine Anthologie*. Hrsg. von Hanspeter Brode. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1990. S.50/51.

Auf die literarhistorische Bedeutung der Topik einer Tageszeiten- oder Jahreszeitenzyklik soll in diesem Kontext nicht *explicite* eingegangen werden. Doch insbesondere das von Kafka oftmals verwendete Motiv der „Rennebahn“ – so etwa auch im zweiten Erzählfragment – läßt doch, als nur *eine* denkbare Folie, auf das kaskasche Anzitiieren einer barocken *vanitas*-, Vergeblichkeits- und Melancholienmotivik schließen, wie sie insbesondere in Gryphius' Gedicht *Abend* (inklusive der „Rennebahn“-Motivik) vorherrscht.

¹⁰¹ Vgl. KAFKA: *Beim Bau der chinesischen Mauer*. GW VI. 1994. S.104.

Vgl. KAFKA: Ein Bericht für eine Akademie. GW I. 2001. S.235.

Das Motiv der „Rückkehr“ wird in Kafkas *Bericht* gleich zu Beginn als ein höchst problematisches, ja verworfenes thematisiert. Stand dem Erzählenden die „Rückkehr“ durch das „ganze Tor, das der Himmel über der Erde bildet“, anfänglich noch frei, so wird es doch gleichsam, mit einer mehr und

„Buschleben. Eifersucht auf die glückliche, unerschöpfliche und doch sichtbar aus Not (nicht anders als ich) arbeitende, aber immer alle Forderungen des Gegners erfüllende Natur. Und so leicht, so musikalisch.“¹⁰²

Was Kafka in dem primitivistischen Natur-Moment des Musikalischen prädiert und Georg Simmel in dem eingangs erwähnten Philosophem der „Harmonie“ der »schöne[n] Seele«, die sich, „rein innerlich“, „zwischen dem sozusagen realen und idealen Menschen“, zwischen „Seelisch-Subjektive[m]“ und der „Notwendigkeit der Außenwelt“ entfaltet, wird in Kafkas *Bericht für eine Akademie* nunmehr ein heterogenes Feld höchst konfliktueller und inkommensurabler Spannungen ausformen – kakophonisch-dissonant.¹⁰³ Oder aber, wie Kafka wesentlich später am 09. Dezember 1919 in seinem Tagebuch kurz und bündig anmerken wird: „Viel Eileseus. Aber wohin ich mich wende, schlägt mir die schwarze Welle entgegen.“¹⁰⁴

3. Macht-Schrift.

Der Körper, der vernarbt.

Franz Kafkas *Bericht für eine Akademie* zeichnet in Gestalt des Affen Rotpeter ein verzerrtes Porträt einer „Kreuzung“, eines tiermenschlichen Mischwesens nach, dessen tierischer Körper sich als subjektive Naturseite, in einem machtvoll oktroyierten Sublimationsvorgang, in die gegebene Ordnung der Menschengemeinschaft einformen und -passen soll, tatsächlich aber in einem einsamen Konfinium, in einem „Grenzland“ zwischen verlorener Ursprungs- und verstellter Erlösungskonstruktion – zwischen *arche* und *telos* – heillos changiert.¹⁰⁵

mehr von der Menschenwelt „vorwärts gepeitschten Entwicklung“, „immer niedriger und enger“. Das „Loch in der Ferne“, durch welches Rotpeter „einstmals“ kam – und hier erfolgt in Gänze ein Rekurs auf den bereits anfänglich ausgefalteten Eisenbahn- und Tunnel-Aphorismus Kafkas – ist aber indes „so klein geworden“, so paraphrasiert Rotpeter selbst die Unmöglichkeit einer Rückkehr zum Ursprung, „daß ich, wenn überhaupt die Kräfte und der Wille hinreichen würden, um bis dorthin zurückzulaufen, das Fell vom Leib mir schinden müßte, um durchzukommen.“ Auch hier also steht der Affe Rotpeter als ein in der Mitte des Tunnels verunglückter Eisenbahnreisender in einem seltsam anmutenden „Grenzland“ zwischen Tier- und Menschengemeinschaft, dessen Anfangs- und Endpunkt, *arche* und *telos*, sich als schier unerreichbar erweisen.

¹⁰² KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [9 <März 1922>]. S.224.

¹⁰³ Vgl. SIMMEL, Georg: Zur Philosophie des Schauspielers. GA. Band 8. Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908. 1993. S.424-432. Hier insbesondere S.427 und S.430.

¹⁰⁴ KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [9 XII <1919>]. S.172.

¹⁰⁵ Vgl. KAFKA: Ein Bericht für eine Akademie. GW I. 2001. S.234-245.

Vgl. KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [29 <Oktober 1921>]. S.193.

Was in den ersten beiden Fragmenten zum *Bericht* noch über eine neutrale Erzählinstanz vermittelt wird, ändert sich nunmehr im *Bericht für eine Akademie* gänzlich. Wird dem Leser im ersten Fragment eine Außen-Perspektivik offeriert, die primär von einem geschäftlichen Impresario – einer Sphäre des Offenen – auf den privaten Rotpeter – des Verschlussenen – gerichtet wird, so bietet das zweite Fragment eine tendenziell inverse Perspektive an: Der sein Tiersein nur noch erlebende Rotpeter wird in der Betrachtung des urbanen Erzählers selbst als naturhaftes Gegenstück zum geruchlosen Stadtmenschen dargestellt. Die Perspektivierungen der ersten beiden Erzählfragmente, einmal von außen, ein andermal von innen her, fallen im *Bericht für eine Akademie* nunmehr zusammen, und zwar indem der intermediäre und neutrale Erzähler gänzlich wegfällt. Rotpeter, als gekreuzter Tiermensch, erzählt nunmehr selbst und vereinigt somit in sich – leibhaftig – beide Perspektivierungen als ein Changieren: Einmal als Varieté-Künstler auf der Außen-Bühne, die

Hierbei greift Kafka, wie Gerhard Neumann schon Mitte der siebziger Jahre eindrucksvoll nachgewiesen hat, auf ein typologisches Schema christologischer und metaphysischer Provenienz zurück, zitiert dieses an und faltet es narrativ aus, um es sodann, in einer entlarvenden Reduktion des ursprünglich Eschatologischen und Soteriologischen, in die säkularisierte Domäne eines Diesseitig-Menschlichen hinein zu drehen.¹⁰⁶ Die hieraus resultierende und nurmehr profane „Diagnose einer steckengebliebenen Weltbewältigung“¹⁰⁷ gibt den wunden und vernarbten Körper allerdings nicht, wie noch in Kafkas *Landarzt*-Erzählung, einer morbiden und sich selbst verzehrenden »Krankheit zum Tode« anheim, sondern läßt ihn scheinbar, in einer „Drehung des verwundeten Ichs von innen nach außen“, eine überlebensstrategische Anpassung ans Gegebene, an die gegebene Menschengemeinschaft vollziehen.¹⁰⁸ Kafka erweist sich derart einmal mehr als ein ganz und gar luzider Analytiker und „Experte der Macht“, wie Elias Canetti als einschlägiger Kenner der Phänomene von *Masse und Macht* sezierend urteilt; Kafka ist, das dressurhafte und „ins Fleisch“ eingeschnittene Domestikationsprocedere des tierischen Körpers narrativ entfaltend und entlarvend, ein mehr als akribischer Mikrophysiker der Menschen-Macht.¹⁰⁹

affirmiert werden muß, aber gleichwohl uneigentlich ist, ein andermal als tierischer Affe, dessen ursprünglicher Natur-Zustand verloren ist und daher auch nicht wieder belebt oder revitalisiert werden kann.

¹⁰⁶ Vgl. NEUMANN, Gerhard: „Ein Bericht für eine Akademie“. Erwägungen zum „Mimesis“-Charakter Kafkascher Texte. In: DVjs 49. 1975. S.166-183. Hier S.167-170 und S.173-175. [Vgl. auch *Metaphysische Miszellen*].

¹⁰⁷ NEUMANN, Gerhard: „Ein Bericht für eine Akademie“. In: DVjs 49. 1975. S.175.

¹⁰⁸ Vgl. SOKEL, Walter H.: Franz Kafka – Tragik und Ironie. Zur Struktur seiner Kunst. München / Wien: Langen / Müller, 1964. [20. Kapitel. Der Realismus des Affen]. S.330-355. Hier zitiert S.338. Sokel interpretiert indes die „Drehung des verwundeten Ichs von innen nach außen“ als eine „Lebensrettungsgeschichte“, als eine „*success story*“ des kafkaschen Affen-Helden und verweist mithin auf eine aufsteigende Progressionslinie von der morbiden Todesverfallenheit eines Landarztes zu einem leben und überleben wollenden Gestus des Affen Rotpeter. Der Bericht sei letztlich „weder Satire auf die Menschheit noch Allegorie eines getauften Juden, sondern Bericht einer Sublimierung und Erziehung, wobei ein Leidender, um zu überleben, Künstler wird.“ (Ebd., S.347/348). Sokels Analyse, so meine ich, kann in weiten Teilen zugestimmt werden, doch insbesondere des Affen Sublimationsprocedere als Einförmigkeit in die Menschengemeinschaft scheint mir von Sokel allzu aktivisch-personalistisch und utopistisch gefaßt zu sein; denn schließlich formt sich Rotpeter nicht in dem Bewußtsein säkularisierter Geworfenheit in die Immanenz der Diesseitigkeit in die Menschengemeinschaft ein, sondern wird letztlich – machtvoll – eingeförmigt. (Vgl. hierzu NEUMANN, Gerhard: „Ein Bericht für eine Akademie“. In: DVjs 49. 1975. [II.]. S.168-172).

¹⁰⁹ Vgl. CANETTI, Elias: *Der andere Prozeß*. Kafkas Briefe an Felice. München: Hanser, 1969. S.86. Vgl. auch CANETTI, Elias: *Masse und Macht*. Frankfurt/Main: Fischer, 1994. [Die Verwandlung: Nachahmung und Verstellung. Die Figur und die Maske]. S.373-431. Hier insbesondere auch zum Affen- und Papageien-Motiv der „Verstellung“, die „bewußt auf halbem Wege stehenbleibt“ und zur „Maske“ des „Paranoikers“ S.413-417 und S.418-423:

„Eine Übergangsform, von der Nachahmung zur Verwandlung, die bewusst auf halbem Wege stehen bleibt, ist die *Verstellung*. Das Heranmachen als Freund, in feindlicher Absicht – in alle späteren Formen der Macht eingegangen –, ist eine frühe und wichtige Art der Verwandlung. Sie ist oberflächlich und bezieht sich auf die äußere Erscheinung allein, auf Fell, Hörner, Stimme, Gang. Darunter, unberührt, unberührbar, in tödlicher Absicht, die durch nichts zu beeinflussen ist, steckt der Jäger: Diese extreme Trennung von Innerem und Äußerem, die verschiedener gar nicht sein könnte, hat im Maskenwesen seine Vollkommenheit erlangt. Der Jäger hat sich und seine Waffe ganz in der Hand. Er beherrscht aber auch die Gestalt des Tieres, das er darstellt. Über beides hat er in jedem Augenblick Gewalt. Er ist sozusagen zugleich zwei Geschöpfe und hält, bis er sein Ziel erreicht hat, an

Just inmitten dieser schmerzvoll beigebrachten Bändigungsprozedur durch die Menschen-Macht gibt der Affe Rotpeter indes, einmal mehr vermittelt über die Positur des Beobachtens, seine listige Strategie der Mimikry zu erkennen:¹¹⁰ „Ich sah diese Menschen auf und ab gehen, immer die gleichen Gesichter, die gleichen Bewegungen, oft schien es mir, als wäre es nur einer. Dieser Mensch oder diese Menschen gingen also unbehelligt.“¹¹¹ In die unbehelligte Uniformiertheit eines immer Gleichen der Menschenwelt einzutauchen und sich dort mimikryhaft festzusetzen wird *in nuce* just jene Fluchtlinie, jenen „Ausweg“ Rotpeters anzeigen, den er fortan, einen gänzlichen „Fluchtversuch“ *totaliter* als „Verzweiflungstat“ negierend, einschlagen wird.¹¹² Der „Ausweg“, der sich weder als regressistische „Rückkehr“ zum Ursprünglichen des Affendaseins noch als „Fluchtversuch“ in eine utopistisch konstruierte Freiheitskonstruktion eines harmonistischen Menschenideals praktikabel zu fassen gibt, ist nunmehr, „leben wolle[nd]“, gefunden: „Ein hohes Ziel dämmerte mir auf“, so gibt der Affe Rotpeter denn auch seine profane Strategie der Mimikry zu erkennen und fährt gleichsam, in Allusion an das Profane eines rein Kontingenten, fort: „Niemand versprach mir, daß, wenn ich so wie sie werden würde, das Gitter aufgezo-gen werde. Solche Versprechungen für scheinbar unmögliche Erfüllungen werden nicht gegeben. Löst man aber die Erfüllungen ein, erscheinen nachträglich auch die Versprechungen genau dort, wo man sie früher vergeblich gesucht hat“¹¹³, konstatiert Rotpeter in entlarvungspsychologischer Attitüde und zitiert gleichsam, *ex negativo*, ein metaphysisch-christologisch inspiriertes Typologie-Schema von „Verheißung“ oder „Versprechung“, wie dies Rotpeter betitelt, und „Erfüllung“ an.¹¹⁴

beiden fest. Der Fluß der Verwandlungen, deren er fähig wäre, ist zum Stillstand gekommen: Er steht auf zwei scharf umgrenzten Orten, der eine im anderen, dieser von jenem deutlich abgesetzt. Es ist dabei wesentlich, daß das Innere hinter dem Äußeren streng verborgen bleiben muß. Das Freundlich-Harmlose ist *außen*, das Feindlich-Tödliche *innen*. Das Tödliche verrät sich erst in seinem endgültigen Akt. Diese Duplizität ist die extreme Form dessen, was man gemeinhin *Verstellung* nennt.“

Vgl. FOUCAULT, Michel: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1977. [I. Marter. 1. Der Körper der Verurteilten]. S.9-43. Hier S.36-38 und S.41-43.

Vgl. FOUCAULT, Michel: Mikrophysik der Macht. Berlin: Merve, 1976. S.105-113.

¹¹⁰ Vgl. hierzu LUNAU, Klaus: Warnen, Tarnen, Täuschen. Mimikry und andere Überlebensstrategien in der Natur. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002. [Einführung / Was ist Mimikry?]. S.7-10 und S.11-23. Hier insbesondere zur Lock- und Schutzmimikry S.13, S.14-16 und S.18-20.

„Mimikry bedeutet – kurz und prägnant – Signalfälschung: Ein Signalsender dient als Vorbild für den Nachahmer; für den Nachahmer und Fälscher entstehen Vorteile durch die Täuschung des Signalempfängers.“ (Ebd., S.7). Die Reaktion des Signalempfängers kann nun aber aus einer Hinwendung zum Sender bestehen, dann spricht man von *Lockmimikry*, oder aber die Reaktion des Signalempfängers besteht vielmehr in einer Abwendung vom oder Vermeidung des Senders, womit eine typische Form der *Schutzmimikry* gegeben wäre.

¹¹¹ KAFKA: Ein Bericht für eine Akademie. GW I. 2001. S.240/241.

¹¹² Vgl. KAFKA: Ein Bericht für eine Akademie. GW I. 2001. S.240.

¹¹³ KAFKA: Ein Bericht für eine Akademie. GW I. 2001. S.241.

¹¹⁴ Vgl. KAFKA, Franz: Ein Bericht für eine Akademie. GW. Band I. 2001. S.241.

Vgl. auch NEUMANN, Gerhard: „Ein Bericht für eine Akademie“. In: DVjs 49. 1975. S.168-175.

Vgl. auch NIETZSCHE: Nachgelassene Fragmente 1885-1887. KSA 12. 1999. [Zur Psychologie der Metaphysik. 8 [2]]. S.327/328. [Vgl. auch *Konjektaneen des Körpers*].

Rotpeters kritische Entlarvung einer immer erst „nachträglich“ den Dingen zugewiesenen Sinnhaftigkeit korreliert gänzlich mit Nietzsches exorbitant betriebener Metaphysikkritik, die letzthin in einer radikalen Dekonstruktion der kosmologischen Kategorien von Zweck, Einheit und Sein kulminiert. Was Rotpeter als einen nachträglich aufgepfropften Sinntransport dekuviert, findet so

Eine obligat anzuwendende Mimikry als „Ausweg“ in die Menschenwelt hinein substituiert mehr und mehr eine typologisch-heilsgeschichtliche Sinnkonstruktion der Aufgehobenheit einer metaphysischen Liaison von „Weissagung“, als Antizipation eines Geschehens verstanden, und „Erfüllung“ als ein im „göttlichen Heilsplan“ eingeschriebenes Eintreffen des Antizipierten selbst. In platonisch-neoplatonischer und auch gnostisch-kabbalistischer Traditionslinie stehend faltet sich mithin, im Anzitiern dieses Schemas, ein metaphysisches Kreismodell der Sinnkonstruktion aus, welches, in der thetischen Fixierung des Einen, des einen Ursprungs als *arche* gewissermaßen den legitimatorischen Versprechungsgrund – etwa als ein „Versprechen Gottes“, wie dies Rudolf Bultmann in einer schon 1949 erschienenen Abhandlung zu dem obig verhandelten Thema von *Weissagung und Erfüllung* bezeichnet – für genau dasjenige Moment setzt, welches, nach seinem entzweierenden Wurf in die Vielheit der Dinge, auf seine „Erfüllung“ hin, also auf sein ihm genuin eingeschriebenes und festgelegtes *telos* hin, zustrebt.¹¹⁵ Just dieses *arche* und *telos* liierende „Versprechen Gottes“ auf „Erfüllung“ wird Kafka vorerst, in kontrafaktischer Adaptation des Mythos vom biblischen Paradies- und Sündenfall, anzitieren und *prima vista* einer christologischen Rede legitimatorischer Sinnkonstruktion von Körperabspaltung subsumieren; sodann wird er aber gleichermaßen und ganz analog zu der Dekonstruktion der metaphysischen Heilungsprozedur in Kafkas *Landarzt*-Narration diese christologischen Verbannungsmechanismen des Körpers in die Immanenz der säkularen Welt hinein drehen, um sogleich, vermittelt über die nietzschesche Intertextur einer *Genealogie der Moral*, die immanente und implizite Macht-Gemacht- und Verfaßtheit einer Körperdeterritorialisierung – „im menschlichen Sinn“ – aufzuzeigen. Das kalmierende Moment sukzessiv infiltrierter „Ruhe“ gewinnt derart nicht mehr den stoizistisch-ataraxistischen Status erlösender „Erfüllung“, sondern, im Gegenteil, es gerinnt nurmehr zum Ausdruck und Ausweg menschlich gemachter Macht- und Folterinstrumentarien der Betäubung, der Ruhigstellung – „*Il faut s'abêtir*“, lautet denn auch, *e contrario*, der von Nietzsche zitierte pascalsche Imperativ einer stumpf machenden Tierannihilation, einer Austreibung der tierhaften *bête*.¹¹⁶

etwa auch seine adäquate Entsprechung in einem nietzscheschen Fragment vom Sommer 1887, in welchem dieser just jene Fehl-Logik der metaphysischen Schlüsse, jene Trug-Schlüsse bloßlegt:

„Diese Welt ist scheinbar – f o l g l i c h gibt es eine wahre Welt. [...] Diese Welt ist werdend – f o l g l i c h gibt es eine seiende Welt. Lauter falsche Schlüsse (blindes Vertrauen in die Vernunft: Wenn A i s t , so muß auch sein Gegensatz-Begriff B s e i n)“.

¹¹⁵ Vgl. zur „Typologie“ und der auch hierfür einschlägigen Literatur in: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 10. Hrsg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998. Sp. 1587-1607.

Vgl. auch als ästhetische Transposition auf das Feld der Literatur und Rhetorik: AUERBACH, Erich: *Figura*. In: Erich Auerbach: *Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie*. Bern / München: Francke, 1967. S.55-92. Hier insbesondere S.77.

Vgl. BULTMANN, Rudolf: *Weissagung und Erfüllung*. In: Rudolf Bultmann: *Glauben und Verstehen*. *Gesammelte Aufsätze*. Zweiter Band. Tübingen: Mohr, 1965. S.162-186. Hier S.162/163 und S.183-186. Hier insbesondere S.184/185.

Bultmanns negativ-dialektisch ausgerichtete Grundthese, nach welcher gerade das „Scheitern“ als „Erkenntnis der Unmöglichkeit“ schon „Erfüllung“ in sich trage, kann, wenn ich recht sehe, nicht für das kafkasche Einschlagen eines „Ausweges“ veranschlagt werden, da dieses als ein primär erzwungenes und sich mit der machtvollen Ordnung der Dinge nurmehr arrangierendes zu verorten ist.

¹¹⁶ Vgl. KAFKA: *Ein Bericht für eine Akademie*. GW I. 2001. S.237.

NEUMANN, Gerhard: „Ein Bericht für eine Akademie“. In: DVjs 49. 1975. S.175-177.

Vgl. NEUMANN, Gerhard: *Der Blick des Anderen*. In: JDSG 40. 1996. S.115/116.

Was ein typologisch-christologisches Schema von *Weissagung und Erfüllung* noch in göttlicher Manier zu versprechen imstande ist, nämlich die auf ein *telos* hin ausgerichtete Erlösung aus den Fesseln nur körperlich-entzweiter Immanenz, mutiert in Kafkas *Bericht* zu einem *petit récit* der Entlarvung: Der schmerzvollen Prozedur einer Einformung in zivilisatorische Verhaltensmuster und -kodizes qua Körperabspaltung wird der metaphysische Überbau erlösender Sinnkonstruktion von „Versprechung“ und „Erfüllung“ buchstäblich vom Leibe gerissen und auf ihre wunden Stellen impliziter Macht- und Beherrschungspraktiken hin abgeklopft.¹¹⁷ Die überlebensstrategisch adaptierte „Ruhe“ ist derart kein versprochenes und erfülltes Signum christologischer Erlösungsavisierung mehr, sondern schmilzt, gerade als deren zutiefst inhärentes Stigmatisationsderivat, mehr und mehr zu einem profanen Ausfluß stillstellender Menschen-Macht zusammen;¹¹⁸ und „daß dies im menschlichen Sinn tatsächlich der Fall ist“, wohl gemerkt „im menschlichen Sinn“, gibt Rotpeter denn auch immer wieder aufs neue in trocken-ironischer Manier des Menschlich-Allzumenschlichen lapidar zu erkennen. In der Reduktion eines *arche* und *telos* liierenden Erlösungsphilosophems christologischer Provenienz auf die rein immanente Sphäre praktizierter Menschen-Macht zeigt sich Kafkas fortdauernd vergebliches Bemühen an, das Heterogene und Disparate von naturhafter Ursprünglichkeit und kulturisierter Menschenfreiheit, von *arche* und *telos*, in einem konstanten Zeit-Kontinuum einen zu können. Der reduktionistische Hiatus zwischen diesen nurmehr diskontinuierlichen Polaritäten zeigt indes just das an, wie Kafka in einem Tagebucheintrag vom 13. Januar 1920 resignativ konzidiert, was dieser selbst als seine Unfähigkeit, „historisch zu werden“, bezeichnet.¹¹⁹

Vgl. NORRIS, Margot: Darwin, Nietzsche, Kafka and the problem of Mimesis. In: MLN 95. 1980. S.1232-1253.

Vgl. NIETZSCHE: Zur Genealogie der Moral. KSA 5. 1999. S.291-297 und S.408-412.

Diese archäologisch-genealogisch sezierende Macht-Analytik im Sinne Nietzsches, die Kafka narrativ anhand des Motivs der „Gitterstäbe“, die sich „ins Fleisch einschn[eid]en“, ausfalten wird, führt keineswegs zu einem nietzscheschen Leib- und Lebenspathos, zu einer uneingeschränkten Affirmation des Natur-Körpers. Gerade der tierisch-äffische Ursprung ist es ja, quasi ‚von unten‘ her betrachtet, der vom Narrator – Rotpeter selbst – „nicht mehr erreich[t]“, sondern lediglich noch „mit Menschenworten“ nachgezeichnet werden kann. Zugleich erweist sich die Perspektive ‚von oben‘ her als eine metaphysisch inspirierte Erlösungskonstruktion der Freiheit, die gleichermaßen, in einer mit Nietzsches Analyse-Instrumentarien hantierenden Dekonstruktion christologischer Wertsetzungen, zum Scheitern verurteilt ist. Sich derart etwa das „Fell vom Leib“ zu schinden, um zu dem „Loch in der Ferne“ zurückkehren zu können (vgl. *Bericht*, S.235), macht wiederum als ein geniales Symbol christologisch inspirierter Entkörperlichung, das übrigens enggeführt werden kann mit der Pelz-Symbolik in der *Landarzt*-Erzählung, den Raum einer erlösenden Heilsversprechung auf, die letzten Endes nicht erfüllt und als illusorisch demaskiert wird. Kafkas Protagonisten verbleiben einmal mehr, das Inkommensurable aushalten müssend, in der Schwebel.

¹¹⁷ Vgl. NIETZSCHE: Zur Genealogie der Moral. KSA 5. 1999. S.398-401.

Vgl. etwa auch NIETZSCHE: Der Antichrist. KSA 6. 1999. [14.]. S.180/181. [Vgl. hierzu auch *Konjektaneen des Körpers*. 3. Variationen über ein Thema. Nietzsche]:

„Wir haben umgelernt. Wir sind in allen Stücken bescheidner geworden. Wir leiten den Menschen nicht mehr vom ‚Geist‘, von der ‚Gottheit‘ ab, wir haben ihn unter die Thiere zurückgestellt. [...]. Der ‚reine Geist‘ ist eine reine Dummheit: rechnen wir das Nervensystem und die Sinne ab, die ‚sterbliche Hülle‘, so verrechnen wir uns — weiter nichts! ...“.

¹¹⁸ Vgl. NIETZSCHE: Zur Genealogie der Moral. KSA 5. 1999. S.294-297 und S.411/412.

Vgl. auch NIETZSCHE: Der Antichrist. KSA 6. 1999. [24./25.]. S.191-193 und S.193/194.

Vgl. auch zum Nietzsche-Rekurs schon bei: PHILIPPI, Klaus-Peter: Reflexion und Wirklichkeit. Untersuchungen zu Kafkas Roman ‚Das Schloß‘. Tübingen: Niemeyer, 1966. S.121-124.

¹¹⁹ KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [13 <Januar 1920>]. S.175.

Und somit *in medias res* zu einer genealogischen Tiefenbohrung in die Körper-Wunden hinein. Erst „hier“ und jetzt, „in einem Käfig im Zwischendeck des Hagenbeckschen Dampfers“, „beginnt allmählich meine eigene Erinnerung“, präludiert der Affe Rotpeter sein narratives und reflektierendes ‚Aufwachen‘ und verweist mithin auf eine mentale Disposition erkennender Bewußtheit, deren Entstehungsbedingungen für Rotpeter selbst nurmehr uneinholbar verschüttet zu sein scheinen. Bei seinem Rapport, dem *petit récit* der Entlarvung, über eine „Richtlinie“, „auf welcher ein gewesener Affe in die Menschenwelt eingedrungen ist“, ist der äffische Ich-Erzähler daher bei der Rekonstruktion einer aller ersten, einer ursprünglichen Initiation und Entstehung eben jener mentalen Disposition der Bewußtheit, wie es heißt, „auf fremde Berichte angewiesen.“ Diese quasi mythische Folie, auf welcher sich diese „fremde[n] Berichte“ aufgeschrieben finden, rekuriert in Bild- und Mentalitätsgeschichte, wie noch eindringlich zu zeigen sein wird, *in nuce* auf den biblischen Sündenfall.¹²⁰

„Ich stamme von der Goldküste“, leitet Rotpeter denn auch seinen mythopoetischen Erzählstrang, *second degré*, ein und verweist mithin auf just jenen naiven Zustand unreflektiert-tierischer Naturverbundenheit, wie dieser sich aufs deutlichste in dem Mythos eines paradiesischen, eines Goldenen Zeitalters artikuliert.¹²¹ Doch als das Tier am Abend, „inmitten eines Rudels“, zur Tränke läuft, wird es mit zwei Schuß-Wunden versehen, ja quasi paradigmatisch ausgestattet, wie es auch in Kafkas *Landarzt*-Narration heißt: „Man schoß; ich war der einzige, der getroffen wurde; ich bekam zwei Schüsse.“¹²² In aller Kürze und in dieser lakonisch geschilderten Erzählweise ist der Fall aus dem Kontinuum paradiesisch-tierischer Unmittelbarkeit beschlossene Sache; die Begierde wird sich fortan als die alles „entscheidende schwere Wunde“ in den Körper einschreiben. Denn ganz offensichtlich leidet Rotpeter nunmehr an zwei eingeschossenen Wunden, an zwei entzweierenden Körper-Wunden, die ihm schmerzvoll beigebracht worden sind: Ein erster Schuß trifft ihn „in die Wange“; ein zweiter „unterhalb der Hüfte“. Diese beiden entzweierenden Schüsse, die Rotpeter buchstäblich zum Fallen, zum Stürzen bringen, scheinen sich in dem zentralen Motiv eben dieses Falles, des Fallens vom paradiesischen „Baume“ zu kreuzen; und auf just jenes Motiv der ursprünglich im Paradiesesgarten ansässigen

¹²⁰ Vgl. KAFKA: Ein Bericht für eine Akademie. GW I. 2001. S.236/237.

Vgl. KAFKA: *Wenn ich Ihnen, Rotpeter*. [Fragment II]. GW VI. 1994. S.103.

¹²¹ Vgl. KAFKA: Ein Bericht für eine Akademie. GW I. 2001. S.236.

Vgl. zu der Konstruktion primärer Wunschbilder: DIE BIBEL. Altes und Neues Testament. 1997. [Genesis 1-3]. Hier [Das Paradies, 2,4b-2,25].

Vgl. HOMER: Die Odyssee. [Deutsch von Wolfgang Schadewaldt]. In: Rowohlts Klassiker der Literatur und der Wissenschaft. Band 2. Hrsg. von Ernesto Grassi. Hamburg: Rowohlt, 1997. [Fünfter Gesang. Die Grotte des Kalypso] S.64/65 und [Siebenter Gesang. Der Garten des Alkinoos] S.87/88.

Vgl. PLOTIN: Die drei ursprünglichen Wesenheiten. In: Plotins Schriften. Übersetzt von Richard Harder. Band Ia. Hamburg: Meiner, 1956. S.209-237.

Vgl. auch liiert mit dem *laus-ruris*-Motiv: HORAZ: Epodon liber. In: Horaz: Sämtliche Werke. Lateinisch und deutsch. Hrsg. von Hans Färber. München: Heimeran, 1957. [Epode II. Wucherers Wunschtraum]. S.226-231. Hier insbesondere [*Beatus ille qui procul negotiis*] S.226/227.

Vgl. nochmals resümierend von Hesiod bis zu den Romantikern: MÄHL, Hans-Joachim: Die Idee des goldenen Zeitalters im Werk des Novalis. Studien zur Wesensbestimmung der frühromantischen Utopie und zu ihren ideengeschichtlichen Voraussetzungen. Heidelberg: Winter, 1965. [Erster Teil. Herkunft und Geschichte der Idee des goldenen Zeitalters seit dem Altertum]. S.9-252.

¹²² KAFKA: Ein Bericht für eine Akademie. GW I. 2001. S.236.

Vgl. auch KAFKA: Ein Landarzt. GW I. 2001. S.205:

„Mit einer schönen Wunde kam ich auf die Welt; das war meine ganze Ausstattung.“

Bäume – dem „Baum des Lebens“ und dem „Baum der Erkenntnis“ – verweist indes schon das zweite Erzählfragment zum *Bericht*, wenn es die Körper-Verwundung des Affen wie folgt resümiert:¹²³

»Ja, ich bekam zwei Schüsse, hier in die *Wange* einen, die Wunde war natürlich viel größer, als die Narbe jetzt, und einen Schuß unterhalb der *Hüfte*. Ich werde die Hose ausziehen, damit Sie auch diese Narbe sehn. Hier also war der Einschuß, das war die entscheidende schwere Wunde, *ich fiel vom Baum* und als ich *aufwachte* war ich in einem Käfig im Zwischendeck.«¹²⁴ [Hervorhebungen vom Verf.]

Der Fall also. Rotpeter wird, um nunmehr wieder zur primären Mythos-Schilderung im *Bericht* selbst zurückzukehren, verletzt und handelt sich zwei Körper-Wunden ein; eine „leicht[e]“ Wangen-Wunde, die eine „große ausrasierte rote Narbe“ hinterläßt und ihm den „widerlichen, ganz und gar unzutreffenden Namen Rotpeter“ einträgt, und eine zweite, schwerwiegendere, „unterhalb der Hüfte“, die Rotpeter „heute“, nach fünfjährigem Galopp durch die „Menschheitsentwicklung“, immer noch ein wenig hinken läßt. Indes verweist dieses Hinken auf einen weiteren Bibeltopos, und stärkt hierin die vorherig aufgestellte These, verweist nämlich auf den Bildkomplex der „Ferse“, deutlicher noch auf den einer separierenden „Feindschaft“ zwischen „Kopf“ und „Ferse“, wie es in *Genesis 3,15* als Strafe und *Fall des Menschen* ausgefaltet wird, und zwar in Gestalt der Allegorie der Schlange, dem Sinnbild des verführerisch Verfluchten und schlechthinnig Bösen: „Feindschaft setze ich“, spricht „Gott, der Herr“ in alttestamentarischer Bestrafungsattitüde zur verfluchten Schlange, „Feindschaft setze ich zwischen dich und die Frau, zwischen deinen Nachwuchs und ihren Nachwuchs. Er trifft dich am *Kopf*, und du triffst ihn an der *Ferse*.“¹²⁵ Das Böse erhält folglich bei Kafka einmal mehr die dämonische Konnotation eines gefallenen Sturzes in den Körper, in die unreine und entzweieude Leiblichkeit, die einen jeden kitzelt, „der hier auf Erden geht“, sei es der „kleine Schimpanse“ oder der „große Achilles“.¹²⁶

¹²³ Vgl. KAFKA: Ein Bericht für eine Akademie. GW I. 2001. S.236.

Vgl. KAFKA: *Wenn ich Ihnen, Rotpeter*. [Fragment II]. GW VI. 1994. S.103.

Vgl. auch DIE BIBEL. Altes und Neues Testament. 1997. [Gen 2,8/2,9 und 2,15-2,17].

¹²⁴ KAFKA: *Wenn ich Ihnen, Rotpeter*. [Fragment II]. GW VI. 1994. S.103.

¹²⁵ DIE BIBEL. Altes und Neues Testament. 1997. [Gen 3,14 / 3,15].

¹²⁶ Vgl. KAFKA: Ein Bericht für eine Akademie. GW I. 2001. S.235:

„[...] der Sturm, der mir aus der Vergangenheit nachblies, sänftigte sich; heute ist es nur ein Luftzug, der mir die Fersen kühlt; und das Loch in der Ferne, durch das er kommt und durch das ich einstmals kam, ist so klein geworden, daß ich, wenn überhaupt die Kräfte und der Wille hinreichen würden, um bis dorthin zurückzulaufen, das Fell vom Leib mir schinden müßte, um durchzukommen. Offen gesprochen, so gerne ich auch Bilder wähle für diese Dinge, offen gesprochen: Ihr Affentum, meine Herren, soferne Sie etwas Derartiges hinter sich haben, kann Ihnen nicht ferner sein als mir das meine. An der Ferse aber kitzelt es jeden, der hier auf Erden geht: den kleinen Schimpansen wie den großen Achilles.“

Sich „das Fell vom Leib“ zu schinden – „Fell“ figuriert einmal mehr als Genitalsymbol – korreliert mit just jener christologischen Entkörperlichungsmoral, die, unter der Bedingung der Körperexkludierung, ein Heilsversprechen für das „ganze Tor, das der Himmel über der Erde bildet“ – sei es der Zustand ursprünglicher Naivität oder transzendenter Erlösungssehnsucht – zu geben imstande ist. Vgl. auch zur „Vertreibung aus dem Paradies“ die sogenannten Sündenfall-Aphorismen Kafkas in: KAFKA: *Beim Bau der chinesischen Mauer*. GW VI. 1994. Hier insbesondere [Nr. 64, 74, 82, 83, 84, 85, 86, 99, 101, 105] S.239, S.240, S.241-243, S.245, S.246, S.247.

Nimmt man nunmehr die beiden eingeschossenen Körper-Wunden des Affen Rotpeter in (Unterleibs-)Lage und Aussehen zusammen, ergeben sich aufs neue überaus deutliche Reminiszenzen an die rosa Genital-Wunde des kranken Knaben in Kafkas *Landarzt*-Erzählung, die ihrerseits als klaffendes Resultat einer Vertreibung aus dem paradiesischen Zustand der Totalität einer natürlichen Körper-Präsenz – als Andenken und Pfahl im Fleische – entspringt. Doch dieser naiv-naturhafte Zustand einstig tierisch-körperlicher Geeinheit ist verloren gegangen – *Paradise lost* –; „eine große ausrasierte rote Narbe“ wird fortan die körperliche Begierde in den zivilisierten Körper einschreiben; die eingeschossenen Körper-Wunden des Affen Rotpeter markieren gleichsam dessen Initiation. Die rosa Wunde Rosa wird sich, in ihren Schattierungen der Genitalität und Sexualität, nunmehr auch bei Rotpeter als ein fortdauerndes Signum des alttestamentarischen Sündenfalles in den Körper einbrennen. Und der Körper, das unermüdliche Triebwerk, wird in seinem drängenden Begehren, das christologisch betrachtet immer schon auch im Zeichen des Bösen steht, nunmehr gänzlich gemartert und ausgemerzt werden müssen. Die christologisch-typologische „Versprechung“ paradiesischer Geeinheit qua Körper-exkludierung wird sich aber indes immer mehr als eine betrügerische „Erfüllung“, als vorgespiegelte Illusion eines göttlichen Heilsversprechens entlarven, das *de facto* nichts Minderes repräsentiert als eine machtvoll-beschnittene „Entsinnlichung, Entfleischung“, immerfort mit dem intriganten Ziel machtvoll betriebener Bemächtigung und Beherrschung verfolgt.¹²⁷

Ganz besonders markant sind indes, und hier offeriert sich ein erster gravierender Unterschied zu Kafkas *Landarzt*-Narration, die divergierenden Deskriptionen der Körper-Wunden: Wie des Knaben Wunde „in der Hüftengegend“ ist zwar auch die des Affen Rotpeter „unterhalb der Hüfte“ situiert, und verweist mithin dezidiert auf eine ganz analoge Genital-Wunde, doch gerade das morbide und dem Tode anheim gegebene Moment des Dunklen „in der Tiefe“, wie es der Landarzt in der gleichnamigen Erzählung noch bei seiner Auskultation des kranken Knaben diagnostiziert, fehlt dem Affen Rotpeter gänzlich. Im Gegenteil, die Einschuß-Wunden Rotpeters scheinen vollends abgeheilt und vernarbt zu sein, sie sind überdies auch nicht kaschiert oder vorerst unauffindbar, sondern werden geradezu in ostentativer und demonstrativer Manier vorgezeigt; „mit Vorliebe“ zieht Rotpeter denn auch die Hosen aus, um die „Einlaufstelle jenes Schusses zu zeigen“; alles „liegt offen zutage; nichts ist zu verbergen; kommt es auf Wahrheit an, wirft jeder Großgesinnte die allerfeinsten Manieren ab“ und zeigt, einmal mehr in gestisch-deiktischer Attitüde, den „zehntausend Windhunde[n]“ von den „Zeitungen“ gut und gerne vor, was man hat: In der genitalen Hüftengegend wird man bei Rotpeter letzthin „nichts finden als einen wohlgepflegten Pelz und die Narbe nach einem“ – „wählen wir hier zu einem bestimmten Zwecke ein bestimmtes Wort, das aber nicht mißverstanden werden wolle“ – „die Narbe nach einem frevelhaften Schuß“. Dies korrespondiert *in nuce* mit einem christologisch konnotierten Frevel des körperlichen Verführtseins durch das, allegorisch gesprochen, schlangenhafte „Böse“, welches es, als letzthin vorzeigbare „Narbe“ der Entleiblichung, sukzessive zu mortifizieren gilt.¹²⁸

¹²⁷ Vgl. KAFKA: Ein Bericht für eine Akademie. GW I. 2001. S.236.

Vgl. KAFKA: Ein Landarzt. GW I. 2001. S.204.

Vgl. NIETZSCHE: Zur Genealogie der Moral. KSA 5. 1999. S.294-297 und S.321-325.

Vgl. zur Nietzsche-Quelle: PHILIPPI, Klaus-Peter: Reflexion und Wirklichkeit. 1966. S.121-124.

¹²⁸ Vgl. KAFKA: Ein Bericht für eine Akademie. GW I. 2001. S.236/237.

Hat in der Landarzt-Erzählung die „Tiefe“ der Körper-Wunde noch etwas Mystifikatorisches und Morbides, das einer »Krankheit zum Tode« letztlich anheim gegeben ist, so erfolgt doch in Kafkas *Bericht* ganz offensichtlich, wie Walter Sokel schon Mitte der sechziger Jahre konstatiert, „eine Drehung des verwundeten Ichs von innen nach außen“, von einer eigentümlichen Tiefe und Innerlichkeit des Protagonisten zu einer ostentativ demonstrierten „Offenheit“ und Aufgeschlossenheit hin statt.¹²⁹ Nicht mehr die „Tiefe und Wucherung“ macht die „Schmerzhaftigkeit“ der „Wunde“ nunmehr aus, so lautet eine diesbezüglich sehr aufschlußreiche Tagebuchnotiz vom 19. September 1917 – dem gleichen Jahr der Entstehung des *Berichtes* –, sondern deren „Alter“.¹³⁰ Kafka notiert:

„Es ist das Alter der Wunde, mehr als ihre Tiefe und Wucherung, das ihre Schmerzhaftigkeit ausmacht. Immer wieder im gleichen Wundkanal aufgerissen werden, die zahllos operierte Wunde wieder in Behandlung genommen sehn, das ist das Arge.“¹³¹

Das „Arge“ ist hier nicht mehr das eigensinnig kultivierte und auf das Eigentümliche reduzierte Innerlichkeitspathos der frühen, verwundeten Protagonisten Kafkas, sondern vielmehr das qua Sündenfall generationenübergreifende „Alter“ einer Körper-Wunde, die nach wie vor schmerzhaft existent ist, jedoch in ihrer tradierten und ‚alten‘ Präsenz gänzlich anders gehandhabt wird. Das Motiv unvermittelbarer Unerklär- und Unsagbarkeit, nach welchem man – „kratz dir das Fleisch zwischen den Fußzehen auf“ – „den Grund nicht finden wird“, stagniert nicht mehr in der innerlichen Betrachtung seiner selbst, sondern dreht sich, in dem avisierten Wunsch, „leben“ und überleben zu wollen, nunmehr nach außen hin ins Gegebene hinein. Ein derart avisierter Wunsch tut sich übrigens auch, biographisch motiviert, in einer vier Tage vor der obigen Notiz niedergeschriebenen Wund-Betrachtung kund, wenn Kafka mit aller Klarheit seine eigene Körper- und Lungen-Wunde – sinnbildhaft – wie folgt analysiert:¹³²

„Du hast soweit diese Möglichkeit überhaupt besteht, die Möglichkeit einen Anfang zu machen. Verschwende sie nicht. Du wirst den Schmutz, der aus Dir aufschwemmt, nicht vermeiden können, wenn Du eindringen willst. Wälze Dich aber nicht darin. Ist die Lungenwunde nur ein Sinnbild, wie Du behauptest, Sinnbild der Wunde, deren Entzündung Felice und deren Tiefe Rechtfertigung heißt, ist dies so, dann sind auch die ärztlichen Ratschläge (Licht Luft Sonne Ruhe) Sinnbild. Fasse dieses Sinnbild an.“¹³³

Just dieses heilversprechende Remedium der „Ruhe“ wird im *Bericht für eine Akademie* am Ende eines schmerzvollen Domestikationsprozesses stehen, jedoch nicht als reüssierende Vignette einer „*success story*“, wie Walter Sokel noch meint, sondern nurmehr als einzig noch mögliche Trassierung einer Fluchtlinie, eines „Ausweges“, der, paradoxerweise, einer ist und doch keiner ist.¹³⁴

Vgl. KAFKA: Ein Landarzt. GW I. 2001. S.204.

¹²⁹ Vgl. SOKEL, Walter H.: Franz Kafka – Tragik und Ironie. 1964. S.338.

¹³⁰ Vgl. KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [19. <Sept. 1917>]. S.162.

¹³¹ KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [19. <September 1917>]. S.162.

¹³² Vgl. KAFKA: Ein Bericht für eine Akademie. GW I. 2001. S.238.

Vgl. KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [19. <September 1917>]. S.162.

¹³³ KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [15 Sept. 17]. S.161.

¹³⁴ Vgl. SOKEL, Walter H.: Franz Kafka – Tragik und Ironie. 1964. S.341.

Denn die Heilsversprechung, auf deren Erfüllung hin eine Einformung in das Äußere von Welt qua „Nachahmung“ bewerkstelligt werden soll, ist und bleibt eine konfliktuelle: Die Einpassung in die Flächigkeit der Menschenwelt verbleibt, mimikryhaft, als Domestikation und Ruhigstellung Rotpeters allzu sehr im Zwiespalt zwischen Tier- und Menschsein und zwischen Ursprungs- und Freiheitskonstruktion als daß dieser zivilisatorisch oktroyierte Adaptationsprozeß allzu menschlicher Ritualisierungsleistungen und -muster reibungslos vonstatten ginge. Der „Verzicht auf jeden Eigensinn“, auch auf den, am eigenen „Ursprung, an den Erinnerungen der Jugend festhalten“ zu wollen und die Adaptation des „offene[n] Wort[es]“, ja der „Offenheit“ schlechthin, verharrt letztthin in einer identitätslosen Pose der Nachahmung und in einer offenen Floskel nur tarnender Imitation.¹³⁵ Das „Innere“ des äffischen Protagonisten indes bleibt im Grunde allzu sehr „hinter dem Äußeren“ verborgen, so lautet schon Elias Canettis scharfsichtige Analytik einer „extreme Trennung von Innerem und Äußeren“ praktizierenden „Verstellung“, die in Gänze auf Kafkas Helden appliziert werden kann, und die Canetti, hybride Figurationen des Heterogenen andenkend, wie folgt resümiert: „Er steht auf zwei scharf umgrenzten Orten, der eine *im* anderen, dieser von jenem deutlich abgesetzt.“¹³⁶

Auch wenn die Körper-Wunde des Affen Rotpeter in der letzten Erzählung seines *Landarzt-Bandes nolens volens* eine schon vernarbte ist, so ist und bleibt sie dennoch eine tradierte und immerfort ‚alte‘ Körper-Wunde, die eine flächige Einformung in die Menschenwelt doch allzu sehr stört und den erzählenden Protagonisten immerfort in einen Kampf mit seiner tierischen und immer schon körperlichen Affennatur einbindet. Diesen Konflikt wird Rotpeter letztthin als „Künstler“ und Erzähler selbst nur mit einem Ironie-Konzept bewältigen können, indem er, in offener Tarnung zwischen den inkommensurablen Polen changierend, diese in der Schwebelage hält. Das „Sinnbild“ der Heilsversprechung anzufassen, wie es in der obigen Tagebuchnotiz Kafkas vom 15. September 1917 geschrieben steht, gibt sich als avisierte Trassierung einer Fluchtlinie zu erkennen, die, in der menschengemachten Reduktion dieser „Versprechung“ auf ihr immer schon flankierendes Machtderivat hin, letztlich konterkariert wird. Die machtmäßig infiltrierte „Ruhe“ als „Versprechung“ auf „Erfüllung“ und Erlösung wird, immer unter christologischen Vor-Zeichen eines göttlichen Heilsplanes gelesen, eine nur scheinbar erfüllte und radikal kontrafaktisch gebrochene sein; denn *realiter* ist sie eine geradezu machtvoll oktroyierte und *Menschliche*, eine schier *Allzumenschliche*.¹³⁷

Dieses Signalwort des Menschlichen, Allzumenschlichen weist *in nuce* auf einen nietzscheschen Intertext, auf den einer *Genealogie der Moral* hin, wie er in der nun folgenden Passage der „Verwahrung wilder Tiere“ vollends zu seiner adäquaten Realisation gelangen wird. Denn just auf der mythologischen Folie des biblischen Sündenfalles basierend und aus diesem resultierend, setzt nunmehr die eigentliche Erinnerung Rotpeters erst ein, deren unabdingliche Voraussetzung eine entzweiende und daher scheidende Reflexionskapazität, quasi eine Kopf-Wunde, sein muß.

¹³⁵ Vgl. KAFKA: Ein Bericht für eine Akademie. GW I. 2001. S.234/235.

Vgl. NEUMANN, Gerhard: „Ein Bericht für eine Akademie“. In: DVjs 49. 1975. S.172.

Vgl. NEUMANN, Gerhard: Der Blick des Anderen. In: JDSG 40. 1996. S.110-112.

Vgl. KREMER, Detlef: Kafka. Die Erotik des Schreibens. 1989. S.51-53.

¹³⁶ Vgl. CANETTI, Elias: Masse und Macht. 1994. [Die Verwandlung]. S.414/415. Hier zitiert S.415.

¹³⁷ Vgl. KAFKA: Ein Bericht für eine Akademie. GW I. 2001. S.239 und S.243.

Vgl. KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [15 Sept. 17]. S.161.

Und mit dieser erkenntnistheoretisch-reflektorischen Kapazität des die eigene Lage erst in die Differenz setzenden Scheidenkönnens, mit diesem Er- und Aufwachen aus der naiven und mit sich eins seienden Unmündigkeit also, wird Rotpeter gleichermaßen seiner Körper-Wunde gewahr, die sich als Begehren in den entzweiten und verletzten Körper einschreibt.¹³⁸

Die mythisch eingewobene und göttlich verhängte „Feindschaft“ zwischen „Kopf“ und „Ferse“ kommt denn auch im „Gitterkäfig“, als Signum des Bösen, zu seiner kontrafaktisch bestimmten Konkretisation.¹³⁹ Denn die Verwahrung des Körpers im „Gitterkäfig“, „und hier erst beginnt allmählich“ Rotpeters „eigene Erinnerung“, ist kein ontologisch bedingter Verdammungszustand hienieden im Körper-Kerker, sondern, im Gegenteil, es ist ein menschlich, allzumenschlicher, ein von Menschen selbst gemachter und gerade hierin eine dilemmatische Konfrontation mit dem „Menschengericht“, auf welches es doch Kafka, wie er am 28. September 1917 notiert, gerade ankommt.¹⁴⁰ Daß die „Verwahrung“ des Körpers hinter „Gitterstäbe[n]“ Resultat eines ontologisch fundierten Falles, eines Sünden-Falles ist, wird von Kafka im Grunde auf subtile Weise subvertiert und persifliert, so daß, „heute“, der „Erfahrung“ nach, der rein empirischen und immanenten, nicht geleugnet werden kann, „daß dies im menschlichen Sinn tatsächlich der Fall ist“. Der „Fall“, „im menschlichen Sinn“, ist eingetreten. Das mythisch-christologische Versprechungsfundament eines verdammten Leidens im Körper-Kerker des Diesseits, immer liiert mit der Erfüllungsmöglichkeit einer *ascensio* in ein Jenseits hinein zu denken, wird von Kafka einmal mehr in radikaler Manier unterminiert, ihm wird überdies eine jegliche legitimatorische Grundlage entzogen und stattdessen auf sein krudes Machtpotential menschlicher Grausamkeit hin reduziert.¹⁴¹

Just in dieser achsendrehenden Wendung, an diesem radikalen Drehungspunkt in die Immanenz menschlicher Macht-Gegebenheiten hinein angelangt, die zudem mit einer radikalen Dekonstruktion einer christologischen Typologie einhergeht, ist der intertextuelle Einsatzpunkt für Nietzsches Analysekatoren einer *Genealogie der Moral* unabdinglich vorgezeichnet. In der *zweiten Abhandlung* dieser seiner Schrift analysiert Nietzsche denn auch in aller Schärfe eine christologische Inkorporation der „Schuld“, der Körper-Schuld, und des „schlechten Gewissens“ qua Entkorporation – „dies ist das“, so präludiert Nietzsche im 16. Aphorismus der obigen genannten Schrift, „was ich die *V e r i n n e r l i c h u n g* des Menschen nenne“.¹⁴² „Alle Instinkte“ nämlich, „welche sich nicht nach Aussen entladen, w e n d e n s i c h n a c h I n n e n“ und formen letztthin just das aus, was man später des Menschen „Seele“ nennt. Dieser physiologische Hemmungsprozeß der Affekte nach

¹³⁸ Vgl. PHILIPPI, Klaus-Peter: Reflexion und Wirklichkeit. 1966. S.132/133.

Vgl. KANT, Immanuel: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In: Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen. Hrsg. von Ehrhard Bahr. Stuttgart: Reclam, 1996. S.9-17.

Ohne behaupten zu wollen, Kafkas *Bericht* bezöge sich in unmittelbarer Weise auf Kants Aufklärungsschrift, ist doch festzustellen, daß die verhandelten Kategorien des „Auswegs“ oder „Ausgang[s]“ des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit“, als auch Kants aufklärerische Konstruktion der „Freiheit“ in eine enge Analogie zu Kafkas verworfenem Erlösungsmodell einer verstandesmäßig-erhabenen „Freiheit nach allen Seiten“ hin gestellt werden kann.

¹³⁹ Vgl. DIE BIBEL. Altes und Neues Testament. 1997. [Gen 3,14 und 3,15].

¹⁴⁰ Vgl. KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [28 <September 1917>]. S.167/168.

¹⁴¹ Vgl. KAFKA: Ein Bericht für eine Akademie. GW I. 2001. S.237.

¹⁴² NIETZSCHE: Zur Genealogie der Moral. KSA 5. 1999. [Zweite Abhandlung. „Schuld“, „schlechtes Gewissen“ und Verwandtes. Aphorismus 16]. S.321-324. Hier zitiert S.322.

außen hin, dieser „Selbstkasteiungsmechanismus“ der „Entselbstung“, wird dem Subjekt indes, mit dem Ziel der Austreibung sündhafter Leiblichkeit, in einer „Mnemonik des Schmerzes“ leidvoll „eingebrannt“: „Man brennt Etwas ein, damit es im Gedächtnis bleibt: nur was nicht aufhört, *w e h z u t u n*, bleibt im Gedächtnis“. ¹⁴³ Die Moral ist eine „Menagerie“ mit „eiserne[n] Stäbe[n]“ und der Mensch, das „wilde Thier“, der darin Domestizierte und Kalmierte. Die „schreckliche Species“ der „Thierbändiger“ – die „asketische Priesterkaste“ – brandmarkt das leibliche Subjekt mit „glühende[n] Eisen“ und stellt es derart ruhig, daß es sich „an den Gitterstangen seines Käfigs“, „eingezwängt in eine drückende Enge und Regelmässigkeit der Sitte“, ungeduldig selbst zerreißt und buchstäblich wund stößt. „Die Seele“, so lautet Foucaults subvertierte Platon-Reminiszenz, wird – als „Effekt und Instrument einer politischen Anatomie“ – zum „Gefängnis des Körpers.“ ¹⁴⁴

Exakt diese nietzschesche Bildmotivik einer eingebrannten und eingeritzten Stigmatisation des körperlichen Begehrens schreibt sich gleichsam in Kafkas Text-Korpus ein. Denn der „verzweifelte Gefangene“, Rotpeter, schildert just nach dessen Eingefangensein durch die Menschen-Macht und nach dessen Er- und Aufwachen detailgetreu die grausame „Folterstätte“ des „Gitterkäfig[s]“, in welchem er zwecks Körperaustreibung und -ausmerzung gefangen gehalten wird und sich ihm „die Gitterstäbe ins Fleisch“ einschneiden, und dies in ganz analoger Manier zu derjenigen Nietzsches: ¹⁴⁵

„Es war kein vierwandiger Gitterkäfig; vielmehr waren nur drei Wände an einer Kiste festgemacht; die Kiste also bildete die vierte Wand. Das Ganze war zu niedrig zum Aufrechtstehen und zu schmal zum Niedersitzen. Ich hockte deshalb mit eingebogenen, ewig zitternden Knien, und zwar, da ich zunächst wahrscheinlich niemanden sehen und immer nur im Dunkel sein wollte, zur Kiste gewendet, während sich mir hinten die Gitterstäbe ins Fleisch einschneiden.“ ¹⁴⁶

Daß dieses Einschneiden der „Gitterstäbe ins Fleisch“, aus der menschlichen Perspektive einer zähmenden Ruhigstellung des „wildes Thieres“ heraus betrachtet, ein adäquates und mehr als „vorteilhaft[es]“, wie Rotpeter dies nennt, Bändigungs- und Sozialmachungsmedium der Affekt- und Leibhemmung darstellt, leugnet Rotpeter, selbstredend in ironischer Verkehrung des tatsächlich schmerzhaft Erlittenen, denn auch keineswegs, wenn er konzidiert:

„Man hält eine solche Verwahrung wilder Tiere in der allerersten Zeit für vorteilhaft, und ich kann heute nach meiner Erfahrung nicht leugnen, daß dies im menschlichen Sinn tatsächlich der Fall ist.“ ¹⁴⁷

¹⁴³ NIETZSCHE: Zur Genealogie der Moral. KSA 5. 1999. [Zweite Abhandlung. „Schuld“, „schlechtes Gewissen“ und Verwandtes. Aphorismus 3]. S.294-297. Hier zitiert S.295.

¹⁴⁴ Vgl. NIETZSCHE: Zur Genealogie der Moral. KSA 5. 1999. [Zweite Abhandlung. „Schuld“, „schlechtes Gewissen“ und Verwandtes. Aphorismus 3. und 16.]. S.294-297 und S.321-324. [Vgl. auch *Konjektaneen des Körpers*].

Vgl. FOUCAULT, Michel: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. [Übersetzt von Walter Seitter]. 1977. [I. Marter. 1. Der Körper der Verurteilten]. S.9-43. Hier zitiert S.42.

Vgl. auch PHILIPPI, Klaus-Peter: Reflexion und Wirklichkeit. 1966. S.121-124.

¹⁴⁵ Vgl. NIETZSCHE: Zur Genealogie der Moral. KSA 5. 1999. S.321-324.

Vgl. KAFKA: Ein Bericht für eine Akademie. GW I. 2001. S.237.

¹⁴⁶ KAFKA: Ein Bericht für eine Akademie. GW I. 2001. S.237.

¹⁴⁷ KAFKA: Ein Bericht für eine Akademie. GW I. 2001. S.237.

Das unauffällige Addendum „im menschlichen Sinn“ zeigt hierbei nochmals eine ironische Verkehrung der Perspektiven aufs deutlichste an: Die eingekratzten und -gebrannten Drangsalierungsmechanismen leibhaftig am eigenen Körper erfahren habend, überblendet Rotpeter die eigene, tierische Blickrichtung mit der einer allzu menschlichen und reduziert hierbei – gleichermaßen entlarvend – das christologische und „göttliche“ *Procedere* angestrebter *ataraxia* oder Seelen-„Ruhe“ qua Entkörperung auf seine ihm inhärenten und rein menschlichen Macht- und Unterdrückungsmechanismen; „daß dies im menschlichen Sinn tatsächlich der Fall ist“, nämlich die „Verwahrung wilder Tiere“ im „Gitterkäfig“, zeigt in einer vermeintlichen Affirmation christologischer Domestizierungs- und Stillstellungsriten gleichsam ironisierend deren eigenste gewalttätige Grausamkeit auf.¹⁴⁸

Aus dieser dilemmatischen Misere des „Gitterkäfig[s]“ heraus scheinen für Rotpeter selbst nurmehr zweierlei mögliche Alternativen zur Disposition zu stehen: Entweder stille Anpassung oder wilder Ausbruch, eskapistische Unterordnung ins eigene (Käfig-)Innere oder aufbegehrende Emanzipation in die lärmende Unordnung hinein, entweder ein zivilisatorisch-wohlanständiges Ruhigwerden oder aber ein wildes Denken der Freiheit – angedacht ganz einfach als Flucht. Um es vorwegzunehmen, weder das eine noch das andere, weder das Kriechen in einem Innerlichkeitseskapismus noch die rebellisch-emanzipatorische Flucht wird Rotpeter in der nachfolgend eingeschlagenen „Richtlinie“ antreten. Wiederum eröffnet sich, als ein überdrüssiges *Unbehagen in der Kultur*, just jener heillose Spagat moderner Differenzen, aus denen vorerst, das Inkommensurable ertragen müßend, kein Entrinnen ist: Der „wohlgefällig[e]“ Preis der Kulturaneignung wird mit einer bitterbösen und kalmierenden Ausmerzung der *bête*, des tierischen Körpers abgegolten, derjenige eines wilden Denkens hingegen geht unabdinglich auf Kosten eines irrationalistischen Regresses auf präratioide Natur- und Freiheitsidealisierungen. Rotpeters delikate Volte indes wird sein, um einmal mehr den „teuflischen Witz“ an der von Kafka verhandelten Sache vorwegzunehmen, daß er, mimikryhaft, in der „Nachahmung“ und Adaptation der Sozialmachungs- und Akkulturationsstechniken „durchaus allen wohlgefällig“ sein wird, um aber gleichwohl, hinter der tarnenden Verstellung zivilisatorischer Wohlgefälligkeit und „ohne die allgemeine Liebe zu verlieren“, die ihm „innewohnenden Gemeinheiten“, etwa als „Künstler“, „offen, vor aller Augen“ ausführen zu dürfen. Kafkas listige Volte heißt einmal mehr: „betrügen, allerdings ohne Betrug.“¹⁴⁹

Doch der Fluchtweg einer Veräußerlichung – die Sprengung des Käfigs – scheint *prima vista* keineswegs abwegig zu erscheinen, denn auch wenn eine „durchlaufende Lücke“ im Käfig vorerst als „mit aller Affenkraft nicht zu verbreitern“ erscheint, so sollte doch, wie Rotpeter nochmals rückblickend einräumt, „einem Affen“ „Flucht immer möglich sein“. Wiederum eine Tagebuchnotiz vom 13. Januar 1920 ist es, die einmal mehr auf eben jene paradoxe Problematik des Eingesperrtseins und zugleich doch Freiseins aufmerksam macht. Kafka notiert in Anspielung an das Motiv des „Gitterkäfig[s]“:¹⁵⁰

¹⁴⁸ Vgl. KAFKA: Ein Bericht für eine Akademie. GW I. 2001. S.237.

¹⁴⁹ Vgl. KAFKA: Ein Bericht für eine Akademie. GW I. 2001. S.239-245.

Vgl. KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [28 <September 1917>]. S.167/168.

Vgl. auch NEUMANN, Gerhard: „Ein Bericht für eine Akademie“. In: DVjs 49. 1975. S.175-177.

¹⁵⁰ Vgl. KAFKA: Ein Bericht für eine Akademie. GW I. 2001. S.237 und S.240.

„Mit einem Gefängnis hätte er sich abgefunden. Als Gefangener enden – das wäre eines Lebens Ziel. Aber es war ein Gitterkäfig. Gleichgültig, herrisch, wie bei sich zuhause strömte durch das Gitter aus und ein der Lärm der Welt, der Gefangene war eigentlich frei, er konnte an allem teilnehmen, nichts entging ihm draußen, selbst verlassen hätte er den Käfig können, die Gitterstangen standen ja meterweit auseinander, nicht einmal gefangen war er.“¹⁵¹

Aber „was wäre damit auch gewonnen gewesen?“, fragt sich Rotpeter gleichermaßen, nunmehr den Fokus zum *Bericht für eine Akademie* zurücklenkend, und zeigt denn auch in aller Deutlichkeit an, daß auch er „eigentlich frei“, „eigentlich frei“ genug gewesen wäre, um das „Türschloß“ des Käfigs mit seinen scharfen „Zähnen“ – den „Zähnen“ des wilden Tieres – „durchzubeißen“. Doch, so räsontiert der schon gänzlich zur Vernunft gekommene Affe: „Ich tat es nicht.“ Denn, so zählt Rotpeter seine hypothetisch angedachten, aber letztthin vergeblichen Fluchtversuche der Reihe nach auf, es wären nichts anderes als „Verzweiflungstaten“ gewesen. Fluchtversuch eins: Kaum hätte man den Kopf aus dem Käfig gesteckt, so lautet Rotpeters erste Spekulation im Irrealis, wäre man doch gleich wieder eingefangen und „in einen noch schlimmeren Käfig gesperrt“ worden. Fluchtversuch zwei: Oder aber Rotpeter hätte sich zu anderen Tieren, etwa zu den „Riesenschlangen“ flüchten und sich „in ihren Umarmungen“ aushauchen können. Fluchtversuch drei: Schließlich hätte er sich „bis aufs Deck“ stehlen und „über Bord“ springen können, doch dann wäre er wohl nur „ein Weilchen auf dem Weltmeer geschaukelt“ und letzten Endes „ersoffen“. All dies, so lautet Rotpeters Resümee theoretisch durchgespielter, aber allesamt vergeblicher Fluchtversuche, wären „Verzweiflungstaten“, nichts als „Verzweiflungstaten“ gewesen.¹⁵²

„Verzweiflungstaten“ – Die Flucht aus der mehr als prekären Situation des Gefangenseins im „Gitterkäfig“ sowohl in das „warme Beisammensein“¹⁵³, wie es in den *Forschungen eines Hundes* auch heißt, also in die „Umarmungen“ der biblisch konnotierten und demnach weiblichen „Riesenschlange“ – „der großen Madam“¹⁵⁴ und dämonischen Verführungskraft des Weiblichen –, als auch die Flucht in einen naiven „Sprung“ in das „Weltmeer“, in das zerfließende Fluidum eines „Ozeanischen“¹⁵⁵, wie Freud dieses mystische Verschmelzungserlebnis mit einem letztthinig unfaßbaren „Ganzen der Außenwelt“ paraphrasiert, entpuppen sich immer mehr als bloße Hilfskonstruktionen, ja als schier unzugängliche Illusionen der „Freiheit“.¹⁵⁶ Und dessen ist sich Rotpeter offensichtlich allzu bewußt. Denn letztlich

¹⁵¹ KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [13 <Januar 1920>]. S.175.

¹⁵² Vgl. KAFKA: Ein Bericht für eine Akademie. GW I. 2001. S.240.

¹⁵³ KAFKA: *Forschungen eines Hundes*. GW VIII. 1994. S.48-93. Hier zitiert S.50.

¹⁵⁴ Vgl. KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [8. <August 1917>]. S.153/154:

„»Bereitet der Schlange den Weg!« schrie es. »Bereitet den Weg der großen Madam.« [...]. Wir verstehn es nicht, wir bedauern es, daß sie sich noch immer Schlange nennt. Zumindest Madam sollte sie sich immer nennen, trotzdem sie natürlich auch als Madam unvergleichlich ist.“

¹⁵⁵ FREUD: Das Unbehagen in der Kultur. SA IX. 2001. [I]. S.197-205. Hier nachfolgend zitiert zum Ozeanischen und zu dem ozeanischen „Gefühl der unauflösbaren Verbundenheit, der Zusammengehörigkeit mit dem Ganzen der Außenwelt“ (S.198) S.200:

„Ursprünglich enthält das Ich alles, später scheidet es eine Außenwelt von sich ab. Unser heutiges Ichgefühl ist also nur ein eingeschrumpfter Rest eines weit umfassenderen, ja – eines allumfassenden Gefühls, welches einer innigeren Verbundenheit des Ichs mit der Umwelt entsprach.“

¹⁵⁶ Vgl. KAFKA: Ein Bericht für eine Akademie. GW I. 2001. S.240.

kämen diese Fluchtversuche nichts anderem als einer für Kafka mehr als stupenden Regression in Religiosität oder Sexus gleich. Das „leichte Unbehagen“ in der Kultur – die „kleine Bruchstelle“, die „bei näherem Zusehn“ doch anzeigt, „daß hier seit jeher etwas nicht stimmte“¹⁵⁷ – dekuviert schonungslos einen jeglichen Akt körpersprengender und somit das *principium individuationis* aufhebender Verschmelzungserfahrung, sei er mystisch-religiöser oder erotisch-sexueller Natur, als konsolatorische Schönrederei. Doch just diese Ursprungspole ich-transzendierender Mitleidsethik – „dieses höchste Glück dessen wir fähig sind“, immer „zugekehrt dem was glücklich bindet“¹⁵⁸ – stellen sich, zwischen *arche* und *telos* nurmehr changierend, für Rotpeter einmal mehr, sei es in Gestalt naiver Natur- oder mystischer Religionsaffirmation, als illusorisch dar. Das *Unbehagen in der Kultur* ist mit einem eskapistischen Sprung aus den inkommensurablen Spannungen und Differenzen der Moderne nimmermehr zu lösen.¹⁵⁹

Daß „dieser Ausweg“ aus der Misere – die einzig noch verbleibende Überlebensstrategie – „aber nicht durch Flucht zu erreichen“ und daß überdies das hehre Ziel der „Freiheit“ gleichermaßen unerreichbar ist, dessen scheint sich Rotpeter ganz und gar bewußt zu sein. Gleichwohl, und hier setzt nun Rotpeters listenreiche Finte einer nach außen hin vorgetragenen „Ruhe“ und Beobachtung an, ist er mehr als bestrebt, sich einen Ausweg zu „verschaffen“, „denn ohne ihn konnte ich nicht leben“, nicht überleben: „Immer an dieser Kistenwand – ich wäre unweigerlich verreckt“, konkludiert Rotpeter und streift denn auch gleich seinen tierischen Körper in Gänze ab: „nun, so hörte ich auf, Affe zu sein.“¹⁶⁰ Kafka scheint hier bei der Deskription eines mehr oder minder erzwungenen Menschwerdungsprozesses einmal mehr auf einen evolutionistischen Passus aus Nietzsches *Genealogie der Moral* zu rekurrieren, der *in nuce* den leidvollen Gang von den „Wasserthieren“ zu den „Landthieren“ nachzeichnet. Diesen quasi zivilisatorischen Gang aus der Natur heraus qua Triebexkretion wird von Nietzsche geradezu als Prozeß der „Vernunft“- und „Bewusst“-Machung des Menschen gekennzeichnet. Nietzsche notiert im 16. Aphorismus obig angeführter Schrift:¹⁶¹

„Nicht anders als es den Wasserthieren ergangen sein muss, *als sie gezwungen wurden, entweder Landthiere zu werden oder zu Grunde zu gehen*, so gieng es diesen der Wildnis, dem Kriege, dem Herumschweifen, dem Abenteuer glücklich angepassten Halbthieren, – mit Einem Male waren alle ihre Instinkte entwerthet und ‚ausgehängt‘. Sie sollten nunmehr auf den Füßen gehen und ‚sich selber tragen‘, wo sie bisher vom Wasser getragen wurden: eine entsetzliche Schwere lag auf ihnen. Zu den einfachsten Verrichtungen fühlten sie sich ungelentk, sie hatten für diese neue unbekannte Welt ihre alten Führer nicht mehr, die regulirenden unbewusst-sicherführenden Triebe, – sie waren auf Denken, Schliessen, Berechnen, Combiniren

Vgl. auch zu dem Motiv der „Freiheit“ als ein „kümmerliches Gewächs“: KAFKA: Forschungen eines Hundes. GW VIII. 1994. S.93.

¹⁵⁷ KAFKA: Forschungen eines Hundes. GW VIII. 1994. S.48.

¹⁵⁸ KAFKA: Forschungen eines Hundes. GW VIII. 1994. S.50.

¹⁵⁹ Vgl. FREUD: Das Unbehagen in der Kultur. SA IX. 2000. S.191-270. Hier insbesondere S.269/270. [Vgl. auch *Konjektaneen des Körpers*].

¹⁶⁰ Vgl. KAFKA: Ein Bericht für eine Akademie. GW I. 2001. S.238.

¹⁶¹ Vgl. NIETZSCHE: Zur Genealogie der Moral. KSA 5. 1999. [Zweite Abhandlung. Aphorismus 16.]. S.321-324. Hier S.322.

von Ursachen und Wirkungen reduziert, diese Unglücklichen, auf ihr ‚Bewusstsein‘, auf ihr ärmlichstes und fehlgreifendstes Organ!“¹⁶² [Hervorhebung des Verf.]

Die sukzessive Ablegung und Abspaltung des tierischen Körpers erscheint mehr und mehr als einzig noch rettende Fluchtlinie, jedoch nicht verstanden im Sinne einer metaphysischen Erhöhung in eine idealisierende Freiheitskonstruktion des Geistigen hinein, was letzten Endes immer auch zu den „erhabensten Gefühlen“ gezählt wird, sondern als ein ruhig- und stillmachender Aneignungsprozeß sozialer Ritualisierungsmuster und -kodes, den Nietzsche in seiner scharfsichtigen Macht-Analytik des „schlechten Gewissens“ die „Verinnerlichung des Menschen“ nennt. „Die Drehung des verwundeten Ichs von innen nach außen“¹⁶³, wie Sokel konstatiert, erfolgt also, primär als absolut veräußerlichende Fluchtbewegungen angedacht, weder über idealistisch-körpertranszendierende noch über regressivistisch-körper-affirmative Freiheitskonstruktionen¹⁶⁴, sondern, im Gegenteil, erfolgt gerade über die

¹⁶² NIETZSCHE: Zur Genealogie der Moral. KSA 5. 1999. [Zweite Abhandlung. Aphorismus 16.]. S.321-324. Hier zitiert S.322.

¹⁶³ Vgl. SOKEL, Walter H.: Franz Kafka – Tragik und Ironie. 1964. S.338.

¹⁶⁴ Vgl. zu Kafkas ‚betrügerischer‘ Freiheitskonstruktion entweder als „erhabenste[s] Gefühl“ oder aber als dessen „entsprechende[r] Täuschung“: KAFKA, Franz: Ein Bericht für eine Akademie. GW. Band I. 2001. S.238/239.

Vgl. KANT, Immanuel: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? 1996. S.9-17. Hier S.11.

Vgl. KANT, Immanuel: Kritik der Urteilskraft. In: Immanuel Kant: Werke in sechs Bänden. Band 4. Hrsg. von Rolf Toman. Köln: Könenmann, 1995. [Erster Theil. Zweites Buch. Analytik des Erhabenen]. S.109-153.

Vgl. SCHILLER, Friedrich: Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen. In: Friedrich Schiller. Werke und Briefe in zwölf Bänden. Hrsg. von Otto Dann et al. Band 8. Theoretische Schriften. Hrsg. von Rolf-Peter Janz. Frankfurt/Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1992. [23. Brief]. S.643-648. Hier insbesondere S.643.

Vgl. SCHILLER, Friedrich: Vom Erhabenen. WB. Band 8. 1992. S.395-422. Hier S.395.

Vgl. SCHILLER, Friedrich: Über das Erhabene. WB. Band 8. 1992. S.822-840. Hier S.825-828.

Vgl. NIETZSCHE: Zur Genealogie der Moral. KSA 5. 1999. [Zweite Abhandlung. Aphorismus 17. und 18.]. S.324/325 und S.325-327.

Kafka greift diese ihm gänzlich verstellten Fluchtmöglichkeiten der „Freiheit“, wenn ich recht sehe, in seinem *Bericht für eine Akademie* über den literarhistorischen Topos des Erhabenen auf und situiert diesen, in der Negation desselbigen, exakt zwischen einer idealisierenden, körpertranszendierenden Freiheitskonstruktion des Erhabenen à la Kant und Schiller und derjenigen einer physiologischen, körperaffirmativen à la Nietzsche, etwa wenn Rotpeter in ganz und gar entlarvender Manier verkündet: „Was mich aber anlangt, verlangte ich Freiheit weder damals noch heute. Nebenbei: mit Freiheit betrügt man sich unter Menschen allzuoft. Und so wie die Freiheit zu den erhabensten Gefühlen zählt, so auch die entsprechende Täuschung zu den erhabensten.“ (KAFKA, *Bericht*, 2001, S.238/239). Dieses „große Gefühl der Freiheit nach allen Seiten“ hin, welches Rotpeter, damals, „als Affe“, in seiner naiven Ursprünglichkeit, noch „kannte“, scheint indes in Gänze verloren zu sein, auch wenn Rotpeter – und Anklänge an Schillers modernen Begriff des Sentimentalischen sind hier unverkennbar – „Menschen kennen gelernt“ hat, „die sich danach sehnen.“ (Vgl. ebd., S.238). Gerade in der kafkaschen Reduktion einer idealisierenden Konstruktion von geistiger und „innere[r] Ruhe“ auf dessen eigenstes und oktroyiertes Machtpotential hin, wird der schillersche „Übergang von dem leidenden Zustande der Empfindung“, so lautet ein maßgeblicher Satz in Schillers ästhetischer Erziehungsschrift, „zu dem tätigen des Denkens und Wollens“, welcher als ein solcher „nicht anders“ evoziert wird, „als durch einen mittleren Zustand der ästhetischen Freiheit“, nurmehr *ad absurdum* geführt. (SCHILLER, *Ästhetische Erziehung*, 1992, S.643). Ziehen „wir also *physisch* den Kürzeren“, so Schillers prägnante Formel des Erhabenen, die auf den physisch leidenden Rotpeter denn auch appliziert werden kann, so können „wir uns aber moralisch d.i. durch Ideen erheben“ und sind – „als Vernunftwesen“ – „frei“. (SCHILLER, *Vom Erhabenen*, 1992, S.395). In der geistimperial betriebenen und machtvollen Eintrichterung der „Ruhe“ verkehrt sich der idealistische Begriff des Erhabenen und der Freiheit nurmehr in eine krude Farce der Beherrschung. Gleichwohl ist damit aber

schmerzvolle „Verinnerlichung“ und Internalisierung menschlicher Domestikationspraktiken und einer damit einhergehenden Ausformung der „größte[n] innere[n] Ruhe“. „Heute sehe ich klar: ohne größte innere Ruhe hätte ich nie entkommen können.“¹⁶⁵ Die „Ruhe“ aber korreliert gerade in Nietzsches Analyse just mit dem grausam erzogenen Resultat eines christologisch eingebrannten und verinnerlichten „schlechten Gewissens“; Rotpeter indessen weiß um diese Bändigungsmechanismen und er läßt sie über sich ergehen, ja er zeigt sich sogar als ganz besonders „dressurfähig“ und „überlebt diese Zeit“ der Körper-Ausmerzung. Die hieraus resultierende „größte innere Ruhe“ aber erlaubt ihm erst – nicht in rebellischer, sondern in konformer Manier – seine „Drehung“ in die nachgeahmte Außenwelt hinein zu bewerkstelligen, die, um es nochmals zu wiederholen, letztlich keine reüssierende, sondern – mimikryhaft – eine tarnende des Als-ob, des „So-wie wenn“ sein wird.¹⁶⁶

Ein christologisches Typologie-Schema von „Versprechung“ und „Erfüllung“ depotenziert sich im Grunde, gleichsam in der tatsächlich vollzogenen Aneignung einer „größte[n] innere[n] Ruhe“, in ihrem versprochenen, heilsgeschichtlichen Moment erfüllender Erhebung und Erlösung, und kompromittiert sich gleichermaßen als eine „zerdrückende und rücksichtslose“ Brandmarkungs-„Maschinerie“ des Leiblichen.¹⁶⁷ Daß diese zwanghaft forcierte „Verinnerlichung“ der „Ruhe“, der Rotpeter „tatsächlich“ alles „verdank[t]“, was er – ironischerweise – geworden ist“, daß just „jene Veränderung“ einer Akkulturation, um mit Nietzsche zu sprechen, „keine allmähliche, keine freiwillige war und sich nicht als ein organisches Hineinwachsen in neue Bedingungen darstellte, sondern als ein Bruch, ein Sprung, ein Zwang“, gewinnt in Kafkas *Bericht für eine Akademie* seine sezierend-scharfe Konturierung. Und daß, um nochmals auf Nietzsches helllichtige Macht-Diagnostik zu rekurrieren, „die Einfügung einer bisher ungehemmten und ungestalteten Bevölkerung in eine feste Form, wie sie mit einem Gewaltakt ihren Anfang nahm,

nicht gesagt, daß mit dieser Absage an einen idealisierenden Freiheitsbegriff kantischer und schillerscher Provenienz eine gegenteilige Fluchtrichtung, eine Affirmation des Körpers à la Nietzsche, einhergeht. Im Gegenteil, zählt die „Freiheit“ im idealistischen Sinne – wie sie mit Rotpeter nicht mehr zu haben ist – demnach zu den „erhabensten Gefühlen“, so doch auch deren „entsprechende Täuschung zu den erhabensten.“ Meiner Einschätzung nach kontrastiert Kafka hier über den nietzscheschen Leitterminus der „Täuschung“ jene idealisierenden Konstruktionen der Freiheit mit der einer ganz anderen, einer physiologischen und körperlichen. Denn der „Instinkt der Freiheit“, der von „Schuld“ und „schlechtem Gewissen“ befreite Drang der Körperlichkeit ist es, der bei Nietzsche, immer wieder mit ungeheurem Freiheitspathos in die Sphäre christologischer Sanktionierungskultur lanciert, als ein geradezu erhabener fungiert. (NIETZSCHE, *Genealogie der Moral*, 1999, S.324-327). Indem Kafka aber letztlich die völlig inversen und konträren Flucht- und Freiheitskonstruktionen, seien sie körpertranszendierender oder körperaffirmativer Natur, als illusorisch und konsolatorisch verwirft, changiert er einmal mehr zwischen den genuinen, aber nunmehr unerreichbaren Polen versprochener Erlösung und „Erfüllung“, verharrt er einmal mehr in der Schwebe.

¹⁶⁵ KAFKA: Ein Bericht für eine Akademie. GW I. 2001. S.239.

¹⁶⁶ Vgl. KAFKA: Ein Bericht für eine Akademie. GW I. 2001. S.237/238 und S.240:

„Ich rechnete nicht so menschlich, aber unter dem Einfluß meiner Umgebung verhielt ich mich *so, wie wenn* ich gerechnet hätte.“ (Ebd., S.240). [Hervorhebung des Verf.]

Vgl. hierzu DISSELNKÖTTER, Andreas und Claudia ALBERT: „Grotesk und erhaben in einem Atemzug“ – Kafkas Affe. In: Euphorion 96. 2002. S.127-144. Hier insbesondere [II. Das Erhabene – Strategie der Selbstdisziplinierung] S.134-139.

¹⁶⁷ Vgl. NEUMANN, Gerhard: „Ein Bericht für eine Akademie“. In: DVjs 49. 1975. [II.] S.168-172.

Vgl. NIETZSCHE: Zur Genealogie der Moral. KSA 5. 1999. [Zweite Abhandlung. Aphorismus 17.]. S.324/325. Hier zitiert S.324.

nur mit lauter Gewaltakten zu Ende geführt“ wird, ist gleichsam das präponderante Anliegen dieser mit ‚ver-rückter‘ Ironie betriebenen und narratologisch ausgefalteten Analytik einer Mikrophysik der Macht, der Menschen-Macht.¹⁶⁸

4. Mimikryhafte Nachahmung.

Der »Künstler« und das »Grammophon«.

»Nur diese eine Stange in den Händen – wie kann ich denn leben!«¹⁶⁹, ruft ein ganz und gar „außerordentlicher“ und „unersetzlicher Künstler“, einmal mehr ein „Trapezkünstler“, der immerfort nur „oben“ in „den Kuppeln der großen Varietébühnen“ lebt, unter Schluchzen und Weinen sein „erstes Leid“ aus.¹⁷⁰ Dieses „erste Leid“ des ‚Artisten‘ scheint sich in Kafkas gleichnamiger Erzählung auf eine separatistisch abgespaltene Kunst-Sphäre – „oben“ – zu beziehen, die, mit dem hehren Ziel eines Strebens nach „Vollkommenheit“ in der Kunst selbst betrieben, gleichsam von einer pragmatischen Lebenswelt – „unten“ – und deren „menschliche[m] Verkehr“ in Gänze abgekoppelt zu sein scheint. Die „Stange“ indes, des Artisten Kunst- und Schreibgerät, ist das pure Leben – das Außen – zu inhalieren nicht mehr imstande; die ‚Artistik‘ des Künstlers gerinnt mehr und mehr zu einer isolatorisch betriebenen und „selbstherrliche[n] Bewegung“, die in ihrem ästhetizistischen Ausflug ins hohe Gebirge das Außen authentischer und lebensechter Natur nicht mehr einzuholen und nachzuahmen vermag.¹⁷¹

Franz Kafkas kleines, selbstreflexives und -referentielles Prosastück *Erstes Leid* problematisiert mithin in einem höchsten Maße eine idealisierende und nachahmende Konstruktion der „Versöhnung und Harmonisierung der Weltelemente in der Kunst“¹⁷², wie Simmel noch postuliert, problematisiert zuvörderst einen je Innen und Außen konnectierenden Kunstbegriff, der, vermittelt über einen mimetisch aus dem Draußen der „Natur“ eingeholten Ein- und Ausdruck, als repräsentierendes Inkarnat ästhetischer Freiheit und Sinnstiftung fungiert; das Artifizielle einer Artistik hingegen sucht nurmehr – „oben“ – das „Leben als Gespenst“, wenn möglich mit der

¹⁶⁸ Vgl. KAFKA: Ein Bericht für eine Akademie. GW I. 2001. S.239:

„Und tatsächlich verdanke ich vielleicht alles, was ich geworden bin, der Ruhe, die mich nach den ersten Tagen dort im Schiff überkam. Die Ruhe wiederum aber verdankte ich wohl den Leuten vom Schiff.“

Vgl. NIETZSCHE: Zur Genealogie der Moral. KSA 5. 1999. [Zweite Abhandlung. Aphorismus 17.]. S.324/325. Hier zitiert S.324.

¹⁶⁹ KAFKA: Erstes Leid. GW I. 2001. S.249-252. Hier zitiert S.251.

¹⁷⁰ Vgl. KAFKA: Erstes Leid. GW I. 2001. S.249-252. Hier S.249 und S.251.

¹⁷¹ Vgl. KAFKA: Erstes Leid. GW I. 2001. S.249-252.

Vgl. KAFKA: Ein Bericht für eine Akademie. GW I. 2001. S.239.

Vgl. KAFKA: Der Ausflug ins Gebirge. GW I. 2001. S.21.

Vgl. NIETZSCHE: Also sprach Zarathustra. KSA 4. 1999. [Der Genesende 2]. S.272:

„Für mich – wie gäbe es ein Ausser-mir? Es gibt kein Aussen!“

Vgl. NIETZSCHE: Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne. KSA 1. 1999. S.873-890. Hier insbesondere S.880/881. [Vgl. auch *Paradigma des Poetischen*.]

Vgl. auch MEYER, Theo: Nietzsche und die Kunst. Tübingen / Basel: Francke, 1993. [B., VII. Sprache, Schein und Dichterexistenz]. S.139-145.

¹⁷² SIMMEL, Georg: Zur Philosophie des Schauspielers. GA 8. 1993. S.432.

Kunst-„Stange“ in der „eigene[n] Hand“, „nieder[zu]drücken“.¹⁷³ Der ästhetische Keil zwischen Kunst und Leben, der derart protektorisch vor der artifiziellen ‚Existenzbedrohung‘ eingezogene, läßt denn auch, einsam und verlassen, „die ersten Falten auf des Trapezkünstlers glatter Kinderstirn“ einzeichnen.¹⁷⁴

Kafkas *Bericht für eine Akademie* thematisiert denn auch gleichermaßen, so lautet die nachfolgend auszufaltende These, ein problematisch gewordenes Nachahmungs- und Aneignungsverhalten von Welt, sei es sozialisatorischer oder ästhetischer Natur, und spitzt diese dilemmatische Konfliktualisierung von Innen und Außen in einer ästhetischen Krisis künstlerischer Sprache und Schrift zu. Hierbei reproduziert und transformiert sich just jenes Procedere mißlungener Ein- und Nachformung von Welt und Wirklichkeit in einer künstlerischen Endlosschleife ästhetischer Unmöglichkeit, die eigene „schöpferische Subjektivität“ und die „fremde“, „von anderswoher gegebene“ „Notwendigkeit“, „außereinander und ineinander“, in einem einen zu können.¹⁷⁵ „Ich rechnete nicht so menschlich, aber unter dem Einfluß meiner Umgebung verhielt ich mich so, wie wenn ich gerechnet hätte“¹⁷⁶, gibt Rotpeter, sich von einer vollends nachzuahmenden Menschenwelt skeptisch distanzierend, zu erkennen und verweist somit auf jene „kindischen Mittel“ eines „Scheinvorgangs“ solipsistisch-monomaner Vorstellungswelten, die nur noch – mimikryhaft – „so“ tun, „wie wenn“, tatsächlich aber nimmermehr die gegensätzlichen Forderungen von Natur und Kultur, von Innen und Außen, von gefühlter Spontanität und nachzuahmender Objektivität zu liieren und zu spiegeln imstande sind.¹⁷⁷

In einem denknotwendigen Analogieschluß von einer sozialisatorisch verfehlten oder doch nur inhaltsleeren Nachahmung der Menschenwelt auf eine ästhetisch und sprachlich problematisch gewordene Mimesis und Abbildbarkeit derselbigen gerinnt die vermittelnde Kategorie der „Freiheit“, sei sie existentieller oder ästhetischer Art, einmal mehr zur „Verspottung“, zu einer bloß mimikryhaften Farce. „Ästhetische Freiheit“, wie sie Schiller noch in seiner Schrift über die *ästhetische Erziehung des Menschen* verstanden wissen will, nämlich als ein je vermittelnder „Übergang von dem leidenden Zustande der Empfindung zu dem tätigen des Denkens und Wollens“, findet in Kafkas *Bericht* über ein machtvoll oktroyiertes und grausam infiltriertes Nachahmungs- und Menschwerdungsgeschehen keinerlei idealisierende Überhöhung mehr. Die *Philosophie des Schauspielers* vereint nicht mehr das je Besondere und Allgemeine in einem, im „ganzen Menschen“ oder der „schönen Seele“, sondern dekuviert stattdessen schonungslos einen jeglichen Schleier „ästhetischer Freiheit“, indem sie diese nicht auf ihre „metaphysische Tätigkeit“, sondern gerade auf die einer narzißtisch-egomanen und „selbtherrlichen Bewegung“ hin reduziert. Ein derartiges Entlarvungsprocedere „ästhetischer Freiheit“ betreibt Rotpeter etwa auch,

¹⁷³ Vgl. hierzu auch KAFKA: Entschlüsse. GW I. 2001. S.20:

„Deshalb bleibt doch der beste Rat, alles hinzunehmen, [...], kurz, das, was vom *Leben als Gespenst* noch übrig ist, mit *eigener Hand niederdrücken*, d.h., die letzte grabmäßige Ruhe noch vermehren und nichts außer ihr mehr bestehen lassen.“ [Hervorhebung des Verf.]

¹⁷⁴ Vgl. KAFKA: Erstes Leid. GW I. 2001. S.252.

Vgl. auch KREMER, Detlef: Kafka, die Erotik des Schreibens. 1989. [II. Fluchtwege und Lebensverweigerung]. S.22-38.

¹⁷⁵ Vgl. SIMMEL, Georg: Zur Philosophie des Schauspielers. GA. Band 8. 1993. S.424.

¹⁷⁶ KAFKA: Ein Bericht für eine Akademie. GW I. 2001. S.240.

¹⁷⁷ Vgl. KAFKA: Ein Bericht für eine Akademie. GW I. 2001. S.239/240.

Vgl. KAFKA: Das Schweigen der Sirenen. GW VI. 1994. S.168-170.

Vgl. zur „Artistik“ auch FROMM, Waldemar: Artistisches Schreiben. 1998. [III. 2.]. S.227-249.

übrigens in direkter Nachfolge zu der Dekonstruktion der Kategorie des Erhabenen, wenn dieser das Schwingen, Schaukeln und Springen „irgendein[es] Künstlerpaar[es] oben an der Decke an Trapezen“ – in intertextueller Referenz zu dem eingangs interpretierten Prosastück *Erstes Leid* stehend – als „Verspottung der heiligen Natur“ betitelt:¹⁷⁸

„Oft habe ich in den Varietés vor meinem Auftreten irgendein Künstlerpaar oben an der Decke an Trapezen hantieren sehen. Sie schwangen sich, sie schaukelten, sie sprangen, sie schwebten einander in die Arme, einer trug den anderen an den Haaren mit dem Gebiß. »Auch das ist Menschenfreiheit«, dachte ich, »selbstherrliche Bewegung.« Du Verspottung der heiligen Natur! Kein Bau würde standhalten vor dem Gelächter des Affentums bei diesem Anblick.“¹⁷⁹

„Du Verspottung der heiligen Natur!“¹⁸⁰ – just das, was in der aristotelischen Poetik schon als eine schlechthin basale und *per se* „naturegegebene Ursache“ der „Dichtkunst“ firmiert, nämlich das „angeboren[e]“ „Nachahmen“ der Natur wie auch die „Freude“ an demselbigen¹⁸¹, und bis zu Schiller hin noch in der poetischen Formel des Dichters als „*Bewahrer* der Natur“ zu seinem „möglichst vollständigen Ausdruck“ gelangen soll¹⁸², verzerrt Kafka, in antiidealistischer Desillusionierungs- pose, karikaturistisch bis zu seinem entstelltesten „Fratzengesicht“.¹⁸³

¹⁷⁸ Vgl. KAFKA: Ein Bericht für eine Akademie. GW I. 2001. S.238/239.

Vgl. KAFKA: Erstes Leid. GW I. 2001. S.249-252.

Vgl. SCHILLER, Friedrich: Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen. WB. Band 8. 1992. S.643-648. Hier insbesondere S.643.

Vgl. auch zu dem Rekurs auf Schillers Terminus „schöne Seele“: SIMMEL, Georg: Zur Philosophie des Schauspielers. GA. Band 8. 1993. S.426/427.

Vgl. auch zu der noch schopenhauerisch beeinflussten Kunstauffassung einer „metaphysischen Tätigkeit“: NIETZSCHE: Die Geburt der Tragödie. KSA 1. 1999. [Versuch einer Selbstkritik. 5.]. S.17-19. Hier insbesondere S.17.

¹⁷⁹ KAFKA: Ein Bericht für eine Akademie. GW I. 2001. S.239.

¹⁸⁰ KAFKA: Ein Bericht für eine Akademie. GW I. 2001. S.239.

¹⁸¹ Vgl. ARISTOTELES: Poetik. [Griechisch / Deutsch]. Übersetzt und hrsg. von Manfred Fuhrmann]. Stuttgart: Reclam, 1994. S.10/11:

„Allgemein scheinen zwei Ursachen die Dichtkunst hervorgebracht zu haben, und zwar *naturegegebene Ursachen*. Denn sowohl das *Nachahmen* selbst ist den Menschen angeboren – es zeigt sich von Kindheit an, und der Mensch unterscheidet sich dadurch von den übrigen Lebewesen, daß er in besonderem Maße zur Nachahmung befähigt ist und seine ersten Kenntnisse durch Nachahmung erwirbt – als auch die *Freude, die jedermann an Nachahmungen hat*.“ [Hervorhebungen des Verf.].

Vgl. auch weitergehend zur Mimesis-Problematik: SCHOLZ, Bernhard F. (Hrsg.): Mimesis. Studien zur literarischen Repräsentation. Tübingen / Basel: Francke, 1998. [Vorwort]. S.7-12.

¹⁸² Vgl. SCHILLER, Friedrich: Über naive und sentimentalische Dichtung. WB. Band 8. 1992. S.728 und S.732-735.

¹⁸³ Vgl. KAFKA: Beim Bau der chinesischen Mauer. GW VI. 1994. S.238. Ebenso S.186 [Vgl. auch *Paradigma des Poetischen*]:

„Unsere Kunst ist ein von der Wahrheit Geblendet-Sein: Das Licht auf dem zurückweichenden Fratzen- gesicht ist wahr, sonst nichts.“

Vgl. auch zu den kafkaschen Motivsträngen der „Fratze“, der „Peitsche“ und vor allem zu dem „Affentalent gemeiner Nachahmung“ bei: SCHILLER, Friedrich: Über naive und sentimentalische Dichtung. WB. Band 8. 1992. S.781:

„Wehe uns Lesern; wenn die *Fratze* sich in der *Fratze* spiegelt; wenn die *Geißel* der Satyre in die Hände desjenigen fällt, dem die Natur eine viel ernstlichere *Peitsche* zu führen bestimmte; wenn Menschen, die, entblößt von allem, was man poetischen Geist nennt, nur das *Affentalent gemeiner Nachahmung* besitzen, es auf Kosten unsers Geschmacks greulich und schrecklich üben.“ [Hervorhebungen des Verf.].

Diese karikaturistische Verzerrung scheint leitmotivisch und programmatisch gegen all das anschreiben zu wollen, was Schillers Kunstauffassung unter der Begrifflichkeit der „ästhetischen Freiheit“ und des anmutigen „Ideals der Schönheit“, deren harmonischster, da alle zwanghaften Gegensätze vollends aufgehobener Ausdruck unumstößlich der der „Ruhe“, der einer idyllischen „Ruhe der Vollendung“ ist, sukzessive zu subsumieren intendiert.¹⁸⁴ Rotpeters machtvoll adaptierte und zwanghaft annectierte „größte innere Ruhe“ wird hierzu freilich in einem mehr als gebrochenen Verhältnis stehen. Schillers ästhetisch-philosophischer Gedanken-„Bau“, dessen primäres Anliegen ästhetischer Freiheit sich nicht mehr in einer ‚naiven‘ „Nachahmung des Wirklichen“, sondern vielmehr, – jetzt –, „in dem Zustande der Kultur“, in welchem sich Rotpeter nunmehr gleichermaßen befindet, in dessen „Erhebung zum Ideal“ artikuliert¹⁸⁵, wird von Kafka, in der äffischen Reduktion einer poetisch ambitionierten Bewahrung der Natur, geradezu zum Einstürzen gebracht. Die Kategorie naiver Natürlichkeit, die sich für Rotpeter als Konstruktion einer *arche* ohnehin entzieht, scheint selbst in der Kunst, die in der „Darstellung des Ideals den Dichter machen muß“, heillos verschüttet zu sein:¹⁸⁶ „Kein Bau würde standhalten vor dem Gelächter des Affentums bei diesem Anblick.“¹⁸⁷ Eine avisierter „Ruhe“, wie Schillers ästhetisches Einungsphilosophem proklamiert, „die aus dem Gleichgewicht nicht aus dem Stillstand der Kräfte, die aus der Fülle nicht aus der Leerheit fließt“¹⁸⁸, verkehrt sich derart in sein striktes Gegenteil. „Ruhe“, wie sie Rotpeter ausbuchstabiert, speist sich folglich nicht mehr, um auf eine Beschreibungsformel *Odradeks* zu rekurrieren, aus den „Ausstrahlungen des Sternes auf der anderen Seite“¹⁸⁹ und somit aus den Emanationen der „Fülle“ und des „Gleichgewichts“, sondern ist eine nunmehr immer schon auferlegte Derivation der Menschen-Macht und verdankt sich, wie Rotpeter mit ironischem Seitenhieb in seinen *Bericht* einfließen läßt, letztlich den „Leuten vom Schiff“; „Freiheit“, „Menschenfreiheit“, geriert sich nur noch als eine „selbtherrliche Bewegung“ und nicht mehr als erlösendes *tertium comparationis* harmonistischer Einung. Die Nachahmung der „heiligen Natur“, die *idealiter* in der Kunst ansichtig werden soll, gerinnt, satirisch und ironisch gebrochen, zu deren eigenster „Verspottung“.¹⁹⁰

¹⁸⁴ Vgl. SCHILLER, Friedrich: Über naive und sentimentalische Dichtung. WB. Band 8. 1992. S.733-735 und S.775/776.

Vgl. auch DISSELNKÖTTER, Andreas und Claudia ALBERT: „Grotesk und erhaben in einem Atemzug“ – Kafkas Affe. In: Euphorion 96. 2002. S.127-144.

Mehr als auffällig ist in der Tat, daß Kafkas *Bericht für eine Akademie*, vermittelt über das leitmotivische Thema der „Nachahmung“, just jene Kategorien der „Freiheit“, des „Erhabenen“ und – in der philosophisch-konfliktuellen Transposition der Konstruktionen von *arche* und *telos* auf die ästhetischen Kategorien naiver und sentimentalischer Dichtung – der „Ruhe“ anzitiert, die in Schillers philosophisch-ästhetischen Schriften mehr als zentrale Bedeutung besitzen.

¹⁸⁵ Vgl. SCHILLER, Friedrich: Über naive und sentimentalische Dichtung. WB. Band 8. 1992. S.734/735:

„Die Natur macht ihn mit sich eins, die Kunst trennt und entzweiet ihn, durch das Ideal kehrt er zur Einheit zurück.“ (Ebd., S.735).

¹⁸⁶ Vgl. SCHILLER, Friedrich: Über naive und sentimentalische Dichtung. WB. Band 8. 1992. S.734.

¹⁸⁷ KAFKA: Ein Bericht für eine Akademie. GW I. 2001. S.239.

¹⁸⁸ Vgl. SCHILLER, Friedrich: Über naive und sentimentalische Dichtung. WB. Band 8. 1992. S.775/776. Hier zitiert S.776.

¹⁸⁹ KAFKA: Die Sorge des Hausvaters. GW I. 2001. S.222.

¹⁹⁰ Vgl. KAFKA: Ein Bericht für eine Akademie. GW I. 2001. S.239.

Vgl. auch SOKEL, Walter H.: Franz Kafka – Tragik und Ironie. 1964. S.347-355. Hier S.348/349.

In einer frühen diarischen Notiz vom 30. Dezember 1911 geht Kafka übrigens schon *explicite* auf seinen „Nachahmungstrieb“ ein und stellt diesen, in dessen Mangel an „Einheitlichkeit“ für das „Grobe“ und „auffallend Charakteristische“, grundlegend in Abrede. Kafka notiert zu der produktionsästhetischen Problematik einer Mimesis:¹⁹¹

„Mein Nachahmungstrieb hat nichts Schauspielerisches, es fehlt ihm vor Allem die Einheitlichkeit. Das Grobe, auffallend Charakteristische in seinem ganzen Umfange kann ich gar nicht nachahmen, ähnliche Versuche sind mir immer mißlungen sie sind gegen meine Natur.“¹⁹²

Was hier, vermutlich unter Rekurs auf oder doch zumindest in sinnverwandter Annäherung an Simmels „Einheitlichkeit“ einer *Philosophie des Schauspielers*¹⁹³, als eine radikale Infragestellung, ja als ein fortwährendes Mißlingen der Abbild- und Nachahmbarkeit einer ‚grob-charakteristischen‘ und ‚wahren Erscheinung‘ firmiert, faltet Kafka, sich eines „Gefühl[s] des Falschen [] beim Schreiben“ nicht erwehren könnend, gleichsam in einer drei Tage zuvor niedergeschriebenen Notiz „unter dem Bilde“ zweier „Bodenlöcher“ aus:¹⁹⁴

„Dieses Gefühl des Falschen das ich beim Schreiben habe, ließe sich unter dem Bilde darstellen, daß einer vor zwei Bodenlöchern auf eine Erscheinung wartet, die nur aus dem zur rechten Seite herauskommen darf. Während aber gerade dieses unter einem matt sichtbaren Verschuß bleibt, steigt aus dem linken eine Erscheinung nach der andern, sucht den Blick auf sich zu ziehn und erreicht dies schließlich mühelos durch ihren wachsenden Umfang, der endlich sogar die richtige Öffnung, so sehr man abwehrt, verdeckt.“¹⁹⁵

Die sich in dieser bildhaft ornamentierten Notiz selbst artikulierende Kunst- und Schreibproblematik verhandelt in Gänze, vor der Duplizität einer empirisch-transzendentalen Schreibdublette stehend, das erkenntnistheoretische Phänomen einer Verdoppelung von empirischer Erscheinungsebene und transzendentaler Wahrheitsebene, die jedoch ihrerseits in einer fortwährenden Um- und Ablenkung, um nochmalig auf Gerhard Neumanns interpretatorische Operationsmodi hinzuweisen, auf die fluktuierende und permanent in Bewegung seiende „Flüchtigkeit“ der Erscheinungen zurückgelenkt wird.¹⁹⁶ Das „Grobe“ und „auffallend Charakter-

Vgl. auch DISSELNKÖTTER, Andreas und Claudia ALBERT: „Grotesk und erhaben in einem Atemzug“ – Kafkas Affe. In: Euphorion 96. 2002. [III.]. S.139-144.

Freilich ist Sokel zuzustimmen, daß die Setzung einer „heiligen Natur“ als primäre Ursprungs-konstruktion in dem Bewußtsein ihrer bereits verlustig gegangenen Absenz mit einer vorerst sentimental, ja sentimentalischen Attitüde Rotpeters gleichsam gleichgesetzt werden kann.

Vgl. auch VOGL, Joseph: Ort der Gewalt. Kafkas literarische Ethik. München: Fink, 1990. S.29-31.

Vgl. auch NEUMANN, Gerhard: Der Blick des Anderen. In: JDSG 40. 1996. [VI.]. S.115/116:

„Die Maske des Menschen, die er simuliert, dient ihm nur noch dazu, jene Affenwahrheit zu verbergen, die sich menschlichem Vorstellen entzieht und alle menschliche Freiheit zum »Gelächter des Affentums« werden läßt. Es ist nicht mehr die Illusion von Menschenfreiheit, sondern ein »Affenausweg«, der auf dem Spiel steht [...]“ (Ebd., S.116).

¹⁹¹ Vgl. KAFKA: Tagebücher 1909-1912. GW IX. ³2000. [30 XII 11]. S.255/256. Hier zitiert S.255.

¹⁹² KAFKA: Tagebücher 1909-1912. GW IX. ³2000. [30 XII 11]. S.255.

¹⁹³ Vgl. SIMMEL, Georg: Zur Philosophie des Schauspielers. GA. Band 8. 1993. S.424-432.

¹⁹⁴ Vgl. KAFKA: Tagebücher 1909-1912. GW IX. ³2000. [27. XII 11]. S.252/253.

¹⁹⁵ KAFKA: Tagebücher 1909-1912. GW IX. ³2000. [27. XII 11]. S.252.

¹⁹⁶ Vgl. KAFKA: Tagebücher 1909-1912. GW IX. ³2000. [27. XII 11 und 30 XII 11]. S.252/253 und S.255/256.

istische“, dessen „Kraft“ sich „im bloßen Erscheinen“ schon verbraucht, ist folglich auf transzendentaler Ebene sprachlicher Signifikatzuschreibung schier uneinholbar und unnachahmbar und muß auf die „Nachahmung von Details des Groben“, also auf dessen empirisches Moment – das „linke“ Bodenloch – umgelenkt werden.¹⁹⁷

Diese sprachkritische Reflexion ablenkender und umkehrender Reduktion auf das Detail- und *Slapstickhafte* – „Menschen mit Spazierstöcken, ihre Haltung der Hände, ihre Bewegung der Finger nachzuahmen drängt es mich und ich kann es ohne Mühe“¹⁹⁸ – ist wohl just das, was Kafka in einer Notiz vom 27. Dezember 1911 unter dem Titel „kleiner Litteraturen“ firmieren läßt: Die transzendente Uneinholbarkeit des „Groben“ und Großen qua Sprache reduziert sich nurmehr auf dessen immanente und detailgetreue Darstellung von „1 Lebhaftigkeit“, von „2 Entlastung“ und von „3 Popularität“.¹⁹⁹ Die Ab- und Umlenkung von einem uneinholbar „Groben“ und Großen auf eine „Nachahmung von Details des Groben“, einer *littérature mineure*, scheint einmal mehr just das anzeigen zu wollen, was Kafka auch, in direktem Anschluß an dessen synoptisch aufgelistetes *Schema zur Charakteristik kleiner Litteraturen*, als sein literarisches Projekt eines fortwährenden Anstürens „gegen die letzte irdische Grenze“ thematisiert:²⁰⁰

„Wie wenig kräftig ist das obere Bild. Zwischen tatsächliches Gefühl und vergleichende Beschreibung ist wie ein Brett eine zusammenhanglose Voraussetzung eingelegt.“²⁰¹

Das „Gefühl des Falschen [] beim Schreiben“ scheint auf just jenem „zusammenhanglos“ eingezogenen Sprach-„Brett“ zu basieren und auf just jene eingelegte „Grenze“ oder „Schwelle“ zu verweisen, gegen die Kafka immerfort – stehend – anrennt und anschreibt, und deren basaler Hiatt nimmermehr zu schließen ist; „zusammenhanglose Voraussetzung“ – diese ist es wohl, die das, was seit jeher als ein nachzuahmender und nachgeahmter Konnex Innen und Außen, „Gefühl“ und „Beschreibung“ konfiguriert und miteinander liiert, letztthin separiert und scheidet. Nurmehr eine Ab- und Umlenkung in die sprachimmanente Sphäre einer „kleine[n] Litteratur“ ist, in der Darstellung kinematographisch-*slapstickhafter* „Details“, noch imstande, ein Außen von Welt nachzuahmen. Die großen, welterklärenden Sinnstiftungs- und Metanarrationen, die sogenannten Emanzipations- und Spekulations-

Vgl. auch NEUMANN, Gerhard: Umkehrung und Ablenkung. Franz Kafkas „Gleitendes Paradox“. In: DVjs 42. 1968. S.702-744.

Vgl. auch VOGL, Joseph: Ort der Gewalt. Kafkas literarische Ethik. 1990. S.29-31.

¹⁹⁷ Vgl. KAFKA: Tagebücher 1909-1912. GW IX. ³2000. [27. XII 11 und 30 XII 11]. S.252/253 und S.255/256. Hier insbesondere S.252 und S.255. [Vgl. auch *Paradigma des Poetischen*].

¹⁹⁸ KAFKA: Tagebücher 1909-1912. GW IX. ³2000. [30 XII 11]. S.255.

Vgl. auch ZISCHLER, Hanns: Kafka geht ins Kino. Hamburg: Rowohlt, 1996. [Vorwort]. S.9-11.

¹⁹⁹ Vgl. KAFKA: Tagebücher 1909-1912. GW IX. ³2000. [27. XII 11]. [„Schema zur Charakteristik kleiner Litteraturen“]. S.253.

²⁰⁰ Vgl. KAFKA: Tagebücher 1909-1912. GW IX. ³2000. [27. XII 11 und 30 XII 11]. S.253 und S.255.

Vgl. KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [16 I <1922>]. S.198/199.

Vgl. auch DELEUZE, Gilles und Félix GUATTARI: Kafka. Für eine kleine Literatur. [*Pour une littérature mineure*. Aus dem Französischen von Burkhard Kroeber]. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1976. [III. Was ist eine kleine Literatur?]. S.24-39.

Vgl. hierzu auch DELEUZE, Gilles und Félix GUATTARI: Rhizom. [Aus dem Französischen von Dagmar Berger, Clemens-Carl Haerle, Helma Konyen, Alexander Krämer, Michael Nowak und Kade Schacht]. Berlin: Merve, 1977. S.5-47. Hier insbesondere S.34/35.

²⁰¹ KAFKA: Tagebücher 1909-1912. GW IX. ³2000. [27. XII 11]. S.253.

erzählungen, schrumpfen spätestens mit Kafka zur „kleine[n] Erzählung“, zu einer »Kleinen Prosa« zusammen.²⁰²

Auf diesem eruierten Hintergrund eines mehr als problematisch gewordenen „Nachahmungstrieb[es]“ sind nunmehr auch die „inneren Kämpfe“, die Rotpeter in der allzu angestregten Aneignung der Akkulturationstechniken zu bestehen hat, nachvollziehbar. Denn auch hier erfolgt, in der Nachahmung der „Manipulationen gewisser Menschen“, eine gravierende Reduktion auf das Detail- und *Slapstick*hafte des Spuckens, Rauchens und Trinkens.²⁰³ „Es war so leicht, die Leute nachzuahmen“, konstatiert denn auch Rotpeter vorerst und verweist *in medias res* auf ein „schon in den ersten Tagen“ erlerntes „Spucken“. „Wir spuckten einander dann gegenseitig ins Gesicht; der Unterschied war nur, daß ich mein Gesicht nachher reinleckte, sie ihres nicht.“²⁰⁴ Das Reinlecken des eigenen Gesichtes zeigt hier nochmalig an, daß Rotpeter sich der triebmodellierenden und ritualisierten Nachahmungsleistung von allzumenschlichen „Details des Groben“ sehr wohl bewußt ist und an diesen zu partizipieren intendiert, daß dieser aber gleichsam über die rein mimikryhaft-nachgeahmte und letztthin leere Geste des Spuckens – das „falsche Muster“ – keineswegs hinaus gelangt.²⁰⁵ Der angestregte Gestus zivilisatorischer An- und Einpassung bleibt buchstäblich in seiner oberflächlichen Paßform stecken. Einen dauerhaften „Einklang“ zwischen „gesellschaftliche[r] Anforderung“ und „persönliche[r] Neigung“, wie etwa Norbert Elias den triebmodellierenden *Prozeß der Zivilisation* als harmonisch je „im Werden“ begriffenes *perpetuum mobile* skizzieren wird, verliert mit Kafka seine betont hoffnungsfrohe Konnotation.²⁰⁶

Das „Mühele“ in der Darstellung, gemeint ist wiederum die auf das „Detail“ reduzierte „Manipulation gewisser Menschen“, artikuliert sich denn auch ganz offensichtlich in einer weiteren zu adaptierenden Sozialisationsschablone, nämlich dem Rauchen der „Pfeife“, die Rotpeter alsbald „wie ein Alter“ zu handhaben weiß; „drückte ich dann auch noch den Daumen in den Pfeifenkopf, jauchzte das ganze Zwischendeck“.²⁰⁷ Wiederum bringt Kafkas äffischer Protagonist in eben diesem inhaltsleeren Nachahmungsprocedere, wie es übrigens in einer ganzen literarischen Traditionslinie von E.T.A. Hoffmann über Flaubert bis zu Nietzsche hin vorgezeichnet ist, das „Wesen des schlechten Schauspielers“, wie Kafka am 30. Dezember 1911 notiert, in Gänze zum Ausdruck, der „infolge von Mängeln seiner Bildung, Erfahrung und Anlage falsche Muster nachahmt.“²⁰⁸

²⁰² Vgl. KAFKA: Tagebücher 1909-1912. GW IX. ³2000. [27. XII 11 und 30 XII 11]. S.252/253 und S.255/256.

Vgl. NEUMANN, Gerhard: Umkehrung und Ablenkung. Franz Kafkas „Gleitendes Paradox“. In: DVjs 42. 1968. S.702-744.

Vgl. LYOTARD, Jean-François: Das postmoderne Wissen. Ein Bericht. Hrsg. von Peter Engelmann. [Aus dem Französischen von Otto Pfersmann]. Wien: Passagen, ⁴1999. S.19-62 und S.96-122.

²⁰³ Vgl. KAFKA: Ein Bericht für eine Akademie. GW I. 2001. S.241/242.

²⁰⁴ KAFKA: Ein Bericht für eine Akademie. GW I. 2001. S.241.

²⁰⁵ Vgl. KAFKA: Ein Bericht für eine Akademie. GW I. 2001. S.241.

Vgl. KAFKA: Tagebücher 1909-1912. GW IX. ³2000. [30 XII 11]. S.255/256.

²⁰⁶ Vgl. ELIAS, Norbert: Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Erster und Zweiter Band. Frankfurt/Main: Suhrkamp, ¹⁵1990. [Band I. Zweites Kapitel. 7. Über das Spucken und Band II. Drittes Kapitel. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation]. S.208-219 und S.312-454. Hier insbesondere S.454.

²⁰⁷ KAFKA: Ein Bericht für eine Akademie. GW I. 2001. S.241.

²⁰⁸ Vgl. Kafka-Handbuch in zwei Bänden. Hrsg. von Hartmut Binder. Band 2. Das Werk und seine Wirkung. Stuttgart: Kröner, 1979. S.332-335. Hier insbesondere S.333.

Doch dieser „auf die Bühne herabgeschneite Schauspieler“ ist „nur deshalb schlecht, weil er zu stark nachahmt“ und weil er, so ließe sich diese paradoxe Gedankenkette fortsetzen, das „Detail“ derart „müheles“, im Sinne eines auffallend Uncharakteristischen, nachahmt, daß das „auffallend Charakteristische“ sich immerfort entzieht, und sich letztlich der fatale, da mehr als diskrepante Befund ergibt: „nur den Unterschied zwischen der leeren und der gestopften Pfeife verstand ich lange nicht.“²⁰⁹ Nachahmung buchstabiert sich hier förmlich als mimikryhafte Darstellung „falsche[r] Muster“ aus, die letztthin, hohl und leer, identitätslos bleibt. Der Affe als literarisch inszenierte Figur verkörpert diese identitätslose Nachahmung „falsche[r] Muster“, intertextuell übermittelt und traditionsreich belegt, *par excellence*.²¹⁰

Vgl. auch NEUMANN, Gerhard: Der Blick des Anderen. Zum Motiv des Hundes und des Affen in der Literatur. In: JDSG 40. 1996. S.87-122. Hier zu Flauberts Affengeschichte «*Quidquid volueris*» in Verbindung mit Kafkas *Bericht für eine Akademie* S.96/98 und [VII] S.116-119. Desweiteren auch [VI] S.115/116.

Binder rekurriert in diesem Kontext literarisch vorgängiger Affen-Figuren auf die in der Kafka-Forschung bereits zahlreich angeführten Quellen wie etwa E.T.A. Hoffmanns *Nachricht von den neuesten Schicksalen des Hundes Berganza* oder aber das *Schreiben Milos, eines gebildeten Affen, an seine Freundin Pipi, in Nord-Amerika*, desweiteren auch auf Hauffs Erzählung *Der junge Engländer*. Insbesondere jedoch scheint mir, und Binder erwähnt diese Textvorlage gleichermaßen, Flauberts frühe, aber erst 1910 publizierte Erzählung «*Quidquid volueris*». *Études psychologiques. Septembre-octobre 1837*. (vgl. nachfolgend in: Gustave FLAUBERT: Oeuvres de jeunesse (complètes I). Édition présentée, établie et annotée par Claudine Gothot-Mersch et Guy Sagnes. [Bibliothèque de la Pléiade]. Paris: Gallimard, 2001. S.241-272) eine ganz besonders starke Gewichtung für Kafkas Affen-Figur erhalten zu haben, so etwa wenn innerhalb der diametralen Entgegensetzung der Kategorien von Natur („volupté de l'âme“, „passions brûlantes“, „appétits gloutons“) und Zivilisation („sécheresse du coeur“) die Figur des Affen geradezu als „monstre de la nature“ figuriert (vgl. ebd., S.250). Nichtsdestominder geht es im weiteren Verlauf der Erzählung gerade um die Frage der Überwindbarkeit dieser Entgegensetzung von Natur und Zivilisation, so etwa wenn die „Académie des sciences“ (vgl. zur deutschen Übersetzung desselbigen Terminus in Kafkas drittem Erzählfragment zum *Bericht* in: KAFKA, GW VI, 1994, S.125) sich schon seit langem der Lösung des Problems widmet: „[...] savoir s'il pourrait y avoir un métis de singe et d'homme.“ (Vgl. ebd., S.257). Der Figur des Affen scheint in Flauberts Erzählung geradezu ein trügerisches Potential des Menschlichen zugesprochen zu werden, etwa wenn es heißt: „[...] les singes ... oui, qu'on peut élever un singe, c'est-à-dire qu'il m'a défié de faire passer un singe pour un homme.“ (Vgl. ebd., S.256). Letztlich scheint sich gerade in diesem äffischen Vergrößerungsglas des Menschlichen – „dans les miroirs grossissants“ – ein tierisches Unbehagen einzustellen, da der Affe doch gleichsam als eine „imitation parfaite de la nature humaine“ erscheint:

« Je n'aime guère les singes, et pourtant j'ai tort, car ils me semblent *une imitation parfaite de la nature humaine*. Quand je vois un de ces animaux (je ne parle ici des hommes), il me semble me voir dans les miroirs grossissants: mêmes sentiments, mêmes appétits brutaux, un peu moins d'orgueil et voilà tout. » (Vgl. ebd., S.265). [Hervorhebung des Verf.]

Diese Textvorlage Flauberts scheint mir ganz besonders für Kafkas äffische Ansprache an eine „Académie des sciences“, wie es bei Flaubert heißt, in Betracht zu kommen; hierfür spricht übrigens nicht nur die mit Kafkas *Bericht* sehr enggeführte Thematik der flaubertschen Erzählung, sondern darüber hinaus scheint Flaubert – neben Kleist – ohnehin eine allseits präferierte, literarische Vorbildgestalt Kafkas gewesen zu sein, wofür nicht zuletzt auch dessen Rekurs in der *Landarzt*-Erzählung auf Flauberts *Legende vom heiligen Julian* spricht. [Vgl. hierzu auch *Körper-Schrift*].

²⁰⁹ KAFKA: Ein Bericht für eine Akademie. GW I. 2001. S.241.

Vgl. KAFKA: Tagebücher 1909-1912. GW IX. ³2000. [27. XII 11 und 30 XII 11]. S.252/253 und S.255/256.

²¹⁰ KAFKA: Tagebücher 1909-1912. GW IX. ³2000. [30 XII 11]. S.255/256. Hier S.256.

Vgl. auch BRIDGWATER, Patrick: Rotpeters Ahnherren, oder: Der gelehrte Affe in der deutschen Dichtung. In: DVjs 56. 1982. S.447-462.

Vgl. auch zur Affen-Figur bei Nietzsche: PHILIPPI, Klaus-Peter: Reflexion und Wirklichkeit. 1966. S.133-138. Hier insbesondere S.134.

Just jenes angestrengte Aneignungsverhalten einer immer nur inhaltsleeren Nachahmung reproduziert sich nunmehr gleichermaßen in der Szenerie des Trinkens, des Schnapstrinkens. Auch wenn Rotpeter bekanntermaßen „die Leute“ – die immer „gleichen Gesichter“ einer allzu sehr uniformierten Menschenmasse – „auch in [s]einer Erinnerung“ nicht unterscheidet, so war da doch „einer, der kam immer wieder“, „stellte sich mit der Flasche vor mich hin und gab mir Unterricht“: „er wollte das Rätsel meines Seins lösen.“ Doch diese detektivische „Aufdeckung“ des Verborgenen, wie Adorno völlig zu Recht anmerkt, ja dieses Dechiffrierungs- und Decodierungsunterfangen des zu Enträtselnden wird einmal mehr zum Scheitern verurteilt sein; gerade das zwielichtige Refugium des Rätselhaften und heterogenen Mystifikatorischen wird es sein, innerhalb dessen sich Rotpeter einer vereindeutigenden Zuordnung in Gänze entzieht. Dieses „Grenzland zwischen Einsamkeit und Gemeinschaft“, wie es bei Kafka heißt, dieses hybride Konfinium des Heterogenen wird es letztlich sein, in welchem sich Rotpeter, eine identifikatorische Nachahmungsleistung gänzlich negierend und daher fortdauernd in der Schweben bleibend, einrichten wird.²¹¹

Der „theoretische Unterricht“ des Schnapstrinkens wird Rotpeter nun nachfolgend von just dem „eine[n]“ – seinem „erste[n] Lehrer“ und Rätsellöser – erteilt, der schließlich, wie auch ein drittes, aus der Perspektive dieses ersten Lehrers verfaßtes Erzählfragment zum *Bericht* belegen wird, selbst „äffisch“ wird und „in eine Heilanstalt“ gebracht werden muß.²¹² Das Entkorken der Flasche, das „im Schwung“

Vgl. auch zum Motiv des Affen bei GOETHE, Johann Wolfgang von: *Die Wahlverwandtschaften*. Ein Roman. München: dtv, ¹¹2001. S.147/148 und S.180-182.

Vgl. auch LA METTRIE, Julien Offray de: *Der Mensch eine Maschine*. [Aus dem Französischen übersetzt von Theodor Lücke]. Stuttgart: Reclam, 2001. S.35-39.

Um die Kette der literarisch vorgeprägten Affen-Figuren nicht ins Endlose fortzusetzen, soll nurmehr der Hinweis auf zweierlei weitere Vorgänger-Folien erfolgen: In Goethes *Wahlverwandtschaften* – und Kafka war, wie Tagebucheinträge eindeutig belegen, ein ausgesprochener Goethe-Kenner – erfolgt in der Luciane-Passage gleichsam eine Rückkoppelung an das Moment des Äffischen, und zwar hier wiederum in dem gesellschaftlichen Kontext des Geselligen, des Spieles und des Tanzes, so daß letztlich die Frage erhoben wird, wie man denn die „Affen“, „die eigentlichen Incroyables“, „aus der besten Gesellschaft ausschließen mag.“ (Ebd., S.148). Auch hier gewinnt der Affe, in der Inszenierung gespiegelter Oberflächlichkeit des Geselligen, eine Position, wie Neumann formuliert, „der Ununterscheidbarkeit von Maske und Spiegel, Beglaubigung und Dissimulation“, „die im Blick des Affen auf den Menschen sich dilemmatisch entfaltet.“ (NEUMANN, *Der Blick des Anderen*, 1996, S.110/112). Desweiteren gewinnt das Motiv des Affen auch in La Mettries philosophischer Schrift *L’homme machine* seinen adäquaten Einsatzpunkt, wenn La Mettrie etwa die Frage aufwirft: „Warum sollte er [der Affe, Anm. des Verf.] nicht schließlich, dank großer Bemühungen, nach dem Vorbild der Tauben die Bewegungen nachahmen können, die notwendig sind, um zu sprechen?“ (Ebd., S.36). Gerade die „Ähnlichkeit des Baus und der Verrichtungen des Affen“ mit denen des Menschen sei letztlich „so groß“, daß man den Affen nicht nur dazu bringen könne, „sprechen und folglich eine Sprache beherrschen zu lernen“, sondern diesen auch darüber hinaus – ohne Gewalt – zu einem „vollkommene[n] Mensch[en]“ oder, wie es in Kafkas zweitem Erzählfragment gleichermaßen heißt, zu einem „kleine[n] Stadtmensch[en]“ werden zu lassen (vgl. ebd., S.38). Indem man nun einen Menschen ebenso wie ein Tier abgerichtet hat, so konkludiert La Mettrie, und „wie ein Affe gelernt hat, seinen kleinen Hut abzunehmen oder aufzusetzen“, hätten die Menschen – „alles ist durch Zeichen bewerkstelligt worden“ – die „symbolische Erkenntnis“ erworben (vgl. ebd., S.39). Gerade dieser aufgezeigte Konnex von Nachahmungsverhalten und symbolischem Erkenntniserwerb wird in Kafkas *Bericht* aber in einem höchsten Maße problematisiert.

²¹¹ Vgl. KAFKA: *Ein Bericht für eine Akademie*. GW I. 2001. S.240-242.

Vgl. KAFKA: *Tagebücher 1914-1923*. GW XI. ³2001. [29 <Oktober 1921>]. S.193.

Vgl. auch ADORNO, Theodor W.: *Aufzeichnungen zu Kafka*. GS. Band 10.1. 1977. S.333.

²¹² Vgl. KAFKA: *Ein Bericht für eine Akademie*. GW I. 2001. S.244.

Hinaufführen und Ansetzen derselbigen an die „Gurgel“ und das „mit einem Zuge“ Leertrinken der Flasche gehört fortan zum unweigerlich rigorosen *Curriculum* anzueignender Integrations- und Perfektibilitätsexerzitionen. Das schrittweise und instruierende Vorexerzieren des Lehrers sucht daher seine Bestätigung in der begreifenden und verstehenden, also vollends verinnerlichten Reduplikations- und Repräsentationsleistung des Schülers: Er, der Lehrer, „blickte mich dann an, um zu prüfen, ob ich verstanden habe“. Der von „allmählicher Erkenntnis“ entzückte Rotpeter indes – „einen solchen Menschenschüler findet kein Menschenlehrer auf dem ganzen Erdenrund“ – scheint sich alle Mühe zu geben, das perfekt vorgeführte „Original“ eines Nachzuahmenden auch tatsächlich memorieren und reduplizieren zu wollen; doch allzu sehr gewollt und letztthin konfliktuell gibt sich dieses Nacheifern des Nachzueifernden zu erkennen: Während sein Lehrer sich in vollendeter Erfüllung der vorexerzierten Trink-Etikette „den Bauch streicht und grinst“ und mithin anzeigt, daß dieses Trinken nicht nur instruktive Geste bleibt, sondern auch tatsächlich einen dionysischen Genuß des Wohlseins erzeugt, bleibt für Rotpeter das wirklich Empfundene des Nachzuahmenden doch allzu sehr außen vor; „ermattet von allzu-großem Verlangen“ kann Rotpeter denn auch „nicht mehr folgen“, „verunreinig[t] [s]ich in [s]einem Käfig“ und „häng[t] schwach am Gitter“. Der Reduplikations-spiegel repräsentierender Nachahmung von Lehrer und Schüler ist ein nurmehr gebrochener; die Krise der Repräsentation erhält Einzug in die Sphäre mimetischer Aneignung von Welt: Was „er“, der Lehrende, mit wahrlich verinnerlichter und authentischer Instruktionsgeste genießerisch vorführt, wird nur noch, als gebrochenes Spiegelbild, als dessen negative und rein äußerliche Kehrseite des „Abscheu[s]“ und Ekels wahrgenommen. Der „theoretische Unterricht“ ist somit vorerst beendet.²¹³

Vgl. auch KAFKA: *Sehr geehrter Herr Rotpeter* [Erzählfragment III]. GW VI. 1994. S.125:

„Sehr geehrter Herr Rotpeter,

ich habe den Bericht den Sie für unsere *Akademie der Wissenschaften* [Vgl. hier auch die konkretere und wörtliche Übersetzung des in Flauberts Erzählung *«Quidquid volueris»* verwendeten Terminus »Académie des sciences«] geschrieben haben mit großem Interesse, ja mit Herzklopfen gelesen. Kein Wunder, bin ich doch Ihr erster Lehrer gewesen, für den Sie so freundliche Worte der Erinnerung gefunden haben. Vielleicht hätte es sich bei einiger Überlegung vermeiden lassen, meinen Sanatoriumsaufenthalt zu erwähnen, doch erkenne ich an, daß Ihr ganzer Bericht in seinem ihn so auszeichnenden Freimuth auch die kleine Einzelheit, trotzdem sie mich ein wenig kompromittiert, nicht unterdrücken durfte, wenn Sie Ihnen einmal bei der Niederschrift zufällig eingefallen war. Doch davon wollte ich eigentlich hier nicht reden, es geht mir um anderes.“ [Hervorhebung des Verf.]

²¹³ Vgl. KAFKA: Ein Bericht für eine Akademie. GW I. 2001. S.241/242.

Vgl. hierzu auch KAFKA: Kleider. GW I. 2001. S.27.

Vgl. auch KREMER, Detlef: Kafka, die Erotik des Schreibens. 1989. S.52/53.

Diese Nachahmungssequenz zwischen Lehrer und Schüler, zwischen „er“ und „ich“, wechselt in dieser Passage in das historische Präsens über, mit welchem gleichsam die Schilderung der Abfolge der einzelnen Instruktionsschritte in unmittelbarer und intensiver Weise veranschaulicht wird. Nicht aber eine spiegelnde Mittelachse wird, gewissermaßen als kongruente und vollends zur Deckung kommende Abfolge der Lehr- und Lernschritte, zwischen „er“ und „ich“ eingezogen, sondern, im Gegenteil, geradezu eine negativ proportionale Reihe des Auseinanderklaffens von lehrender *actio* und gelernter *reactio* scheint in Kraft zu treten: Während der Lehrer die Flasche „mit einem Zuge“ leer trinkt und, in völliger Übereinstimmung von vorgeführter Geste und empfundenem Effekt, sich den „Bauch streicht“, hängt Rotpeter, seinen Lehrer negativ spiegelnd, nurmehr „schwach am Gitter“ und „verunreinig[t] [s]ich in [s]einem Käfig“.

Was Kafka in einem Tagebucheintrag vom 17. Januar 1920 als das Bedrängtsein von „zwei Gegner[n]“ – „von rückwärts vom Ursprung“ und gleichsam „von vorne“ her – als „nur theoretisch“ beschreibt, firmiert in Kafkas Bericht gleichermaßen als ein Steckenbleiben im „theoretischen Unterricht“, als ein heillooses Konfinium mißlungener Einformung und Anpassung an allgemeine Sozialmachungs- und Ritualisierungsmuster. Allzu „erschöpft durch das Theoretische“, „wohl, allzu erschöpft“, ist denn auch Rotpeter von dieser mehr als angestregten Aufgabe integrativer Nachahmung und das, so gesteht sich dieser hoffnungslos ein, „gehört zu meinem Schicksal.“ Doch, so führt Kafka den obig zitierten Eintrag fort, „sind ja nicht nur die 2 Gegner da, sondern auch noch er selbst und wer kennt eigentlich seine Absichten?“ Um die praktische Beantwortung dieser Frage der Eigentlichkeit – „wer kennt eigentlich seine Absichten?“ – wird es nunmehr auch im weiteren, „praktische[n]“ Verlauf des Berichtes gehen.²¹⁴

Rotpeter greift also so gut er kann, denn „nun erst beginnt die praktische Übung“, „nach der hingereichten Flasche“, entkorrt diese zitternd und hebt und setzt sie mit allmählich sich neu einstellenden Kräften an die Gurgel an. Doch die Flasche, die sich „vom Original“ schon kaum mehr unterscheidet, wirft er mit „Abscheu“ auf den Boden, obgleich sie eigentlich „leer“ ist und „nur noch der Geruch sie füllt“. Der eingezogene Keil zwischen einem Originären des „Original[s]“ und der nur noch mimikryhaft betriebenen Nachahmung desselbigen zeigt einmal mehr das inhaltslose und eigentlich leere Moment dieses Trinkvorganges an. Und so schließt Rotpeter denn auch seine „praktische Übung“ mit „Trauer“ über deren Mißlingen ab: „Zur Trauer meines Lehrers, zur größeren Trauer meiner selbst; weder ihn, noch mich versöhne ich dadurch, daß ich auch nach dem Wegwerfen der Flasche nicht vergesse, ausgezeichnet meinen Bauch zu streichen und dabei zu grinsen.“²¹⁵ In der *imitatio* des Verhaltens des Lehrers, der wohl erfüllt und befriedigt nach getaner Arbeit den Vorgang des Trinkens an sich genießt, tut Rotpeter einmal mehr nur „so, wie wenn“, „wie wenn“ er „die gleichen Bewegungen“ ausgeführt hätte wie jedermann, doch findet *realiter* eine Versöhnungsleistung zwischen Nachzuahmendem und Nachgeahmtem *de facto* nicht statt. Weder Lehrender noch Lernender sind „versöhnt“; die Diskrepanz von eigentlichem „Original“ und nur uneigentlicher Imitation des Trinkgelages, womöglich platonischer Provenienz, setzt Rotpeter in einen abgeschiedenen und unentscheidbaren Raum des Heterogenen, in welchem er in der Schweben verharren muß. So weit zur „praktische[n] Übung“.²¹⁶

²¹⁴ Vgl. KAFKA: Ein Bericht für eine Akademie. GW I. 2001. S.242.

Vgl. KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [17 I <1920>]. S.177.

²¹⁵ KAFKA: Ein Bericht für eine Akademie. GW I. 2001. S.242.

²¹⁶ Vgl. KAFKA: Ein Bericht für eine Akademie. GW I. 2001. S.242. Vgl. auch zu dem „so, wie wenn“ S.240.

Vgl. auch PLATON: Das Gastmahl oder Von der Liebe. [Übertragen und eingeleitet von Kurt Hildebrandt]. Stuttgart: Reclam, 1999. [Das Vorspiel. Aristodem. Kapitel 3./4.]. S.35-37. Hier nachträglich zitiert S.36.

Kafkas obig inszenierter Konnex von Trinken und Erkennen läßt auch bei ungesicherter Quellenlage, wenn ich recht sehe, eine mehr als deutliche Reminiszenz an Platons *Symposion* aufscheinen. In dem einleitenden Gespräch „über das Wesen der Betrunkenheit“ (ebd., S.37) wird sehr schnell deutlich, daß Weisheit und wahre Erkenntnis zwischen Lehrer und Schüler nicht übertragbar sind wie „Wasser in den Schalen“, das „aus der volleren in die leerere fließt“ (ebd., S.36). In Platons Trinkgelage heißt es denn auch diesbezüglich:

„Schön wäre es, Agathon, wenn die Weisheit ein Ding wäre, das aus dem Vollerem in den Leereren von uns fließt, sooft wir einander berühren, wie das Wasser in den Schalen durch

Doch erneut, und der nachfolgende Passus legt hiervon adäquates Zeugnis ab, wird es fortan eine erzwungene, da menschlich gemachte Macht-Schrift sein, die Rotpeter über grausame Stillstellungsdispositive in die „Menschengemeinschaft“ und darüber hinaus in eine Künstlerexistenz treiben wird. Der Kampf „gegen die Affennatur“ und deren scheinbar, gegen Ende hin, siegreiche Überwindung ist ein letztthin machtvoll betriebener grausamer Tierannihilation – „*Il faut s'abêtir*“. Der „Thierbändiger“ und Rätsellöser indes, Rotpeters erster Lehrer, weiß just Rotpeters scheiterndes Aneignungs- und Nachahmungsverhalten von Welt zügig abzuwenden; zwar ist dieser Rotpeter nicht „böse“, doch „wohl hielt er mir manchmal die brennende Pfeife ans Fell, bis es irgendwo, wo ich nur schwer hinreichte, zu glimmen anfing, aber dann löschte er es selbst wieder mit seiner riesigen guten Hand“. Einmal mehr kommt ein im buchstäblichen Sinne des Wortes und „mit glühenden Eisen“, um mit Nietzsche zu sprechen, einzubrennendes Brandmarkungs- und Stigmatisationsprocedere zur Anwendung, welches das tierische Subjekt förmlich zur Vernunft kommen läßt. Was bisher Rotpeters scheiterndes Nachahmungs- und Aneignungsverhalten von Welt beschließt, wird fortan seine reüssierende „Richtung“ nurmehr ausschließlich unter den machtvollen Vorzeichen erzwungener und triebmodellierender Ritualisierungs- und Sozialmachungsinfiltrationen ändern können. Der vermeintliche „Sieg“ der An- und Einpassung in die „Menschengemeinschaft“, welcher nachfolgend in dem Künstler- und Varieté-Passus des *Berichtes* skizziert werden wird, ist ein letztthin grausam forciertes – ein *parcours de force* – einer Macht-Schrift.²¹⁷

den Wollfaden aus der volleren in die leerere fließt. Denn wenn auch die Weisheit sich so verhält, so schätze ich den Platz neben dir hoch ein, weil ich glaube von dir mit so viel schöner Weisheit gefüllt zu werden.“ (Ebd., S.36).

Just dieses Procedere einer heilkundlichen Anfüllung mit Weisheit und Erkenntnis wird in Kafkas Nachahmungspassus des *Berichtes*, in der es gleichermaßen um ein quasi überfließendes Moment vom Vollerem zum Leererem, von der vollen zur leeren Schnapsflasche geht, gänzlich *ad absurdum* geführt.

²¹⁷ Vgl. KAFKA: Ein Bericht für eine Akademie. GW I. 2001. S.243-245. Zitiert S.243.

Vgl. auch KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [15 II 20]. S.180.

Kafka selbst rekurriert in einer diarischen Notiz vom 15. Februar 1920 auf just jenes Macht-Procedere, wie es in dem obigen Passus einer grausam forcierten Einförmigkeit des Individuums in die Gemeinschaft verhandelt wird. Gerade der Macht-Aspekt eines „starke[n] Dasein[s]“ ist es hierbei, der die Existenzform eines „Einzelnen“ zugunsten allgemeiner „menschliche[r] Vereinigungen“ grundlegend in Abrede stellen will. Da es jedoch gerade – in diesem anzitierten Diskurs allgemein verbindlicher Sozietät – das schlagende Argument des „starke[n] Dasein[s]“ ist, welches den „unwiderlegbar Einzelne[n] widerlegt“, beraubt es sich gleichsam seines allgemeingültigen Anspruches auf „Wahrheit“ und „Dauer“. Just dieses Moment machtvoll erzwungener Integration in allgemeine Formen der „Menschengemeinschaft“ scheint in Kafkas *Bericht für eine Akademie in nuce* verhandelt zu werden. Daß der „unwiderlegbar Einzelne“, Rotpeter selbst, also auch in Kafkas *Bericht* durch das „starke Dasein“ des einen Lehrers in „menschliche Vereinigungen“ – in die „Menschengemeinschaft“ – aufgenommen wird, stellt also nur eine erste „Richtung“, die scheinbar reüssierende, im *Bericht* dar. Daß es diesem machtvollen Integrations- und Vereinigungsritus jedoch in Gänze an „Wahrheit“ und „Dauer“ fehlt, wie Kafka in sein Tagebuch notiert, bezeugt nur einmal mehr, daß die Widerlegung des „unwiderlegbar Einzelne[n]“ von Kafka wiederum widerlegt wird; dies stellt die ganz andere „Richtung“, die scheiternde, des *Berichtes* dar. Kafkas Aphorismus lautet also wie folgt:

„Menschliche Vereinigungen beruhen darauf, daß einer durch sein starkes Dasein andere an sich unwiderlegbar Einzelne widerlegt zu haben scheint, das ist für diese Einzelnen süß und trostreich, aber es fehlt an Wahrheit und daher immer an Dauer.“ [15 II 20].

Vgl. auch NIETZSCHE: Zur Genealogie der Moral. KSA 5. 1999. S.293-297. Hier S.297:

„– Ah, die Vernunft, der Ernst, die Herrschaft über die Affekte [...]: wie theuer haben sie sich bezahlt gemacht! Wie viel Blut und Grausen ist auf dem Grunde aller ‚guten Dinge‘! ...“

Die Trassierung dieser forcierten Fluchtlinie, die Rotpeter in dem angestregten Kampf „gegen die Affennatur“ einschlagen wird, ist eine machtvoll inaugurierte und, *nolens volens*, eine, die in die Kunstwelt des Varietés hinein führen muß, wobei, wie Sokel völlig zu Recht anmerkt, „ein Leidender, um zu überleben, Künstler wird.“²¹⁸ Ein fortan als „Sieg“ firmierender Sprung in die „Menschengemeinschaft“ hinein wird sich nurmehr in der existentiellen Vignette des „Künstler[s]“ gebaren können; allein diese Fluchtbewegung in die Kunst hinein bleibt im Grunde, wie das erste Fragment zum *Bericht* schon nahe legt, einer rein marginalen Außensphäre der „Bühne“ und, um schon vorab auf ein weiteres *mot clé* dieser ästhetischen Betrachtungsweise zu verweisen, der des „Grammophon[s]“ verpflichtet.²¹⁹ „Was für ein Sieg dann allerdings für ihn wie für mich“, konstatiert das äffische Erzähler-Ich frohlockend, als es eines Abends – „vielleicht war ein Fest, ein Grammophon spielte, ein Offizier erging sich zwischen den Leuten“ – vor großem Zuschauerkreis eine vor dessen Käfig versehentlich stehen gelassene Schnapsflasche ergreift, diese schulgerecht entkorkt, an den Mund ansetzt und, ohne Zögern und ohne Mundverziehen, „wirklich und wahrhaftig“ leer trinkt. Was bisher in dem aufgepropften Aneignungsverhalten von Welt „Abscheu“ erzeugte, scheint nunmehr erstmalig in einem Initiationserlebnis vor- und aufgeprägter Männlichkeitsposen zu gelingen; „nicht mehr als Verzweifelter, sondern als Künstler“ wirft Rotpeter denn auch, nach Vollzug reüssierender Bewältigung, wenn auch „mit rund gewälzten Augen“ und „schwappender Kehle“, die geleerte Flasche hin. Die Initiation des Affen scheint, in der gequälten Pose anzueignender Zivilisationsriten, geglückt zu sein. Zwar vergißt Rotpeter, und hierin artikuliert sich wiederum vehement die betont inhaltsleere Gegenseite dieses forciert oktroyierten Initiationsprocedures, den Bauch zu streichen, doch dafür, von rauschenden Sinnen gedrängt, springt er nun doch mit „Menschent laut“, »Hallo!« ausrufend, in die „Menschengemeinschaft“ hinein. Und er vernimmt gleichsam, „wie einen Kuß auf meinem ganzen schweißtriefenden Körper“, der Menschengemeinschaft widerhallendes „Echo“: »Hört nur, er spricht!« Ist in den ersten Nachahmungsexerzitien zwischen Lehrendem und Lernendem noch geradezu ein separierendes „Brett“ zwischen „Gefühl“ und „Beschreibung“ eingezogen, welches ein nachahmendes und versöhnendes Sich-Spiegeln in der Geste des je Anderen gänzlich unterbindet, so scheint doch nunmehr, in der sich komplementär spiegelnden Konstruktion von ausgestoßenem „Ruf“ und widerhallendem „Echo“, ein sich als körperlich angenehm einstellendes *tertium comparationis* ergänzend ineinandergreifender Versöhnungsleistung einzustellen.²²⁰

Vgl. hierzu auch VOGL, Joseph: Ort der Gewalt. Kafkas literarische Ethik. München: Fink, 1990. [Genealogie und Widerstreit]. S.170-195.

²¹⁸ SOKEL, Walter H.: Franz Kafka – Tragik und Ironie. 1964. S.338-355.

²¹⁹ Vgl. KAFKA: Ein Bericht für eine Akademie. GW I. 2001. S.243.

Vgl. BAUER-WABNEGG, Walter: Zirkus und Artisten in Franz Kafkas Werk. Ein Beitrag über Körper und Literatur im Zeitalter der Technik. Erlangen: Palm & Enke, 1986. [III. 2. Der Affe und das Grammophon: „Ein Bericht für eine Akademie“]. S.127-159.

Vgl. auch BAUER-WABNEGG, Walter: Monster und Maschinen, Artisten und Technik in Franz Kafkas Werk. In: Franz Kafka. Schriftverkehr. Hrsg. von Wolf Kittler und Gerhard Neumann. Freiburg (Breisgau): Rombach, 1990. [III. Der Affe und das Grammophon: »Ein Bericht für eine Akademie«]. S.350-368.

²²⁰ Vgl. KAFKA: Ein Bericht für eine Akademie. GW I. 2001. S.243.

Vgl. KAFKA: Tagebücher 1909-1912. GW IX. ³2000. [27. XII 11]. S.253.

Doch wird diese allzu harmonistisch betriebene Konstruktion konsentrierender Intersubjektivität einmal mehr radikal modifiziert, etwa wenn Rotpeter gleich im Anschluß an die Schilderung seines vorerst rudimentären Spracherwerbes anmerkt: „Ich wiederhole: es verlockte mich nicht, die Menschen nachzuahmen; ich ahmte nach, weil ich einen Ausweg suchte, aus keinem anderen Grund. Auch war mit jenem Sieg noch wenig getan.“²²¹ Das primär pragmatisch-oberflächliche Moment des oktroyierten Sozialisationsvorganges scheint auf Antrieb deutlich zu werden; die „Richtung“ einer Fluchtlinie an die Peripherie mimikryhafter Nachahmung der „Menschengemeinschaft“ scheint Rotpeter „ein für allemal gegeben“, ja unter dem Aspekt einer Macht-Schrift betrachtet, vorgegeben und auferlegt zu sein. Daß die avisierte und mediatorisch zu einende „Harmonie“ einer „schönen Seele“ derart zu einem zwanghaft eingeschlagenen „Ausweg“ mutiert und hierbei im Grunde ihrer inhaltlichen Füllung angestrebter Identität verlustig geht, scheint offensichtlich zu sein. Die „Richtung“ in die „Menschengemeinschaft“ hinein, die Rotpeter als unweigerlich pragmatische Fluchtlinie letztlich trassiert, wird eine „ein für allemal“ gebrochene sein. Diese Gebrochenheit gibt sich überdies, und das Anzitiere von Simmels „schöner Seele“ soll dies in Gänze veranschaulichen, in der ästhetischen und kunstphilosophischen Chiffre des „Grammophons“ zu erkennen.²²² Denn schon in Simmels erstmals 1908 erschienenem Essay *Zur Philosophie des Schauspielers* korreliert die technizistische Kunst-Apparatur eines „Phonograph[en]“ mit einem reinen „Aufsagen“ objektiv-geistiger Formen, deren „seelisch-subjektives“ Moment ausgespart bleibt und somit einem bloßen „»Spielen« der Marionette“ gleichkommt.²²³ Dieses marionettenhafte Spiel indes steht nicht mehr, so Simmel, „als etwas für sich“, sondern verkörpert nur noch „eine besondere Art von Buchstaben“, „um sich ändern zu vermitteln“. Das von Simmel avisierte und „nur durch Kunst“ mögliche „Zusammenfallen heterogener Seins- und Kraftreihen“ gewinnt in der kafkaschen Chiffre des »Grammophons« gleichermaßen einen betont technizistischen Anstrich, der, in der belletristischen Reproduzierbarkeit der Kunst, eine inhaltlich-epiphane Dimension völlig abhandeln kommt. Das Kunstwerk, mit Walter Benjamin gesprochen, wird im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit seine einzigartige und ganz und gar eigentümliche Singularität auratischer Wirkkraft entbehren müssen.²²⁴

²²¹ KAFKA: Ein Bericht für eine Akademie. GW I. 2001. S.243.

²²² Vgl. auch zu dem an dieser Stelle nochmals aufgegriffenen Konnex von Erhabenheit und Technik: BARTELS, Klaus: Vom Erhabenen zur Simulation: Eine Technikgeschichte der Seele. Optische Medien bis 1900 (Guckkasten, Camera obscura, Panorama, Fotografie) und der menschliche Innenraum. In: *Armaturen der Sinne. Literarische und technische Medien 1870 bis 1920*. Hrsg. von Jochen Hörisch und Michael Wetzels. München: Fink, 1990. S.17-42.

Vgl. hierzu auch BARTELS, Klaus: Über das Technisch-Erhabene. In: *Das Erhabene. Zwischen Grenzerfahrung und Größenwahn*. Hrsg. von Christine Pries. Weinheim: Acta Humaniora, 1989. S.295-316.

²²³ Vgl. KAFKA: Ein Bericht für eine Akademie. GW I. 2001. S.243.

Vgl. SIMMEL, Georg: Zur Philosophie des Schauspielers. GA 8. 1993. S.424-432. Hier S.426/427 und S.430/431.

Vgl. auch KLEIST, Heinrich von: Über das Marionettentheater. In: Heinrich von Kleist. Werke in drei Bänden. Band 3. Köln: Könenmann, 1996. S.358-367. Hier insbesondere S.359-364.

Simmel scheint sich doch hier, wenn ich recht sehe, auf Kleists Aufsatz *Über das Marionettentheater* beziehen zu wollen, in welchem gleichermaßen die Frage nach einem anmutigen „Schwerpunkt der Bewegung“ in den Marionetten selbst verhandelt wird.

²²⁴ Vgl. SIMMEL, Georg: Zur Philosophie des Schauspielers. GA 8. 1993. S.431.

Des Affen Rotpeter mehr schlecht als recht eingeschlagene „Richtung“ des „Weiterkommen[s]“ kommt also, als „Künstler“ im „Varieté“, einem ästhetischen „Menschenausweg“ gleich, der sich nur noch vehement gegen den trostlosen Zustand des Verlorenenseins in einem restriktiven „Gitterkäfig“ des „Zoologischen Garten[s]“ zur Wehr setzen kann, indem er gleichsam affirmiert, was in der Kunst-Chiffre des »Grammophons« in Gänze ansichtig wird: Ein „anderswoher Vorgezeichnetes“, ein machtvoll auferlegtes, wird nachahmend affirmiert, um hinter dessen mimikryhafter Plagiathaftigkeit einen ganz anderen, aber unzugänglichen Raum des eigentlich Unbenennbaren aufzumachen. Eine poetologische Fluchtlinie in die Varieté-Kunst hinein wird eine sein, die an den *Marges* eines bühnenhaften Außen stecken bleibt. Die „Pantomimik dieser Puppen“, wie es schon in Kleists *Marionettentheater* heißt, findet ihren mechanischen „Schwerpunkt“ zwar ausschließlich und nur noch „in dem Innern der Figur“, doch wird mit Kafka der „Weg der Seele des Tänzers“ keiner mehr sein, dessen „Ruhe, Leichtigkeit und Anmut“ sich in einem Außen von Welt graziös, als „schöne Seele“, zu spiegeln vermag.²²⁵

„Und ich lernte, meine Herren. Ach, man lernt, wenn man muß“, gibt Rotpeter nachfolgend sein allzumenschliches Wissen-Müssen zu erkennen; „man lernt“, so wird sich fortan das Zwanghafte wissenmüssender Aneignungspraktiken zeigen, „wenn man einen Ausweg will, man lernt rücksichtslos.“²²⁶ Und, so lautet eine ganz analoge Engführung zu Kafkas Erzählstück *Jeder Mensch ist eigentümlich*, „man beaufsichtigt sich selbst mit der Peitsche“, will sagen, man internalisiert sukzessive all diejenigen, von außen oktroyierten Verhaltenskodizes, derer es bedarf, um in der Menschenwelt überleben zu können, auch wenn dies in dem Bewußtsein geschieht, daß es dabei doch nur um „einen neuen Knoten im Peitschenriemen des Herrn“ geht.²²⁷ Mit der wissentlichen Aneignung des Wissens wird das Tierische förmlich ausgemerzt, exterritorialisert, und kommt buchstäblich zur Vernunft: „Die Affennatur raste, sich überkugelnd, aus mir hinaus und weg“.²²⁸ Der Progreß dieser Akkulturationsleistung scheint jedoch einen derart hohen, zivilisatorischen Preis

Vgl. BENJAMIN, Walter: Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. Drei Studien zur Kunstsoziologie. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1963. S.10-44. Hier insbesondere [III] S.11-14 und [IV] S.16-18. Nachfolgend zitiert S.13/14:

„Man kann, was hier ausfällt, im Begriff der Aura zusammenfassen und sagen: was im Zeitalter der technischen Reproduzierbarkeit des Kunstwerks verkümmert, das ist seine Aura. Der Vorgang ist symptomatisch; seine Bedeutung weist über den Bereich der Kunst hinaus. Die Reproduktionstechnik, so ließe sich allgemein formulieren, löst das Reproduzierte aus dem Bereich der Tradition ab. Indem sie die Reproduktion vervielfältigt, setzt sie an die Stelle seines einmaligen Vorkommens sein massenweises. Und indem sie der Reproduktion erlaubt, dem Aufnehmenden in seiner jeweiligen Situation entgegenzukommen, aktualisiert sie das Reproduzierte. Diese beiden Prozesse führen zu einer gewaltigen Erschütterung des Tradierten – einer Erschütterung der Tradition, die die Kehrseite der gegenwärtigen Krise und Erneuerung der Menschheit ist.“

²²⁵ Vgl. KAFKA: Ein Bericht für eine Akademie. GW I. 2001. S.243/244.

Vgl. SIMMEL, Georg: Zur Philosophie des Schauspielers. GA. Band 8. 1993. S.431.

Vgl. KLEIST, Heinrich von: Über das Marionettentheater. Werke. Band 3. 1996. S.359-364.

²²⁶ KAFKA: Ein Bericht für eine Akademie. GW I. 2001. S.244.

²²⁷ Vgl. hierzu KAFKA: Beim Bau der chinesischen Mauer. GW VI. 1994. [»Aphorismen«. Nr. 29]. S.232:

„Das Tier entwindet dem Herrn die Peitsche und peitscht sich selbst um Herr zu werden und weiß nicht daß das nur eine Phantasie ist, erzeugt durch einen neuen Knoten im Peitschenriemen des Herrn.“

²²⁸ KAFKA: Ein Bericht für eine Akademie. GW I. 2001. S.244.

einzufordern, daß selbst Rotpeters erster Lehrer, dessen Rätsellöser, geradezu in umgekehrter Richtung und als pathologische Kehrseite allzu überanstrengter Vernunftadaptation – in einer Dialektik der Aufklärung – wieder „äffisch“ wird „und in eine Heilanstalt gebracht werden mußte“.²²⁹ Der Wahnsinn als das indifferent Amorphe und Andere der Vernunft scheint hier der leibhaftig zu zahlende Preis überfordernder und allzu extrem ausgependerter Zivilisationsaneignung zu sein, wie sie Freud etwa in seiner Schrift *Das Unbehagen in der Kultur* zum vorherrschenden Thema macht.²³⁰ In einem schier unausdenkbaren Prozeß der Wissensaneignung verschleißt Rotpeter nunmehr eine immense Anzahl von Lehrern, nimmt sich zudem immer wieder neue auf, insgesamt fünf an der Zahl, springt dann „aus einem Zimmer ins andere“ und lernt mit ambitionierter Wißbegierde „bei allen zugleich“. In einem *brainstorming* sondergleichen wird der „Sturm“ des Tierischen, der ihm aus seiner Vergangenheit noch nachbläst und sich nunmehr wohl bis zum schwächlichen „Luftzug“ gesänftigt hat, durch den der Vernunft und des Wissens abgelöst. In einem äußerst ambitionierten und darin exorbitanten Wissenssprung kommt das Tier endlich zur Vernunft; doch in der überstrapazierten Angestrengtheit dieser seiner „Herrschaft über die Affekte“ schwingt gleichsam ein parodistisch-ironischer und daher auch immer schon anklagender Unterton selbstredend mit.²³¹

Und Rotpeter, der von „Blut und Grausen“ angetriebene Akkulturierte, lernt und lernt immerfort und wird sich, über belohnende Integrationsriten der „Menschengemeinschaft“, zusehends bewußt, daß „es mir aus dem Käfig half“. Diese emanzipatorische Befreiungsbewegung aus dem „Gitterkäfig“ heraus – qua *ratio* – skizziert denn auch der zur Vernunft gekommene Affe, in immer schon ironisch gebrochener Allusion an das epochenspezifische Aufbruchspathos eines aufgeklärten Optimismus, wie folgt: „Diese Fortschritte! Dieses Eindringen der Wissensstrahlen von allen Seiten ins erwachende Hirn!“²³² In dem ironisch gebrochenen Anzitiern eines aufklärerischen und qua Vernunft sich konstituierenden Fortschrittsoptimismus – „*sapere aude!*“²³³ – scheinen nochmals schlagkräftig jene den Menschen aus der Immanenz des „Gitterkäfigs“ befreienden Konstruktionen von Kant und Schiller her auf, die den Menschen zwar autochthon in die Immanenz zu bewältigender Weltkonstitution setzen, sie aber auch in ihrem betont optimistischen Impetus erlösender Menschen-Freiheit gänzlich *ad absurdum* führen. Gerade dadurch, daß Rotpeter den Fokus seiner kaschiert kritischen Betrachtung auf das allzu Angestrengte dieser „Anstrengung“ – diese seine Zentrierung auf den *logos* – richtet, wie sie „sich bisher auf der Erde nicht wiederholt hat“, wird das psychopathologische Derivat dieses eindimensionalen Prozesses ins Zentrum des Interesses gerückt; so etwa gesteht Rotpeter denn auch gleich ein: „ich überschätze es nicht, schon damals nicht, wie viel weniger heute.“ Die „Durchschnittsbildung eines Europäers“, die Rotpeter denn auch im Verlaufe seiner Wissensaneignung erfährt, gewinnt daher auch nicht mehr den Status eines progressiven Bildungsgeschehens, in welchem das Subjekt qua objektive Formung eine harmonische Zentrierung im Innern seiner selbst

²²⁹ Vgl. KAFKA: Ein Bericht für eine Akademie. GW I. 2001. S.244.

Vgl. hierzu auch KAFKA: *Sehr geehrter Herr Rotpeter*. [Fragment III]. GW VI. 1994. [»Oktavheft E«]. S.125.

²³⁰ Vgl. FREUD: *Das Unbehagen in der Kultur*. SA IX. 2000. S.191-270. Hier insbesondere S.269/270.

²³¹ Vgl. KAFKA: Ein Bericht für eine Akademie. GW I. 2001. S.244.

²³² KAFKA: Ein Bericht für eine Akademie. GW I. 2001. S.244.

²³³ KANT, Immanuel: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* 1996. S.9-17. Hier zitiert S.9.

erfährt, sondern nur noch den einer erzwungenen Minimallösung, welche darin besteht, wie Rotpeter nicht müde wird zu betonen, sich einen „besonderen Ausweg“ aus dem „Käfig“, also einen „Menschenausweg“, zu verschaffen. Das Besondere dieses Bildungsprozesses besteht folglich nicht in einer freiheitlichen Konstruktion der Selbstkonstitution, sondern firmiert nurmehr, letztthin in der Schwebelage zwischen tierischer Natur und zivilisatorischer Kultur verharrend, als „Ausweg“, als ein „sich in die Büsche schlagen“.²³⁴ Diese „deutsche Redensart“, wie es im *Bericht* so sehr volkstümlich heißt, zeigt nochmals in *nuce* Kafkas *instrumentum diaboli* der Umkehrung, der Inversion gängiger Idealisierungstopoi an: Was als primäres Schutz- und Fluchtverhalten des Tierischen schlechthin in einer Gefahrensituation firmiert, das „sich in die Büsche schlagen“ als Zuflucht in einen vor menschlicher Tötungsgefahr sicheren Naturraum, wird von Kafka gleichsam in umgekehrter Richtung dargestellt; die Überlebensstrategie des „Thieres Mensch“, um mit Nietzsche zu sprechen, geht den evolutionistischen Gang anzueignender Menschwerdung nicht mehr zurück, sondern sucht gerade seine tarnende Rettung im Bildungsdickicht zivilisatorischer Normenrealisation. Die affirmative Aneignung dieser sozialmachenden Normierungsmuster – „immer vorausgesetzt, daß nicht die Freiheit zu wählen war“ – geriert sich dann derart nur noch als eine oberflächliche Camouflage, hinter deren Maske sich ein im Zwischen der Natur- und Kultur-Polaritäten lavierender Überlebensraum eröffnet. Dieser ausweghafte Überlebensraum ist der eines „so – wie wenn“, „wie wenn“ eine Einförmigkeit in die Menschengemeinschaft hinein – in den Abschattierungen der Kunst, des Wissens und der Bildung – als Ausformung einer Fluchtlinie in Gänze vollzogen sei; tatsächlich aber ist diese Fluchtlinie in ihrem imitierenden und oberflächlichen Überlebenscharakter eine, die keine ist.²³⁵

Und genau diesen Zustand eines Dazwischen greift Rotpeter auch in seinem überblickenden Resümee seiner bisherig vollzogenen „Entwicklung“ nochmals auf: „Überblicke ich meine Entwicklung und ihr bisheriges Ziel“, so faßt Rotpeter nochmals aus der analytischen Position des nunmehr Denkenden und Beobachtenden heraus zusammen, „so klage ich weder, noch bin ich zufrieden.“²³⁶ Aus der Sättigung des weintrinkenden und im „Schaukelstuhl“ sitzenden „Europäers“ heraus, und selbstredend auch mit dessen „Durchschnittsbildung“ versehen, fristet Rotpeter sein nunmehr ganz und gar zivilisatorisch eingerichtetes und scheinbar gefahrloses Künstler-Dasein, „wie es sich gebührt“; er „schau[t] aus dem Fenster“ und verspürt, als Immunisierung vor dem einst naturhaften Leben, die abgeschiedene Differenz zu diesem Leben.²³⁷ Das Stillstellungs- und Bändigungsverfahren des „Thieres

²³⁴ Vgl. hier auch zum Bildungsbegriff: HEGEL, G.W.F.: Grundlinien der Philosophie des Rechts. Werke 7. ²1989. [§ 182 bis § 188]. S.339-346. Hier insbesondere [§ 187] S.344/345.

Vgl. auch GAMM, Gerhard: Der Wahnsinn in der Vernunft. Historische und erkenntniskritische Studien zur Dimension des Anders-Seins in der Philosophie Hegels. Bonn: Bouvier, 1981. [Zweiter Teil. Kapitel V und VI]. S.89-115.

²³⁵ Vgl. KAFKA: Ein Bericht für eine Akademie. GW I. 2001. S.244.

²³⁶ KAFKA: Ein Bericht für eine Akademie. GW I. 2001. S.245.

²³⁷ Vgl. zum „Schaukelstuhl“-Motiv: KAFKA: Tagebücher 1912-1914. GW X. 1997. [16. XII 13]. S.220:

„Ich saß bei Weltsch im Schaukelstuhl, wir sprachen über die Unordnung unseres Lebens, er immerhin mit einer Zuversicht (»Man muß das Unmögliche wollen«) ich auch ohne diese, mit dem Blick auf meine Finger, im Gefühl Stellvertreter meiner innern Leere zu sein, die ausschließlich ist und nicht einmal übermäßig groß.“

Mensch“ erfährt seinen Kulminationspunkt in der behäbigen Aneignung einer „größte[n] innere[n] Ruhe“, die als stoizistisches Infiltrat den Menschen zur Vervollkommnung seiner selbst führen soll und doch im Grunde nur einen perfiden „Scheinvorgang“ vorstellt, um – als „Ausweg“, als „Menschenausweg“ – aus dem ruhigstellenden und von Menschenhand eigenhändig errichteten „Gitterkäfig“ entkommen zu können.²³⁸

Rotpeter sitzt derart kalmiert in seinem Zimmer und empfängt Besuch „wie es sich gebührt“, während der Impresario, im „Vorzimmer“ sitzend, auf dessen Läuten hin kommt und hört, was Rotpeter zu sagen hat. Abends dann wendet sich Rotpeter, aus der isolierten Reserviertheit des eigenen Innen-Raumes heraus, der öffentlichen Sphäre einer Kunst- und Wissenschaftsszenerie zu und macht sich in dieser, als Varieté-Künstler, förmlich publik.²³⁹ Kommt Rotpeter sodann nachts „von Banketten, aus wissenschaftlichen Gesellschaften, aus gemütlichem Beisammensein“ zurück „nach Hause“, erwartet ihn zudem noch „eine kleine halbdressierte Schimpansin“, bei der er es sich „nach Affenart“ wohlgehen läßt. Die Scheidung der Sphären von tierischer Körperlichkeit und zivilisatorischer Wohlanständigkeit findet in diesem konfrontativen und gleichsam kontrastiv abgesetzten Nacheinander der Ereignisse ihren forciertesten Kulminationspunkt: An die Sphäre des Wissens, der Vernunft und der Bildung und an deren bildungsbürgerliche Institutionen der Kunst und der Wissenschaft, in denen Rotpeter mehr und mehr und mit immer mehr Erfolg verkehrt, schließt sich eine andere, ja eine gänzlich und schlechthin andere Sphäre des Anderen der Vernunft an. Das tierische Moment des Sexuellen, der Umgang mit der „kleine[n] halbdressierte[n] Schimpansin“, indes scheint sich in Rotpeters allzu eilig angeeignetem Wissensprozeß nicht komplementär und Hand in Hand einfügen zu wollen; im Gegenteil, das Moment des Tierischen mutiert immer mehr zu einem buchstäblich in die Dunkelzone der Nacht verdrängten und abgeschobenen; das Residuum des Äffischen und Tierischen, das einst übermächtige Trieb-*Movens*, kultiviert sich nurmehr in einer dunklen „Rumpelkammer“ des Abgespaltenen und Verdrängten. In aller Klarheit zeigt sich dieser Gedankengang denn auch in dem bitter-bösen Kommentar Rotpeters: „Bei Tag will ich sie nicht sehen; sie hat nämlich den Irrsinn des verwirrten dressierten Tieres im Blick; das erkenne nur ich und ich kann es nicht ertragen.“²⁴⁰ Was nachts noch kaschiert und in verborgener Heimlichkeit als verlorene Spur zum einst Äffischen, unter Hintanstellung zivilisierter Triebdomestikation, praktiziert werden darf – das ursprünglich und eigentlich Tierische, welches je schon aufgrund seiner Halbdressiertheit nicht mehr ursprünglich und eigentlich ist –, muß tagsüber vollends verdrängt und logozentrisch kompensiert werden; ja mehr noch, die rationale Überlagerung des Tierischen verdichtet sich immer mehr, in einem Akt übermäßiger Domestikation, zu dem „Irrsinn des verwirrten dressierten Tieres“.²⁴¹

²³⁸ Vgl. KAFKA: Ein Bericht für eine Akademie. GW I. 2001. S.245.

²³⁹ Vgl. KAFKA: *Wir alle kennen den Rotpeter*. [Fragment I]. GW VI. 1994. S.100/101.

²⁴⁰ KAFKA: Ein Bericht für eine Akademie. GW I. 2001. S.245.

²⁴¹ Vgl. KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [10 IV <1922> und 11 <April 1922>]. S.227/228.

Daß das Thema der Sexualität für Kafka scheinbar fortlaufend – wie ein durch sein ganzes Leben laufender roter Faden („Der Koitus ist die Bestrafung für das Glück des Beisammenseins“) – ein höchst problematisches war, zeigen etwa auch noch recht späte Tagebucheintragungen an. Direkt im Anschluß an seine »5 Leitsätze zur Hölle« notiert Kafka am 10. April 1922:

Einmal mehr erkennt Rotpeter diese extrem separatistisch ausgeformten Sphären diametral entgegengesetzter Polaritäten und kann diese, in ihrer nebeneinander stehenden Unvereinbarkeit, „nicht ertragen“. In dem deutlich bei Tag erscheinenden Spiegelbild der zum „Irrsinn“ neigenden, „halbdressierte[n] Schimpansin“ erkennt Rotpeter im Grunde die eigene fratzengesichtige Verzerrtheit einer bloß epigonalen und mimikryhaften Nachahmungsleistung zivilisatorischer Vernunftaneignung, die ihm schier unerträglich wird. Das repräsentieren und sich selbst konstituieren wollende Spiegelbild sich kreuzender Blicke im je Anderen²⁴² gerinnt hier einmal mehr, „den Irrsinn des verwirrten dressierten Tieres im Blick“, zum gebrochenen eines „Fratzensicht[es]“ seiner selbst.²⁴³

Der unbenennbare Zwischen- und Überlebensraum, das einsame „Grenzland“ und Konfinium, in welchem sich Rotpeter aufhält, ergibt sich aus der Unmöglichkeit, das einst Ursprüngliche und Tierische überhaupt noch unverfälscht und puristisch umsetzen zu können, da es schlechterdings, als Fluchtlinie und Überlebensstrategie in die ausgeweitete Kampfzone des Akkulturierten hinein, nicht mehr lebbar ist, und zugleich aus der ganz anderen Unmöglichkeit, eine immer schon anzueignende Normenrealisation von zivilisatorischer Seite her ohne das buchstäblich krankmachende und zum „Irrsinn“ führende Körper-Derivat der Triebunterdrückung dafür einsetzen zu müssen. Diesen Spagat, den das Subjekt der Moderne schlichtweg zu bestehen hat, indem es das Inkommensurable zu ertragen imstande ist, gerinnt bei

„Als Junge war ich (und wäre es sehr lange geblieben, wenn ich nicht mit Gewalt auf sexuelle Dinge gestossen worden wäre) hinsichtlich sexueller Angelegenheiten so unschuldig und uninteressiert wie heute etwa hinsichtlich der Relativitätstheorie. Nur Kleinigkeiten (aber auch die erst nach genauer Belehrung) fielen mir auf, etwa daß gerade die Frauen, die mir auf der Gasse die schönsten und die schönstangezogenen schienen, schlecht sein sollten.“ [10 IV <1922>].

Und am 11. April 1922, ein Tag später, notiert Kafka, scheinbar in Form eines pointierten Zitates, seine obig ausgefaltete Konstatation eines höchst problematischen Verhältnisses zu „sexuelle[n] Angelegenheiten“ in der für ihn so typischen, da nunmehr zugespitzten und selbstverdammenden Manier, wenn er schreibt:

„»Für ihn taugt nur die schmutzige, ältliche, ganz fremde Frau mit runzligen Schenkeln, welche ihm den Samen in einem Augenblick entzieht, das Geld einsteckt und ins Nebenzimmer eilt, wo schon ein anderer Gast auf sie wartet.«“ [11 <April 1922>].

²⁴² Vgl. KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [30 <Oktober 1921>]. S.194.

Daß der je Andere – etwa im schopenhauerschen Sinne eines »tat wam asi« – kein Medium verschmelzender und sich spiegelnder Unität mehr ist, und daß gleichsam diese das Leben gänzlich ersetzende Identitätserfahrung ausschließlich auf die Schrift – auf den „Federhalter in Deiner Hand“ – konzentriert und reduziert bleibt, bezeugt Kafka in einem Tagebucheintrag vom 30. Oktober 1921:

„Was verbindet Dich mit diesen festabgegrenzten, sprechenden, augenblitzenden Körpern enger als mit irgendeiner Sache, etwa dem Federhalter in Deiner Hand? Etwa daß Du von ihrer Art bist? Aber Du bist nicht von ihrer Art, darum hast Du ja diese Frage aufgeworfen?“

Und gleich im Anschluß an den obig zitierten Tagebucheintrag notiert Kafka, nochmals klagend die fest umgrenzte und nicht übersteigbare Aseität des eigenen Körpers hervorhebend, folgendes:

„Die feste Abgegrenztheit der menschlichen Körper ist schauderlich“ [30 <Oktober 1921>].

²⁴³ Vgl. KAFKA: Ein Bericht für eine Akademie. GW I. 2001. S.245.

Vgl. auch zum „Fratzensicht“: KAFKA: Beim Bau der chinesischen Mauer. GW VI. 1994. [Aphorismus Nr. 63]. S.238:

„Unsere Kunst ist ein von der Wahrheit Geblendet-Sein: Das Licht auf dem zurückweichenden Fratzensicht ist wahr, sonst nichts.“

Vgl. auch zu Sartres Analyse des „Blicks“: SARTRE, Jean-Paul: Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. In: Jean-Paul Sartre: Gesammelte Werke in Einzelausgaben. [In Zusammenarbeit mit dem Autor und Arlette Elkaim-Sartre, begründet von Traugott König, hrsg. von Vincent von Wroblewsky]. Philosophische Schriften. Band 3. Hamburg: Rowohlt, 1998. S.462-475.

Kafka zu einem höchst dilemmatischen Zerwürfnis: „Er hat zwei Gegner“, so lautet bekanntlich Kafkas zermürender *Er*-Aphorismus, „der Erste bedrängt ihn von rückwärts vom Ursprung her, der Zweite verwehrt ihm den Weg nach vorne.“ Und auch Rotpeter, das mehr und mehr Mensch gewordene Tier, „kämpft mit beiden“.²⁴⁴ Um just diese basale Fragestellung einer primär als möglich angedachten Vereinbarkeit von naturhafter Triebartikulation und kulturisierter Beherrschungstechniken derselbigen, wie sie dann auch fortan im anthropologischen und philosophischen Diskurs vom Menschen ihre wissenschaftliche Karriere machen wird, und letztthin um deren nur inszenierte Scheinbewältigung geht es im Grunde in Kafkas *Bericht für eine Akademie*. Die Trassierung einer Fluchtlinie in die Menschenwelt hinein dekuvriert sich als eine, die doch keine ist.²⁴⁵

Daß das aufklärerische Pathos eines konzilianteren Miteinander von Natur und Kultur, als eine ästhetische Erziehung zum „ganze[n] Mensch[en]“ hin, dabei seine ihm inhärenten Grenzen durch Kafkas Persiflage dieser Idealisierungstopoi erfährt, ist, wie bereits desöfteren angemerkt, allgemeiner *common sense* der Forschung. Daß aber hinter diesen Destruktionsmechanismen idealistisch-metaphysischer Identitätskonstruktionen gleichermaßen eine ganze poetologische Programmatik, ja geradezu ein *Paradigma des Poetischen* zu vermuten ist, scheint bisher noch zu wenig in den Fokus der Betrachtung genommen worden zu sein. Kafkas perfide Strategie eines „Betrügen[s], allerdings ohne Betrug“ rekurriert also nicht nur auf die vermeintliche Trassierung [k]einer Fluchtlinie auf dem dilemmatischen Spannungsfeld von Natur und Kultur, sondern eröffnet gleichsam einen ästhetischen und poetologischen Raum, in welchem es, jenseits von Gut und Böse stehend, um „keines Menschen Urteil“, stattdessen aber umso mehr um ein ‚Nur-Berichten‘ geht.²⁴⁶

Rotpeter, der Varieté-Künstler, steht immer nur, in einer deutlichen Separation der Sphären, auf einer Außen-Bühne, an deren *Marges* er sich förmlich, und machtvoll angetrieben, publik machen muß. Die „grobe Tatsache des Gefangensein[s]“ indes, der gegenüber „kein Trost“ trösten kann, „weil es eben nur Trost ist“, weitet sich einmal mehr zu just jenem mystifikatorisch verklärten Innen-Raum eines Unsäglichen und Unzugänglichen aus, wie ihn Kafka in seinen Schriften immerfort umkreist. Oder mit Kafka gesprochen: „Meine Gefängniszelle – meine Festung.“²⁴⁷ Die einzig noch verbleibende Fluchtmöglichkeit poetologischer Natur ist – mimikryhaft – die in eine epigonale und rein marginale Kunstzone hinein, da im Grunde eine Veräußerlichung des eigentümlich Inneren oder aber eine Verinnerlichung des machtvoll oktroyierten Äußeren in die Schrift hinein – als eine wahrhaft ästhetische Konstruktion Innen und Außen konnektierender und gelingender Nachahmungsleistung – in Gänze abhanden gekommen zu sein scheint. „Fragt man ihn aber“, so

²⁴⁴ Vgl. KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [17 I <1920>]. S.177.

²⁴⁵ Vgl. hierzu etwa FREUD: Das Unbehagen in der Kultur. SA IX. 2000. S.191-270. Hier insbesondere S.269/270.

Vgl. weiterhin FREUD: Warum Krieg? SA IX. 2000. S.271-286. Hier insbesondere S.284-286. [Vgl. auch *Konjektaneen des Körpers*].

Vgl. auch MITSCHERLICH, Alexander: Die Idee des Friedens und die menschliche Aggressivität. (Antrittsvorlesung, Frankfurt 1968). Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1980. S.105-137.

²⁴⁶ Vgl. KAFKA: Ein bericht für eine Akademie. GW I. 2001. S.245.

Vgl. KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [28 <September 1917>]. S.167/168. [Vgl. auch *Paradigma des Poetischen*].

²⁴⁷ KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [19 II <1920>]. S.183.

lautet Kafkas Paraphrase des gefangenen Erdenbürgers, „was er eigentlich haben will, kann er nicht antworten denn er hat“ – „keine Vorstellung von Freiheit“.²⁴⁸

Das „Betrügen“, die Trassierung einer Fluchtlinie, ist *nolens volens* eines, das keines ist, da es doch immer schon auch die poetische Strategie eines „Betrügen[s], allerdings ohne Betrug“ verrät. Der Leidende, der, „um zu überleben, Künstler wird“.²⁴⁹, überlebt nurmehr in einer poetologischen Rand- und Außenzone, die, in dem hybriden und undefinierbaren Raum zwischen verlorenem Ursprung und verstellter Freiheit, nimmermehr zum eigentlich Eigentümlichen zurückzukehren imstande ist: Und so, „hohe Herren von der Akademie“, „berichte [ich] nur, auch Ihnen, hohe Herren“ – „habe ich nur berichtet.“²⁵⁰

²⁴⁸ Vgl. KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [17 I <1920>]. S.176.

²⁴⁹ SOKEL, Walter H.: Franz Kafka – Tragik und Ironie. 1964. S.338-355.

²⁵⁰ Vgl. KAFKA: Ein Bericht für eine Akademie. GW I. 2001. S.245.

Vgl. KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [28 <September 1917> und 17 I <1920>]. S.167/168 und S.176/177. [Vgl. auch *Paradigma des Poetischen*].

Vgl. hierzu auch KAFKA: Vor dem Gesetz / Eine kaiserliche Botschaft. GW I. 2001. S.211/212 und S.221/222.

Zur nochmaligen Veranschaulichung eines kafkaschen *Paradigmas des Poetischen* soll auf zwei, wenn ich recht sehe, nahezu komplementäre – allerdings in entgegengesetzte Richtungen verlaufend – Erzählstücke Kafkas rekuriert werden; die Rede ist von den Prosatexten *Vor dem Gesetz* und *Eine kaiserliche Botschaft*. Intendiert noch ein immer nur *vor dem Gesetz* stehender „Mann vom Lande“ in das „Innere“ desselbigen einzutreten und verbleibt dieser doch gleichermaßen, als ein immerfort nur ausgeschlossener Außenstehender, in einer Sphäre des Außen *vor dem Inneren* des „Gesetzes“, so verläuft die Diskrepanz zwischen Innen und Außen – poetologisch betrachtet – in der *kaiserliche[n] Botschaft* in just umgekehrter Richtung. Unter Aufnahme einer platonischen Topik von „Sonne“ und „Schatten“ wird dem „Einzelnen“ zwar von einem ursprünglichen „Kaiser“ eine „Botschaft“ gesendet, jedoch findet der „Bote“ mit dem „Zeichen der Sonne“ auf der Brust – Hermes könnte gemeint sein – nimmermehr aus dem „Innersten“ des „Palastes“ nach draußen zu dem „Einzelnen“. Der Innenraum gewinnt hier, verstanden als eine Poetik des Unaussprechlichen, den poetologischen Status des Unüberschreitbaren:

„Aber statt dessen, wie nutzlos müht er sich ab; immer noch zwingt er sich durch die Gemächer des innersten Palastes; niemals wird er sie überwinden; und gelänge ihm dies, nichts wäre gewonnen; die Treppen hinab müßte er sich kämpfen; und gelänge ihm dies, nichts wäre gewonnen; die Höfe wären zu durchmessen; und nach den Höfen der zweite umschließende Palast; und wieder Treppen und Höfe; und wieder ein Palast; und so weiter durch Jahrtausende; [...]. Niemand dringt hier durch und gar mit der Botschaft eines Toten. – Du aber sitzt an Deinem Fenster und erträumst sie Dir, wenn der Abend kommt.“

VI. Körpermacht–Schrift.

Der Körper, der eingeschriebene.

»In der Strafkolonie«.

»Die Lust am Text, das ist jener Moment,
wo mein Körper seinen eigenen Ideen folgt –
denn mein Körper hat nicht dieselben Ideen wie ich.«

»Was ist Signifikanz?
Der Sinn,
insofern er sinnlich hervorgebracht wird.«¹

B a r t h e s , Die Lust am Text

1. Die Schrift-»Maschinerie«.

Präliminarien zu einer Pathographie der Moderne.

»So unerbittlich hart, so grausam objektiv und kristallklar ist dieser Traum von Franz Kafka: ‚*In der Strafkolonie*‘«, lautet Kurt Tucholskys enthusiastisch zelebriertes Fazit einer traumhaften »Meisterleistung« in dessen gleichnamiger und, nur ein Jahr nach Erscheinen der Erzählung bei dem Münchener Verleger Kurt Wolff, bereits 1920 verfaßter Rezension zu Kafkas sogenannter Traum-Novelle.²

¹ BARTHES, Roland: Die Lust am Text. [Titel der Originalausgabe: *Le Plaisir du Texte*. Aus dem Französischen von Traugott König]. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1974. S.26 und S.90. Hier auch nachfolgend – im Hinblick auf die interpretatorische Marschroute dieses Kapitels – zitiert S.94:

»Text heißt *Gewebe*; aber während man dieses Gewebe bisher immer als ein Produkt, einen fertigen Schleier aufgefaßt hat, hinter dem sich, mehr oder weniger verborgen, der Sinn (die Wahrheit) aufhält, betonen wir jetzt bei dem Gewebe die generative Vorstellung, daß der Text durch ein ständiges Flechten entsteht und sich selbst bearbeitet; in diesem Gewebe – dieser Textur – verloren, löst sich das Subjekt auf wie eine Spinne, die selbst in die konstruktiven Sekretionen ihres Netzes aufginge. Wenn wir Freude an Neologismen hätten, können wir die Texttheorie als eine *Hyphologie* definieren (*hyphos* ist das Gewebe und das Spinnnetz).«

Vgl. hierzu auch BARTHES, Roland: Kritik und Wahrheit. [Titel der Originalausgabe: *Critique et vérité*. Aus dem Französischen von Helmut Scheffel]. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1967. [Die plurale Sprache]. S.61-68.

² Vgl. TUCHOLSKY, Kurt: In der Strafkolonie (1920). In: Kurt Tucholsky: Ausgewählte Werke. [Ausgewählt und zusammengestellt von Fritz J. Raddatz]. Hamburg: Rowohlt, 1965. S.373-375. Hier insbesondere S.373.

Vgl. auch zur Publikationsgeschichte der *Strafkolonie*: Kafka-Handbuch in zwei Bänden. Band 2. Hrsg. von Hartmut Binder. Stuttgart: Kröner, 1979. S.262-278. Hier insbesondere [Überlieferung und Druckgeschichte] S.269/270. Vgl. DIETZ, Ludwig: Franz Kafka. Stuttgart: Metzler, ²1990. S.72-75. Vgl. auch einleitend ZIMMERMANN, Hans Dieter: *In der Strafkolonie* – Die Täter und die Untätigen. In: Interpretationen. Franz Kafka. Romane und Erzählungen. Hrsg. von Michael Müller. Stuttgart: Reclam, 2001. S.158-172. Hier insbesondere S.158-163.

Kafkas Erzählung *In der Strafkolonie*, um nur die wichtigsten Eckdaten nachzureichen, wurde bereits Ende November des Jahres 1914 fertiggestellt, jedoch von Kurt Wolff aufgrund zu befürchtender Zensurschwierigkeiten vorerst abgelehnt. Kafka selbst scheint mit seiner Erzählung „nicht ganz unzufrieden“ zu sein, wenn er etwa am 02. Dezember 1914 in sein Tagebuch notiert: „Nachmittag bei Werfel mit Max und Pick. »In der Strafkolonie« vorgelesen, nicht ganz unzufrieden,

Diese quasi traum- und fabelhafte »Geschichte« einer sich in ihrer Nüchtern- und Durchblutetheit unmittelbar an Kleists Novelle des »*Michael Kohlhaas*« anschließenden »Meisterleistung« „ist einfach die“, so fährt Tucholsky fort, „daß in der Strafkolonie ein aufsässiger Soldat auf einen irren Apparat geschnallt wird, und dort foltert man ihn. Dort wird ihm seine Strafe, die These: »Ehre deinen Vorgesetzten«, auf den nackten Leib geschrieben. Nadeln besorgen das.“³ Und „traumhaft wirr“, wie Kafkas »Geschichte« denn nun einmal selbst sei, schließt auch Tucholsky seine vermeintlich arglose Betrachtung: „Der Reisende und der bisherige Verurteilte und der Posten haben machtlos zugesehen. Und dann gehen sie noch in der Stadt umher, und dann steigt der Reisende auf ein Boot und fährt fort. Und auf einmal ist das Buch aus.“⁴

So weit zu einer subjektiv eingefärbten Wiedergabe einer grausam objektiven, aber dennoch kristallklar fabulierten Fabel. Allein, wie bleibt anders zu vermuten, Tucholskys zeitdiagnostisch-kritischer Blick durchbohrt ironisierend diese seine eigene scheinbar allzu naive und harmlose Schilderung eines machtvoll Gegebenen, eines gegebenen Folter- und Unterdrückungsapparates, und weist mithin und *in nuce* auf einen ganz zentralen und leitmotivisch durchlaufenden Themenkomplex innerhalb der kafkaschen Straf-Textur hin, namentlich auf eine „grenzenlose und sklavische Verneigung vor der Maschine“ und also „vor der Macht.“ Hinter der allzu arglos vorgetragenen Konstatation, daß das Buch nun auf einmal aus sei, verbirgt sich, in ironischer Verkehrung, folglich ein äußerst kritischer, ein zeitkritischer Impetus. Tucholsky schließt denn auch seine Rezension in ebensolch ironischer Attitüde, wenn er folgert: „Ihr müßt nicht fragen, was das soll. Das soll gar nichts. Das bedeutet gar nichts. Vielleicht gehört das Buch auch gar nicht in diese Zeit, und es bringt uns sicherlich nicht weiter. Es hat keine Probleme und weiß von keinen Zweifeln und Fragen. Es ist ganz unbedenklich. Unbedenklich wie Kleist.“⁵ Hinter dem ironisch gebrochenen Indifferentismus des Unbedenklichen kaschiert sich im Grunde eine äußerst bedenkliche »Peinlichkeit« der Zeit im allgemeinen und eine für Kafka noch ungleich „länger peinlich[e]“ im besonderen.⁶

bis auf die überdeutlichen unverwischbaren Fehler.“ [KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. S.59]. Nach einer öffentlichen Lesung der *Strafkolonie* in München – wir schreiben bereits das Jahr 1916 – laufen die Publikationsvorbereitungen nochmals forciert an. Aber auch ein von Kafka projektiertes »Novellenbuch« mit dem signifikanten Titel *Strafen (Urteil, Verwandlung und Strafkolonie)* kommt nicht zu seiner Realisierung. Kafkas Erzählung *In der Strafkolonie* wird schlußendlich 1919, also erst nach Beendigung des ersten Weltkrieges, publiziert.

³ TUCHOLSKY: *In der Strafkolonie* (1920). AW. 1965. S.373.

⁴ TUCHOLSKY: *In der Strafkolonie* (1920). AW. 1965. S.375.

⁵ Vgl. TUCHOLSKY: *In der Strafkolonie* (1920). AW. 1965. S.373-375. Hier zitiert S.375.

⁶ Vgl. TUCHOLSKY: *In der Strafkolonie* (1920). AW. 1965. S.375.

Vgl. auch zur »Peinlichkeit« der Zeit: SCHMIDT, Ulrich: Von der »Peinlichkeit« der Zeit. Kafkas Erzählung *In der Strafkolonie*. In: JDSG 28. 1984. S.407-445. Hier insbesondere S.407-411.

Vermutlich rekurriert auch Kurt Tucholsky an just jener Stelle einer vermeintlich ‚amoralischen‘ Unbedenklichkeit des Erzählten auf die in der Korrespondenz zwischen Kurt Wolff und Franz Kafka auftauchende Kommentierung einer »Peinlichkeit« der Zeit. Auf den von Kurt Wolff formulierten Vorwurf des »Peinlichen« hin antwortet Kafka denn auch wie folgt:

„Ihr Aussetzen des Peinlichen trifft ganz mit meiner Meinung zusammen, die ich allerdings in dieser Art fast gegenüber allem habe, was bisher von mir vorliegt. Bemerken sie, wie wenig es in dieser oder jener Form von diesem Peinlichen frei ist!

Zur Erklärung dieser letzten Erzählung füge ich nur hinzu, daß nicht nur sie peinlich ist, daß vielmehr unsere allgemeine und meine besondere Zeit gleichfalls sehr peinlich war und ist und meine besondere sogar noch länger peinlich als die allgemeine.“

So weit zu Kurt Tucholskys zeitgenössischer und zeitkritischer Interpretation der kafkaschen *Strafkolonie*. Dennoch soll nochmals zu einer poetologischen Prämisse zurückgekehrt werden, die, so werden die nachfolgenden Erläuterungen noch weisen müssen, eine ganz zentrale Scharnierstelle für die Interpretation der kafkaschen Macht-Textur ausformt. Die Rede, die poetologische, ist von Tucholskys *genrehafter* Stilisierung der kafkaschen *Strafkolonie* als ein „klar[er]“ und „scharf[er]“ »Traum«, den dieser freilich als korrelierenden Ausdruck einer grausam-kriegerischen und pervertierten Wirklichkeit verstanden wissen will: „Einmal schrankenlos herrschen können ... besinnt ihr euch noch“, so introduziert Tucholsky denn auch seine Traum-These einer phantasmagorischen Omnipotenzvorstellung der „Schrankenlosigkeit“ und weist *in medias res* auf ein halluzinatorisch, ja sublimatorisches Stil- und Strukturmerkmal des »Einmal-schrankenlos-herrschen-können[s]« in Kafkas gewaltiger Straf-Textur hin: „Diese Schrankenlosigkeit – hier bei Kafka ist sie geträumt und gestaltet.“ In dem Rekurs auf eine traumhaft-innere und subjektive Verfaßtheit des Dargestellten ist gleichsam ein verobjektivierender und referentieller Konnex zu der mächtig grausamen Wirklichkeit der Zeitgeschichte eingeschaltet. Geträumtes und Gestaltetes, subjektives und objektives Moment des literarischen Artefaktes als auch des kreativen Schaffensprozesses selbst finden in Tucholskys Traum-Analytik schrankenloser und unumschränkter Macht noch ihre adäquate, aber gleichwohl kritische Umschränkung.⁷

Was ein »*principium stilisationis* des Wahns«⁸, wie es Adorno in Anschlag für eine kafkasche Traumpoetologie zu suchen bringt und wie sie in dessen *Landarzt*-Textur auch ansichtig wird, noch in einer quasi sado-masochistischen „Entladung“ und „Entlastung“⁹ und also in einem sublimatorischen, das »Schwarze« und »Andere«

⁷ Vgl. TUCHOLSKY: In der Strafkolonie (1920). AW. 1965. S.373-375. Hier zitiert S.374.

⁸ Vgl. ADORNO, Theodor W.: Aufzeichnungen zu Kafka. In: Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften. Band 10.1. Kulturkritik und Gesellschaft I. Prismen, Ohne Leitbild. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1977. S.280.

⁹ Vgl. etwa STACH, Reiner: Kafka. Die Jahre der Entscheidungen. Frankfurt/Main: Fischer, 2002. [Selbst-Justiz: *Der Process* und *In der Strafkolonie*]. S.536-563. Hier S.556-563. Zitiert S.561/562:

„Kafka hat in der STRAFKOLONIE ebenjenes Blut frei fließen lassen, das aus den Poren der PROCESS-Welt unablässig hervorzudringen droht. Was seinen Roman vergiftet hätte, filterte er heraus und sammelte es *andernorts*. Das Ergebnis war eine Erzählung [*In der Strafkolonie*, Anm. des Verf.], heiß und schwer wie flüssiges Blei, ein Text, dessen Ernst und Gewaltigkeit im Gesamtwerk ebenso isoliert bleibt wie die Prügelstrafe im Kontext des PROCESSES. Kafka hat diesen Bruch in Kauf genommen – zu groß war das Moment der Entlastung, das er wohl selbst noch beim Vorlesen verspürte.“ (Ebd., S.562).

Nur allzu oft taucht in just diesem Kontext sado-masochistischer Entlastungs- und Entladungstheorien, wie sie auch neuerdings Reiner Stach in seiner Kafka-Biographie verfißt, der Verweis auf eine mögliche und Kafkas Straftextur maßgeblich beeinflusst habende Folie ebensolcher Praktiken auf, die auch im Rahmen dieser Überlegungen keineswegs in Abrede gestellt werden soll. Die Rede ist hier von einem 1899 erschienenen Roman namens *Le Jardin des supplices* des Franzosen Octave Mirbeau, in welchem gleichermaßen sadistische Strafpraktiken einer zivilisationsfernen Insel verhandelt werden.

Vgl. hierzu MIRBEAU, Octave: *Le Jardin des supplices*. [Éditions présentée et annotée par Michel Delon]. Paris : Gallimard, ²1991. [Frontispice]. S.43-62. Hier insbesondere S.44/45.

Vgl. auch zur literarhistorischen Situierung der *Strafkolonie* in einer Traditionslinie der „schwarzen Romantik“ und des „Sadomasochismus“ bei: CERSOWSKY, Peter: Phantastische Literatur im ersten Viertel des 20. Jahrhunderts. Untersuchungen zum Strukturwandel des Genres, seinen geistesgeschichtlichen Voraussetzungen und zur Tradition der „schwarzen Romantik“ insbesondere bei Gustav Meyrink, Alfred Kubin und Franz Kafka. München: Fink, 1983. S.181-209. Hier S.198-203.

der Vernunft logozentrisch binden könnenden Brückenschlag zwischen Geträumtem und Gestaltetem zu einen imstande ist, pendelt sich jedoch rasch und allzu extrem auf die ganz andere Seite eines ganz Anderen der Vernunft hin aus und verleitet allzu sehr zu der phantastisch-ästhetizistischen Annahme einer *per se* pervertierten und schlechthin »bösen« Imagination, die sich sodann einer „lauernden Sinn-Deutung“ auch in Gänze verweigern muß.¹⁰ Das „böse Kunstwerk“, das derart, wie etwa bei Baudelaire oder Poe, die „imaginative Potentialität“ eines „ästhetisch Bösen“ aufzuweisen vermag und hierin als „Geist der Perversheit“ und „Widernatur“, ja als ein „unergründliche[s] Verlangen der Seele, *sich selbst zu quälen*“ und „der eigenen Natur Gewalt anzutun“¹¹, firmiert, entzieht sich als ein genuin modernistisches und

Vgl. auch CERSOWSKY, Peter: »Mein ganzes Wesen ist auf Literatur gerichtet«. Franz Kafka im Kontext der literarischen Dekadenz. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1983. S.67-73.

¹⁰ Vgl. BOHRER, Karl-Heinz: Das Böse – eine ästhetische Kategorie? In: Karl-Heinz Bohrer: Nach der Natur. Über Politik und Ästhetik. München / Wien: Hanser, 1988. S.110-132. Hier zitiert S.130:

„Und ebenso verweigert sich die anscheinend politische Parabel In der Strafkolonie der lauernden Sinn-Deutung. Vielmehr liefert diese Erzählung das fortgeschritten-moderne Beispiel für eine Imagination, die selbst teilhat an dem Bösen, das sie darstellt. Wenn aber moderne Literatur sich der Stiftung von Sinn entzieht, dann ist auch geklärt, warum aus der ästhetischen Kategorie des Bösen kein transzendentes oder fundamentalistisches Argument gewonnen werden kann, etwa die Kategorie des Heiligen, die zur Zeit eine Renaissance erfährt: Das Imaginationstheorem vom Bösen verbietet inhaltsästhetische Affirmationen.“

Ein kurz gehaltener Exkurs soll, auch wenn der eigens hier vertretene Ansatz in arg verkürzter Form schon vorweggenommen wird, an dieser von Bohrer initiierten, neuralgischen Stelle zwischen-geschaltet werden, da er von grundlegender Bedeutung für das weitere Interpretationsprocedere ist: Für mein Dafürhalten rekurriert Kafkas Straf-Textur vielmehr auf bereits anzitierte philosophische Inter-Texturen des »Bösen«, um dieses in Auseinandersetzung mit Identitätskonstruktionen etwa kierkegaardscher oder schopenhauerscher Provenienz darstellen zu können. Ein rein „ästhetisches Bewußtsein“, wie es Bohrer postuliert, das ohne Referenzpunkte des Denkens ein „Vergnügen an der Perversion“ des Bösen empfindet, scheint mir bei Kafka in dieser Ausschließlichkeit nicht vorzuliegen. Denn die Kategorie des »Bösen«, die bei Kafka zweifelsohne immer wieder angedacht wird, gewinnt mithin keinen ästhetischen Eigenwert, sondern konstituiert sich erst, wenn ich recht sehe, unter Rekurs auf die jeweiligen philosophischen Bildkomplexe und Inter-Texturen und zeigt somit ein Anschreiben, das intentional schon *per se* gegen etwas gerichtet sein muß, also etwa ein „Anschreiben gegen die letzte, irdische Grenze“ oder *gegen „dieses Gute“*, wie Kafka seinen „stehenden Sturmhaufen“ auch paraphrasiert, an. Daß dieses Anschreiben freilich auf eine bildhafte Hyper- und Inter-Textur des Lesbaren verweist, ist somit mitzudenken, auch wenn Kafka, und dies ist völlig unstrittig, auf einer thematisch-inhaltlichen Ebene Identitätskonstruktionen philosophischer Provenienz immerfort dekonstruiert und hierin auf etwas verweist, das – *ex negativo* – das »Böse« etwa in seinen Schattierungen mißlungener Kommunikation und Intersubjektivität oder aber als das Verschlussene und Geständnislose des Körperinnenraumes, immerfort umkreist. [Vgl. hierzu auch *Paradigma des Poetischen*]. Kafka äußert sich zu dieser Relationierung des Bösen zum Guten, und dies durchaus in Anlehnung an die *Strafkolonie*, in einem Aphorismus wie folgt:

„Das Teuflische nimmt manchmal das Aussehn des Guten an oder verkörpert sich sogar vollständig in ihm. Bleibt es mir verborgen, unterliege ich natürlich, denn dieses Gute ist verlockender als das wahre. Wie aber wenn es mir nicht verborgen bleibt? Wenn ich auf einer Treibjagd von Teufeln ins Gute gejagt werde? Wenn ich als Gegenstand des Ekels von an mir herumastenden Nadelspitzen zum Guten gewälzt, gestochen, gedrängt werde? Wenn die sichtbaren Krallen des Guten nach mir greifen? Ich weiche einen Schritt zurück und sinke weich und traurig ins Böse, das hinter mir die ganze Zeit über auf meine Entscheidung gewartet hat.“ (KAFKA, Franz: Beim Bau der chinesischen Mauer. GW. Band VI. 1994. S.166).

¹¹ Vgl. POE, Edgar Allan: Der schwarze Kater [*The Black Cat* (1843)]. In: Edgar Allan Poe: Sämtliche Erzählungen in vier Bänden. Zweiter Band. Hrsg. von Günter Gentsch. Frankfurt/Main / Leipzig: Insel, 2002. S.288-300. Hier zitiert S.291:

»schwarzes« einer immer schon medicozentrisch-therapeutischen und hierin logozentrisch-vereindeutigenden „Stiftung von Sinn“ – will man das »Böse« als eine *per se* ästhetische Kategorie kafkascher Negativität verstanden wissen.¹² Doch das imaginative Moment des Phantastischen, Traumhaften und Wahnhaften in seinen Abschattierungen des »Schwarzen« und »Bösen«, des Dämonischen und Diabolischen – »*C'est l'Ennui! Il rêve d'échafauds en fumant son houka. Tu le connais, lecteur, ce monstre délicat*«¹³ – verabsolutiert im Grunde die phantasiebildend-solipsistische Seite der kafkaschen Darstellung eines „traumhaft inneren“ und „teuflischen“ Lebens, das diesen übrigens immer wieder aufs neue „weich und traurig ins Böse“ zurück sinken läßt, blendet hierfür aber auch die reflexiv überlagerte und aufgeschriebene Gemachtheit der Texturen, den kafkaschen „Schritt zurück“, als auch deren referentielle Bezüglichkeit zu einer wie auch immer gearteten historischen Flankierung sträflich und gänzlich aus.¹⁴

„Und dann kam, wie um mich endgültig und unwiderruflich zu vernichten, der Geist der WIDERNATUR über mich. Jener Geist, den die Philosophie so gänzlich außer acht läßt. Doch bin ich mir nicht mehr gewiß, daß meine Seele lebt, als ich es bin, daß die Widernatur einer der Urantriebe des menschlichen Herzens ist – eine der unteilbaren Elementarkräfte oder -empfindungen, welche die Richtung des menschlichen Charakters bestimmen. [...]. Dieser Widergeist nun sollte mich, wie gesagt, endgültig vernichten. Es war dies unergründliche Verlangen der Seele, *sich selbst zu quälen* – der eigenen Natur Gewalt anzutun – Unrecht zu tun allein um des Unrechts willen –, das mich dazu trieb, die dem harmlosen Tier zugefügte Unbill fortzusetzen und schließlich zu vollenden.“

¹² Vgl. BOHRER, Karl-Heinz: Das Böse – eine ästhetische Kategorie? 1988. S.110-132. Hier insbesondere zu Kafkas *Strafkolonie* S.130.

Vgl. auch BOHRER, Karl-Heinz: Ästhetische Negativität. München / Wien: Hanser, 2002. [Teil III. Kafkas Negativität]. S.229-325. Hier insbesondere S.292-296.

Bohrers für Kafka veranschlagte und ausgefaltete These einer *ästhetischen Negativität* kulminiert letztthin in einer „Theorie des Unglücks“ (ebd., S.294), die sich aus einem negativen und elenden „Körper-Zustand“ der Nicht-Annahme desselbigen ableiten lasse (vgl. ebd., S.240-247). Im Zentrum dieser „Theorie des Unglücks“ steht folglich eine „negative Zeitlichkeit“, die sich als eine „fortwährende Präsenz der nicht zu sich selbst kommenden Potentialität“ (ebd., S.294/295) in einem „immerwährenden Augenblick“ (ebd., S.255) *ad infinitum* aufschiebt. Die denkwürdige Konsequenz eines derartigen „Andauern[s] des Nichtpräsenten“ (ebd., S.295) sei im Grunde der „Schmerz“, so Bohrer, der als der „Zustand *par excellence*“, ja geradezu als „körperliches Symptom“ bei Kafka firmiere: „Vor der Illusion war schon die Desillusionierung gesetzt.“ (Ebd., S.296).

¹³ Vgl. BAUDELAIRE, Charles: *Les fleurs du mal et autres poèmes*. [Chronologie et préface par Henri Lemaître]. Paris : Flammarion, 1964. [*Au lecteur*]. S.33/34. Hier zitiert S.34:

»C'est l'Ennui! – l'oeil chargé d'un pleur involontaire,
Il rêve d'échafauds en fumant son houka.
Tu le connais, lecteur, ce monstre délicat,
– Hypocrite lecteur, – mon semblable, – mon frère !«

Vgl. auch BOHRER, Karl-Heinz: Das Böse – eine ästhetische Kategorie? 1988. S.117-119.

Bohrer bezeichnet Baudelaires *Fleurs du mal* einleitendes Gedicht *Au lecteur* geradezu als inaugurierendes „Theorem von der Imagination des Bösen“, welches sich von einer „Rhetorik des Bösen als des Schönen“ – angedacht als eine Rhetorik, die selbst in der bösesten Negation des Guten noch an eine „positive Seinskategorie“ angebunden bleibt – grundlegend unterscheidet. Baudelaires „Theorem des *Ennui*“ bringe keine „noch so skandalöse Blasphemie des Guten“ mehr zum Ausdruck, sondern zeige vielmehr, „daß die kreative, unendliche Imagination des Künstlers eine unauslotbare Potentialität enthält, »böser noch« (>plus méchant<) als alle anderen Laster.“ (Vgl. ebd., S.119).

¹⁴ Vgl. hierzu KAFKA: Beim Bau der chinesischen Mauer. GW VI. 1994. S.166:

Dieser kafkasche Aphorismus des »Teuflischen« scheint Bohrers These einer „Imagination des Bösen“, zumindest im Hinblick auf Kafkas *Strafkolonie*, zu widerlegen, denn das verborgene Moment eines Ineinandergreifens von „Teuflische[m]“ und „Gute[m]“ wird gleichsam durchbrochen durch das Moment reflexiver Unverborgenheit desselbigen Verhältnisses. Das Zurücksinken „ins Böse“ – der

Von just dieser ganz anderen Seite und von diesem ganz anderen Standort des Erzählten her argumentieren primär jene ‚forschungsreisenden‘ Positionen, die das grausame und *jenseits von Gut und Böse* stehende Zirkulieren der strafenden Zeichen nicht als ein *per se* »böses« und imaginatives verstanden wissen wollen, sondern dieses in der historischen Verortung einer »peinlichen Zeit« an die „gesellschaftliche Wirklichkeit von Strafen“, von „Strafen im juristischen Sinn“, rückbinden wollen.¹⁵ Die »Deportation des Menschen«, wie sie in Kafkas Narration thematisch verhandelt wird, gewinnt derart einen historisch gesicherten und politisch festen Ort, einen wahrlich moralischen und wirklichen „Ort des Strafvollzugs: auf Strafkolonien.“¹⁶

kafkasche „Schritt zurück“ – ist folglich kein unvermittelter einer bösen Imaginationsleistung, sondern der einer sich vollziehenden Dekonstruktion im Wissen um die Kategorie des Guten:

„Wie aber wenn es mir nicht verborgen bleibt? [...]. Ich weiche einen Schritt zurück und sinke weich und traurig ins Böse, das hinter mir die ganze Zeit über auf meine Entscheidung gewartet hat.“

¹⁵ Vgl. MÜLLER-SEIDEL, Walter: Die Deportation des Menschen. Kafkas Erzählung *In der Strafkolonie* im europäischen Kontext. Stuttgart: Metzler, 1986. [Die Entstehungszeit / Zum Vorverständnis der Erzählung]. S.7-25 und S.88-106. Hier insbesondere das Plädoyer für eine zeithistorische Wirklichkeitsanbindung S.24/25 und die entschiedene Intervention gegen Beißners Theorem des einsinnigen Erzählens und den daraus resultierenden Traumcharakter des Erzählten S.92-100. Müller-Seidels vorwiegendes Interpretationsbestreben liegt in einer Anbindung der kafkaschen Narration an einen zeit- und rechtsgeschichtlichen, „europäischen Kontext“ der Deportation des Menschen. Hierzu zeigt Müller-Seidel dreierlei mögliche Einflußquellen und -faktoren auf, die Kafka bei der Verfassung seiner Erzählung maßgeblich beeinflusst haben sollen: Zum einen rekurriert Müller-Seidel auf einen ehemaligen „akademische[n] Lehrer des Strafrechts“ (Hans Groß), sodann auf das Feld moderner Soziologie und Bürokratiekritik (Alfred Weber) und schließlich zeigt er eine „Forschungsreise nach den Strafkolonien“ von Robert Heindl auf. All diese Quellenbelege intendieren im Grunde aufzuzeigen, daß Kafkas *Strafkolonie* eben kein wie auch immer geartetes rein phantastisches Traumgebilde sei, sondern – *realiter* – existiere. Müller-Seidel versucht eine derart „eindimensionale Optik“ geschlossener Texthermetik grundlegend auszuweiten:

„Das »Existentielle« – was immer es sei – soll nicht bestritten werden, nur eben nicht losgelöst von der peinlichen Zeit im allgemeinen, die zur Kriegszeit geworden war, als Kafka die Erzählung schrieb.“ (Ebd., S.24).

¹⁶ Vgl. MÜLLER-SEIDEL, Walter: Die Deportation des Menschen. 1986. S.24.

Vgl. auch WACHLER, Dietrich: Mensch und Apparat bei Kafka. Versuch einer soziologischen Interpretation. In: Sprache im technischen Zeitalter. Heft 78. 1981. S.142-157.

Vgl. auch SCHMIDT, Ulrich: Von der »Peinlichkeit« der Zeit. Kafkas Erzählung *In der Strafkolonie*. In: JDSG 28. 1984. S.407-445.

Vgl. auch ZIMMERMANN, Hans Dieter: *In der Strafkolonie* – Die Täter und die Untätigen. In: Interpretationen. Franz Kafka. Romane und Erzählungen. Hrsg. von Michael Müller. Stuttgart: Reclam, 2001. S.158-172.

Vgl. konträr hierzu HENEL, Ingeborg: Kafkas *In der Strafkolonie*. Form, Sinn und Stellung der Erzählung im Gesamtwerk. In: Untersuchungen zur Literatur als Geschichte. Festschrift für Benno von Wiese. Hrsg. von Vincent J. Günther et al. Berlin: Schmidt, 1973. S.480-504.

Konträr zu den obig angeführten Ansätzen einer historischen Anbindung an zeitgeschichtliche Strafrechtspraktiken plädiert Ingeborg Henel vielmehr dafür, „die unwirkliche Welt der Erzählung mit Zuständen in der wirklichen Welt“ gerade *nicht* miteinander in Verbindung zu bringen. Denn Kafkas Erzählung sei vom *Genre* her als ein „Märchen“, als ein „allegorisches Märchen“ zu bestimmen und müsse also „von vornherein jede realistische Interpretation“ ausschließen; die Narration sei desweiteren „weder phantastisch und traumhaft noch undurchschaubar und unauflösbar, sondern klar und deutbar, wie eine Allegorie sein muß.“ (Ebd., S.483). Das Märchenhafte der Erzählung verschlüsselt sich folglich nicht in einer nicht decodierbaren Zeichenwelt, sondern, im Gegenteil, verweise vielmehr – „da die Allegorie reine Konstruktion ist und keine Spiegelung der Wirklichkeit“ – auf eine eindeutige „Idee“, die derart bildhaft dargestellt werde, „daß dieses Bild zurückübersetzt und der Sinn gefunden werden kann und kein Geheimnis zurückbleibt.“ (Ebd., S.482). Henels allzu (selbst-)sicher vorgetragenes Interpretationsprocedere eindeutiger Sinnfreilegung, welches in seiner

Daß dieser gesicherte und feste Ort außerliterarischer Wirklichkeit dann aber auch als eine autobiographische und psychologistische Selbstlokalisierung im existentiellen Wirrwarr sadomasochistischer Selbstbestrafungspraktiken liegen kann, zeigt eine immer wieder aufs neue verfochtene Facette der Verortung kafkascher Schriften auf dem Feld biographischer Irrungen und Wirrungen an.¹⁷ Zwischen Traum und Wirklichkeit, zwischen einer abgründig ins »Schwarze« hinein justierten Phantastik einer *per se* »bösen« Imagination und einer mimetisch nachgezeichneten Wirklichkeit »böser« und real existierender Macht- und Strafrechtspraktiken lassen sich *en gros* die interpretatorischen Lesarten der kafkaschen Straf-Textur lokalisieren.¹⁸

Die nachfolgend angeführten Reflexionen indes legen ihr besonderes Augenmerk auf ein weiteres, aber gänzlich anderes Feld sich aufschreibender Schriftauslegung, nämlich zuvörderst auf das von Kafka zu höchst problematisierte Verhältnis von Körperlichkeit und Schrift; oder aber, um das leitmotivische Lemma der in dieser Arbeit aufgeworfenen Fragestellung nochmals prägnant auf den Punkt zu bringen: Körper — Macht — Schrift. Um diese drei zentralen Themenkreise, die sich in einer quasi hyphologischen Verwobenheit in Kafkas *Strafkolonie* amalgamieren, soll die nachfolgend ausgefaltete Lektüre zirkulieren. Und somit sind auch *in medias res* die poetologischen Koordinaten und Prämissen der Lektüre gesetzt: Kafkas *Strafkolonie* verhandelt nicht oder doch nur indirekt, da vermittelt über eine aufgeschriebene Intertextur philosophiehistorischer Provenienz¹⁹, *realiter* abgebildete Strafrechts-

apodiktischen Fest-Setzung des ‚einen Sinnes‘ doch gleichsam allzu überstrapaziert zu sein scheint, zielt folglich auf die Fixierung *eines* eindeutigen „Sinn[es] des Geschehens“, „denn das Geschehen hat einen Sinn, eine *r a t i o*; es ist nicht irrational, wie allgemein angenommen wird, nicht von der Willkür einer Machtgestalt, sondern von dem Gesetz bestimmt.“ (Ebd., S.486).

¹⁷ Vgl. ABRAHAM, Ulf: Der verhörte Held. Verhöre, Urteile und die Rede von Recht und Schuld im Werk Franz Kafkas. München: Fink, 1985. [IV. B. 4.]. S.224-228. Nach Ulf Abraham dienen die kafkaschen „Folterbilder“ zum einen der „Illustration eigenen Elends“ und zum anderen als „Beschreibungsmodelle für die Verlobung(en)“; „Heiratsritual und Folterfantasie“ gehörten letztlich zusammen.

¹⁸ Vgl. hierzu DIETZ, Ludwig: Franz Kafka. ²1990. S.71-76. Bei diesen extrem zugespitzten und sich konträr verhaltenden Forschungspositionen bleiben vorerst noch neuere, auf das „Problem von Kunst und Künstler“ (ebd., S.74) – und also von Schrift ganz allgemein – ausgerichtete Lektüren ausgespart.

¹⁹ Vgl. etwa MÜLLER-SEIDEL, Walter: Die Deportation des Menschen. 1986. [Eine Forschungsreise nach den Strafkolonien (Robert Heindl)]. S.80-87.

Vgl. auch SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung II. 1986. [Kapitel 28. Charakteristik des Willens zum Leben]. S.458-461. [Vgl. *Konjektaneen des Körpers*].

Auf Quellen, Zeitungsberichte und Reiseliteratur wird, wie etwa die neuerdings eruierte Quelle von Müller-Seidel, in der Sekundärliteratur immer wieder verwiesen. Ein eindeutig fundierter Konnex zu einer gesicherten Quelle indes, auf die sich Kafka hätte berufen können, scheint indes im Vagen und Spekulativen zu verharren. Nichtsdestotrotz rekurriert der in dieser Arbeit vorgenommene Ansatz auf eine weitere, bisher – wenn ich recht sehe – noch unbekannte Quelle, die sich in einem Reisebericht vom 10. April 1859 in der französischen Zeitschrift *Siècle* finden läßt. Dieser Reisebericht wiederum gewinnt seine ganz besondere Brisanz dadurch, daß Schopenhauer denselbigen in seiner *Welt als Wille und Vorstellung* in Gänze zitiert, um – im Rahmen seiner philosophischen Anschauungen – die Grausamkeit einer *dämonischen Natur* veranschaulichen zu können. Auch wenn die Nennung dieser Quelle nach wie vor äußerst spekulative Züge trägt, so scheint doch ein Indiz, ein bildhaftes, diesen Rekurs zu legitimieren. Denn just in dem schopenhauerschen Kontext einer Explikation des grausamen Lebens als eine *penal colony* – ein „Argument zum Pessimismus“ – figuriert der obig erwähnte Rapport, in welchem ein Eichhorn von einer Schlange auf „magische“ und quasi autodestruktiv-masochistische Art und Weise – „angezogen durch eine unwiderstehliche Gewalt“ – gefressen wird, als bildhaftes Veranschaulichungsmedium. Nicht einzig liegt der Verdacht auf der Hand, daß Kafka, wie bereits in dem einleitenden Kapitel *Paradigma des Poetischen* ausgefaltet, auf bildhafte Exempla philosophischer Provenienz zurückgreift, um diese sodann auf originäre Art und

praktiken eines zeithistorischen Kolonialismus und sie beschäftigt sich ebenso wenig mit einer biographistischen Stilisierung sado-masochistischer Selbstbestrafungsmechanismen, sondern thematisiert vielmehr, so lautet die nunmehr zu belegende These, auf einem zuvörderst metaphysisch angedachten Diskursfeld des Wahren, Schönen und Gerechten den erkenntnistheoretischen *Proceß* der Formierung einer wahren Urteilsfindung qua Schrift und in der Schrift. Daß dieser strafende Schrift- und Schreib-*Proceß* selbstredend kein harmonistisch idealisierter und reüssierender ist – „kein Zeichen der versprochenen Erlösung war zu entdecken“ –, sondern gleichsam mit einer machtvoll betriebenen Körperexkludierung und letztthin stummen Leibliquidierung einhergeht, versteht sich von selbst. Im poetologischen Zentrum der kafkaschen *penal colony* steht folglich die *tropische* Schrift- und Schreib-Maschine selbst.²⁰ »Es ist ein eigentümlicher Apparat«, justament, der einmal mehr über die Chiffre des Eigentümlichen auf den inneren und verborgenen *Proceß* der vergeblichen Entzifferung einer Körpermacht-Schrift verweist.²¹

Weise in seine Texturen einfließen zu lassen, sondern darüber hinaus ist es vor allem das bildhafte Motiv der „Schlange“, das in Kafkas 1917 verfaßten Fragmenten eine gravierende Rolle spielt und diesen Konnex zu dem von Schopenhauer aufgegriffenen Reiseartikel, so meine ich, legitimiert. So etwa heißt es auch in den kafkaschen Fragmenten zur *Strafkolonie*: „»Bereitet der Schlange den Weg!« schrie es. »Bereitet den Weg der großen Madam.«“ (KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. S.153). Über diese kafkasche Rezeption bildhafter Exempla scheint sich wiederum das methodologische Verfahren einer intertextuell vermittelten Aufschrift zu bewahrheiten und erklärt gleichermaßen die eingewobenen, philosophischen Diskurse in den kafkaschen Texturen. Weitere Analogien zu Bild- und Motivketten der schopenhauerschen Philosophie in Kafkas *Strafkolonie* werden nachfolgend aufzuzeigen sein.

²⁰ Vgl. zu dem Motiv der „Tropen“: KAFKA: In der Strafkolonie. GW I. 2001. S.162.

Vgl. KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [8. <August 1917>]. S.153.

Vgl. hierzu auch und in ebensolch doppelsinniger Bedeutung: MÜLLER, Robert: Tropen. Der Mythos der Reise. Urkunden eines deutschen Ingenieurs. Herausgegeben von Robert Müller anno 1915. Stuttgart: Reclam, 1993.

In den erst im August 1917 von Kafka verfaßten Fragmenten zur *Strafkolonie* scheint das *Tropische* mit einer ebensolchen Doppelsinnigkeit geographischer als auch semiotischer Natur konnotiert zu sein. Kafka greift hier erneut auf den Topos der Entgegenstellung von Norden und Süden zurück, um in dieser lokalen Kontrastierung gleichsam eine semiotische Differenz von Uneigentlichkeit und Eigentlichkeit zum Ausdruck bringen zu können. Kafka notiert in eben diesem Fragment von 1917:

„ »Wie?« sagte der Reisende plötzlich. War etwas vergessen? *Ein entscheidendes Wort?* Ein Griff? Eine Handreichung? Wer kann in das Wirrsal eindringen? *Verdammte böse tropische Luft, was machst Du aus mir?* Ich weiß nicht was geschieht. Meine Urteilskraft ist zuhause im Norden geblieben.“ [Hervorhebung des Verf.].

Und in einem erneuten Anlauf konkretisiert Kafka nochmals das verdammte Böse der ‚Tropen‘, indem er das „Wirrsal“, den „grobe[n] Fehler in der Rechnung“ auf einen „tintenspritzende[n] Strich“ und also auf das Phänomen der Schrift selbst bezieht:

„War etwas vergessen? [...]. Höchstwahrscheinlich. Ein grober Fehler in der Rechnung, eine grundverkehrte Auffassung, *ein kreischender tintenspritzender Strich* geht durchs Ganze.“ [Hervorhebung des Verf.].

²¹ Vgl. KAFKA: In der Strafkolonie. GW I. 2001. S.161.

Vgl. zu neueren „Schrift“-Ansätzen in der Kafka-Forschung: LEHMANN, Hans-Thies: Der buchstäbliche Körper. Zur Selbstinszenierung der Literatur bei Kafka. In: Der junge Kafka. Hrsg. von Gerhard Kurz. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1984. S.213-241. Hier insbesondere S.238/239.

Vgl. HART-NIBBRIG, Christiaan L.: Die Auferstehung des Körpers im Text. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1985. [Tätowiert]. S.57-61.

Vgl. KREMER, Detlef: Kafka, die Erotik des Schreibens. Schreiben als Lebensentzug. Frankfurt/Main: Athenäum, 1989. [Schrift als Folter]. S.143-152.

Vgl. VOGL, Joseph: Ort der Gewalt. Kafkas literarische Ethik. München: Fink, 1990. [1. Pseudomimesis. Schöne Körper]. S.32-53. Hier insbesondere S.40-43.

Daß dieser „ganze Apparat“, diese ganze Schrift-»*Maschinerie*«, ein „irgendwo im Verborgenen“ wirkender und ein „einer unfaßbaren Macht unterworfen[er]“ ist, gibt Kafka unterdes schon in einer diarischen Notiz vom 21. Juli 1913 zu erkennen, in welcher dieser den sich automatisch in Bewegung setzenden Schreib-Apparat mit einem „Flaschenzug im Innern“ seiner selbst gleichsetzt. Kafka notiert:²²

„Dieser Flaschenzug im Innern. Ein Häkchen rückt vorwärts, irgendwo im Verborgenen, man weiß es kaum im ersten Augenblick, und schon ist der ganze *Apparat* in Bewegung. Einer unfaßbaren Macht unterworfen, so wie die Uhr der Zeit unterworfen scheint, knackt es hier und dort und alle Ketten rasseln eine nach der andern ihr vorgeschriebenes Stück herab.“²³ [Hervorhebung des Verf.].

Die Schrift-»Apparatur« im Innern seiner selbst setzt sich also wie ein „Flaschenzug“ mechanisch in Bewegung. Doch freilich entpuppt sich die maschinelle Entzifferung des in einer „labyrinthartige[n]“ und sich „vielfach kreuzende[n]“ Schrift geradezu „vorgeschriebene[n] Stück[es]“ als eine immer schon konstruierte „Verklärung“, die doch nur, so lautet ein schon an Schopenhauer und Nietzsche anklingender Tagebucheintrag Kafkas vom 21. November 1913, in der „Vorstellung“ allein herrscht und an die es im Grunde, wie auch der Forschungsreisende nicht umhin kommt sich einzugestehen, ausschließlich zu „glaube[n]“ gilt, „daß es dort steht.“²⁴ „Daß es dort steht“, als eine aus dem Schreib-*Apparat* heraus gepreßte Schrift, scheint also bei weitem noch kein hinlänglicher Garant für die innere Wahrhaftigkeit und „Wichtigkeit“ des Geschriebenen zu sein: „Wenn ich etwas sage“, so lautet ein diesbezüglich äußerst sprachskeptizistisches Schrift-Paradigma Kafkas vom 03. Juli 1913, „verliert es sofort und endgiltig die Wichtigkeit, wenn ich es aufschreibe verliert es sie auch immer, gewinnt aber manchmal eine neue.“²⁵ Wahrheit entzieht sich mithin einem absoluten und *per se* gesetzten Erkenntnisgrund, bestimmbar etwa als platonische *idea*, und wird nurmehr auf die machtvoll oktroyierten Konstitutionsbedingungen derselbigen hin befragt. Der „ganze Apparat“ figuriert folglich nicht schon *per se* als ein sich wahrhaftig erschreibender Erkenntnisapparat, sondern bleibt doch vielmehr, wie es auch der das eigene Innere qua „Apparat“ ausmessen wollende Protagonist in Kafkas poetologischem *Besuch im Bergwerk* vergeblich zu bewerkstelligen sucht, „als etwas Unverständliches in unserer Achtung.“²⁶

Vgl. SAMUEL, Günter: Vom Ab-schreiben des Körpers in der Schrift. Kafkas Literatur der Schreiberfahrung. In: Die literarische Moderne in Europa. Band 1. Erscheinungsformen literarischer Prosa um die Jahrhundertwende. Hrsg. von Hans Joachim Piechotta et al. Opladen: Westdeutscher Verlag. 1994. S.452-473. Hier insbesondere S.460-463.

Vgl. HECKER, Axel: An den Rändern des Lesbaren. Dekonstruktive Lektüren zu Franz Kafka: *Die Verwandlung, In der Strafkolonie* und *Das Urteil*. Wien: Passagen, 1998. [Die Dekonstruktionsmaschine – *In der Strafkolonie*]. S.79-119.

²² Vgl. KAFKA: Tagebücher 1912-1914. GW X. 1997. [21. VIII <Juli> 13]. S.183.

²³ KAFKA: Tagebücher 1912-1914. GW X. 1997. [21. VIII <Juli> 13]. S.183.

²⁴ Vgl. KAFKA: In der Strafkolonie. GW I. 2001. S.172 und S.188.

Vgl. KAFKA: Tagebücher 1912-1914. GW X. 1997. [21. <November 1913>]. S.205.

²⁵ KAFKA: Tagebücher 1912-1914. GW X. 1997. [3 <Juli 1913>]. S.181.

²⁶ Vgl. KAFKA: Ein Besuch im Bergwerk. GW I. 2001. S.217-220. Hier insbesondere S.219/220. [Vgl. hierzu auch das Kapitel dieser Arbeit *Paradigma des Poetischen*].

Eine offensichtliche Analogie zur *Strafkolonie* tut sich hier insbesondere in den Beschreibungsformeln des „äußerst kostbare[n] Apparate[s]“ als auch in denen des neunten und zehnten Ingenieurs auf:

„Ein Neunter schiebt vor sich eine Art Kinderwagen, in welchem die Meßapparate liegen. Äußerst kostbare *Apparate*, tief in zarteste *Watte* eingelegt. [...] Dieser [„ein anderer Ingenieur“, Anm. des Verf.] versteht offenbar die Apparate von Grund aus und scheint ihr

Eine Poetik des Unaussprechlichen verhält sich *nolens volens* gegen eine „jede Zeichensprache ablehnend“, wie es auch in *Ein altes Blatt* geschrieben steht, und problematisiert in einem höchsten Maße eben diese sprachkritische Relation von Sagbarem und Unsagbarem in einem Dissens von Innen und Außen:²⁷ Einmal als hermetischer Innen-Raum eines „Palastes“, aus dem die *kaiserliche Botschaft*, auch wenn sie im „Zeichen der Sonne“ steht, nicht mehr nach außen zu dringen imstande ist – „Niemand dringt hier durch und gar mit der Botschaft eines Toten“ – „Das Tor bleibt verschlossen“²⁸; ein andermal als erstarrender Außen-Raum eines immer schon *vor dem Gesetz* Gesetzseins, von dem aus die Zugänglichkeit „durch das Tor in das Innere“ hinein als schier ausweglos erscheint – „Hier konnte niemand sonst Einlaß erhalten, denn dieser Eingang war nur für dich bestimmt.“²⁹ Diese wechselseitige Unerreichbarkeit strikt separierter Sphären muß dann letzten Endes in dem Resultat eines immer schon schimärischen Schrift-*Processes* münden: »Die Lüge wird zur Weltordnung gemacht.« Oder aber, wie die „Erklärer der Schrift“ hierzu auch sagen: „Richtiges Auffassen einer Sache und Mißverstehn der gleichen Sache schließen einander nicht vollständig aus.“ Kafkas kleine und „einfache Geschichte[n]“ werden derart buchstäblich »unförmlich«.³⁰

Die kafkasche Poetik des Unaussprechlichen, einmal mehr thematisiert in dem Leitmotiv eines »sagenhaften Drüben«, operiert über die skeptizistische Schaltstelle eines je perspektivisch immer schon verzerrten Konstruktionscharakters von Welt. So etwa geht Kafka in einer Tagebuchnotiz vom 19. November 1913 schon auf eben jenen unverständlichen, da lediglich in der Vorstellungswelt herrschenden Konstruktionscharakter von Welt ein, indem er lapidar anmerkt, alles erscheine ihm doch nurmehr als „Konstruktion“, zudem sei er unsicherer als jemals und nur die „Gewalt des Lebens“ fühle er.³¹ Am 21. November des gleichen Jahres dann führt

eigentlicher Verwahrer zu sein. Von Zeit zu Zeit nimmt er, ohne den Wagen anzuhalten, einen Bestandteil der Apparate heraus, *blickt hindurch, schraubt auf oder zu, schüttelt und beklopft, Hält ans Ohr und horcht*; [...]. Ein wenig herrschsüchtig ist dieser Ingenieur, aber doch nur im Namen der Apparate.“ (Ebd., S.219). [Hervorhebungen des Verf.]

Und auch hier – vermittelt über den Topos des Bergwerkes – bleibt die Aussendung der Ingenieure zur Erforschung des dunklen Inneren des Stollens trostlos; denn die „Rückkehr der Herren“ aus dem Inneren und Dunklen bleibt vergeblich:

„Allzu verlockend ist es, den Herren in das Dunkel des Probestollens nachzublicken, in dem sie alle verschwunden sind. Auch geht unsere Arbeitsschicht bald zu Ende; wir werden die Rückkehr der Herren nicht mehr mit ansehen.“ (Ebd., S.220).

²⁷ Vgl. KAFKA: Ein altes Blatt. GW I. 2001. S.208-210. Hier insbesondere S.209.

Kafka verschlüsselt hier in der Chiffre der „Dohle“ – als deutsche Übersetzung des eigenen Namens – das eigene und eigentliche Schreib- und Schriftprocedere der Unverständlichkeit:

„Sprechen kann man mit den Nomaden nicht. Unsere Sprache kennen sie nicht, ja sie haben kaum eine eigene. Unter einander verständigen sie sich ähnlich wie *Dohlen*. Immer wieder hört man diesen *Schrei der Dohlen*. Unsere Lebensweise, unsere Einrichtungen sind ihnen ebenso unbegreiflich wie gleichgültig. *Infolgedessen zeigen sie sich auch gegen jede Zeichensprache ablehnend*. Du magst dir die Kiefer verrenken und die Hände aus den Gelenken winden, *sie haben dich doch nicht verstanden und werden dich nie verstehen*.“ (Ebd., S.209). [Hervorhebungen des Verf.]. (Vgl. hierzu auch die ganz analog konstruierte Aussage des Unverständlichen und Grundlosen in *Ein Bericht für eine Akademie*: „Kratz dir das Fleisch zwischen den Fußzehen auf, du wirst den Grund nicht finden.“ Ebd., S.238).

²⁸ Vgl. KAFKA: Eine kaiserliche Botschaft. GW I. 2001. S.221/222.

²⁹ Vgl. KAFKA: Vor dem Gesetz. GW I. 2001. S.211/212.

³⁰ Vgl. KAFKA: Der Proceß. GW III. ⁸2000. [Im Dom]. S.209-235. Hier insbesondere S.228/229 und S.233/234.

³¹ Vgl. KAFKA: Tagebücher 1912-1914. GW X. 1997. [19 <November 1913>]. S.203.

Kafka diese Reflexion fort, indem er von einer „klägliche[n] Beobachtung“ spricht, die gewiß wieder von einer „Konstruktion“ ausgeht und deren unterstes Ende einmal mehr „irgendwo im Leeren“ schwebt.³² Auch in diesen Notizen schon greift Kafka auf das bildhafte Motiv einer »*Maschinerie*« zurück, in welcher diese „Konstruktionen“ immerfort „durch tausend Messer zerrissen und verstreut“ würden.³³ Der sich mit Knacken und Rasseln in Bewegung setzende „Apparat“ scheint hier wiederum äquivalent mit einer Schreib- und Schrift-»*Maschinerie*« gesetzt zu sein, die das epiphane Moment wahren Erkennens in der Schrift selbst nicht mehr ansichtig zu machen vermag. Die Supposition eines wahren Urteils basiert folglich zuvörderst auf einer Konstruktion des Glaubens, wie es der Reisende in dem Diktum »ich glaube es« bekräftigt, und erweist sich hierin just als unhaltbar, ja als etwas schier „Unverständliches“, das die Schrift-»*Maschinerie*«, im doppelten Sinne, förmlich zerreißt und verstreut.³⁴

„Dieses Voraussagen, dieses sich nach Beispielen richten, diese bestimmte Angst ist lächerlich. Das sind Konstruktionen, die selbst in der Vorstellung in der allein sie herrschen, nur fast bis zur lebendigen Oberfläche kommen, aber immer mit einem Ruck überschwemmt werden müssen. Wer hat die Zauberhand, daß er sie in die *Maschinerie* steckte und sie würde nicht durch tausend Messer zerrissen und verstreut.“³⁵ [Hervorhebung des Verf.]

Auf „seinem Leib“, als eine nach einem *alte[n] Blatt* maschinell eingeschriebene „Inscription im Körper“, erfährt auch der Verurteilte und sodann der Offizier selbst in der Erzählung *In der Strafkolonie* seine „Schuld“.³⁶ Die Evidenz des Erkennens erfolgt hierbei nicht als eine epiphane Emanation einer schlechthinnigen Wahrheit qua Schrift, sondern qua Einschreibung in den Körper, erfolgt als eine Körpermacht-Schrift und als eine buchstäblich körperliche „Entzifferung“ der Schrift qua »Wunde«, die letztlich, so der Offizier, „kein Zeichen der versprochenen Erlösung“ aufzuweisen vermag.³⁷ Die Urteilsfindung hinsichtlich einer immer schon zu glaubenden Wahrheit reduziert sich, in einem Spiel der Perspektiven, auf ein letztlich „breites, lautloses Lachen“ auf dem kafkaesken „Fratzengesicht“ und – „verschwand nicht mehr.“³⁸ Die Lüge wird auch hier einmal mehr zur »Weltordnung« erhoben.³⁹

³² Vgl. KAFKA: Tagebücher 1912-1914. GW X. 1997. [21. <November 1913>]. S.205.

³³ Vgl. KAFKA: Tagebücher 1912-1914. GW X. 1997. [21. <November 1913>]. S.205.

³⁴ Vgl. KAFKA: In der Strafkolonie. GW I. 2001. S.188.

Vgl. KAFKA: Tagebücher 1912-1914. GW X. 1997. [2. <August 1914>]. S.165.

Nur am Rande soll eine bekannte Tagebuchnotiz Kafkas vom 02. August 1914 Erwähnung finden, die, in ihrer lapidaren, ja ignoranten Kenntnisnahme des Ersten Weltkrieges, die Straf-Maschinerie doch scheinbar weniger an eine nach außen auf das Kriegsgeschehen gerichtete Straf-Apparatur rückbindet und diese stattdessen vielmehr als einen „Flaschenzug im Innern“ seiner selbst ausweist. Kafka notiert: „Deutschland hat Rußland den Krieg erklärt. – Nachmittag Schwimmschule“.

³⁵ KAFKA: Tagebücher 1912-1914. GW X. 1997. [21. <November 1913>]. S.205.

³⁶ Vgl. KAFKA: In der Strafkolonie. GW I. 2001. S.161-195. Hier insbesondere S.167/168 und S.169/170.

³⁷ Vgl. KAFKA: In der Strafkolonie. GW I. 2001. S.172/173 und S.193.

³⁸ Vgl. KAFKA: In der Strafkolonie. GW I. 2001. S.190.

³⁹ Vgl. hier auch zu dem Motiv „Verwirrung“ stiftender und immer „neue[r] Lügen“: KAFKA: In der Strafkolonie. GW I. 2001. S.161-195. Hier S.168/169. Vgl. hierzu auch KAFKA: Der Proceß. GW III. ⁸2000. [Im Dom]. Hier zitiert S.233. Vgl. weiterhin KAFKA: Zur Frage der Gesetze. GW VII. 1994. S.166. [Vgl. auch *Paradigma des Poetischen*].

Auf Zusammenhänge zwischen Kafkas *Strafkolonie* und *Der Proceß* wird – in dem Kontext einer leitmotivisch durchlaufenden Rechts- und Gerechtigkeitsthematik – in der Forschung immer wieder

„Wer hat die Zauberhand“, so ließe sich hier mit wiederholt poetologischer Vergeblichkeitsattitüde fragen, daß man eine vorgestellte und immer schon einsinnig perspektivierte Konstruktion von Welt in die Schrift-»*Maschinerie*« steckte „und sie würde nicht durch tausend Messer zerrissen und verstreut.“⁴⁰ – „Schriftsteller reden Gestank“⁴¹, so lautet eine diesbezüglich schon sehr frühe, vermutlich im Frühjahr des Jahres 1910 mit kafkascher Sprachlakonie ausformulierte Antwort, und just dieses Odium einer nurmehr übelriechenden Schrift ist es, die aus der körperlichen Schrift-»*Maschinerie*« der *Strafkolonie* jäh aufsteigt. Das Ausbuchstabieren der „Aufschrift“ erweist sich immer mehr als „unmöglich“, der buchstäbliche Körper löst sich nicht mehr von den Schreib- und Schrift-»Nadeln« und, wie schon im zweiten Brief an die Korinther mahnend angemerkt, „tötet“. Der „Gestank“ der Schrift, der geschriebene, macht nicht mehr *idealiter* „lebendig“ und ist demnach auch „keine Schönschrift für Schulkinder“ mehr, sondern – „tötet“ erbarmungslos.⁴² Der gestoßene „Stachel ins Fleisch“, ins buchstäbliche Körper- und Schrift-„Fleisch“, figuriert in diesem »unförmlich[en]« Sinne des Wortes als ein nurmehr satanisch-böses Andenken: „Es war, wie es im Leben gewesen war; kein Zeichen der versprochenen Erlösung war zu entdecken“ – „durch die Stirn ging die Spitze des großen eisernen Stachels.“⁴³

verwiesen, so auch neuerdings Reiner Stach, der *In der Strafkolonie* als ein poetologisches Filtrat „ebenjenes Blut[es]“ verstanden wissen will, „das aus den Poren der PROCESS-Welt unablässig hervorzudringen droht.“ (STACH, Reiner: Kafka. Die Jahre der Entscheidungen. 2002. S.562). Diese Rekurrenzen sind, wie auch die obigen Ausführungen zeigen, nicht von der Hand zu weisen; indes scheinen weitere intratextuelle Bezüge im Oeuvre Kafkas bisher übersehen worden zu sein, so etwa die strukturelle Parallele zu Kafkas *Urteil*, in welchem gleichermaßen ein forciert gesetztes »Nein!« (ebd., S.185) für einen erzählerisch gravierenden »Umschwung« (ebd., S.190) des Geschehens sorgt, oder aber zu dem kleinen Prosastück *Auf der Galerie*, in welcher die „Kunstfertigkeit“ einer „Kunstreiterin“ in ebensolch unterschiedlicher Perspektivierung vorgeführt wird wie die alte und neue Ordnung in der *Strafkolonie*. (Vgl. KAFKA, Franz: Das Urteil / Auf der Galerie. GW I. 2001. S.48 und S.207/208). Neben bereits aufgezeigten Parallelstellen zu den Schriften *Der Besuch im Bergwerk*, *Eine kaiserliche Botschaft* und *Vor dem Gesetz* ließen sich überdies einzelne thematische Indizien und Motive als intratextuelle Bezugsstellen an weitere kafkasche Prosastücke anbinden, die, da der Rahmen dieses Kapitels gesprengt werden würde, nur angedeutet werden sollen: Das zentrale Motiv des »Reisenden« (ebd., S.161) ließe sich so etwa auf die Beendigung eines alles entzweienden „Streit[es]“ in *Schakale und Araber* übertragen, das des unterworfen »Hündisch[en]« (ebd., S.161) auf die schamvolle Abschachtungsszenerie in *Der Proceß*, das poetologische der »Grube« (ebd., S.162/173/189/193), der »Stange« (ebd., S.172) und des in die Maschine einzulegenden »Blatt[es]« (ebd., S.171/172/187) auf *Ein Traum*, *Erstes Leid* und *Ein altes Blatt*, das primär körperliche des »Stall[es]« (ebd., S.176) und der »Verlegenheit« (ebd., S.179) des Reisenden auf *Ein Landarzt* und das der »Galerie« (ebd., S.183) auf das Prosastück *Auf der Galerie*. Diese nicht in einen systematischen Zusammenhang gestellten Verweismotive sollen für das weitere Interpretations-procedere als ein intratextueller Quellenfundus fungieren, auf den an je adäquater Stelle noch zurückzugreifen sein wird.

⁴⁰ Vgl. KAFKA: Tagebücher 1912-1914. GW X. 1997. [21. <November 1913>]. S.205.

⁴¹ KAFKA: Tagebücher 1909-1912. GW IX. ³2000. S.14.

⁴² Vgl. KAFKA: In der Strafkolonie. GW I. 2001. S.172/187/193.

Vgl. DIE BIBEL. Altes und Neues Testament. 1997. [2 Kor 3,6]:

„Denn der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig.“

⁴³ Vgl. KAFKA: In der Strafkolonie. GW I. 2001. S.193.

Vgl. zum Motiv des „Stachels“: DIE BIBEL. Altes und Neues Testament. 1997. 1 Kor 15,42-15,58. Insbesondere 15,44-15,47 und 15,49-15,55 und 2 Kor 12,7:

„Denn dieses Vergängliche muß sich mit Unvergänglichkeit bekleiden und dieses Sterbliche mit Unsterblichkeit. Wenn sich aber dieses Vergängliche mit Unvergänglichkeit bekleidet und dieses Sterbliche mit Unsterblichkeit, dann erfüllt sich das Wort der Schrift:

Daß die vorgeführten Textverweise und Rekurrenzen im kafkaschen Oeuvre selbst die Vermutung nahe legen, daß es sich bei dem „eigentümliche[n] Apparat“ in der *Strafkolonie* im Grunde um eine Schrift-»*Maschinerie*« handelt, ist wohl aufgrund der angeführten Textbelege kaum von der Hand zu weisen. Daß diese Schrift-»*Maschinerie*« sich aber gleichwohl auch aus einem *intertextuellen* und bildhaften Reservoir philosophischer und ästhetischer Diskurse des neunzehnten Jahrhunderts speist, weist Kafkas Narration indes nicht als einen nur solipsistisch-selbstreferentiellen Schreibreflex eines egoman-imaginativen In- und Miteinanders thematischer Schrift- und Selbstbezogenheit aus, sondern weitet gleichsam, reflexiv eingewoben und eingeflochten über eine ästhetisch-philosophische Diskurs-Folie, die verhandelte Schrift-Problematik zu einer grundsätzlichen aus; diese gelangt in Kafkas *Strafkolonie*, vermittelt über den ästhetischen Disput Nietzsche contra Schopenhauer, zu ihrer poetologischen Konkretisation. Auch und gerade in der (Selbst-)Thematisierung einer Poetologie des Unaussprechlichen schreibt sich also auf einen körperlichen Innen- und Tiefen-Nukleus eine Aufschrift philosophischer und ästhetischer Provenienz auf, deren bildhaftes Reservoir sich aus historischen Körper-Diskursen zeitigt.⁴⁴

Der Körper und dessen nicht in Schrift übersetzbare Innenwelt, über die, im doppelten Sinne des Wortes, gleichsam geschrieben wird, entwickelt sich, als eine erkenntnislos und unerlöst dem Tode anheim gegebene Körpermacht-Schrift, zum dominanten Thema der Erzählung. Das poetologische Modell einer Aufschrift indes, Kafkas schreibender „Ansturm gegen die letzte irdische Grenze“⁴⁵, die über einen unübersetzbar gehaltenen Innen-Raum gleichsam als dessen eigenster Erhellungsversuch hinwegschreibt, soll nachfolgend aufgezeigt werden. Das kafkasche Auf- und Anschreiben stützt sich hierbei primär, wie dies bereits die Aufsätze von T.J. Reed Mitte der sechziger und von M. Satz und Z. Ozsvath Ende der siebziger Jahre anstoßen und aufwerfen, auf schopenhauersche Bild- und Themenmotive, wobei, um dies gleich vorab zu antizipieren, diese nicht affirmiert, sondern, im Gegenteil, auf ihren metaphysischen Konstruktionscharakter und deren Machtinfiltrate hin befragt werden.⁴⁶

Verschlungen ist der Tod vom Sieg. Tod, wo ist dein Sieg? / Tod, wo ist dein Stachel?

Der Stachel des Todes aber ist die Sünde, die Kraft der Sünde ist das Gesetz.“ (Ebd., 1 Kor 15,53-15,56).

„Damit ich mich wegen der einzigartigen Offenbarungen nicht überhebe, wurde mir ein *Stachel ins Fleisch* gestoßen: ein Bote Satans, der mich mit Fäusten schlagen soll, damit ich mich nicht überhebe.“ (Ebd., 2 Kor 12,7). [Hervorhebung des Verf.].

⁴⁴ Vgl. ALT, Peter-André: Doppelte Schrift, Unterbrechung und Grenze. Franz Kafkas Poetik des Unsagbaren im Kontext der Sprachskepsis um 1900. In: JDSG 29. 1985. S.455-490.

Vgl. ELM, Theo: Die moderne Parabel. Parabel und Parabolik in Theorie und Geschichte. München: Fink, 1982. [C., V., 2. Operative Sinnhaftigkeit – eidetische Sinnfreiheit]. S.155-161.

Vgl. FRANK, Manfred: Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur neuesten französischen Hermeneutik und Texttheorie. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1980. S.114-140 und S.141-210.

Vgl. NEUMANN, Gerhard: Nachrichten vom »Pontus«. Das Problem der Kunst im Werk Franz Kafkas. In: Franz Kafka. Schriftverkehr. Hrsg. von Wolf Kittler und Gerhard Neumann. Freiburg (Breisgau): Rombach, 1990. S.164-198. Hier insbesondere S.184-187. [Vgl. hierzu auch *Paradigma des Poetischen*].

⁴⁵ KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [16 I <1922>]. S.198/199.

⁴⁶ Vgl. REED, T.J.: Kafka und Schopenhauer: Philosophisches Denken und dichterisches Bild. In: Euphorion 59. 1965. S.160-172. Hier insbesondere S.170.

Das widersprüchliche und metaphysische Moment schopenhauerscher Ästhetik, das Kafkas kunstvoller Befragung gemäß in einer sabbathartigen Stillstellung eines *per se* leiblich bedingten Wollens besteht, gelangt in der *Strafkolonie* als Entlarvung einer immer schon machtvoll-entkörpernden und sinnversprechenden Metaphysik- und Schrift-»*Maschinerie*« zu seiner konkreten Anschauung. „Immer nur in einem Widerspruch“, in einem strafenden Widerspruch zu einer quietistisch erhabenen und erhobenen Schrift zu stehen, kommt buchstäblich, wie dies wohl Kafkas *Landarzt* auch vollends zum Ausdruck bringt, einer verzweifelten *Krankheit zum Tode* gleich, die den »Stachel« im eigenen Fleische trägt. Das zweiflerische Moment des im Widersprüchlichen und Paradoxalen verharrenden, ja das „Paradoxon“ schlechthin ist und bleibt, so lautet ja schon eine von Settembrini aufdringlich verfochtene Schopenhauer-Reminiszenz in Manns *Zauberberg*, die „Giftblüte des Quietismus“, oder aber mit sehr viel und noch mehr Moralin versetzt, „das Schillern des faulig gewordenen Geistes, die größte Liederlichkeit von allen!“⁴⁷

Die intertextuellen Aufschriften der Beobachtung, so soll nochmals präzisierend angemerkt werden, und die Einschreibungen metaphorologischer Bild- und Themenkomplexe schöpft Kafka aus einem philosophischen und ästhetischen Diskursfeld des neunzehnten Jahrhunderts, das den Körper als das Andere der Vernunft, als das unbewußt Treibende und Drängende der Körperinnenwelt, spätestens seit und mit Schopenhauer, prononciert in das Zentrum des Interesses stellt. Fungiert der Körper in Kafkas *Strafkolonie* als einer allgemeinen Wahrheits- und Erkenntniskapazität sich entziehende und grausam strafende Innenwelt, deren tätiges Treiben und Drängen sich seinem sprachlichen Eingeholtsein verweigert, so scheint diese eidetische Sinnfreiheit zum charakteristischen Signum kafkascher Körper-Texturen zu werden: Einmal mehr erscheint der Körper als das Andere der Vernunft im Text, er ist da, wird aber gleichwohl, in seiner Unübersetzbarkeit, abgespalten und als ein unzugänglicher Immunraum deterritorialisiert, ja einer moribunden Selbstopferung anheim gegeben. Hierbei rekurriert Kafka aber, so wird die nachfolgend auszufaltende Lektüre weisen müssen, auf einen diskursiven Fundus abendländischer Rationalitätsformen metaphysisch inspirierter Körperexkludierung, dekonstruiert diese, um den Körper sodann in einem Andenken von Identitätskonstruktionen, hier etwa in der avisierten Erkenntnisunion von Körper und Schrift, in den Text rücken zu lassen. Doch die in eins angedachten Identitätskonstruktionen diskrepanter Verhältnisse von Leib und Seele, von buchstäblichem Körper und ‚aufgehendem Verstand‘ sind zum Scheitern verurteilt; der Körper wird zur autodestruktiven Leidensquelle der Ungeeintheit, wird zum hermetisch in sich

Reed verweist in seinem Aufsatz bereits auf einschlägige Bildkomplexe schopenhauerscher Provenienz, die Kafka nicht in Gänze appliziert, sondern als Inspirationsfundus in seine Texturen hat einfließen lassen. Im schopenhauerschen Kontext pessimistischer Weltbetrachtung weist Reed so etwa auch auf das bildhafte Motiv der *penal colony* hin, dergemäß „diese Welt zu betrachten [ist] als ein *Ort der Buße*, also gleichsam als eine Strafanstalt, a *penal colony*“ (vgl. SCHOPENHAUER: Zur Lehre vom Leiden der Welt. In: Parerga und Paralipomena II. Band V. 1986. S.356), und stößt mithin eine Lesart der kafkaschen *Strafkolonie* an, die sich ganz maßgeblich an dieses schopenhauersche Bildmotiv anlehnt. [Vgl. hierzu auch *Konjektaneen des Körpers*].

Vgl. SATZ, Martha und Zsuzsanna OZSVATH: *A Hunger Artist and In the Penal Colony* in the Light of Schopenhauerian Metaphysics. In: German Studies Review. Band 1. 1978. S.200-210.

⁴⁷ Vgl. KAFKA: Zur Frage der Gesetze. GW VII. 1994. [*Es ist ein Mandat*]. S.144/145.

Vgl. MANN, Thomas: *Der Zauberberg*. Roman. Frankfurt/Main: Fischer, ⁶1997. [Fünftes Kapitel. Freiheit]. S.308.

steckenbleibenden und derart zum sich entziehenden Körper, über den, als Über- oder Aufschrift, nurmehr unter Rekurs auf einschlägige und diese Thematik verhandelnde Diskurse geschrieben werden kann. So weit also nochmals die Rekapitulation des nachfolgend einzuschlagenden Interpretationsprozederes. Doch bevor nunmehr die These sich aus philosophischen und ästhetischen Diskursen des neunzehnten Jahrhunderts speisender Bildfigurationen präzisiert und exemplifiziert werden soll, muß zuvor noch ein Exkurs eingeschaltet werden, der den poetologischen Faden der aufgeworfenen Körper-Problematik und Schrift-Thematik *in nuce* an-, fort- und weiterspinn. Die Rede ist von Michel Foucaults mikrophysisch fokussierter Optik auf ein archaisches »Fest der Martern«, in dessen Straf- und Folterpraktiken das Verhältnis von Körper, Macht und Schrift, respektive Wahrheit bereits sinnfällig aufscheint.⁴⁸

2. »... eine ganze Poetik«.

Das »Fest der Martern«.

Was in Michel Foucaults machtanalytischer Schrift *Überwachen und Strafen* als primär körperdisziplinierendes Stratagem einer „Mikrophysik der Macht“ firmiert, faltet sich im Grunde als die „Geschichte dieser »Mikrophysik« der Strafgewalt“ in einer „Genealogie der modernen »Seele«“ aus. Die mikrophysischen Konstitutionsbedingungen dieser »Seele« formieren sich nun aber keineswegs mehr über das „wiederbelebte Relikt“ einer leibdiskriminierenden Seelen-, „Ideologie“, sondern vielmehr über eine menschliche, ja wohl allzumenschliche „Technologie der Macht über den Körper.“ Figurierte einst noch der Körper als „Grabmal“ der Seele, die im Körper-Kerker immer schon gefesselt ist, so invertiert Foucault nunmehr leibhaftig diesen geistimperialen Satz metaphysisch inspirierter Leibexklusion und befragt ihn auf die ihm inhärenten Machtpraktiken hin: „Die Seele: Effekt und Instrument einer politischen Anatomie. Die Seele: Gefängnis des Körpers.“ Die »Seele« devalviert sich demnach nicht als „eine Illusion“, aber, und dies gilt es grundsätzlich für die foucaultsche Methodik einer genealogischen „Mikrophysik der Macht“ festzuhalten, deren Wirklichkeit wird immer erst und ständig neu produziert „– um den Körper, am Körper, im Körper – durch Machtausübung an jenen, die man bestraft“. Der in der »Marter« befragte Körper ist also letztthin „Zielscheibe der Züchtigung und Ort der Wahrheitserpressung“ – »eine ganze Poetik«, so Foucault rekurrierend auf Vico, tritt im Grunde in Erscheinung, deren schillerndes Antlitz der Wahrheitserpressung, wie sie „bis heute“ noch „im Herzen aller Strafmechanismen“ steht, zuallererst in dem „Bezug Wahrheit / Macht“ aufschimmert.⁴⁹

⁴⁸ Vgl. ALT, Peter-André: Doppelte Schrift, Unterbrechung und Grenze. Franz Kafkas Poetik des Unsagbaren im Kontext der Sprachskepsis um 1900. In: JDSG 29. 1985. S.455-490.

Vgl. ELM, Theo: Problematisierte Hermeneutik. Zur ‚Uneigentlichkeit‘ in Kafkas kleiner Prosa (1976). In: Die deutsche Parabel. Zur Theorie einer modernen Erzählform. Hrsg. von Josef Billen. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1986. S.322-363.

Vgl. ELM, Theo: Die moderne Parabel. Parabel und Parabolik in Theorie und Geschichte. München: Fink, 1982. S.155-161. [Vgl. hierzu auch *Paradigma des Poetischen*].

⁴⁹ Vgl. FOUCAULT, Michel: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. [Titel der Originalausgabe: *Surveiller et punir. La naissance de la prison*. Übersetzt von Walter Seitter].

»Eine ganze Poetik« – das grausame »Fest der Martern« zeichnet seine „peinlichen Strafen“, vermittelt über ein „altherwürdiges Körper-Straf-Wissen“, am und um den Körper des Delinquenten ein und intendiert somit eine „rituelle »Hervorbringung« der Wahrheit“ bewerkstelligen zu können. Die „peinliche Strafe“ indes „stürzt sich nicht so auf den Körper, wie der Zufall es gerade will oder ihre Kraft es zuläßt“, im Gegenteil, über einen fein dosierten „Code des Leidens“ erfolgt in einer zu höchst „kalkulierten Abstufung von Schmerzen“ die peinlich genaue und nach festen Regeln bestimmte Ansetzung der „glühende[n] Eisen“. Das »Fest der Martern« beruht derart auf einer „quantifizierenden Kunst des Schmerzes“, die buchstäblich als kunstvoll zelebrierter „Teil eines Rituals“, in einer quasi religiösen „Strafliturgie“, dem zu bestrafenden Körper eingebrannt und -gezeichnet wird. Innerhalb und durch die »Macht« selbst also wird die »Wahrheit« und die der »Seele« erst gemacht, erzeugt; und durch die machtvoll einzuverleibende Verinnerung einer perhorreszierenden „Mnemonik des Schmerzes“ ist diese kunstvoll ritualisierte Körperbändigung dann auch unabdinglich »brandmarkend«: Die »Narbe«, die »brandmarkende«, die das schmerzhafteste Straf-*Procedere* „mit glühenden Eisen“ und „Blut und Grausen“ „am Körper hinterläßt“, „gräbt um den Körper, oder besser noch: am Körper des Verurteilten Zeichen ein, die nicht verlöschen dürfen“. Die in den gemarterten Körper eingeschriebene »Narbe« muß folglich „ihr Opfer der Schande ausliefern“, es »brandmarken«: Die eingebrannten Zeichen im Körper erst, die krude „physische Herausforderung muß über die Wahrheit entscheiden“. Subtile „Systeme von Grausamkeiten“ brennen und schreiben dem Subjekt „Etwas“ schmerzhaft ein, „thun“ dem *subiecto* förmlich „weh“, um ihm letztthin ein „schlechtes Gewissen“ und „Gedächtnis“ – das, was man späterhin das Wahrhaftige und Innere seiner „Seele“ nennen wird – ‚machen‘ zu können, wie Nietzsches Analytik einer *Genealogie der Moral* schon klar, aber konsterniert konstatiert. Was gebannt und ausgemerzt werden soll, das Deviante und Delinquente, ist gleichsam Signum des Verbannungs- und Ausmerzungsprozesses selbst. Das »Fest der Martern« gewinnt also hier schon über den fokussierten Dreiklang von Körper, Macht und Schrift und zudem über das scheinbar synthetische Mit- und Ineinander von Verbrechen und Strafe, von gemartertem Körper und gestandener Wahrheit eine prononciert poetologische Ausformung, wie sie in Vicos Diktum »eine[r] ganze[n] Poetik« aufscheint.⁵⁰

Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1976. [I. Marter. 1. Der Körper der Verurteilten]. S.9-43. Hier insbesondere S.36-43, S.58-63 und S.72-75.

Vgl. auch NIETZSCHE: Zur Genealogie der Moral. KSA 5. 1999. [Zweite Abhandlung. Aphorismus 16. und 17.]. S.321-325.

Vgl. auch NIETZSCHE: Menschliches, Allzumenschliches. KSA 2. 1999. [Zweites Hauptstück. Zur Geschichte der moralischen Empfindungen. Aphorismus 45./57./92./98.-107.]. S.57-106. Hier insbesondere S.67/68, S.76, S.89/90 und S.95-106. [Vgl. auch *Konjektaneen des Körpers*].

Vgl. auch zu dem „soma-sema“-Motiv bei: PLATON: *Kratylos / Phaidon*. In: Platon. Sämtliche Dialoge. Hrsg. von Otto Apelt. Band II. Hamburg: Meiner, ²1988. S.62-65 und S.35. [Vgl. auch *Metaphysische Miszellen*].

⁵⁰ Vgl. FOUCAULT, Michel: Überwachen und Strafen. 1976. [I. Marter. 2. Das Fest der Martern]. S.44-90. Hier insbesondere S.46/47, S.56/57 und S.60-63.

Vgl. auch NIETZSCHE: Zur Genealogie der Moral. KSA 5. 1999. [Zweite Abhandlung. Aphorismus 3. und 16.-18.]. S.294-297 und S.321-327. [Vgl. hierzu auch *Konjektaneen des Körpers*]:

„Mit Hilfe solcher Bilder und Vorgänge [„das Steinigen“, „das Rädern“, „das Werfen mit dem Pfahle“, „das Zerreißen- oder Zertretenlassen durch Pferde“, „das Viertheilen“, „das Sieden des Verbrechers in Öl oder Wein“, „das beliebte Schinden“ und „Riemenschneiden“, „das Herausschneiden des Fleisches aus der Brust“, Anm. des Verf.] behält man endlich fünf,

Vico noch einmal. »Eine ganze Poetik« – das grausame »Fest der Martern« gewinnt in der Drangsalierung des Körpers mehr und mehr seine poetologische Ausformung: Der zwischen einem Richter, der die Folter anordnet, und dem gefolterten Verdächtigen sich einstellende Macht- und »Zweikampf« folgt strikt den rituellen Regularien einer „Strafuntersuchung“, die – wie eine poetische »Maschine« – »Wahrheit« zu produzieren vermag. Das primär körperlich ausgerichtete »Fest der Martern« gewinnt „unter dem Anschein einer erbitterten und ungeduldigen Wahrheitssuche“ immer mehr den poetologischen Status eines „Gottesurteils“: Eine „physische Herausforderung“ entscheidet im Grunde über die »Wahrheit«. Der in der Marter befragte Körper wird in dem brandmarkenden *Procedere* der Züchtigung selbst zu einem quasi transzendentalen „Ort der Wahrheitserpressung“. Schuld und Sühne des Verbrechen und „die ihm widerfahrende Gerechtigkeit“ macht der Verurteilte „an seinem eigenen Körper“ wahr und publik – öffentlich ablesbar an seinen »Narben« und Wunden: „Das Spiel der Ewigkeit hat begonnen“; und es geht in diesem „Spiel der Ewigkeit“ nunmehr um die alles entscheidende „Rettung der Seele“, denn die Marter greift auf die „Qualen des Jenseits“ vor und stellt sie gleichsam nach außen hin dar. Unter dem infernalischen Motto »Dantes Dichtung als Gesetz« wird denn auch ein ganzes „Theater der Hölle“ inszeniert, in dem es um nichts anderes geht als „Vergangenheit und Zukunft, Diesseits und Ewigkeit zu entziffern.“ Die Zuschauer dieses Folter-Szenarios ver hören diesen „Augenblick der Wahrheit“ mit dia- und epiphaner Deutlichkeit: „jedes Wort, jeder Schrei, die Dauer des Todeskampfes, der Widerstand des Körpers, das Leben, das sich nicht losreißen will – all dies hat zeichenhafte Bedeutung.“⁵¹

Der Kreis ist geschlossen. Von „der Folter bis zur Hinrichtung hat der Körper die Wahrheit des Verbrechen hervorgeholt und wiederholt“; in dem Ritual der Folter legt der Verurteilte ein veritables „Geständnis“ der Wahrheit ab, er stößt das „Bekenntnis“ *in medias res* hervor, indem er die stigmatisierenden Spuren der delinquenten Wahrheit an seinem eigenen Körper trägt und sie zur Schau stellen muß. Der gemarterte Körper garantiert folglich im Vollzug dieser »Strafliturgie« eine bestätigende und bestärkende „Synthese aus der Wirklichkeit der Tatsache und der Wahrheit der Untersuchung“, dem Verbrechen und der Strafe. Der gemarterte Körper wird *ad oculos*, über die in dem strafenden »Fest der Martern« eingebrannten Spuren und Signaturen der Macht, zum semiotischen und poetologischen *locus terribilis* einer gottähnlichen Wahrheitsverkündigung.⁵²

sechs ‚ich will nicht‘ im Gedächtnisse, in Bezug auf welche man sein *V e r s p r e c h e n* gegeben hat, um unter den Vortheilen der Societät zu leben, – und wirklich! Mit Hülfe dieser Art von Gedächtniss kam man endlich ‚zur Vernunft‘! – Ah, die Vernunft, der Ernst, die Herrschaft über die Affekte, diese ganze düstere Sache, welche Nachdenken heisst, alle diese Vorrechte und Prunkstücke des Menschen: wie theuer haben sie sich bezahlt gemacht! wie viel Blut und Grausen ist auf dem Grunde aller ‚guten Dinge‘! ...“ (Ebd., S.296/297).

⁵¹ Vgl. FOUCAULT, Michel: Überwachen und Strafen. 1976. [I. Marter. 2. Das Fest der Martern]. S. 44-90. Hier insbesondere S.45-47, S.51-57 und S.58-62.

⁵² Vgl. FOUCAULT, Michel: Überwachen und Strafen. 1976. [I. Marter. 2. Das Fest der Martern]. S.44-90. Hier insbesondere S.61-63.

Vgl. auch FOUCAULT, Michel: Die Ordnung des Diskurses. Inauguralvorlesung am *Collège de France*, 02. Dezember 1970. [Titel der Originalausgabe: *L'ordre du discours*. Aus dem Französischen von Walter Seitter]. Frankfurt/Main: Fischer, 1998. S.7-49.

Vgl. auch FOUCAULT, Michel: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. [Titel der Originalausgabe: *Les mots et les choses*. Aus dem Französischen von Ulrich

Der in den »Tropen« der kafkaschen *Strafkolonie* akribisch durchexerzierte Ritus einer »Strafliturgie« korreliert mit seinem „eigentümliche[n]“ Schrift- und Folter-»Apparat« im Grunde mit dem von Foucault gezeichneten »Fest der Martern« und dessen damit unhintergebar liierter »Poetik« einer ganzen „Wahrheitserpressung“. Der Folter-Apparat indes, „eine Erfindung unseres früheren Kommandanten“, wie der das Straf-Ritual explizierende Offizier prognostisch zu erkennen gibt, scheint derart hermetisch und unverbrüchlich „so in sich geschlossen“ zu sein, daß letzthin „während vieler Jahre nichts von dem Alten“, von dieser alten und archaischen Strafliturgie zu ändern sein wird. Das Archaische eines Straf- und Folter-Rituals tritt hier schon gleich zu Beginn der Exposition vehement in den Vordergrund und ist gleichsam mit einer »ganze[n] Poetik« metaphysisch inspirierter Gerechtigkeits- und Wahrheitserpressung aufgeladen; und es läßt vorerst nur kaschiert, in Gestalt von verklärenden und äußerst subjektiv eingefärbten Explikationen und Deskriptionen der Straf-»*Maschinerie*«, seine ihm inhärenten Macht- und Ausschließungspraktiken durchschimmern.⁵³

Das »Fest der Martern«, das archaische einer alten Ordnung, intendiert, von der Folter bis zur Hinrichtung, dem zu marternden Körper die Wahrheit des Verbrechens einzuschreiben; der Körper, der drangsalierte, entziffert an seinen eigenen »Narben« und Wunden die Schuld des Vergehens, legt Zeugnis ab von seinem delinquenten Rechtsbruch, vereint mithin Verbrechen und Strafe in einem und am Körper selbst und veröffentlicht mit „zeichnenhafte[r] Bedeutung“, als *corpus delicti*, seine Schuld. Die dem Straf-Ritual beiwohnenden Zuschauer unterdes werden zu instruierten Zeugen einer in den Körper eingeschriebenen Gerechtigkeitsverkündung und legitimieren zudem, wie auch der Forschungsreisende selbst, die dem Verurteilten widerfahrende „Gerechtigkeit“ an dessen eigenem Körper. Der in der Marter befragte Körper wird gezüchtigt, gebrandmarkt und domestiziert und, *ad oculos*, zu einem wahrhaftigen „Ort der Wahrheitserpressung“ hypostasiert. Just dieser archaische Straf-Ritus „früherer Zeit[en]“ gewinnt auch in Kafkas *Strafkolonie* seine grausame, aber anschaulich geschilderte Konkretisation, wenn der Offizier, in verklärender Rückschau, etwa berichtet:⁵⁴

„»– Wie war die Exekution anders in früherer Zeit! Schon einen Tag vor der Hinrichtung war das ganze Tal von Menschen überfüllt; alle kamen nur um zu sehen; früh am Morgen erschien der Kommandant mit seinen Damen; Fanfaren weckten den ganzen Lagerplatz; ich erstattete die Meldung, daß alles vorbereitet sei; die Gesellschaft – kein hoher Beamte durfte fehlen – ordnete sich um die Maschine; dieser Haufen Rohrsessel ist ein armseliges Überbleibsel aus jener Zeit. Die Maschine glänzte frisch geputzt, fast zu jeder Exekution nahm ich neue Ersatzstücke. Vor hunderten Augen – alle Zuschauer standen auf den Fußspitzen bis dort zu den Anhöhen – wurde der Verurteilte vom Kommandanten selbst unter die Egge gelegt. Was heute ein gemeiner Soldat tun darf, war damals meine, des Gerichtspräsidenten, Arbeit und ehrte mich. Und nun begann die Exekution! Kein Mißton störte die Arbeit der Maschine. Manche sahen nun gar nicht mehr zu, sondern lagen mit geschlossenen Augen im Sand; alle wußten: Jetzt geschieht Gerechtigkeit. [...].“

Köppen]. Frankfurt/Main: Suhrkamp, ¹⁵1999. [Erster Teil. 3. Kapitel. III. Die Repräsentation des Zeichens. 6. Kapitel. VIII. Das Verlangen und die Repräsentation]. S.91-97 und S.260-264.

⁵³ Vgl. KAFKA: In der Strafkolonie. GW I. 2001. S.161-163. Hier insbesondere S.163.

⁵⁴ Vgl. KAFKA: In der Strafkolonie. GW I. 2001. S.161-163 und S.177/178.

Vgl. FOUCAULT, Michel: Überwachen und Strafen. 1976. S.56-58 und S.62/63.

Nun, und dann kam die sechste Stunde! Es war unmöglich, allen die Bitte, aus der Nähe zuschauen zu dürfen, zu gewähren. Der Kommandant in seiner Einsicht ordnete an, daß vor allem die Kinder berücksichtigt werden sollten; ich allerdings durfte Kraft meines Berufes immer dabeistehen; oft hockte ich dort, zwei kleine Kinder rechts und links in meinen Armen. Wie nahmen wir alle den Ausdruck der Verklärung von dem gemarterten Gesicht, wie hielten wir unsere Wangen in den Schein dieser endlich erreichten und schon vergehenden Gerechtigkeit! Was für Zeiten, mein Kamerad!«⁵⁵

Das »Fest der Martern« „früher[er] Zeiten“ beginnt. Mit „Fanfaren“ und Trompeten wird ohne kakophonisch-dissonante Störtöne die semiotische Partitur und Kombinatorik eines Ineinander von „gemarterte[m] Gesicht“ und ‚endlich‘ aufscheinender „Gerechtigkeit“ euphonisch heruntergespielt. Der liturgisch anmutende Ritus der Exekution beginnt „kunstgemäß“ mit der Einschreibung der Strafe in den Körper. Wahrhaftige „Gerechtigkeit“, gut ablesbar und entzifferbar, stellt sich ein als eine buchstäbliche „Inschrift im Körper“ – als eine Körper-Schrift. Der evidente Konnex von Körper und Schrift ist, in der marternden Eigenlogik des Offiziers, über die machtvoll eingeschriebene Gravur der Strafe in den Körper und das epiphanie Moment einer entzifferbaren Schrift scheinbar *clare et distincte* hergestellt.⁵⁶

»Auf den Leib geschrieben« – Über dieses dubiose und äußerst suspektere Strafverfahren einer „Inschrift im Körper“ lassen sich indes zwei völlig konträre Rechtsordnungen, eine „alte und eine „neue“, kontrastiv ausmessen. Eine „Exekution nach altem Brauch“ erlangt für den „in europäischen Anschauungen befangen[en]“ und „große[n] Forscher des Abendlandes“ im Grunde den archaisch-grausamen Status eines nicht zu legitimierenden und „unmenschliche[n]“ Folter- und Hinrichtungskultus. Der aufgeklärte Forschungsreisende scheint denn auch ganz entschieden „ein grundsätzlicher Gegner der Todesstrafe im allgemeinen und einer derartigen maschinellen Hinrichtungsart im besonderen“ zu sein, so argumentiert der Offizier antizipierend im Sinne des neuen Kommandanten und der neuen milden Richtung.⁵⁷ Der abendländische Wertekanon einer humanistisch begründeten Gerechtigkeitsidee ist prompt formiert und formuliert, der Offizier katechisiert ihn schier meisterlich: „Sie werden etwa sagen: »Bei uns ist das Gerichtsverfahren ein anderes«, oder »Bei uns wird der Angeklagte vor dem Urteil verhört«, oder »Bei uns erfährt der Verurteilte das Urteil«, oder »Bei uns gibt es auch andere Strafen als Todesstrafen«, oder »Bei uns gab es Folterungen nur im Mittelalter.« Dem justitiablen Verfahren einer einsehbaren und transparenten Urteilsformierung abendländisch-humanistischer Provenienz wird, in einem Spiel überzeugen wollender und insinuerender Perspektivierungen, die alte und archaische Ordnung undurchschaubar und uneinsehbar, aber letztlich eindeutig gesetzter Verurteilung und Strafe diametral entgegengesetzt.⁵⁸

⁵⁵ KAFKA: In der Strafkolonie. GW I. 2001. S.177/178.

⁵⁶ Vgl. KAFKA: In der Strafkolonie. GW I. 2001. S.169/170 und S.177/178.

⁵⁷ KAFKA: In der Strafkolonie. GW I. 2001. S.180. Hier auch S.175:

„Der Reisende überlegte: [...]. Die Ungerechtigkeit des Verfahrens und die Unmenschlichkeit der Exekution war zweifellos.“

⁵⁸ Vgl. KAFKA: In der Strafkolonie. GW I. 2001. S.166-169 und S.180/181.

Vgl. auch KAFKA: Der Proceß. GW III. ⁸2000. [Erste Untersuchung]. S.50/51.

Daß das Gerichtsverfahren letztlich eines ist, das keinen objektiv-transparenten Regularien primär unterworfen ist, sondern vielmehr aus einer subjektiven Konstituierung der *Welt als Vorstellung* heraus resultiert, bringt auch Josef K. im *Proceß* zum Ausdruck. Daß dieses Verfahren dann aber

Das mittelalterliche »Fest der Martern« und dessen „Strafuntersuchung“ indes, die sich, so Foucaults Analytik, wie eine »Maschine« „geheim und zur Konstruktion ihrer Beweise strengen Regeln unterworfen“ in Bewegung setzt, vermag letzten Endes lediglich „in Abwesenheit des Angeklagten“ und über seinen Kopf hinweg die »Wahrheit« zu produzieren. Auch der „so hündisch ergeben[e]“ Verurteilte in Kafkas *Strafkolonie*, der ebenso wie Josef K. in Kafkas *Proceß*-Roman schuldlos schuldig oder doch nur wegen eines kleinstmöglichen Vergehens mit größtmöglicher Vergeltungspein „wie ein Hund!“ abgeschlachtet werden soll, „kennt sein eigenes Urteil nicht“, ja „daß er überhaupt verurteilt wurde“, weiß er nicht und auch eine „Gelegenheit“, „sich zu verteidigen“, existiert offensichtlich nicht. In Abwesenheit des Verurteilten konstituiert sich scheinbar unvermittelt und „gleich“ ein unwiderlegbar allgemeinverbindliches Urteil; und dieses Urteil schreibt sich sodann als Schuld in den Körper ein. Das „Gebot“, das der Verurteilte übertreten hat, wird ihm unmittelbar und ohne „vielköpfig[en]“ Gerichtsbeschuß „mit der Egge auf den Leib geschrieben.“ Ein immerfort nur „Lügen“ erzeugendes Gerichtsverfahren muß als obsolet erscheinen, denn, wie der Offizier zu sagen pflegt – „die Schuld ist immer zweifellos.“ Und diese Schuld, die sich der Vielstimmigkeit unterschiedlichster und mannigfaltiger Perspektiven und Betrachtungsweisen zu entziehen droht, schreibt sich nun schlichtweg in „zweifellos[er]“ und einsinniger Manier, und als ein quasi unhinterfragbar göttliches Urteil einer *per se* immer schon eindeutig gesetzten Wahrheit, als ein solches in den Körper ein: „Er erfährt es ja auf seinem Leib.“ – „Ist nun alles erklärt?“ Ein wahrlich kurzer *Proceß* wird hier gemacht.⁵⁹

Auf die Straf- und Schrift-»*Maschinerie*« gelegt, spult sich die Schrift-Apparatur nunmehr automatisch – wie ein kryptographischer *Proceß* – über den Verurteilten hinweg ab. „Und nun beginnt das Spiel“: Ein „Stahlseil“ strafft sich sofort zu einer Schreib-»Stange«, die Schrift-»Egge« senkt sich wie „von selbst“ auf den Körper des Delinquenten, und zwar so, „daß sie nur knapp mit den Spitzen den Körper berührt“, und sticht „ihre Spitzen in den Körper ein.“⁶⁰ Das Einschreibungsverfahren der Strafe, die Schreib- und Schriftprozedur, setzt sich maschinell in Bewegung. Zitternd wird die strafende Schrift mit „Spitzen in den Körper“ eingestochen. Und um die „Ausführung des Urteils“ auch überprüfen zu können, ist die Egge eigens aus Glas gemacht. – „Und nun kann jeder durch das Glas sehen, wie sich die Inschrift im Körper vollzieht.“⁶¹

demnach auch kein justitiabiles und einsehbares, sondern vielmehr ein »lüderliches« ist, zeigt folgender Textpassus an:

„»Sie können einwenden, daß es ja überhaupt kein Verfahren ist, Sie haben sehr Recht, denn es ist ja nur ein Verfahren, wenn ich es als solches anerkenne. Aber ich erkenne es also für den Augenblick jetzt an, aus Mitleid gewissermaßen. Man kann sich nicht anders als mitleidig dazu stellen, wenn man es überhaupt beachten will. Ich sage nicht, daß es ein lüderliches Verfahren ist, aber ich möchte Ihnen diese Bezeichnung zur Selbsterkenntnis angeboten haben.«“ (Ebd., S.51).

⁵⁹ Vgl. KAFKA: In der *Strafkolonie*. GW I. 2001. S.166-169.

Vgl. KAFKA: *Der Proceß*. GW III. ⁸2000. [Ende]. S.236-241. Hier insbesondere S.241.

Vgl. FOUCAULT, Michel: *Überwachen und Strafen*. 1976. S.51-53.

⁶⁰ Vgl. auch zur Beschreibung des aus „Bett“, „Zeichner“ und „Egge“ bestehenden Schreib-Apparates: KAFKA: In der *Strafkolonie*. GW I. 2001. S.163.

Vgl. auch DODD, William J.: *Kafka and Freud. A note to In der Strafkolonie*. In: Monatshefte LXX. No.2. 1978. S.129-137. Hier insbesondere S.129/130.

Vgl. zu dem Motiv der „Stange“: KAFKA: *Erstes Leid*. GW I. 2001. S.249-252.

⁶¹ Vgl. KAFKA: In der *Strafkolonie*. GW I. 2001. S.170.

Das Macht-*Procedere* einer „Inschrift im Körper“ scheint unterdes zweierlei völlig konträren Bedingungen zu unterliegen: Ist das autoritative Schrift-Urteil selbst und dessen mystischer Grund als kryptisch und mystifikatorisch, ja als schlechterdings nicht einsehbar zu charakterisieren, so gilt es doch scheinbar umso mehr, dieses uneinsichtige Urteil letzterhand als in den Körper gestanztes Schriftbild „klar zu erhalten“, es „anschaulich zu machen“, präsent und einsehbar zu halten.⁶² Doch das uneinsichtig gefällte und „in Abwesenheit des Angeklagten“ *per se* gesetzte „Gottesurteil“, das nach „alten Blättern“ und „Zeichnungen“ für jedermann sichtbar in den Körper eingestanz und tätowiert werden soll, erzeugt tief im Grunde und hinter dem metaphysischen „Schein dieser endlich erreichten und schon vergehenden Gerechtigkeit“ nichts anderes als „Blutwasser“. Dieses in Rinnen abgeleitete „Blutwasser“ einer „eingekratzten“ Inschrift in den Körper, „in mich“, wie Kafka am 03. Februar 1922 in sein Tagebuch notiert, kann – „um es möglichst anschaulich zu machen“ – von dem Offizier nur noch gestisch „mit beiden Händen förmlich“ aufgefangen und dem Reisenden, der schon rückwärts taumelnd in seinen Rohrsessel fällt, zeigend vor Augen gehalten werden.⁶³ Hinter der ganzen anschaulichen Förmlichkeit einer „klar zu erhalten[den]“ Schrift steht im Grunde „so körperlich“, als „zeichenhafte[s]“ Macht-Derivat, ab- und umgeleitetes „Blutwasser“, eine machtvoll eingeschriebene Blut-Schrift.⁶⁴ Kafkas so »einfache Geschichte« wird einmal mehr buchstäblich und *corporaliter* »unförmlich«.⁶⁵ Die Klarheit der Schrift indes überlagert nurmehr legitimierend eine grausam eingestochene und blutige Körper-Schrift und ordnet ihr, als epiphanes Moment einer in Schrift ansichtig werdenden *evidentia rei*, den absoluten Wert gerechter und wahrhaftiger Urteilsfindung bei.⁶⁶

⁶² Vgl. FOUCAULT, Michel: Überwachen und Strafen. 1976. S.51/52 und S.62/63.

Vgl. hierzu auch DERRIDA, Jacques: Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«. [Aus dem Französischen von Alexander Garcia Düttmann]. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1996.

⁶³ Vgl. KAFKA: Tagebücher 1914–1923. GW XI. 32001. [3 <Februar 1922>]. S.216:

„Schlaflos, fast gänzlich; von Träumen geplagt, so wie wenn sie in mich, in ein widerwilliges Material eingekratzt würden.“

⁶⁴ Vgl. hierzu auch NIETZSCHE: Also sprach Zarathustra. KSA 4. 1999. [Also sprach Zarathustra I. Vom Lesen und Schreiben.]. S.48–50. Hier insbesondere S.48.

Nietzsches Geist der Entlarvung konzipiert in dem obig zitierten Subkapitel seiner mythopoetischen Bibelkontrafaktur *Also sprach Zarathustra* eine Schreib- und Schrift-Programmatik, die da heißt: »Schreibe-mit-Blut«. Erfahren zu müssen, so Nietzsche, „dass Blut Geist ist“, scheint vorausweisend auch für Kafkas *Strafkolonie* seine Gültigkeit behaupten zu können, wenn eine „Erlösung“ avisierende Geist-Schrift auf den so körperlichen und letzthin blutigen „Ausdruck des Lebens“ reduziert wird.

⁶⁵ Vgl. KAFKA: Der Proceß. GW III. ⁸2000. [Im Dom]. S.234.

⁶⁶ Vgl. KAFKA: In der Strafkolonie. GW I. 2001. S.169–171.

Vgl. FOUCAULT, Michel: Überwachen und Strafen. 1976. S.51/52 und S.56/57.

Vgl. auch KAFKA: Der Verschollene. GW II. ⁶1999. [II Der Onkel]. S.45–61. S.46.

In einem Kunst- und Schrift-Passus des *Verschollenen* zeigt Kafka gleichermaßen über das Motiv einer „Glasscheibe“, analog zur „Egge aus Glas“, die Vergeblichkeit der Transparentmachung einer quasi göttlichen Schrift an, respektive reduziert diese auf das ihr inhärente und „mächtige“ Macht-Derivat dieses „Licht[es]“, das nurmehr „so körperlich“ wie das Zerschlagen einer alles bedeckenden „Glasscheibe“ wahrgenommen wird:

„Und morgen wie abend und in den Träumen der Nacht vollzog sich auf dieser Straße ein immer drängender Verkehr, der von oben gesehn sich als eine aus immer neuen Anfängen ineinandergestreute Mischung von verzerrten menschlichen Figuren und von Dächern der Fuhrwerke aller Art darstellte, von der aus sich noch eine neue vervielfältigte wildere Mischung von Lärm, Staub und Gerüchen erhob, und alles dieses wurde erfaßt und durchdrungen von einem *mächtigen Licht*, das immer wieder von der Menge der Gegenstände zerstreut, fortgetragen und wieder eifrig herbeigebracht wurde und das dem

Das entziffernde »Lesen« eines wahrhaftigen Straf-Urteils, verfaßt in den blutigen Lettern einer alten Ordnung, scheint indes für den Forschungsreisenden durchlaufend »unmöglich«, ja »unlesbar« zu sein. Die in dem »Fest der Martern« nach *alten Blättern* und „Zeichnungen des früheren Kommandanten“ eingestochene Körperschrift ist und bleibt für den aufgeklärten Forschenden bis gegen Ende der Erzählung hin und also bis zur Tötungsprozedur des Offiziers selbst schlichtweg unentzifferbar, unlesbar, unverstehbar: Stumm über das Papier gebeugt, sagt der Reisende denn auch nichts mehr, denn „es war klar, daß er es noch immer nicht hatte lesen können.“ Das auf „Erlösung“ und Entzifferung abzielende Lesen einer wahrhaftigen Schrift ist im Grunde abhängig von der Kategorie des Glaubenwollens – »ich glaube es, daß es dort steht« – und nicht von der eines positivistischen Wissens. »Glauben« und »Wissen« werden auf dem semiotischen Feld der Entzifferung von Signifikanz als kontrastive Basiskategorien einer „alten“ und einer „neuen“ Ordnung nebeneinander gestellt und freilich auf ihre metaphysischen und positivistischen Kollateralschäden hin überprüft; jenes auf die ihm inhärenten Machtmechanismen bei der Formierung eines absolut zu glaubenden Urteils, dieses auf die wohl wissende, aber letztthin urteilslose Positionierung jenseits von Gut und Böse.⁶⁷

Der klaffende Hiat von »Glauben« und »Wissen« zeigt sich aufs deutlichste in dem Einschreibungsverfahren der Schrift-»*Maschinerie*«. Denn die Schrift und deren wahrhaftige Bedeutung nur „mit den Augen“ – als das faktisch Gegebene des Buchstäblichen – entziffern zu wollen, ist ein äußerst schwerliches Unterfangen: „Es ist nicht leicht“, so gesteht der Offizier denn auch ein, „die Schrift mit den Augen zu entziffern“. Gerade weil die „kunstvoll“ in den Leib eingeschriebene Schrift mit „Zieraten“ und „Verzierungen“ ornamentiert ist, ist es umso schwerer, die „wirkliche Schrift“, die sich mit den Schreib-Nadeln „immer tiefer“ und tiefer ganze zwölf Stunden lang in den Körper einschreibt, entziffern und erkennen zu können. Die „wirkliche“ Tiefen-Schrift, an deren Sinnhaftigkeit es schlechthin zu glauben gilt, ist und bleibt für das bloße Auge des Forschers eine „sich vielfach kreuzende“ und „labyrinthartige“, ja eine schier unentzifferbare Schrift. Die eingravierte und tätowierte Schrift in den Körper bleibt bis zuletzt für das Auge des Forschers ein – okular – nicht zu enträtselndes „Labyrinth“, aus dessen sich kreuzenden und verflüchtigenden Linien, rhizomatisch, kaum mehr ein Sinn aufzusteigen vermag, ja aus deren fortlaufenden Irrgängen man überhaupt, wie es in einer Notiz Kafkas resignativ heißt, „wohl kaum mehr herauskommen“ wird.⁶⁸

Die auf den Leib geschriebene (In-)Schrift, an deren Sinnhaftigkeit letztthinnig zu glauben ist, ist demnach – *ad oculos* – „keine einfache Schrift“, „keine Schönschrift für Kinder“, wie der Offizier dies auch desavouierend bezeichnet, sondern eine, in welcher man lange lesen muß, um sie letztthin auch „erkennen“ zu können. Hinter den immer nur uneigentlichen „Verzierungen“ und den „viele[n], viele[n] Zieraten“, die die eigentliche Schrift“ umgeben, gilt es die „wirkliche Schrift“ auf deren Eigent-

betörten Auge so körperlich erschien, als werde über dieser Straße eine alles bedeckende *Glasscheibe* jeden Augenblick immer wieder mit aller Kraft zerschlagen.“ (Ebd., S.46). [Hervorhebungen des Verf.].

⁶⁷ Vgl. KAFKA: In der Strafkolonie. GW I. 2001. S.171-174, S.177-179 und S.187/188.

⁶⁸ Vgl. KAFKA: In der Strafkolonie. GW I. 2001. S.172/173.

Vgl. KAFKA: Zur Frage der Gesetze. GW VII. 1994. S.179:

„Wo ist F.? Ich habe ihn schon lange nicht gesehen. F.? Sie wissen nicht, wo F. ist? F. ist in einem Labyrinth, er wird wohl kaum mehr herauskommen. F.? Unser F.? F. mit dem Vollbart? Ebender. In einem Labyrinth? Ja.“

lichkeit hin zu dechiffrieren, zu entziffern und lesbar zu machen. Das epiphane Aufscheinen einer wahrlich „wirkliche[n] Schrift“ – zur „sechste[n] Stunde“⁶⁹ – und der „Verstand“, der dann spätestens auch „dem Blödesten“ aufzugehen hat, stellt sich als wahrhaftig erhebende „Vollendung“ einer göttlichen Schrift ein: „Ich knie dann gewöhnlich hier nieder und beobachte diese Erscheinung.“⁷⁰ Die sich offenbarende „Erscheinung“ aber förmlich abzulesen, ihren Sinn in der Schrift ansichtig zu machen, und hier liegt das entscheidende *punctum saliens* der differenten Positionen, ist aber keineswegs als ein rein physiologischer Akt des Sehen-Könnens – „mit den Augen“ – zu haben, sondern ist ein geistiger, ein mentaler Akt, der die in den Leib eingeschriebene Wund-Schrift erst transzendieren, erhöhen und erheben, ihr förmlich Sinn einschreiben muß, ganz wie es im Korintherbrief geschrieben steht: „Denn der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig.“⁷¹ Dieses semiotische Procedere einer Liaison von *signifiant* und *signifié* preist der Offizier als einen im und am Körper sich leidvoll vollziehenden und gleichsam erhöhenden und erlösenden Erkenntnisakt an. Gegen das aufgeklärt-wissende und radikal entzaubernde Sehen des Forschenden, der keinen metaphysischen Seins -und Hintergrund von Welt zur Entzifferung derselbigen mehr zu akzeptieren gewillt ist, liiert der Offizier, daran konstruktiv glaubend, das machtvoll in den Körper des Delinquenten gestanzte Urteil mit einer absolut-göttlich legitimierten Setzung von »Gerechtigkeit«: „Sie haben gesehen, es ist nicht leicht, die Schrift mit den Augen zu entziffern; unser Mann entziffert sie aber mit seinen Wunden. Es ist allerdings viel Arbeit; er braucht sechs Stunden zu ihrer Vollendung.“⁷² Einmal mehr bewahrheitet sich hier der Satz Foucaults, welcher da besagt, daß sich die „klassische Folter als Verfahren eines Gottesurteils“ erweist: Eine „physische Herausforderung“ – die erst zugefügte Körper-Wunde – ist es, die „über die Wahrheit“ zu entscheiden hat. „An seinem eigenen Körper“, „mit seinen Wunden“, muß der Verurteilte sein Verbrechen und „die ihm widerfahrende Gerechtigkeit“ entziffern.⁷³

⁶⁹ Vgl. DIE BIBEL. Altes und Neues Testament. 1997. [Matthäus 27,45].

Das Folter-Procedere kaskascher Provenienz weist ganz offensichtlich christologische Reminiszenzen auf; nicht nur der „Zeitraum von zwölf Stunden“ mit dem „für die sechste Stunde“ berechneten „Wendepunkt“ weist bereits *in medias res* auf die Kreuzigungsgeschichte Jesu hin, sondern auch das Auferstehungs- und Erlösungsmotiv und das Hinknien vor der „Erscheinung“ gibt einen heilsgeschichtlich-biblichen Kontext zu erkennen. Beginnt jedoch in der Strafkolonie mit der „sechste[n] Stunde“ der „Wendepunkt“, mit dem die „wirkliche Schrift“ sich fortan immer mehr zu erkennen gibt, so setzt doch in der biblischen Fassung der Kreuzigungsgeschichte gerade von der „sechsten Stunde“ an „eine Finsternis im ganzen Lande“ ein und schon um die neunte Stunde wird Jesus laut rufen: »*Eli, Eli, lema sabachtani?*« – »*Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?*« In dem letalen Ausgesetztsein den allzumenschlich-grausamen Folterpraktiken gegenüber scheint sich wortwörtlich diese Gottverlassenheit zu bewahrheiten. Die „wirkliche Schrift“ gibt sich nicht mehr als erhebende, sondern als grausam zugefügte zu erkennen.

⁷⁰ Vgl. KAFKA: In der Strafkolonie. GW I. 2001. S.171-174.

⁷¹ DIE BIBEL. Altes und Neues Testament. 1997. [2 Kor. 3,6].

⁷² KAFKA: In der Strafkolonie. GW I. 2001. S.173.

⁷³ Vgl. auch zu dem wiederkehrenden Motiv der „Heilanstalt“: KAFKA: In der Strafkolonie / Ein Bericht für eine Akademie. GW I. 2001. S.165/166 und S.244.

Vgl. FOUCAULT, Michel: Überwachen und Strafen. 1976. S.56-58.

Vgl. auch FOUCAULT, Michel: Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1973. S.7-16 und S.539-551. Hier insbesondere S.546-548.

Vgl. auch FOUCAULT, Michel: Psychologie und Geisteskrankheit. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1968.

Vgl. auch allgemein KOSCHORKE, Albrecht: Körperströme und Schriftverkehr. Mediologie des 18. Jahrhunderts. München: Fink, 1999. S.9-15 und [Substitutionen I] S.87-167.

Auf subtile Art und Weise wird somit der Fokus der Betrachtung von der metaphysischen Erlösungsbedürftigkeit und der transzendentalen Möglichkeit der Entzifferung einer wahrhaft göttlichen Schrift – am und im Körper – auf das damit einhergehende und *realiter* grausame »Fest der Martern« umgelenkt. Die förmlich „große“ und „sinnstiftende Metanarration“, welche »Gerechtigkeit«, im Sinne des Offiziers noch metaphysisch-eindeutig auszubuchstabieren imstande sein will, wird einmal mehr von Kafka radikal unterminiert und auf die ihr inhärenten Machtstrukturen und Absolutheitsmechanismen hin abgeklopft. Das, was Kafka eine »kleine Litteratur« nennt, kommt mehr und mehr zu seinem Recht. Die Entzifferung der Schrift in ihren semiotischen Spielarten einer präsentischen Signifikanz und also von »Wahrheit« und »Gerechtigkeit«, entblößt und entlarvt sich in ihrer metaphysischen Konstruiertheit immer mehr als „Ausdruck der Verklärung“ und als „Schein“, da sie doch letztthin, mikrophysisch betrachtet, eine grausam erzwungene und machtvoll oktroyierte ist, die in den Körper ganz und gar menschlich, ja allzumenschlich sogar eingebrannt und eingestochen wird, um „weh zu thun“ und um dem zu Bestrafenden – züchtigend – sein Vergehen ins „Gedächtniss“ zu schreiben.⁷⁴

Im tiefsten Grunde aller Strafuntersuchung, so Foucaults hellsichtige Analyse des gemarterten Körpers, steht letztlich der „Bezug Wahrheit/Macht“ und just hierin scheint „eine ganze Poetik“ körperlicher Brandmarkung auf: Hinter dem, was als absolute »Wahrheit« oder »Gerechtigkeit« firmiert, steht im Grunde eine machtvolle Erpressung derselbigen qua eingeritzte Blut- und Körper-Schrift. Entziffert „unser Mann“ die Straf-Schrift „mit seinen Wunden“, so das delirierende Schrift-Plädoyer des Offiziers, so ist dies buchstäblich und wortwörtlich zu fassen als ein leidvoll eingeschriebenes Brandmarkungsverfahren „um den Körper, oder besser noch: am Körper des Verurteilten“ entlang, das die nicht verlöschen dürfenden Straf-„Zeichen“ in diesen – als strafendes „Gedächtniss“ – eingräbt. In dem semiotischen Konnex von Körper-Wunde und epiphaner „Erscheinung“ der Schrift liegt just das verborgen, was Nietzsche entlarvend als „System der Grausamkeit“ bezeichnet. Ein metaphysisch inspiriertes und entzifferndes Auslegungsverfahren legt über den machtvoll drangsalierten Körper eine absolute und letztthinig legitimierte Signifikanz, die das Machtvolle dieses Vorganges in Gänze ausblendet. In dem grausamen »Fest der Martern«, wie es in der kafkaschen *Strafkolonie* zu seiner poetischen Realisation gelangt, avanciert das Brandmarken des Körpers zur zentralen Schaltstelle »eine[r] ganze[n] Poetik«: Der Körper, der derart in der Marter befragte, wird zur „Ziel-

»Sie werden ähnliche Apparate in Heilanstalten gesehen haben« – Nicht unbeachtet und unerwähnt soll dieses von Kafka – angedacht als kleiner, versteckter Seitenhieb – eingewobene und wiederkehrende Motiv der „Heilanstalt“ sowohl im *Bericht für eine Akademie* als auch in der *Strafkolonie* bleiben, welches auf ganz „ähnliche Apparate“ und Vorgänge, wie sie in der *Strafkolonie* ihre Anwendung finden, in ebensolchen „Heilanstalten“ hinweist. Die Disziplinierung des Kranken und Devianten, des Wahnsinnigen und Anderen und mithin des Körpers erfolgt also auch hier, wie in dem Brandmarkungsverfahren des Verurteilten, letztlich „so körperlich“, um dieses Andere der Vernunft, in einem machtvollen *Proceß* eingeschriebener und erkennen müssender »Wahrheit« und »Gerechtigkeit«, gleichsam in die Ordnung der Vernunft integrieren und resozialisieren zu können. Wird dem Sträfling seine Strafe in den Körper eingeschrieben, so dem Kranken seine Krankheit.

⁷⁴ Vgl. NIETZSCHE: Zur Genealogie der Moral. KSA 5. 1999. [Zweite Abhandlung. Aphorismus 3.]. S.294-297.

scheibe der Züchtigung“ und hierin gleichsam zu einem grauenhaften und blutigen „Ort der Wahrheitserpressung.“⁷⁵

3. »A penal colony«.

Die Entzifferung der *naturae daemoniae*.

Daß diese Welt, so wie sie ist, kein „Schlaraffenland“, sondern ungleich mehr die „schlechteste unter den möglichen“ überhaupt, und hierin „Hölle“ und „Ort der Buße“, „Strafanstalt“ und -kolonie in einem ist, entspricht wohl zweifelsohne nicht nur der pessimistischen Weltauffassungslehre Arthur Schopenhauers, der diese Sätze entspringen, sondern auch der Franz Kafkas. – „Was für eine entsetzliche Natur ist diese, der wir angehören!“⁷⁶, lautet denn auch bekanntlich der schopenhauersche Grundtenor einer *naturae daemoniae*, auf die es sich, will man diese „teuflische“ Welt „stets im richtigen Lichte“ erblicken“, einzustellen gilt: „Um allezeit einen sichern Kompaß zur Orientierung im Leben bei der Hand zu haben und um dasselbe, ohne je irrezuwerden, stets im richtigen Lichte zu erblicken“, so Schopenhauers Paränese zur Lebensweisheit, „ist nichts tauglicher, als daß man sich angewöhne, diese Welt zu betrachten als einen Ort der Buße, also gleichsam als eine Strafanstalt, a penal colony“.⁷⁷

Penal colony – mit diesem *mot clé* der schopenhauerschen *Lehre vom Leiden der Welt* ist zugleich angegeben, was sich auch in Kafkas *Strafkolonie* auf doch so gräßliche Art und Weise bewahrheiten wird: In dieser Welt herrscht, gleich einer *Strafkolonie*, von Natur aus allein die Gewalt, die physische, die sich in einem fortwährenden Kampf Respekt zu verschaffen hat; in einem Kampf aller gegen alle – »bellum omnia contra omnes« – ist denn auch „jedes ein Jäger und jedes gejagt“, „tausend und aber tausendmal“, „jahraus, jahrein“, „in saecula saeculorum“. – „Die Welt ist eben die Hölle und die Menschen sind einerseits die gequälten Seelen und andererseits die Teufel darin.“⁷⁸ Mit der von Schopenhauer bildhaft auf das Feld mächtig-physischer Existenzverortung lancierten Charakterisierung dieser Welt als

⁷⁵ Vgl. KAFKA: In der Strafkolonie. GW I. 2001. S.171-174 und S.177/178.

Vgl. FOUCAULT, Michel: Überwachen und Strafen. 1976. [I. Marter. 2. Das Fest der Martern]. S.44-90. Hier insbesondere S.45-47, S.56-58 und S.60-63.

Vgl. NIETZSCHE: Zur Genealogie der Moral. KSA 5. 1999. [Zweite Abhandlung. Aphorismus 3. und 16./17.]. S.294-297 und S.321-325.

⁷⁶ SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung II. 1986. [Kapitel 28. Charakteristik des Willens zum Leben]. S.451-466. Hier zitiert S.461.

⁷⁷ SCHOPENHAUER: Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften II. Band V. 1986. [Kapitel 12. Nachträge zur Lehre vom Leiden der Welt]. S.343-360. Hier zitiert S.356.

In einer Fußnote zu der obig zitierten Wegweisung fügt Schopenhauer – in einem Konnex von christologischer Erbsünde und buddhistischer Gelassenheit – noch zusätzlich an:

„Zur Geduld im Leben und dem gelassenen Ertragen der Übel und der Menschen kann nichts tauglicher sein als eine buddhistische Erinnerung dieser Art:

»Dies ist Samsara, die Welt des Gelüstes und Verlangens und daher die Welt der Geburt, der Krankheit, des Alterns und Sterbens: es ist die Welt, welche nicht sein sollte. Und dies ist hier die Bevölkerung der Samsara. Was also könnt ihr Besseres erwarten?«

Ich möchte vorschreiben, daß jeder sich dies täglich viermal mit Bewußtsein der Sache wiederholte.“

⁷⁸ SCHOPENHAUER: Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften II. Band V. 1986. S.354.

eine körperlich-krude und daher dämonische *penal colony* tut sich gleichsam eine intertextuelle Parallelspur zu der kafkaschen Straf-Textur auf.⁷⁹

Penal colony – Fällt erst einmal „Schloß und Kette der gesetzlichen Ordnung“ ab und bricht die „große Maskerade“ der „zivilisierte[n] Welt“, die „endlose Verstellung, Falschheit und Heimtücke des Menschen“, ein, „da zeigt sich, was er ist“, der Mensch – „ein wildes entsetzliches Tier“, „ein entfesselter Dämon“ und ein „Teufel in Menschengestalt“. Und was da ‚unterhalb‘ vom „Zustande der Bändigung und Zähmung, welcher Zivilisation heißt“, an Tierischem auflodert und -flammt, zeigt doch in aller Deutlichkeit an, so Schopenhauer, „daß der Mensch an Grausamkeit und Unerbittlichkeit keinem Tiger und keiner Hyäne nachsteht“.⁸⁰

Einen derart bildhaften Beleg und „ein vollwichtiges Beispiel aus der Gegenwart“ für diese grausame „Tragikomödie“ des Menschengeschlechts, wie Schopenhauer diese seine Analyse zur *Ethik* des Menschen nunmehr anschaulich zu machen intendiert, offeriert dieser anhand eines 1840 verfaßten Rapportes der „Nordamerikanischen Antisklavereigesellschaft“, in welchem von einer unsäglichen „Härte und Grausamkeit“ gegenüber den „unschuldigen, schwarzen Brüder[n]“ die Rede ist, wie man sie überhaupt noch nie „gehört oder sich gedacht oder geträumt haben mag“: „Keiner wird es“, diese „schwerste Anklageakte gegen die Menschheit“, „ohne Entsetzen, wenige ohne Tränen aus der Hand legen.“ Die „unendliche Plage“, die die „gequälten Seelen“ und gemarterten „Akteurs“ in diesen egomanischen Unterjochungspraktiken im Namen der Gerechtigkeit auszustehen haben, „empört alles Menschengefühl“ – „sie sind ein Schandfleck der ganzen Menschheit“.⁸¹ Und noch ein weiteres zu „Tränen“ und „Entsetzen“ rührendes Exemplum „kalt berechnende[r]“, ja schier teuflische[r] Grausamkeit fügt Schopenhauer unterdes aus den 1846 von Tschudi veröffentlichten »*Reisen in Peru*« an, in welchen, und dies ist durchaus schon in Analogie zu der kafkaschen *Strafkolonie* zu lesen, gleichermaßen die perhorreszierende „Behandlung der peruvianischen Soldaten durch ihre Offiziere“ verhandelt wird. – Diese Welt ist und bleibt nun mal eine *penal colony*.⁸²

Und in dieser *penal colony* stehen sich, *notabene*, Soldat und Offizier – »*homo homini lupus est*« – fremd, feindlich, ja kriegerisch gegenüber, dieser jenen quälend, sind entzweit, martern und foltern sich, und zehren doch tief im Grunde an ihrem „eigenen Fleisch“. Der Mensch, das entfesselte „Raubtier“ und *animal méchant par excellence*, „quält, bloß um zu quälen“, foltert und knechtet, bloß um seine tierisch-körperliche Triebnatur zu befriedigen, auch wenn der Gequälte doch eigentlich ein „*compagnon de misères*“, ein „*soci malorum*“ des Quälenden selbst ist. Mit Schopenhauer tritt ein „entfesselter Dämon“, das „Raubtier“ Mensch, auf die lebensphilo-

⁷⁹ Vgl. SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung I. 1986. [§ 27]. S.208-226. Hier insbesondere S.216-220.

Vgl. SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung II. 1986. [Kapitel 28. Charakteristik des Willens zum Leben]. S.451-466. Hier insbesondere S.456-462.

Vgl. SCHOPENHAUER: Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften II. Band V. 1986. [§ 127, § 146, § 147, § 150, § 151, §152 und § 156]. S.295/296, S.337-339, S.339-342, S.244/345 und S.352-360. [Vgl. auch *Konjektaneen des Körpers*].

⁸⁰ Vgl. SCHOPENHAUER: Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften II. Band V. 1986. [Zur Ethik. § 114]. S.248-259. Hier insbesondere S.249-251.

⁸¹ Vgl. SCHOPENHAUER: Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften II. Band V. 1986. [Zur Ethik. § 114]. S.251/252.

⁸² Vgl. SCHOPENHAUER: Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften II. Band V. 1986. [Zur Ethik. § 114]. S.252.

sophische Bühne eines *survival of the fittest*; und dies in einer entsetzlich bildhaften Anschaulichkeit.⁸³

Doch erst ein letzter bildhafter Beleg aus Schopenhauers quellenreichem Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung* scheint nunmehr als intertextuelle Schnitt- und Bildfläche *explicite* auf Kafkas Narration *In der Strafkolonie* verweisen zu wollen.⁸⁴

Anhand eines am 10. April 1859 in der französischen Zeitschrift »*Siècle*« veröffentlichten Reiseberichtes, in welchem die „Geschichte eines Eichhörnchens“ sehr schön beschrieben steht, „das von einer Schlange *magisch* bis in ihren Rachen gezogen“ wird, zeigt sich nicht nur, wie der französische Verfasser und Journalist des Tropen-Berichtes kommentierend zu erkennen gibt, »*un exemple remarquable du pouvoir fascinateur des serpents*«, sondern zudem manifestiert sich in diesem Naturspektakel just jene Straf-Szenerie, wie sie sich gleichermaßen in der kafkaschen *Strafkolonie* als unumkehrbarer und unkorrigierbarer, ja als ein automatischer und mechanischer Ablauf nach eigenen, aber undurchschaubaren Gesetzmäßigkeiten abspielt und -spult.⁸⁵

Daß ein auf dem tropischen Schauplatz der Insel Java positionierter und überdies in europäischen Anschauungen befangener „Reisender“ als beobachtender Bericht-erstatte fungiert, der diese sich als „tragisch“ darstellende Tötungsprozedur eines Fressens und Gefressenwerdens mit forschendem Interesse inspiziert und als „Reisebericht“ publiziert, weist exakt jene narrativen Koordinaten auf, die auch in Kafkas Erzählung in Erscheinung treten. Daß das Motiv der „Schlange“ zudem in von Kafka im August 1917 niedergeschriebenen Fragmenten zur *Strafkolonie* eine wesentliche Rolle spielt, etwa in dem Ausruf »Bereitet der Schlange den Weg!« oder »los ihr Schlangenfraß«, scheint diese Quelle, in ihrer intertextuell-bildhaften und philosophischen Flankiertheit, noch näher an die kafkasche Erzählung heranzurücken.⁸⁶

⁸³ Vgl. SCHOPENHAUER: Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften II. Band V. 1986. [Zur Ethik. § 114]. S.252-259.

Vgl. auch SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung I und II. 1986. [§ 27 und Kapitel 28. Charakteristik des Willens zum Leben]. S.218/219 und S.457-466.

⁸⁴ Vgl. WAGENBACH, Klaus: Franz Kafka. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, ³⁶2002. S.44/45.

Nur nebenbei soll angemerkt werden, daß Kafka Max Brod anlässlich eines Schopenhauer-Vortrages des letzteren im Oktober 1902 kennenlernte. Max Brod, ein Schopenhauer-Kenner *par excellence*, bezeichnet Nietzsche als einen „Schwindler“, woraufhin Kafka, instruiert über den nietzschenahen *Kunstwart* und eine eigene, sehr frühe Nietzsche-Lektüre, diesen verteidigt. Schon recht früh also bahnt sich im Denken Kafkas, vermittelt über die freundschaftliche Auseinandersetzung mit Max Brod, die Streitfrage ‚Nietzsche contra Schopenhauer‘ ihren Weg und gewinnt bedeutenden Einfluss auf dessen Schaffensprozeß.

⁸⁵ Vgl. SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung II. 1986. [Kapitel 28. Charakteristik des Willens zum Leben]. S.451-466. Hier die Fußnote S.459-461.

⁸⁶ Vgl. KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. 32001. [7 Aug. <1917> bis 9 Aug. <1917>]. S.152-155. Hier insbesondere S.153/154:

„»Bereitet der Schlange den Weg!« schrie es. »Bereitet den Weg der großen Madam.« »Wir sind bereit« schrie es zur Antwort »wir sind bereit.« Und wir Wegbereiter, vielgerühmte Steinzerklopfer, marschierten aus dem Busch. »Los« rief unser immer fröhlicher Kommandant »los ihr Schlangenfraß.« Daraufhin hoben wir unsere Hämmer und meilenweit begann das fleißigste Geklopfe. Keine Pause wurde gestattet, nur Händewechsel. Schon für abend war die Ankunft unserer Schlange angesagt, bis dahin mußte alles zu Staub zerklopft sein, unsere Schlange verträgt auch das kleinste Steinchen nicht. Wo findet sich gleich eine so empfindliche Schlange. Es ist eben auch eine einzige Schlange, unvergleichlich verwöhnt ist sie durch unsere Arbeit, daher auch bereits unvergleichlich geartet. Wir verstehn es nicht, wir bedauern es, daß sie sich noch immer Schlange nennt. Zumindest Madam sollte sie sich immer nennen, trotzdem sie natürlich auch als Madam unvergleichlich ist. Aber das ist nicht unsere Sorge, unsere Sache ist es Staub zu machen.“

Im Grunde aber geht es weniger um eine rein bildhafte Übereinstimmung motivhafter Details als vielmehr um die bei Schopenhauer grundlegend verhandelte Problematik dämonischer Körperlichkeit – der Leib nimmt in der schopenhauerschen Ethik einmal mehr jenen sündhaften Stand ein, den dieser in der abendländisch-christologischen Denktradition schon immer innehatte: Der Leib ist der *per se* erbsündige Sitz einer Schuld, eines irreversiblen „Fehltritts“ – dem Leib ist als blindes, erkenntnisloses und „unermüdliches Triebwerk“ immer schon und vor aller Erkenntnis die „Sünde“ eingeschrieben; der Leib ist also immer schon und an sich „sündig“ und „schlecht“, „dämonisch“ und „teuflisch“, und er ist der grausame Ort einer „Abbüßung der Schuld“ – der leibhaftigen »*Erbsünde*«. ⁸⁷

Schopenhauer veranschaulicht denn auch bildhaft jenes »teuflische«, da primär leiblich bedingte *principium* eines grenzenlos-kolossalen „Egoismus unserer Natur“, dessen schimärischer und dämonischer Charakter prononciert im tierischen Moment des Durchsetzens des je eigenen Willens liegt. Die »Schlange«, die aus biblischer Perspektivik schon als bildhafte Inkarnation des Bösen schlechthin firmiert, tritt hierbei allegorisch in den Mittelpunkt dieser nachfolgend geschilderten „Greuel-szene“ eines Fressens und Gefressenwerdens. In einer Fußnote seines Kapitels *Charakteristik des Willens zum Leben* fügt Schopenhauer jenen im »*Siècle*« vom 10. April 1859 publizierten Reisebericht in französischer Sprache bei. Die deutsche Übersetzung dieses tropischen Berichtes wird in Gänze wiedergegeben. ⁸⁸

»Ein Reisender, der vor kurzem mehrere Provinzen der Insel Java durchstreift hat, erwähnt ein bemerkenswertes Beispiel von der faszinierenden Kraft der Schlangen. Der Reisende, von dem die Rede ist, fing an, den Junjind zu erklimmen, einen der Berge, welche bei den Holländern Pepergeberge heißen. Nachdem er in einen dichten Wald gedrungen war, bemerkte er auf den Ästen eines Kijatile ein javanisches Eichhörnchen mit weißem Kopfe, welches seine mutwilligen Sprünge mit jener Grazie und Behendigkeit ausführte, die diese entzückende Art der Nagetiere auszeichnen. Ein rundliches Nest aus biegsamem Reisig und Moos auf dem höchsten Gipfel des Baumes, in der Gabelung zweier Äste, und andererseits

Vgl. auch REED, T. J.: Kafka und Schopenhauer: Philosophisches Denken und dichterisches Bild. In: Euphorion 59. 1965. S.160-172. Hier zur *penal colony* S.170.

Vgl. auch SATZ, Martha und Zsuzsanna OZSVATH: *A Hunger Artist and In the Penal Colony* in the Light of Schopenhauerian Metaphysics. In: German Studies Review. Band 1. 1978. S.200-210.

⁸⁷ Vgl. SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung II. 1986. [Kapitel 28. Charakteristik des Willens zum Leben]. S.457-466.

Vgl. SCHOPENHAUER: Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften II. Band V. 1986. [Zur Ethik. § 114 / Zur Lehre vom Leiden der Welt. § 156]. S.248-259 und S.353-360. Hier nachfolgend zitiert die Fußnote auf S.357:

„Der rechte Maßstab zur *Beurteilung eines jeden Menschen* ist, daß er eigentlich ein Wesen sei, welches gar nicht existieren sollte, sondern sein Dasein abbüßt durch vielgestaltetes Leiden und Tod – was kann man von einem solchen erwarten? Sind wir denn nicht alle zum Tode verurteilte Sünder? Wir büßen unsere Geburt erstlich durch das Leben und zweitens durch das Sterben ab. – Dies allegorisiert auch die *Erbsünde*.“

Vgl. hierzu auch die sogenannten Sündenfall-Aphorismen: KAFKA: Beim Bau der chinesischen Mauer. GW VI. 1994. [»Aphorismen«. Nr.33/64/74/82/83/86/99/100/101]. S.233, S.239-243 und S.245/246.

⁸⁸ Vgl. SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung II. 1986. [Kapitel 28. Charakteristik des Willens zum Leben]. S.459-461.

Vgl. SCHOPENHAUER: Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften II. Band V. 1986. [Zur Lehre vom Leiden der Welt. § 156]. S.352-360. [Vgl. hierzu auch *Konjektaneen des Körpers*].

eine Höhlung im Stamme schienen die beiden Zielpunkte seiner Augen zu bilden. Sooft es sich von ihnen entfernte, kehrte es mit großem Eifer zu ihnen zurück. Es war im Monat Juli, und das Eichhörnchen hatte wahrscheinlich hoch oben seine Jungen und unten seine Vorratskammer für Früchte. Plötzlich war es wie von Schrecken ergriffen, seine Bewegungen wurden ungerichtet; es war, als wenn es immer versuchte, ein Hindernis zwischen sich und eine bestimmte Gegend des Baumes zu bringen: endlich kauerte es nieder und blieb unbeweglich zwischen zwei Ästen sitzen. Der Reisende hatte den Eindruck, als wenn dem unschuldigen Tierchen eine Gefahr drohte, aber er konnte nicht erraten, von welcher Art sie war. Er näherte sich, und eine aufmerksame Prüfung ließ ihn in einer Höhlung des Stammes eine Bandnatter entdecken, welche ihre Augen fest auf das Eichhörnchen heftete ... Unser Reisender zitterte für das arme Eichhörnchen. – Der Apparat, der zur Wahrnehmung der Töne dient, ist bei den Schlangen wenig ausgebildet, und sie scheinen kein sehr feines Gehör zu haben. Übrigens war die Schlange so aufmerksam auf ihre Beute, daß sie die Nähe eines Menschen gar nicht zu bemerken schien. Unser Reisender, der bewaffnet war, hätte also dem unglücklichen Nagetier zu Hilfe kommen können. Aber die Wißbegierde war größer als das Mitleid, und er wollte sehen, wie das Schauspiel zu Ende gehen würde. Die Lösung des Knotens war tragisch. Das Eichhörnchen zögerte nicht, einen klagenden Ton auszustoßen, der für alle, die ihn kennen, die Nähe einer Schlange anzeigt. Es ging ein wenig vor, suchte zurückzuweichen, ging dann wieder vorwärts, suchte umzukehren, aber es kam dem Reptil immer näher. Die Schlange, zusammengerollt, den Kopf über den Ringelungen und unbeweglich wie ein Stück Holz, wandte keinen Blick von ihm. Das Eichhörnchen kletterte von Ast zu Ast herunter und kam bis an die Stelle des Stammes, wo die Äste aufhörten. Jetzt versuchte das arme Tier gar nicht mehr zu fliehen. Angezogen durch eine unwiderstehliche Gewalt und gleichsam vom Schwindel ergriffen, stürzte es sich in den Rachen der Schlange, der sich plötzlich so weit wie möglich öffnete, um es aufzunehmen. So unbeweglich die Schlange sich bis dahin verhalten hatte, so tätig wurde sie, sobald sie im Besitz ihrer Beute war. Sie wickelte ihre Ringe auf, nahm ihren Lauf mit unglaublicher Behendigkeit nach aufwärts und gelangte emporkriechend in einem Augenblick zum Gipfel des Baumes, ohne Zweifel, um dort zu verdauen und zu schlafen.«⁸⁹

An diesem Beispiel ersieht man, so lautet Schopenhauers Kommentierung der Geschichte in Anlehnung an Aristoteles, „welcher Geist die Natur belebt, indem er sich darin offenbart“ – ein »dämonischer«, und kein »göttlicher«. Denn „empörend“ und „himmelschreiend“, ja geradezu ein „Argument zum Pessimismus“ ist es, daß ein Tier nicht nur von einem anderen gefressen wird, was immerhin noch einem naturhaften Erhaltungszyklus entspräche, sondern daß vielmehr „so ein armes unschuldiges Eichhorn“ scheinbar völlig passivisch gezwungen ist, dem weit offenen Rachen der Schlange entgegengehen zu müssen und sich mit Bewußtsein hineinzustürzen. Aus Schopenhauers nachfolgend aufgestelltem und von tiefem Mitleid mit der Kreatur getragenen Fragekatalog einer Pathodizee von Welt läßt sich im Grunde ein schmerzvoller Schrei der Anklage ablesen: Wozu dieses ganze schauderhafte „Gedränge“, „Geschrei und Geheul“, wohin man sieht? Wozu all dies an „Mangel, Not und Angst“, tagein und tagaus und so fort *ad infinitum*? Wozu denn muß die Qual gelitten, wozu der ganze Jammer ausgestanden werden, „jahraus, jahrein“? „Wozu die ganze Greuelszene?“ Und, vor allem, für welche „Verschuldung“? –

⁸⁹ SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung II. 1986. [Kapitel 28. Charakteristik des Willens zum Leben]. S.460/461.

„Darauf ist die alleinige Antwort“, die Schopenhauer zu geben weiß: „so objektiviert sich der *Wille zum Leben*.“⁹⁰

Die Entzweiung des *einen* Willens objektiviert sich leibhaftig, wie die Schilderung des Reiseberichtes veranschaulicht, in dem »unermüdlichen Triebwerk« Leib, dessen Statthalter die »dämonische Natur« ist: „Eben weil es schlecht ist, ist es *natürlich*“, so Schopenhauers Charakterisierung „der Dinge dieser Welt“, „und eben weil es *natürlich* ist, ist es schlecht.“⁹¹ Was „*dem Menschen natürlich*“ ist, ist keineswegs mehr, aus der naiven Natursentimentalität des 18. Jahrhunderts heraus betrachtet, als eine »*bonté naturelle*« zu verstehen, die »die beste aller Welten«, leibnizianisch gesprochen, schon immer nach sich zieht; im Gegenteil, was „*dem Menschen natürlich*“ ist, so folgert nunmehr Schopenhauer in ganz und gar christologischer Attitüde, ist „schlecht“, „teuflich“ und der „Hölle“ anheim gegeben. Das Schlechte und Dämonische dieser Welt büßt, „in menschliche Körper gebannt“, die Strafen für seine Sünden ab. Der Mensch existiert immer schon und *per se* „infolge seiner Sündhaftigkeit“ und sein Leben ist daher auch unwiderruflich mit der „Abbüßung der Schuld seiner Geburt“ liiert. Der Mensch ist, solange er strebt und „daist“ – und leibhaftig ist – immer schon „*in the wrong*“. Die alles entscheidende Grundlage bei der Beurteilung des „menschlichen Individuums“ ist folglich etwas, „das gar nicht sein sollte, etwas Sündliches, Verkehrtes“, was letztthin „dem Tode verfallen“ und unter die „Erbsünde“ zu subsumieren ist. Dem Leib ist als Folge der Entzweiung des *einen* Willens seine Schuld immer schon unhintergebar eingeschrieben. – Dem Körper und dessen unermüdlichen Pulsionen leibhaftig Folge zu leisten, heißt „*in the wrong*“-sein; – denn es impliziert qua „*Erbsünde*“ ein untilgbares Schuldigsein. Die schiere „Notwendigkeit“ der Natur und die dämonische Körper-Welt ist schlichtweg zu betrachten als ein „Ort der Buße“ – „*a penal colony*“.⁹²

⁹⁰ Vgl. SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung II. 1986. [Kapitel 28. Charakteristik des Willens zum Leben]. S.451-466. Hier insbesondere S.458-462 [Vgl. hierzu auch *Konjektaneen des Körpers*]:

„Diese Geschichte ist nicht bloß in magischer Hinsicht wichtig, sondern auch als Argument zum *Pessimismus*: daß ein Tier vom andern überfallen und gefressen wird, ist schlimm, jedoch kann man sich darüber beruhigen: aber daß so ein armes unschuldiges Eichhorn, neben dem Neste mit seinen Jungen, gezwungen ist, schrittweise, zögernd, mit sich selbst kämpfend und wehklagend dem weit offenen Rachen der Schlange entgegenzugehen und mit Bewußtsein sich hineinzustürzen – ist so empörend und himmelschreiend, daß man fühlt, wie recht Aristoteles hat zu sagen: [...] die Natur ist dämonisch, aber nicht göttlich. – Was für eine entsetzliche Natur ist diese, der wir angehören!“ (Ebd., S.461).

Vgl. auch SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung I. 1986. [Zweites Buch. Die Objektivierung des Willens. § 27]. S.208-226. Hier insbesondere S.216-222.

⁹¹ SCHOPENHAUER: Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften II. Band V. 1986. [Zur Lehre vom Leiden der Welt. § 156a]. S.359.

⁹² Vgl. SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung I. 1986. [Zweites Buch. § 27. Viertes Buch. § 60 und § 70]. S.208-226, S.447-453 und S.546-554.

Vgl. SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung II. 1986. [Kapitel 28. Charakteristik des Willens zum Leben]. S.451-466.

Vgl. SCHOPENHAUER: Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften II. Band V. 1986. [Zur Lehre vom Leiden der Welt. § 156 / § 156a / § 163 / §172a / § 173]. S.352-358, S.358-360, S.370/371, S.379/380 und S.380/381:

„In diesem Sinne könnte man meine Lehre die eigentliche christliche Philosophie nennen – so paradox dies denen scheinen mag, die nicht auf den Kern der Sache gehen, sondern bei der Schale stehnbleiben.“ (Ebd., § 163, S.371).

Das Eingeschriebensein der Schuld in den Leib, die es als strafende Schlechtigkeit und Sündigkeit desselbigen primär anzuerkennen gilt, offenbart sich auch in Kafkas *Strafkolonie* als ein immer schon *per se* gesetzter Akt der Unumkehrbarkeit, wie der Offizier nicht müde wird zu explizieren: »Die Schuld ist immer zweifellos.«⁹³ Doch freilich geht es für das schopenhauersche Philosophieren um mehr als die bloße Hinnahme dieser leibhaftigen Schuld lediglich zu konstatieren; es geht nunmehr um die leibhaftige »Entzifferung« dieser eingeschriebenen Schuld. Und es ist möglich, so Schopenhauers metaphysisch inspirierte Dechiffrierungslektüre einer „Entzifferung der Welt“, eine derartige „Auslegung“ und „Ablesung“ einer schier dämonisch in den Körper eingeschriebenen Schuld-Schrift zu bewerkstelligen.⁹⁴ Denn die alles verbindende Schalt- und Gelenkstelle dieser „Hieroglyphen“-Schrift liegt just – am, im und um den »Leib« herum. Der Leib ist schlichtweg zu betrachten als ein großer Dechiffrierungs-„Schlüssel“, der uns, „nach Analogie jenes Leibes“, gleichsam „zum Wesen jeder Erscheinung in der Natur“ zu führen vermag. Die „Eigenleibwahrnehmung“ wird derart zum „Passepartout eines transzendentalen Willens-Verstehens“, das „hinter dem Schein der Differenz die Einheit des naturalen Seins gewahr werden läßt.“⁹⁵ Was Schopenhauer folglich als Erklärung desselben „noch nie dagewesenen Gedankens“ und als die „*katexochen philosophische Wahrheit*“ überhaupt apostrophiert, zentriert sich ganz und gar auf den »Brennpunkt« Leib: Der Leib ist die Objektität des Willens, will sagen, der Leib ist, in Gestalt von „Zähne“, „Schlund“, „Darmkanal“ oder „Genitalien“, die „Sichtbarwerdung“ des Willens selbst, verstanden als „objektivierter Hunger“ oder „Geschlechtstrieb“, und korreliert hierin mit einer leiblich bedingten Erkenntnis *a posteriori* desselbigen. Das „Wunder *katexochen*“ à la Schopenhauer gibt sich letzterhand darin zu erkennen, daß „Leib“ und „Wille“ im Grunde immer schon „*eines*“ sind – dies bezeichnet *in nuce* den Auslegungs-„Schlüssel“ der schopenhauerschen Willensmetaphysik, mit dem dieser selbst das richtige „Alphabet“ zur „Entzifferung“ der großen „Rätsel“- und „Geheimschrift“ von Welt gefunden zu haben meint. Die „Entzifferung der Welt“ buchstabiert sich folglich mit Schopenhauer als „wahre Auslegung“ und „Ablesung“ einer hieroglyphischen „Geheimschrift“ aus, eines „Wort[es] des Rätsels“ – „und dieses Wort heißt *Wille*.“ Der enträtselnde „Schlüssel“ hierfür liegt, *hic et nunc*, in der alles entscheidenden Gelenkstelle »Leib«, dem gleichsam eine „doppelte, auf

⁹³ KAFKA: In der Strafkolonie. GW I. 2001. S.168/169:

„Der Grundsatz, nach dem ich entscheide, ist: Die Schuld ist immer zweifellos. Andere Gerichte können diesen Grundsatz nicht befolgen, denn sie sind vielköpfig und haben auch noch höhere Gerichte über sich. Das ist hier nicht der Fall, oder war es wenigstens nicht beim früheren Kommandanten.“ (Ebd., S.168).

„Hätte ich den Mann zuerst vorgerufen und ausgefragt, so wäre nur Verwirrung entstanden. Er hätte gelogen, hätte, wenn es mir gelungen wäre, die Lügen zu widerlegen, diese durch neue Lügen ersetzt und so fort. Jetzt aber halte ich ihn und lasse ihn nicht mehr. – Ist nun alles erklärt?“ (Ebd., S.168/169).

⁹⁴ Vgl. SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung I. 1986. [Zweites Buch. § 18, § 19 und § 20]. S.156-169.

Vgl. SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung II. 1986. [Kapitel 17. Über das metaphysische Bedürfnis des Menschen.]. S.206-243. Hier insbesondere S.232-240.

Vgl. SCHOPENHAUER: Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften II. Band V. 1986. [Kapitel 1. § 21]. S.26-28.

⁹⁵ Vgl. RIEDEL, Wolfgang: »Homo natura«. Literarische Anthropologie um 1900. Berlin / New York: de Gruyter, 1996. S.34/35. Hier zitiert S.35.

zwei völlig heterogene Weisen gegebene Erkenntnis“ inne ist und die wir als solche „vom Wesen und Wirken unsers eigenen Leibes haben“.⁹⁶

Auch in Kafkas *Strafkolonie* steht – *ad oculos* – der Körper leibhaftig im Brennpunkt eines Entzifferungsverfahrens der Schrift; und dies gleichermaßen in zweierlei Hinsicht. Der gemarterte Körper ist Ort einer immer schon *per se* eingeschriebenen Schuld, einer »zweifellos[en]«, die sich jedoch völlig uneinsichtig und nach alten, vorgeschriebenen Blättern konstituiert. Der Körper ist derart dämonischer Sitz einer erbsündigen Schuld. Diese *per se* namenlose Schuld indes gilt es nun aber, am und um den Körper herum, in einer Körper-Schrift selbst ansichtig zu machen, sie, über die eingestochenen Wunden, zu entziffern. Just um dieses metaphysische Bedürfnis des Offiziers aber zirkuliert die kafkasche Straf-Textur, indem sie das metaphysisch inspirierte Auslegungsverfahren einer Entzifferung der Schrift in den Brennpunkt »Leib« verlegt. Der Leib ist daher nicht nur Sitz einer Körper-Schuld, sondern diese Schuld muß nunmehr in einem erkennenden Akt der Dechiffrierung am Körper selbst sichtbar gemacht werden, indem dieser sukzessive, über einen christologisch konnotierten Zeitraum von zwölf Stunden hinweg, gefoltert und gemartert, und letztthin mortifiziert wird. Der einsetzende Erkenntnisakt, der „Verstand“, der „dem Blödesten“ aufzugehen hat, ist somit *idealiter* auf doppelte Weise in der Schalt- und Gelenkstelle »Leib« selbst verankert; einmal als teuflischer Ort einer Körper-Schuld, ein andermal als Ort der Erkenntnis, an dem sich selbst die Entzifferung der Körper-Schuld „klar“ und „wirklich“ einzuschreiben hat.⁹⁷

⁹⁶ Vgl. SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung I. 1986. [Zweites Buch. § 18 bis § 21 und § 29]. S.156-170 und S.237-241. Hier insbesondere S.157-161, S.163/164, S.168 und S.237/238. Vgl. SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung II. 1986. [Kapitel 17 und Kapitel 50]. S.206-243 und S.821-829. Hier insbesondere S.236-240 und S.824/825. Vgl. SCHOPENHAUER: Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften II. Band V. 1986. [Kapitel 1. § 21]. S.26-28:

„Dieses [dieses Wort *Wille*, Anm. des Verf.], und dieses allein gibt ihm den Schlüssel zu seiner eigenen Erscheinung, offenbart ihm die Bedeutung, zeigt ihm das innere Getriebe seines Wesens, seines Tuns, seiner Bewegungen. Dem Subjekt des Erkennens, welches durch seine Identität mit dem Leibe als Individuum auftritt, ist dieser Leib auf zwei ganz verschiedene Weisen gegeben: einmal als Vorstellung in verständiger Anschauung, als Objekt unter Objekten, und den Gesetzen dieser unterworfen; sodann aber auch zugleich auf eine ganz andere Weise, nämlich als jenes jedem unmittelbar Bekannte, welches das Wort *Wille* bezeichnet. Jeder wahre Akt seines Willens ist sofort und unausbleiblich auch eine Bewegung seines Leibes: er kann den Akt nicht wirklich wollen, ohne zugleich wahrzunehmen, daß er als Bewegung des Leibes erscheint. Der Willensakt und die Aktion des Leibes sind nicht zwei objektiv erkannte verschiedene Zustände, die das Band der Kausalität verknüpft, stehn nicht im Verhältnis der Ursache und Wirkung; sondern sie sind eines und dasselbe, nur auf zwei gänzlich verschiedene Weisen gegeben: einmal ganz unmittelbar und einmal in der Anschauung für den Verstand. Die Aktion des Leibes ist nichts anderes als der objektivierte, d.h. in die Anschauung getretene Akt des Willens.“ (Ebd., WWV, Band I, 1986, S.157/158).

⁹⁷ Vgl. SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung I. 1986. [Zweites Buch. § 18 bis § 20]. S.156-169.

Vgl. KAFKA: In der Strafkolonie. GW I. 2001. S.167-174.

Um diese doppelte Schaltstelle »Leib« nochmals zu veranschaulichen, werden zwei programmatische Sätze der kafkaschen *Strafkolonie* kontrastiv gegenübergestellt; einmal als ein uneinsehbar gefälltes Urteil, das die Schuld des Verurteilten „zweifellos“ festlegt, ein andermal als ein „klar“ in den Körper eingestanztes Urteil, das daher auch in aller Deutlichkeit und als eine „wirkliche Schrift“ entzifferbar sein muß:

„»Kennt er sein Urteil?« »Nein« [...]. »Er kennt sein eigenes Urteil nicht?« »Nein« [...]. »Es wäre nutzlos, es ihm zu verkünden. Er erfährt es ja auf seinem Leib.« (Ebd., S.167).

Doch just dieses Entzifferungsverfahren der *penal colony* ist es, welches Foucault in seiner historischen Analytik des „gemarterten Körpers“ als eine grausam inszenierte Praktik der Macht, der Menschen-Macht entlarvt. Unter dem metaphysischen Deckmantel der »Wahrheit« und »Gerechtigkeit« wird der Leib des Verurteilten vom Verurteilenden drangsaliert und gemartert, um diesen zu einem eindeutigen „Ort der Wahrheitserpressung“ erheben zu können. Was Schopenhauer noch, im Ausgleich von *malum poenae* und *malum culpae*, als das „Weltgericht“ der „ewigen Gerechtigkeit“ zu apostrophieren vermag, da Gequälter und Quäler doch im Grunde immer schon „eines“ sind, reduziert sich in der kafkaschen Straf-Textur mehr und mehr auf die menschengemachten Macht-Infiltrate eines in den Körper eingestochenen Entzifferungsprocederes hin.⁹⁸

Das hehre Ziel einer schopenhauerschen Mitleidsethik, das Erkennen des „eigenen Wesens“ im Spiegel des Anderen – »Ich noch einmal!« – scheint in den kafkaschen Texturen gänzlich verloren und auf ein erkenntnislos-unentzifferbares »*homo homini lupus est*« reduziert zu sein. Selbst der Akt der Selbsttötung des Offiziers, der unter dem Motto »Sei gerecht!« steht, kann wohl kaum mehr als mitleidvolle Einsicht in die Qual des Anderen verstanden werden, sondern ist vielmehr zwanghaftes Resultat der Intervention des Reisenden. »Gerechtigkeit« vollzieht sich nicht mehr als Erkenntnisakt in den *einen* Willen schlechthin, dem gemäß die gequälte Kreatur und der Quälende selbst noch »eines« sind, sondern konturiert und konstituiert sich je nach und über rein menschliche, ja allzumenschliche Machtmechanismen. Das alte Entzifferungsverfahren der Sinnzusprechung wird auf die grausamen Konstitutionsbedingungen derselbigen hin befragt. Von konsolatorischer „Erlösung“ durch eine alles umfassende Gerechtigkeitskonstruktion metaphysischer Provenienz und deren sichtbarer Entzifferung ist letzthin, in dem Tötungsakt des Offiziers, „kein Zeichen“ zu erkennen.⁹⁹

„»Es geschieht ja nichts weiter, der Mann fängt bloß an, die Schrift zu entziffern, er spitzt den Mund, als horche er. Sie haben gesehen, es ist nicht leicht, die Schrift mit den Augen zu entziffern; unser Mann entziffert sie aber mit seinen Wunden. Es ist allerdings viel Arbeit; er braucht sechs Stunden zu ihrer Vollendung. Dann aber spießt ihn die Egge vollständig auf und wirft ihn in die Grube, wo er auf das Blutwasser und die Watte niederklatscht. Dann ist das Gericht zu Ende, und wir, ich und der Soldat, scharren ihn ein.«“ (Ebd., S.173/174).

⁹⁸ Vgl. FOUCAULT, Michel: Überwachen und Strafen. 1976. [I. 2. Das Fest der Martern]. S.44-90.

Vgl. SCHOPENHAUER: Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften II. Band V. 1986. [Kapitel 8. Zur Ethik. § 114]. S.248-259. Hier insbesondere S.259.

Vgl. SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung II. 1986. [Kapitel 28. Charakteristik des Willens zum Leben]. S.451-466. Hier insbesondere S.457-466.

⁹⁹ Vgl. KAFKA: In der Strafkolonie. GW I. 2001. S.190-193.

Vgl. SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung I. 1986. [Viertes Buch. § 66]. S.501-510. Hier insbesondere S.503-505:

„Bevor wir nun im Gegensatz des dargestellten *Bösen* von der eigentlichen *Güte* reden, ist als Zwischenstufe die bloße Negation des Bösen zu berühren: dieses ist die *Gerechtigkeit*. Was Recht und Unrecht sei, ist oben hinlänglich auseinandergesetzt: daher wir hier mit wenigem sagen können, daß derjenige, welche jene bloß moralische Grenze zwischen Unrecht und Recht freiwillig anerkennt und sie gelten läßt, auch wo kein Staat oder sonstige Gewalt sie sichert, folglich unserer Erkenntnis gemäß nie in der Bejahung seines eigenen Willens bis zur Verneinung des in einem andern Individuo sich darstellenden geht – *gerecht* ist. [...].

In eben diesem Grade [„des Nicht-Unrechttuns, d.h. des Nichtverletzens“, Anm. des Verf.] nun durchschaut er das principium individuationis, den Schleier der Maja: er setzt insofern das Wesen außer sich dem eigenen gleich: er verletzt es nicht.“ (Ebd., S.504).

Das mißratene Entzifferungsverfahren gewinnt denn auch mit Abschluß der Erzählung seine deutlichste Zuspitzung. Der Reisende drängt den Soldaten und den Verurteilten „zu dem Kopf des Offiziers“ hin und erspäht hierbei – „gegen Willen“, wie eine subtil eingeflochtene Anmerkung des Erzählers lautet – das „Gesicht der Leiche“: Die strafende „Spitze des großen eisernen Stachels“ in die „Stirn“ gebohrt, ist es und bleibt es immerfort in der *penal colony*, „wie es im Leben gewesen war“. Mit dem „Ausdruck des Lebens“ in den offenen Augen wird ein »Weltgericht« des *einen* metaphysischen *Willens* und der damit unabdingbar liierten Konstruktion »ewiger Gerechtigkeit« gänzlich *ad absurdum* geführt und buchstäblich auf das Dämonische des erkenntnislosen Leibes hin reduziert. Der „hungrige Wille“ zum Leben zehrt nur noch „*an seinem eigenen Fleische*“. Der Körper als „Ort der Wahrheitserpressung“ vermag nur noch seine tiefen und tödlichen Wunden, die ihm machtvoll beigefügt, ostentativ darzustellen. Nurmehr der „aufgespießte Körper“, der blutüberströmte, der sich von den „langen Nadeln“ – den buchstäblichen – nicht mehr zu lösen vermag, legt Zeugnis ab von einem grausamen „Fest der Martern“, dessen Körper-Signaturen »brandmarkend«, ja letztthin tödlich sind. Das »Fest der Martern« als »Ort der Wahrheitserpressung« entlarvt sich zunehmend selbst, doch nicht mehr als signifikative „Folter“ und als eine im wahrsten Sinne des Wortes herausgefolterte Entzifferung einer wahrhaft „wirklichen Schrift“, sondern nurmehr als drangsalierendes und gewaltiges Morden – als „unmittelbarer Mord“ selbst: „Es war, wie es im Leben gewesen war; kein Zeichen der versprochenen Erlösung war zu entdecken“.¹⁰⁰

4. Die Implosion der Schrift-»Maschinerie«.

»... überblickte er noch einmal das Ganze in all seinen Teilen«.

»Litteratur als Vorwurf ausgesprochen ist eine so starke Sprachverkürzung, daß sie – vielleicht lag von allem Anfang an Absicht darin – allmählich auch eine Denkverkürzung mit sich gebracht hat, welche die richtige Perspektive nimmt und den Vorwurf weit vor dem Ziele und weit abseits fallen läßt«, schreibt Kafka am 04. August 1917 in sein Tagebuch.¹⁰¹ Die Schrift, zumal sie eine poetische ist, beinhaltet für Kafka nicht nur die einzig konstruktive Komponente einer Erotik des Schreibens, die den Verlust von Sinnhaftigkeit von Welt noch in der Kunst und gleichsam im sich erschreibenden Akt von Schrift selbst gänzlich auszugleichen vermag, sondern gibt sich auch als Kehrseite derselbigen in einer »Verkürzung« zu erkennen, sei es in der Sprache oder daraus folgend dann auch in der des Denkens.¹⁰² »Litteratur« selbst verliert für Kafka mehr und mehr den alleinigen erkenntnistheoretischen Status

¹⁰⁰ Vgl. KAFKA: In der Strafkolonie. GW I. 2001. S.190-193. Hier S.193.

Vgl. SCHOPENHAUER: Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften II. Band V. 1986. [Bejahung und Verneinung des Willens. § 172a und §173]. S.379-381. Hier S.381.

¹⁰¹ KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [4] <August 1917>. S.149.

¹⁰² Vgl. hierzu vor allem NIETZSCHE: Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne. KSA 1. 1999. S.873-890. [Vgl. hierzu auch *Paradigma des Poetischen*].

Vgl. KREMER, Detlef: Kafka. Die Erotik des Schreibens. 1989. [Schrift als Folter]. S.143-152.

Vgl. auch SAMUEL, Günter: Vom Ab-schreiben des Körpers in der Schrift. Kafkas Literatur der Schreiberfahrung. In: Die literarische Moderne in Europa. Band 1. Hrsg. von Hans Joachim Piechotta et al. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1994. S.452-473.

einer transzendentalen Wesensschau, die, etwa mit Schopenhauer gesprochen, durch das „eine Weltauge“ der Kunst schauend und daher „mit der Welt Eines“ seiend auch eine wahrlich eindeutige Erkenntnis von Welt und also eine „richtige Perspektive“ derselbigen noch in Gänze hervorzubringen vermag.¹⁰³

Bei der Formierung eines moralisch richtigen Werturteils durch eine quasi metaphysische Wesensschau erscheint die Gewährleistung eines alleinigen Wahrheitsanspruches und dessen einzig »richtige« Perspektivierung in der »Litteratur« mehr und mehr als eine »Sprach«- und »Denkverkürzung«, die den »Vorwurf« des der Wahrheitsschau immer schon inhärenten Verkürzten „weit vor dem Ziele“ und „weit abseits“ von sich fallen läßt. Kafka, insbesondere der frühe Kafka, läßt diesen »Vorwurf« in einem ganz pointierten Sinne eben nicht „weit abseits“ von sich fallen, sondern denkt ihn bis zu seinem bitteren Ende hin durch; und notiert denn auch gleich im Anschluß an den obig zitierten Aphorismus in lakonischer Manier das Resultat seines mehr als reduktionistischen Denkprozesses: »Die Lärmtrompeten des Nichts«, das große, sinnlose „*Nada!*“, wie Nietzsche dies nennt, beginnt auch für Kafka kakophonisch sein ewig leeres Spiel zu spielen.¹⁰⁴

Geht erst einmal ein transzendentaler Wahrheits- und Seinsgrund von Welt verloren – und dessen Abbildbarkeitskapazität in Sprache und Denken –, mutiert die einzig „richtige Perspektive“ mehr und mehr zu einer bloßen »Konstruktion« von Welt, die sich einer absoluten Wahrheit nicht mehr zu versichern weiß und *volens nolens* auf eine den Dingen immer schon inhärente Multiperspektivität oder, wie Nietzsches Destruktion der kosmologischen Kategorien schon hell ausleuchtet, auf einen „Perspektivismus der Moderne“ zurückgeworfen wird. Dieses krude Zurückgeworfensein auf eine Sprache, die das Wesen der Dinge nicht mehr eindeutig zu benennen imstande ist, löst eine mehr als verunsichernde Sprachkrise aus, wie sie in der deutschen Literatur um 1900 wohl allzu häufig anzutreffen ist und wie auch diesbezügliche Tagebucheinträge Kafkas aus dem Jahre 1913 schon einschlägig belegen: Von einer „klägliche[n] Beobachtung“ spricht Kafka so etwa am 21. November 1913, „die gewiß wieder von einer Konstruktion ausgeht“ und „deren unterstes Ende irgendwo im Leeren schwebt.“ Das „Tintenfaß vom Schreibtisch“ nehmend, „um es ins Wohnzimmer zu tragen“, um die Schrift also quasi ins Leben zu setzen, bleibt Kafka letzterhand doch scheinbar nichts anderes übrig, als davor wegzulaufen – „so wie z.B. einer einmal in die Felder läuft.“ In der Entmächtigung einer Einheit, Sinn und Wahrheit versprechenden Zentralperspektive in Kunst und »Litteratur« selbst und zudem in der Reduktion eines absoluten Wahrheitsgrundes auf eine je schon immer konstruierte Perspektive von Welt tönen alsbald die „Lärmtrompeten des Nichts“ schlagkräftig auf.¹⁰⁵

¹⁰³ Vgl. SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung I. 1986. [Drittes Buch. § 38-40 und § 51/52]. S.279-296 und S.340-372. [Vgl. hierzu auch *Konjektaneen des Körpers*].

¹⁰⁴ Vgl. KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [4] <August 1917>]. S.149.

Vgl. NIETZSCHE: Zur Genealogie der Moral. KSA 5. 1999. [Dritte Abhandlung. 26.-28.]. S.405-412. Hier insbesondere S.406.

¹⁰⁵ Vgl. KAFKA: Tagebücher 1912-1914. GW X. 1997. [21. <November 1913>]. S.204/205. Hier zitiert S.205. [Vgl. hierzu auch *Paradigma des Poetischen*].

Vgl. KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [4] <August 1917>]. S.149.

Vgl. NIETZSCHE: Nachgelassene Fragmente 1885-1887. KSA 12. 1999. [Der europäische Nihilismus. 5 [71] 1.-16. und Zur Psychologie der Metaphysik. 8[2]]. S.211-217 und S.327/328.

Vgl. NIETZSCHE: Nachgelassene Fragmente 1887-1889. KSA 13. 1999. [11 [99] (351)]. S.46-49: „es fehlt die übergreifende Einheit in der Vielfalt des Geschehens“. (Ebd., S.48).

Eine einzig „richtige Perspektive“, die sich für Kafka immer mehr als Sprach- und Denkverkürzung – und gleichsam als deren »Vorwurf« – zu erkennen gibt und darin freilich mit einem bloß lügenhaften Konstruktionscharakter von Welt korreliert, wird indes immer wieder aufs neue „mit einem Ruck überschwemmt“. Die Entzifferung einer eindeutigen Schrift, wie sie doch auch die Schrift-»*Maschinerie*« der *Strafkolonie* hervorzubringen vorgibt, ist immer schon und unabdingbar mit einer fälschlichen »Verkürzung« gekoppelt. Die sich als richtig gerierenden Perspektiven und »Konstruktionen«, die sodann in die Literatur-»*Maschinerie*« gesteckt werden, so Kafka in einer diarischen Notiz vom 21. November 1913, werden letztthin und immer wieder aufs neue „durch tausend Messer zerrissen und verstreut.“¹⁰⁶ Oder aber, wie es in einem im August 1917 niedergeschriebenen Fragment Kafkas zur *Strafkolonie* heißt: „ein kreischender tintenspritzender Strich geht durchs Ganze.“ So wie auch der Offizier gegen Ende der Erzählung, kurz vor seiner Selbsthinrichtung, noch einmal „lächelnd das Ganze in all seinen Teilen“ überblickt, bevor es implodiert, zerlegt Kafka gleichermaßen, immerfort bemüht um die Formierung eines eindeutig richtigen Urteils, das Ganze und Geschlossene einer einzig „richtige[n] Perspektive“ in seine Teile und überprüft in dieser literarischen Vivisektion das damit unmittelbar liierte Verkürzte einer ganzen Weltbetrachtung auf seine ihm inhärenten Machtkomponenten hin.¹⁰⁷ Die *Strafkolonie* verhandelt mithin die Dekonstruktion einer metaphysisch fundierten Formierung einer „richtige[n] Perspektive“ von Welt und gleichsam eines damit einhergehenden Vergeistigungs-procederes, welches die Entzifferung einer wahren, ganzen und „wirklichen Schrift“

Vgl. NIETZSCHE: Menschliches, Allzumenschliches. KSA 2. 1999. [Von den ersten und den letzten Dingen. 2.]. S.24/25.

Vgl. NIETZSCHE: Zur Genealogie der Moral. KSA 5. 1999. [Dritte Abhandlung. 26.-28.]. S.405-412. Hier insbesondere S.406. [Vgl. hierzu auch *Konjektaneen des Körpers*].

Vgl. auch exemplarisch zur Sprachkrise Hofmannsthal: RIEDEL, Wolfgang: „Homo natura“. Literarische Anthropologie um 1900. Berlin / New York: de Gruyter, 1996. [Erstes Kapitel. Paradigma. Hugo von Hofmannsthal, ‚Ein Brief‘]. S.1-39.

Vgl. auch ALT, Peter-André: Doppelte Schrift, Unterbrechung und Grenze. Franz Kafkas Poetik des Unsagbaren im Kontext der Sprachskepsis um 1900. In: JDSG 29. 1985. S.455-490.

Vgl. auch CERSOWSKY, Peter: »Mein ganzes Wesen ist auf Literatur gerichtet«. Franz Kafka im Kontext der literarischen Dekadenz. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1983. S.67-73.

¹⁰⁶ Vgl. KAFKA: Tagebücher 1912-1914. GW X. 1997. [21. <November 1913>]. S.205.

Vgl. KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [4] <August 1917>]. S.149.

¹⁰⁷ Vgl. KAFKA: In der Strafkolonie. GW I. 2001. S.188.

Vgl. KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [4] / 7 / 8. / 9 / 10 <August 1917> und 8. <Oktober 1917>]. S.149, S.152-157 und S.168/169.

Daß Kafka sich dieses Verlustes von Ganzheit und eindeutiger Urteilsfähigkeit mehr als bewußt war, bezeugen, wie etwa die Fragmente von 1917 zur *Strafkolonie*, geradezu verzweifelte Klagen, die sich nach nichts mehr sehnen, als „sich lückenlos ins Ganze“ – als ein „wirklicher Erdenbürger“ – wieder einfügen zu können (ebd., S.168). Diese sehnsüchtig avisierte Hoffnung auf eine klare, verstandesmäßige „Urteilstkraft“ – Anklänge Kafkas an Kleists *Marionettentheater* sind hier wohl mit- und anzudenken – und einer daraus resultierenden stabilen Konstitution von Welt gibt sich in eben diesen Fragmenten zur *Strafkolonie* von 1917, als deren unerfüllt bleibende Dublette, zu erkennen:

„Wer kann in das Wirrsal eindringen? Verdammte böse tropische Luft, was machst Du aus mir? Ich weiß nicht was geschieht. Meine Urteilstkraft ist zuhause im Norden geblieben.“ (Ebd., 8. <August 1917>, S.153).

Ein grober Fehler in der Rechnung, eine grundverkehrte Auffassung, ein kreischender tintenspritzender Strich geht durchs Ganze. Wer stellt es aber richtig? Wo ist der Mann es richtig zu stellen. Wo ist der gute alte landsmännische Müller aus dem Norden, der die zwei grinsenden Kerle drüben zwischen die Mühlsteine stopft?“ (Ebd., 8. <August 1917>, S.153).

zu leisten vorgibt, und demaskiert dieses doch just auf seine »Sprach«- und »Denkverkürzung«, und dessen grausam beigebrachte Nebenschäden und Macht-Derivate, hin. Kafkas »Vorwurf« an eine einsinnige, in sich geschlossene Perspektivierung und Formierung von Welt gewinnt in der *Strafkolonie* seinen machtvollen Ausdruck.¹⁰⁸ Stellt sich indes die eigene Hervorbringung von »Litteratur« als ein Schrift-*Process* dar, an den immer schon auch ein »Vorwurf« zu richten ist, da er förmlich in der eigenen Sprache und im eigenen Denken zu kurz greift, um das große Ganze einer nach außen hin allgemeinverbindlichen Wahrheit generieren zu können, so stellt sich unabdinglich eine ganz andere Perspektive von Welt ein, die nurmehr das ganz Andere der Vernunft aus dem tiefen Inneren seiner selbst mehr und mehr, in seinen Abschattierungen des Schwarzen und Dunklen, des Tiefen und Dämonischen, zu akzentuieren gewillt ist: »Nein, laß mich, nein laß mich!«, schreit Kafka denn auch „unaufhörlich in die Gassen“ der Stadt hinein, wie ein direkt im Anschluß an die *Strafkolonie*-Fragmente sich einstellender Angstschrei verbalisierter Art belegt, doch »immer wieder faßte sie mich an«, so Kafka ohnmächtig, »immer wieder schlugen von der Seite oder über meine Schultern hinweg die Krallenhände der Sirene in meine Brust«. ¹⁰⁹ Daß diese »Krallenhände« des Abgründigen und Dunklen, die sich förmlich in den Körper eingraben, kein solitäres Moment eines zu höchst zelebrierten Untergangsszenarios in den Schriften Kafkas darstellen, sondern daß, im Gegenteil, es „immer wieder der Gleiche, immer wieder der Gleiche“ ist¹¹⁰, der seine „Hände der Tiefe“ nach ihm ausstreckt, bezeugt nicht nur die ausufernde Korrespondenz mit Felice Bauer, in welcher die unaufhebbare Diskrepanz zwischen Leben und Schrift immer wieder in Schlagwörtern wie »Menschenopfer« oder »Strafen« aufleuchtet, sondern gewinnt etwa auch schon ein Jahr zuvor, am 19. Juli 1916, seinen geradezu, selten genug für Kafka, lyrisch besungenen Höhepunkt:¹¹¹ In die „Hände der Tiefe“, die sich einmal mehr verführerisch nach dem lyrischen Ich ausstrecken und denen es sich doch zu entreißen gilt, läßt sich das seinen Weg verloren habende Ich letztlich ohnmächtig fallen. Kafka notiert am 19. Juli 1916 in sein Tagebuch:¹¹²

»Träume und weine armes Geschlecht
findest den Weg nicht, hast ihn verloren

¹⁰⁸ Vgl. KAFKA: In der Strafkolonie. GW I. 2001. S.161-195. Hier S.171/172.

Vgl. KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [4] <August 1917>]. S.149.

¹⁰⁹ Vgl. KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [10 <August 1917>]. S.157.

Vgl. KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [4] <August 1917>]. S.149.

¹¹⁰ Vgl. KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [10 <August 1917>]. S.157.

¹¹¹ Vgl. KAFKA, Franz: Schriften, Tagebücher, Briefe. Briefe 1913 – März 1914. Hrsg. von Hans-Gerd Koch. In: Franz Kafka. Kritische Ausgabe. Hrsg. von Gerhard Neumann, Malcolm Pasley und Jost Schillemeit. Band 7.2. Frankfurt/Main: Fischer, 2001. [654./657. An Grete Bloch in Wien. 19. /21. oder 22. und 25. Februar 1914 / 682. An Felice Bauer in Berlin. 21. März 1914]. S.333-336 und S.359-346. Hier insbesondere S.362/363.

¹¹² Vgl. KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. 32001. [19. Juli 15 <1916>]. S.132/133. Hier insbesondere S.133.

Einen Konnex zwischen Leib und Dämonie zeigt Kafka auch in dem obig zitierten Tagebuchpassus an, wenn er kundtut: „Ach sie trugen, Larven der Hölle, verhüllte Grimassen, eng an sich gedrückt den Leib.“ Und in der gleich folgenden, übernächsten Notiz liiert Kafka dieses leibhaftig Dämonische mit dem Topos des Verurteiltseins, ja mit einem „sonderbare[n] Gerichtsgebrauch“, der das am Tisch sitzende und schreibende »Er« unverzüglich ersticht. Kafka notiert fragmentarisch:

„Sonderbarer Gerichtsgebrauch. Der zum Tode Verurteilte wird dort in seinem Zimmer vom Scharfrichter ohne Beisein anderer Personen erstochen. Er sitzt an seinem Tisch und beendet den Brief in dem es heißt:“ (Ebd., S.133).

Wehe! ist Dein Gruß am Abend, Wehe! am Morgen
 Ich will nichts nur mich entreißen
 Händen der Tiefe die sich strecken
 mich Ohnmächtigen hinabzunehmen.
 Schwer fall ich in die bereiten Hände.«¹¹³

Die Schaffung von »Litteratur« selbst wird derart buchstäblich zu einem strafenden *Process*, ja zu einem dämonischen Verflochtensein in eine Straf-Textur, die sich in ein dunkles und tiefes »Gewebe« transformiert, hinter dem sich Sinn und Wahrheit nicht mehr unvermittelt einzustellen vermag, sondern dem nunmehr eine gravierende „Furcht vor der Sinnlosigkeit“, wie Kafka am 12. Januar 1914 wiederum notiert, „vor dem sinnlosen Heraufkommen des unmenschlichen Lebens“ eingeschrieben ist.¹¹⁴ Und auch hier zitiert Kafka nur eine Woche vorher, am 06. Januar 1914, Pascal, um eben diese Furcht vor dem dunklen Anderen seiner selbst und dessen „Krallenhänden“ zu konkretisieren: Kafkas Furcht, ja Angst, um auf die kierkegaardsche Differenzierung eines Unbenennbaren von dem eines zu Benennenden zu rekurrieren, richtet sich auf »die mächtigen Schatten, die aus einer unsichtbaren Welt, angezogen von Mord und Blut in die sichtbare hineintreten«.¹¹⁵ »Strafen«, wie der von Kafka projektierte Erzählband eigentlich heißen sollte, gewinnt nicht mehr nur eine inhaltliche oder thematische Fokussierung, sondern gleichsam eine, die »Litteratur« und Schrift selbst betrifft. Das strafende Moment im Akt des Schreibens selbst liegt hierbei in dem verlustig gegangenen Totalitätsgefüge von Welt, welches keine eindeutig »richtige Perspektive« derselbigen mehr hervorzubringen vermag. Die Wörter und die Dinge dissoziieren sich zunehmends; im Spiegel des Schreibens erscheint eine äquivalente Achse von Wort und Ding vollends zu zerbrechen. Auf eine ebensolche Krisis einer äquilibrierten Repräsentabilität von Bezeichnendem und Bezeichnetem wird Kafka so etwa auch Anfang des Jahres 1915, unmittelbar nach Beendigung der *Strafkolonie*, zurückgeworfen: „Alles stockt“, schreibt Kafka am 15. Februar desselbigen Jahres in sein Tagebuch und fährt in äußerst desillusionierender Manier fort von „Nutzlosigkeit“, „unaufhörlichem Zweifel“, schöpferischer „Selbstquälerei“ und *last but not least* von seiner eigenen „Unfähigkeit in jeder Hinsicht und vollständig“ zu sprechen.¹¹⁶ „Als sei mir alles entlaufen, was ich besessen habe und als würde es mir kaum genügen, wenn es zurückkäme“¹¹⁷, merkt Kafka noch zweiflerisch an und nicht zuletzt ist hier wiederum an die »Litteratur«, an die Worte zu denken, die entlaufen wie „schlechte Bergsteiger“ in den Höhen der Gebirge oder wie „schlechte Bergmänner“ in den Tiefen der Bergwerke.¹¹⁸

¹¹³ KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [19. Juli 15 <1916>]. S.132.

¹¹⁴ Vgl. KAFKA: Tagebücher 1912-1914. GW X. 1997. [12 I 14]. S.226.

¹¹⁵ Vgl. KAFKA: Tagebücher 1912-1914. GW X. 1997. [6 I 14.]. S.224.

¹¹⁶ Vgl. KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [15 II 15 / 16 II 15 / 22 II 15 / 25. II <1915>]. S.78/79.

¹¹⁷ KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [16 II 15]. S.79.

¹¹⁸ Vgl. KAFKA: Der Ausflug ins Gebirge. GW I. 2001. S.21.

Vgl. KAFKA: Ein Besuch im Bergwerk. GW I. 2001. S.217-220.

Vgl. KAFKA: Schriften, Tagebücher, Briefe. Briefe 1900-1912. Hrsg. von Hans-Gerd Koch. In: Franz Kafka: Kritische Ausgabe. Hrsg. von Gerhard Neumann, Malcolm Pasley und Jost Schillemeit. Band 7.1. Frankfurt/Main: Fischer, 1999. [Albumenträge und Widmungen. Eintrag in ein Poesiealbum. Für Selma Kohn in Rostok. 04. September 1900]. S.380/381.

Schon sehr früh, im September des Jahres 1900, greift Kafka, wie später dann auch in seinen Prosatexten *Der Ausflug ins Gebirge* und *Ein Besuch im Bergwerk*, auf das Motiv von „Bergsteiger“

Der poetische Spiegel der Abbildbarkeit wirft nicht mehr die Facetten des Seins zurück, die Worte entlaufen, die Geschichten werden mehr und mehr »unförmlich« – der literarische Spiegel ist ein nurmehr verzerrter.¹¹⁹ *Der falsche Spiegel*, in den Kafka poetologisch schaut, reflektiert kaum mehr das ganz und gar Sichtbare, sondern läßt nurmehr den blinden Fleck, das unbewußt Andere und unkonturiert Monströse aufscheinen. Dieses krude Strafprocedere einer verzerrten Schrift demonstriert Kafka, nunmehr sogar ganz und gar bildhaft, in einer groben Skizze vom 15. Februar 1915. Im Spiegel des nächtlichen Schreibens taucht, so läßt sich interpretierend anmerken, nurmehr eine groteske und verzerrte Figur auf, die wohl als ein völlig unkonturiert Monströses auf das Andere des Schreibprocesses, des Dunklen, mächtig Schattenhaften und Tiefen, hindeuten soll.¹²⁰

Der Verlust von Ganzheit und Totalität, „Gottes große Ordnung“, wie Kafka dies am 02. August 1917 in einem Aperçu bezeichnet, die selbst den tiefsten Angstschrei vor den „Krallenhänden der Sirenen“ noch zu legitimieren imstande wäre, findet ihren alles beherrschenden Kristallisationspunkt in einer tiefen und ängstlichen »Skepsis«. Diese alles durchdringende Skepsis, von der Kafka zutiefst erschüttert zu sein scheint, ist indes eine noch „tiefere“ und eine noch „ängstlichere“, so Kafka weiter, als die des „thronenden Menschen, der sich mit wunderbaren Messern zwar, aber doch mit der Ruhe des Selchers zerschneidet.“ Skepsis, so wie sie Kafka verstanden wissen will, nämlich als eine noch „tiefere“ und noch „ängstlichere“, vermag den Akt des Sich-selbst-Zerschneidens nicht mehr mit dem heroischen und stoizistischen Attribut der „Ruhe“ in Einklang zu bringen. Kafka stellt denn auch, in dem obig angesprochenen Aperçu, unbeantwortbare Fragen über Fragen einer Pathodizee: „Woher die Ruhe? Die Sicherheit der Messerführung? Ist Gott ein teatralischer Triumphwagen, den man, alle Mühseligkeit und Verzweiflung der Arbeiter zugestanden, mit Stricken aus der Ferne auf die Bühne zieht?“¹²¹ Für den Offizier scheint dieser Verblendungs- und Verklärungszusammenhang, um eine Applikation dieser Reflexionen auf die kafkasche *Strafkolonie* vorzunehmen, einer alles überstrahlenden „Ruhe“ und Legitimation im Akt der Selbsttötung noch zuzutreffen. Für Kafka indes scheint in der alles erschütternden Schaltstelle »Skepsis« keinerlei legitimatorische Sinnzuschreibung mehr verortbar zu sein. Dem

und „Bergmänner“ zurück, um das Unzulängliche der Sprache thematisieren zu können. Der Eintrag Kafkas in Selma Kohns Poesiealbum soll in Gänze zitiert werden:

»Wie viel Worte in dem Buche stehn!

Erinnern sollen sie! Als ob Worte erinnern könnten!

Denn Worte sind schlechte Bergsteiger und schlechte Bergmänner.

Sie holen nicht die Schätze von den Bergeshöhen und nicht die von den Bergestiefen!

Aber es gibt ein lebendiges Gedenken, das über alles Erinnerungswerte sanft hinfuhr wie mit kosender Hand. Und wenn aus dieser Asche die Lohe aufsteigt, glühend und heiß, gewaltig und stark und Du hinstarrst, wie vom magischen Zauber gebannt, dann – – – –

Aber in dieses keusche Gedenken, da kann man sich nicht hineinschreiben mit ungeschickter Hand und grobem Handwerkszeug, das kann man nur in diese weißen, anspruchslosen Blätter. Das that ich am 4. September 1900.«

¹¹⁹ Vgl. KAFKA: Der Proceß. GW III. ⁸2000. [Im Dom]. S.209-235. Hier S.234.

¹²⁰ Vgl. KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [15 II 15]. S.78.

¹²¹ Vgl. KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [2. Aug. <1917>]. S.147.

Vgl. auch KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [10 <August 1917>]. S.157.

Aufscheinen des Abgründig-Tiefen, „angezogen von Mord und Blut“, kann kaum mehr eine göttliche Legitimation oder Erhöhung untergelegt oder -geschoben werden und vermag sich daher auch nicht mehr in einer großen Welterklärungsnarration auszudrücken. Das im Spiegel der Schrift und in demjenigen seiner selbst erscheinende Andere und Abgründige, das unkonturiert Monströse und Fratzensgesichtige, reduziert sich letzterhand auf eine strafende Schrift, die in den Leib förmlich eingestochen wird, wie eine Aufzeichnung Kafkas vom 03. August 1917 denn auch deutlich belegt:¹²²

„Noch einmal schrie ich aus voller Brust in die Welt hinaus. Dann stieß man mir den Knebel ein fesselte Hände und Füße und band mir ein Tuch vor die Augen. Ich wurde mehrmals hin und her gewälzt, ich wurde aufrecht gesetzt und wieder hingelegt auch dies mehrmals, man zog ruckweise an meinen Beinen daß ich mich vor Schmerz bäumte, man ließ mich ein Weilchen ruhig liegen, dann aber stach man mich tief mit irgendetwas Spitzem, überraschend hier und dort, wo es die Laune eingab.“¹²³

Kafka „macht vor dem Auftreten Gottes große Ordnung“; er schreit seine Angst und Verzweiflung „aus voller Brust in die Welt hinaus“ – doch das Echo bleibt stumm.¹²⁴ Ins Nichts gehängt erfährt das *mot clé* »Strafen« nicht nur ein prononciert thematisches Übergewicht in der frühen Prosa Kafkas, sondern auch seine anschauliche Konkretisation in der strafenden Schrift selbst: „Was früher ein trennendes Band war, ist jetzt eine Mauer oder ein Gebirge oder richtiger: ein Grab.“¹²⁵ Die strafende Schrift, die in den Körper eingestochen wird, ist eine Körper-Schrift, in deren „undurchdringliche[r] Tiefe, wie es in *Ein Traum* heißt und sich in der *Strafkolonie* bitter-böse bewahrheiten wird, kaum mehr eine „grabesmäßige Ruhe“ und erlösende Rechtfertigung, sondern nurmehr der „körperliche Schmerz“ einer in den Leib eingestochenen und eingeritzten Schrift aufzufinden sein wird:¹²⁶ „Mit primitivem Blick

¹²² Vgl. KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [3. Aug. <1917>]. S.148.

Vgl. auch KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [15 II 15]. S.78.

Vgl. auch KAFKA: In der Strafkolonie. GW I. 2001. S.177/178.

¹²³ KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [3. Aug. <1917>]. S.148.

¹²⁴ Vgl. KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [2. Aug. <1917>]. S.147.

Der obig zitierte Satz Kafkas ist ein modifizierter und zeigt eigentlich Kafkas Auseinandersetzung mit Pascal an. Der mit Sprachwitz konstruierte und zweideutige Satz einer „große[n] Ordnung“ Gottes, vor der erst einmal „große Ordnung“ gemacht werden muß, lautet denn auch im Original: »Pascal macht vor dem Auftreten Gottes große Ordnung, [...]«

¹²⁵ KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [29 <Januar 1922>]. S.213.

¹²⁶ Vgl. KAFKA: Ein Traum. GW I. 2001. S.232-234.

Wiederum intratextuelle Indizien verweisen ganz deutlich auf eine mehr als direkte, textuelle Verwandtschaft der beiden Straf-Texturen *Ein Traum* und *In der Strafkolonie*; beide zirkulieren gleichermaßen um die Problematik der Schrift. Nicht nur ist in *Ein Traum* von einem „Fortschreiten der Inschrift“ „mit mächtigen Zieraten“ die Rede, deren Blockade zu einer „große[n] Verlegenheit“ führt – wie etwa auch den *Landarzt* in der gleichnamigen Erzählung (GW I, S.200) oder den Reisenden in der *Strafkolonie* (GW I, S.179) –, und K. letztlich in einem „große[n] Loch“, einmal mehr in einem Grab, versinken läßt, sondern darüber hinaus wird vermutlich gerade in denjenigen Grabstein eine Schrift mit „Goldbuchstaben“ gemeißelt, deren Initialwörter »Hier ruht –« (GW I, S.233) in der »Prophezeiung« der *Strafkolonie* buchstäblich fortgeführt werden: »Hier ruht der alte Kommandant«, heißt es denn auch ganz gegen Ende der *Strafkolonie* (GW I, S.194). Daß indes, „unten“ im Grab liegend, „oben sein Name mit mächtigen Zieraten über den Stein“ jagt, ja daß dieser *Traum* also, dieses „Entzückt“-sein „von diesem Anblick“ der sich auf dem Grabstein einstellenden Schrift in der *Strafkolonie* gänzlich zum Scheitern verurteilt ist, verdreht diese justament in einen mehr als ‚plagenden‘, wie Kafka zwei Tage später schreiben wird, Alptraum. Nurmehr die

gesehn ist die eigentliche, unwiderstehliche, durch nichts außerhalb (Märtyrertum, Opferung für einen Menschen) gestörte Wahrheit nur der körperliche Schmerz“, wird selbst der späte Kafka noch etwa knapp zweieinhalb Jahre vor seinem Tode, am 01. Februar 1922, in sein Tagebuch notieren.¹²⁷

An dieser achsendrehenden Gelenkstelle einer strafenden Schrift angelangt, soll nunmehr ein interpretatorischer Transfer zu Kafkas Erzählung *In der Strafkolonie* vorgenommen werden. Hierbei sollen dreierlei interdependente Aspekte und Lesarten, wie auch in den bisherigen Interpretationskapiteln, ganz besonders akzentuiert und miteinander amalgamiert werden: Körper — Macht — Schrift. Diese drei thematischen Fokussierungen und Interpretationsschablonen sollen, aufgefaßt als ein »stehender Sturmflug« in sich abgeschlossener Auslegung, nicht nur an Kafkas Straf-Textur angelegt werden, sondern auch nochmals einen themenzentrierten Bogen spannen, der die Einzelkomponenten der bisher untersuchten Narrationen quasi programmatisch, oder doch, um das Fixiert-Feste dieser Formulierung etwas abzuschwächen, konzentriert zusammen zu führen intendiert.¹²⁸

pseudoreligiöse »Prophezeiung« der Auferstehung des alten Kommandanten – »Glaube und wartet!« – scheint dieses traumhaft Hoffnungsvolle einer Schriftproduktion in Goldlettern noch ausdrücken zu wollen; indes ist nicht gewiß, ob diese Auferstehung tatsächlich *Ein Traum* wäre.

¹²⁷ Vgl. KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [1 II <1922> und 3 <Februar 1922>]. S.215/216. Hier zitiert S.215.

Nur zwei Tage später, am 03. Februar 1922, greift Kafka wiederum auf das bereits bekannte Motiv des Einkratzens der Schrift in den Leib, „in mich“, so Kafka, zurück. Kafka notiert:

„Schlaflos, fast gänzlich; von Träumen geplagt, so wie wenn sie in mich, in ein widerwilliges Material eingekratzt würden.“ (Ebd., S.216).

¹²⁸ Vgl. KAFKA: Das Urteil / Die Verwandlung / In der Strafkolonie. [»Strafen«]. GW I. 2001. S.37-52, S.91-158 und S.159-195.

Vgl. auch Kafka-Handbuch in zwei Bänden. Hrsg. von Hartmut Binder. Band 2. Stuttgart: Kröner, 1979. S.262-278. Hier insbesondere S.270.

Bevor nun endgültig zur Interpretation der *Strafkolonie* vorangeschritten werden soll, muß zuvor noch ein kurzer Exkurs eingeschaltet werden, der das Thema von »Litteratur« und »Strafen« betrifft. Kafka selbst nämlich plädiert vehement für die Herausgabe eines »Novellenbuches« – die obig angeführten Erzählungen enthaltend – unter dem Titel »Strafen«. Daß hierbei ein sehr präziser, gedanklicher Zusammenhang zwischen den einzelnen Erzählungen besteht, zeigt Kafka etwa in einem Brief an Kurt Wolff an: *Das Urteil* und *In der Strafkolonie*, so Kafka, dürften nicht unmittelbar aufeinanderfolgen, sondern die *Verwandlung* müsse unbedingt als dritte Strafgeschichte zwischen den ersten beiden »vermitteln«, sonst »hieß es wirklich zwei fremde Köpfe mit Gewalt gegen einander schlagen« (zit. nach Kafka-Handbuch, Band 2, 1979, S.270). Das projektierte Novellenbuch scheidet zwar, die gedankliche Konzeption eines übergreifenden Zusammenhanges indes bleibt unverbrüchlich bestehen. Warum nun aber muß *Die Verwandlung* zwischen den beiden erstgenannten Geschichten »vermitteln«? Um es vorweg zu nehmen: Der projektierte Erzählband zeigt, wenn ich recht sehe, geradezu eine sukzessive Entwicklungslinie in die Schrift-Existenz an. Beschreibt *Das Urteil*, noch in eine familiäre Konstellation eingespannt, die Sozio- und Pathogenese der vernichteten Existenz und *Die Verwandlung* die fatalen Auswirkungen dieser machtvoll zum Parasitären und Tierhaften degradierten Existenzweise, die sich ihrerseits wiederum auf dem grausamen Vernichtungsschauplatz familialer Repression abspielt, so löst sich doch die *Strafkolonie* gänzlich aus diesem familialen Rahmengerüst heraus und abstrahiert aus dieser primär bürgerlichen Genese des Erniedrigten heraus eine eigene Schriftprogrammatische. Doch zuallererst, bevor diese sukzessive Entwicklungslinie fortgeführt werden soll, gilt es eine ganz gravierende Strukturparallele, einen zentralen Dreh- und Angelpunkt zwischen *Das Urteil* und *In der Strafkolonie* herauszuarbeiten; die Rede ist von dem intervenierenden »Nein!« – einmal vom Vater im *Urteil*, ein andermal vom Reisenden in der *Strafkolonie* (ebd., S.48 und S.185) –, das geradezu eine Peripetie ins Nichts hinein, einen „großen Umschwung“ in ein je fatales Ende einleitet. In beiden Erzählungen folgt unmittelbar auf die Konstruktion einer Sinn-Existenz – einmal als Formierung einer bürgerlichen Identität, die den Vater machtvoll ausschaltet und hinter sich läßt, ein andermal als eine sinnstiftende Schrift-Identität, die die

Körper-Schrift. — Gleich mit Beginn der Erzählung falten sich je unterschiedliche, aber gleichwohl komplementäre Personenfigurationen -und doubletten aus, die in einer hierarchischen Ordnung zueinander stehend und aus metaphysischer Blickrichtung betrachtet, ein quasi von oben nach unten hin auslaufendes Emanationsprinzip ausformen und auf je unterschiedlichen Ebenen veranschlagt werden können: Auf einer ersten Ebene gibt sich die im Text recht anonym gehaltene Doublette einer alten und einer neuen Kommandantur zu erkennen, nach deren legitimatorischen Ordnungen, auch wenn diese wiederum als völlig konträr zueinander stehende zu verorten sind, auf einer zweiten Realisationsebene agiert wird.¹²⁹

Diese zweite Ebene von Offizier und Reisendem, die eigentlichen Protagonisten der *Strafkolonie*, stellt sich ein als eine französisch sprechende und demnach geistig gebildete Exekutionskaste, die im Namen und als Gewährsmänner einer ersten und einer Ordnung agierend, maliziös intendiert, ein „so hündisch ergeben[es]“ Lebens- und Menschenmaterial, das einfach Naive und in sich ungebrochen Unmittelbare des Delinquenten, machtvoll in das Prinzip einer ersten Ordnung zu überführen. Erst auf einer dritten Ebene sodann scheint das Double von Verurteiltem und Soldat auf, das, völlig konträre Positionen in der Ordnung dieses imperialen Kraft- und Herrschaftsgefüges einnehmend, sogar bildhaft und buchstäblich untrennbar aneinander gekettet zu sein scheint; denn der Soldat ist es, „der die schwere Kette hielt, in welche die kleinen Ketten ausliefen, mit denen der Verurteilte an den Fuß- und Handknöcheln sowie am Hals gefesselt war und die auch untereinander durch Verbindungsketten zusammenhingen.“¹³⁰ Im Grunde also läuft eine streng gestaffelte und hierarchische

Opfer förmlich machtvoll ausradiert und unter sich in der Grube begräbt –, die Negation derselbigen. In der *Verwandlung* indes scheint dieser novellistische Spannungsbogen ins Nichts hinein nicht vorzuliegen – denn das Nichts einer sinnentleerten und tierischen Existenz ist von allem Anfang an schon *per se* gegeben und vorausgesetzt; es werden nuremehr sukzessive die familialen Ausschließungs- und Repressionsmechanismen dieser tödlichen Verbannungsprozedur aufgezeigt. Worauf Kafkas Titel des projektierten Novellenbuches »Strafen« hinzuweisen versucht, ist, so meine ich, eine sukzessive Auslöschung von Sinnhaftigkeit in den unterschiedlichsten Facetten, die ihrerseits wiederum als ein sukzessives Ineinandergreifen komponiert sind: Der Auslöschung der bürgerlichen Identität folgt die repressive Unterdrückung des Anderen und Ausgelöschten selbst, welches seinerseits, als Resultat eines aus diesen bürgerlichen Degradationsformationen sich speisenden Eskapismus, die Formierung einer eigenen Schrift-Identität avisiert, die letzten Endes jedoch dieses Andere und machtvoll Ausgeschlossene aus dem Schrift-Refugium nicht mehr hervorzuheben vermag. Der Negation der Konstitution von Identität und Sinn im Leben folgt, als sukzessive Linie machtvoller Ausschließungspraktiken, der Lebensentzug und der Transfer in die Schrift hinein. Doch wenn selbst die Schrift, das, was Kafka »Litteratur« zu nennen pflegt, keine Sinn-Identität mehr zu stiften vermag, da das Grausame dieses Ausschließungs-*Processes* selbst noch allzu grausam ist, als daß es eine Rechtfertigung erfahren könnte, dann erlangt das »Strafen« wohl seinen perhorreszierenden Höhepunkt, für den selbst die schrecklichsten Chiffren der Folter und Pein in der *Strafkolonie* letzthin nicht mehr eintreten können.

¹²⁹ Vgl. KAFKA: In der *Strafkolonie*. GW I. 2001. S.171.

Ganz dezidiert unter Berufung auf und im Namen des früheren Kommandanten vollstreckt der Offizier in vorausseilendem Gehorsam ein wie auch immer sich konstituierendes Urteil nach *alten Blättern*, etwa wenn er gegenüber dem Reisenden die Gravur des Schrift-Urteils expliziert:

»Dort im Zeichner ist das Räderwerk, welches die Bewegung der Egge bestimmt, und dieses Räderwerk wird nach der Zeichnung, auf welche das Urteil lautet, angeordnet. Ich verwende noch die Zeichnungen des früheren Kommandanten. Hier sind sie,« – er zog einige Blätter aus der Ledermappe – »ich kann sie Ihnen aber leider nicht in die Hand geben, sie sind das Teuerste, was ich habe. [...]«

¹³⁰ Vgl. KAFKA: In der *Strafkolonie*. GW I. 2001. S.161 und S.164.

Ordnung von der Ebene der strafenden Kommandantur, in deren Namen der Offizier sodann eine Epiphanie der Gerechtigkeit avisiert, bis hin zur Ebene eines geistlos schuldigen und zu bestrafenden Lebensprinzips hin durch, wobei diesem blinden Willens- und bloßen Körper-Drang über das Einritzen von bedeutungsschwangeren Schrift-Zeichen letzterhand ein Erkenntnisprozeß abverlangt werden soll.¹³¹

Auf dieser dritten und untersten Ebene eines schnöden Willens- und Körper-Dranges angelangt, setzen nunmehr auch Deskriptionsmuster ein, die ganz und gar Reminiszenzen an Schopenhauers pessimistische Charakterisierung „dieser Welt“ als eine „Hölle“, als eine *penal colony* aufrufen: Nicht nur wird der Delinquent als ein „stumpfsinniger, breitmäuliger Mensch mit verwahrlostem Haar und Gesicht“ gezeichnet, der „so hündisch ergeben“ aussieht und doch, als ein »*animal méchant par excellence*«, dem Hauptmann gegenüber – als dieser zur Strafe die Reitpeitsche zückt – mit den Worten »Wirf die Peitsche weg, oder ich fresse dich« begegnet, sondern zudem wird diese scheinbar tierische Kreatur vom Reisenden auch als „ein zum Mitleid gar nicht auffordernder Mensch“ geschildert. Komplementär hierzu verhält sich auch die Deskription des Soldaten: Dieser erhält ebenso die Attribute einer lethargisch-indifferenten Gestalt, die „den Kopf im Genick hinunterhängen“ läßt und, völlig passivisch und „verschlafen“, „sich um nichts“ kümmert.¹³²

Freilich verhandelt der Text hierbei in den Gestalten des Offiziers und des Reisenden ganz und gar unterschiedliche Positionierungen und Werthaltungen diesem schieren und bloßen Leben gegenüber.

¹³¹ Vgl. KAFKA: In der Strafkolonie. GW I. 2001. S.171-173.

Vgl. auch HECKER, Axel: An den Rändern des Lesbaren. Dekonstruktive Lektüren zu Franz Kafka: *Die Verwandlung, In der Strafkolonie und Das Urteil*. Wien: Passagen, 1998. S.79-119. Hier S.79-89. Was Hecker einen „Rohzustand des Lebens“, das „bloße Leben“ „ohne Differenz“ oder auch, etwas unschön, die „Schicht der Gebildeten“ und die der „Ungebildeten“ bezeichnet, wird nachfolgend wesentlich stärker auf schopenhauersche Grundkategorien des »unermüdlichen Triebwerkes« Leib hin interpretiert. [Vgl. hierzu auch *Konjektaneen des Körpers*].

¹³² Vgl. KAFKA: In der Strafkolonie. GW I. 2001. S.161, S.163/164, S.168, S.170/171 und S.175.

Weitere Belegstellen für dieses geistlos-unmittelbare und primär körperliche Lebensprinzip, allesamt Attribute des Verurteilten und des Soldaten, lassen sich mühelos anführen: Die Verunreinigung der Maschine mit Schmutz und „Unrat“ – „die Maschine wird mir verunreinigt wie ein Stall“ – ist ursächlich auf den „unwiderstehlichen Brechreiz“ des Verurteilten zurückzuführen; schließlich nährte er sich doch „sein ganzes Leben“ von „stinkenden Fischen“ und wird jetzt erst, von den Damen des neuen Kommandanten, mit „Zuckersachen“ verwöhnt (vgl. ebd., S.176). Weiterhin legt auch das „gierige“ Verschlingen des in einen „Napf“ geschütteten Reisbreis Zeugnis ab von einem primär egoistischen Lebensdrang, so etwa als der Verurteilte „mit der Zunge nach dem Brei zu schnappen“ beginnt, stößt ihn der Soldat krude von dem Napf weg, greift „mit seinen schmutzigen Händen“ in diesen hinein und ißt vor dem Verurteilten selbst davon (vgl. ebd., S.179). Auch ist der Verurteilte sehr erfreut darüber, kurz vor der Selbsthinrichtung des Offiziers, die zwei Damentaschentücher, Chiffren des verführerisch Weiblichen und Sexuellen, „zurückerhalten“ zu haben (vgl. ebd., S.190). Diesem primär aus körperlichen Bedürfnissen sich speisenden Leben wird von Seiten des Offiziers denn auch mit rigider Zurechtweisung und Disziplinierung begegnet: Als der „verschlafene Soldat“ versäumt, den Verurteilten von der „Einrichtung der Egge“ fernzuhalten, wird das Passive, Stumpfe und ‚Verschlafene‘ dieses Vorgangs unverrichteter Dinge und imperativisch begradigt, indem der Offizier eine „Erdscholle vom Wall“ nach dem Soldaten wirft und sofort Order zur Wiederherstellung der alten Ordnung gibt: »Stell ihn auf!« und »Behandle ihn sorgfältig!«, brüllt der Offizier den Soldaten an und zeigt mithin seine unterdrückende Einstellung diesem passivischen Leben gegenüber *explicite* an (vgl. ebd., S.170/171). Ein weiteres Beispiel einer, aus der Perspektive des Offiziers heraus betrachtet, trägen Lebensmasse, welcher es ordnend und dominierend zu begegnen gilt, scheint in dem Vergehen des Delinquenten selbst auf. Denn einer regulativen und rigiden Pflicht – „bei jedem Stundenschlag aufzustehen und vor der Tür des Hauptmanns zu salutieren“ –, die es als Bemächtigungstendenz dem Leben gegenüber einzuhalten gilt, steht das natürliche Schlafbedürfnis des Verurteilten diametral gegenüber. Die Verhängung der Strafe korreliert folglich gleichsam mit

Derart wird nunmehr auch verständlich, warum das Bemühen der Repräsentanten des »unermüdlischen Triebwerkes« Leib, also das Bemühen des Verurteilten als auch das des Soldaten, den erhebenden „Erklärungen des Offiziers“ zur Straf-»Maschinerie« Folge zu leisten, letztthin und nicht nur wegen der fehlenden Französischkenntnisse zum Scheitern verurteilt ist: In grotesk-verzerrter Manier richtet der Delinquent „mit einer Art schläfriger Beharrlichkeit“ seine „Blicke immer dorthin, wohin der Offizier gerade zeigte“, ja mehr noch, er versucht sogar, mit platonisch verstelltem Blick „gegen die Sonne“, den Reisenden nachzuahmen, so als könne ihm dieser pantomimische Nachvollzug der Gesten des Reisenden das Verständnis der Dinge näher bringen, doch vergeblich – der Verurteilte als auch der Soldat selbst sind und bleiben bis gegen Ende der Erzählung hin verständnis- und erkenntnislos, oder wie es im Text selbst heißt, »ohne Verständnis«.¹³³

Scheinbar ineinander und miteinander verkettet und dennoch qua *status nascendi* herrschaftlich getrennt, zeichnet sich hier – nicht nur auf der horizontalen Achse von Delinquent und Soldat, sondern auch auf der vertikalen übergeordneter Setzung von Recht und Gesetz und untergeordnetem Ausfluß derselbigen – gleich zu Beginn der kafkaschen Narration ein hybrides und gleichsam hierarchisches Problemfeld ab, wie es in mannigfaltigen Texturen Kafkas zum Ausdruck kommt: So wie Odradek schon ein irgendwie höher geartetes „Wesen“ zu sein beansprucht, dessen konstruiertes „Ganze[s]“ in all seinen „Ausstrahlungen“ und „in seiner Art abgeschlossen“ ist, so erscheint dieses doch letztthin in all seinen Teilen als „außerordentlich beweglich“, ja als uneinfindbar und ganz und gar „sinnlos“.¹³⁴

Und auch in der *kaiserlichen Botschaft* wie auch in der Pseudoparabel *Vor dem Gesetz* scheint es zwar einen höchsten und alles verbindenden Innenraum des »Palastes« und des »Gesetzes« und auch gleichermaßen eine »Botschaft« dieses hoheitlichen Raumes zu geben, doch vermag sie nimmermehr zu dem „Einzelnen“ nach draußen und drunten, respektive im Falle des Mannes vom Lande nach drinnen und droben, zu dringen.¹³⁵ In einer quasi erkenntnistheoretischen und hierarchischen Verdünnung nach unten in das Stumpfsinnige und Breitmäulige der Menschenwelt hinein geht das große »Ganze« einer metaphysischen Wahrheitskonstruktion – die ihrerseits unabdinglich einen absolut übergeordneten Erkenntnisgrund einfordern muß, um dieses vertikal ausstrahlende Emanationsprinzip von unten nach oben hin auch vollends legitimieren zu können – offensichtlich mehr und mehr verloren und reduziert sich krude auf eine „in all seinen Teilen“ vorherrschende mikrophysische Praktik der Macht. Das scheinbar Metaphysische eines höheren und ungeteilt Einen figuriert immer mehr, bei Lichte betrachtet, als ein quasi mystisch gesetzter Grund der Autorität, an den es – in substantiellen Schrift-Lettern – zu »glauben« gilt, um dem verständnis- und erkenntnislosen Leben doch noch einen übergeordneten Sinn einschreiben zu können; allein im Namen dieser Ein- und Zuschreibung von Sinn

einer bestrafenden Unterbindung und Domestizierung des natürlichen und einfachen Lebens, dessen Wucherungen zugleich als deregulierend, ordnungssprengend und amorph-anarchisch empfunden und infolgedessen auch strikt bekämpft und bestraft werden müssen (vgl. ebd., S.168/169).

¹³³ Vgl. KAFKA: In der Strafkolonie. GW I. 2001. S.164/165 und S.174.

¹³⁴ Vgl. KAFKA: Die Sorge des Hausvaters. GW I. 2001. S.222/223.

¹³⁵ Vgl. KAFKA: Eine kaiserliche Botschaft. GW I. 2001. S.221/222.

Vgl. KAFKA: Vor dem Gesetz. GW I. 2001. S.211/212.

geht die grausame Exekution vonstatten. Alles dreht und drängt sich letztlich um die entscheidende Frage, ob und wie die pragmatischen Machtverteilungen auf dem Kraftfeld über- und untergeordneter Interaktion aufgeteilt und wie deren Straf- und Handlungsbefugnisse legitimiert sind, oder aber wie der Offizier unkaschiert als Platzhalter dieses von oben nach unten hin durchlaufenden Machtprinzips zu erkennen gibt, ob die „Macht groß genug wäre, um gegen mich einzuschreiten“.¹³⁶ In einer unmittelbar auf den Körper abzielenden Mikrophysik der Macht entschleierte sich die metaphysische Prämisse einer Konstruktion von Wahrheit, in deren Namen sodann grausam agiert werden kann, als eine grausame Beherrschungs- und Unterjochungstechnik. Der heikle „Bezug Wahrheit/Macht“ steht hier erneut, wie Foucault pointiert hervorhebt, „im Herzen aller Strafmechanismen“.¹³⁷

Kafkas *Strafkolonie* verhandelt im Grunde eine Dekonstruktion metaphysisch inspirierter Wahrheitskonstruktionen und daraus sich ableitender, legitimatorischer Rationalitätsmuster; und Kafkas *Strafkolonie* macht vor allem anderen die mit diesen Absolutheitskonstruktionen einhergehenden Machtpraktiken narrativ anschaulich. Verhandelt wird also just die mehr als brisante Thematik eines verlustig gegangenen oder doch, um die eigenlogische Kehrseite des Offiziers zu betonen, dominant verfochtenen Wahrheitsbegriffes, nicht jedoch in einem statischen Hiatus, sondern indem die markante Akzentuierung nunmehr auf die mächtigen Relationierungen dieser Sphären zueinander gelegt wird. Die grausame Verkettung des kruden und körperlichen Lebens, also das, was Schopenhauer den schnöden und erkenntnislosen Drang des Leibes zu nennen pflegt, konturiert sich in seiner Darstellung nicht nur als *status quo* einer Verlufterfahrung von Wahrheit aus, sondern gewinnt nunmehr seine narrative Anschaulichkeit in dem gewalttätigen Versuch, dieses schnöde und „stumpfsinnige“ Leben, vermittelt über strafende Macht- und Foltermechanismen, einem *Proceß* der Vergeistigung und Erhöhung zu unterwerfen.¹³⁸

Das uneinsichtig gefällte Urteil des Offiziers – »Die Schuld ist immer zweifellos« – erfährt denn nun mehr und mehr eine klare Konturierung. Denn der Körper ist es, ganz im Sinne Schopenhauers, der in seinen leibhaftigen Willens- und Triebregungen immer schon etwas *per se* Sündiges und Schlechtes darstellt. Das bloße Leben, wie es der Delinquent und der Soldat inkarnieren, unterliegt von allem Anfang an körperlichen Pulsionen und Bedürfnissen und ist hierin verabscheuenswert, will man dem Argumentationsduktus des Offiziers Glauben schenken.¹³⁹ Die bereits angeführten Exempla und Deskriptionsmuster des Verurteilten und des Soldaten bestätigen diese hostile Werthaltung und schiere Verabscheuungstendenz dem Leben gegenüber: Das Stinkende der Nahrung, das Schmutzige und Verunreinigende des Erbrochenen, das Dreckige des mit Erdschollen Bewerfens und *last but not least* das chiffrierte Sexuelle und Liederliche der Damentaschentücher – all dies sind leibhaftige Attribute eines menschlichen, ja allzumenschlichen Lebens, die es als *per se* gesetzte und erbsündige Körper-Schuld sanktionierend zu bereinigen, zu begradigen und auszumerzen gilt.¹⁴⁰ Der Offizier verschreibt sich ganz und gar dieser metaphysischen (Lebens-)Aufgabe, das bloß Körperliche – die blinden, wuchernden Instinkte und Lebensregungen – zugunsten eines geistig-erkennenden Verstehens- und Entzifferungsaktes zu

¹³⁶ Vgl. KAFKA: In der Strafkolonie. GW I. 2001. S.161, S.180 und S.188.

¹³⁷ Vgl. FOUCAULT, Michel: Überwachen und Strafen. 1977. [I. Marter]. S.36-39 und S.72-75.

¹³⁸ KAFKA: In der Strafkolonie. GW I. 2001. S.171-174.

¹³⁹ Vgl. KAFKA: In der Strafkolonie. GW I. 2001. S.166-169. Hier insbesondere S.168.

¹⁴⁰ Vgl. KAFKA: In der Strafkolonie. GW I. 2001. S.171, S.176, S.179 und S.190.

verbannen, den Körper in seinen Lebensäußerungen zu kalmieren, um ihm, dem »ohne Verständnis« seienden Leib, einen substantiellen Zeichen-Sinn mit blutigen Lettern einschreiben zu können.¹⁴¹

Dieses Ruhigstellungsverfahren des Körpers zeigt sich denn auch schon vehement in der allerersten Formierung des Straf-Urteils: Das primäre und natürliche Bedürfnis des Leibes ist ein nächtliches Schlafbedürfnis; diesem wird daher aber die regulative Pflicht auferlegt, „bei jedem Stundenschlag aufzustehen und vor der Tür des Hauptmanns zu salutieren.“¹⁴² Der Delinquent indes, noch bevor er ein solcher ist, verstößt gegen das den Körper stündlich domestizierende Pflichtgebot und erliegt seinem natürlichen Schlafbedürfnis. Allein dieses kleinstmögliche Vergehen des Körpers, das doch als ein solches nur seinen leiblichen und natürlichen Bedürfnissen gehorcht, führt zu einer mehr als unmäßigen Verurteilung und letztthin unausdenkbar harten Bestrafung. Das, was »natürlich« ist, so lautet schon Schopenhauers Diktum einer *verzerrten* Welt, kann in Anbetracht „*dieser* Welt“ der Not und des Jammers kaum mehr als »gut« bezeichnet werden, sondern, dieses allzu leiblich Natürliche nur einen kleinen und unkonzentrierten Augenblick zulassend, schon ist es »schlecht«, verdammungs- und bestrafungswürdig.¹⁴³ Die Strafe für die Bejahung des Lebens, des primär körperlichen, ist prompt und widerspruchslos formiert, und setzt auch sofort und unverzüglich am Körper selbst an und ein; denn die Verteidigung eines allzumenschlichen Lebensprinzips vor einem „vielköpfig[en]“ Gericht käme doch letzterhand nur einer verwirrenden und lügenhaften Verunklärungstendenz gleich; der Körper, so wie er ist, ist der zu bestrafende. – „Das ist der Sachverhalt.“¹⁴⁴

Die Verabscheuungstendenz dem Leben gegenüber findet daher seine diametrale und forcierteste Entgegensetzung in einer absoluten Überhöhung und Sakralisierung der Schrift-»*Maschinerie*«. Die Maschine bildet gewissermaßen, immer von der Eigenlogik des Offiziers ausgehend, den konträren und dualen Gegenpol zum schlechthin Körperlichen. Dies zeigt sich nochmals eindringlich in dem lauten „Wutschrei des Offiziers“: Nachdem dem Verurteilten der kalmierende Filzstumpf in den Mund geschoben ist, stellt sich unvermittelt und einmal mehr eine geradewegs physisch-körperliche Reaktion ein. Der das bloße Leben Verkörpernde schließt die Augen, wohl aus Scham vor der eigenen Körperschande, und erbricht sich „in einem unwiderstehlichen Brechreiz“ auf die Maschine – „zu spät“, der Körper-Dreck und „Unrat“, wie es heißt, fließt schon an der Maschine hinab; »die Maschine«, so schreit der betrubte Offizier beschämt und wutentbrannt aus, »wird mir verunreinigt wie ein Stall.« Das Sakrale der Maschine und das Profane des rein Körperlichen in einem vermengt zu sehen, muß einen wohl schier schauerlichen Anblick für den Offizier darstellen.¹⁴⁵

¹⁴¹ Vgl. KAFKA: In der Strafkolonie. GW I. 2001. S.171-174. Hier insbesondere S.172.

¹⁴² KAFKA: In der Strafkolonie. GW I. 2001. S.168.

¹⁴³ Vgl. KAFKA: In der Strafkolonie. GW I. 2001. S.168/169.

Vgl. SCHOPENHAUER: Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften II. 1988. [Kapitel 12. Nachträge zur Lehre vom Leiden der Welt. § 156 und § 156a]. S.352-360. Hier insbesondere S.354/355 und S.358/359.

¹⁴⁴ Vgl. KAFKA: In der Strafkolonie. GW I. 2001. S.168/169.

¹⁴⁵ Vgl. KAFKA: In der Strafkolonie. GW I. 2001. S.176.

Vgl. auch NIETZSCHE: Unzeitgemässe Betrachtungen I. Erstes Stück: David Strauss der Bekenner und der Schriftsteller. KSA 1. 1999. [Aphorismus 6./7.]. S.188-193 und S.193-200. Hier insbesondere S.188/189 und S.197-199.

Über das *mot clé* »Stall« läßt sich nun aber sogleich eine Analogie zu dem körperlich Schmutzigen, dem Anderen der Vernunft, in Kafkas *Landarzt*-Narration ziehen. Denn auch der Landarzt wird, initiiert, mit dem Dunklen und Verdrängten, dem Tierischen und Viehischen seiner selbst gleich zu Beginn der Erzählung konfrontiert. Die aus dem dunklen Inneren des Stalles sich mächtig, „mit dicht ausdampfendem Körper“, aufrichtenden Pferde sind Signifikanten, justament, für das, „was für Dinge

In dem Kontext einer Sakralisierung der *Maschine* ist, am Rande, auf eine intertextuelle Parallelspur hinzuweisen, die die ohnehin vertretene These, daß in der *Strafkolonie* eine ästhetische Konfrontation philosophischer Diskurse zwischen Schopenhauer und Nietzsche verhandelt wird, zusätzlich bestärkt. Denn Nietzsche greift in seiner ersten *Unzeitgemässen Betrachtung* – eine Auseinandersetzung mit David Straußens symptomatisch und bezeichnend für das kaskasche *Strafkolonie*-Sujet klingendem Werk *Der alte und der neue Glaube* – auf just jene Maschinen-Metapher von Strauss zurück, um das darin sich kundtuende, metaphysische und große „Gefühl für das »All«“ ironisierend *ad absurdum* zu führen und dieses gleichsam auf die „gewaltthätige Prozedur“ eines Stechens mit Nadeln hin zu reduzieren. In Nietzsches Auseinandersetzung mit Straußens These, das Universum gleiche einer „Maschine mit eisernen, gezahnten Rädern, mit schweren Hämmern und Stampfern“, in welcher sich aber nicht nur „unbarmherzige Räder“ bewegten, sondern sich auch gleichsam „linderndes Oel“ ergiesse, rückt also gleichermaßen die Kontroverse Nietzsche contra Schopenhauer, vermittelt über David Strauss, in den Vordergrund der Betrachtung (vgl. ebd., S.188). Dieses „lindernde Oel“, das bildhaft „dieselbe Pietät“ für unser Universum „wie der Fromme alten Stils für seinen Gott“ einfordern soll, wird von Nietzsche indes, ganz in bildhafter Analogie zu der kaskaschen Strafkolonie, konterkariert: „Wie nennt man doch das Oel, das an den Hämmern und Stampfen einer Maschine niederträufelt? Und was würde es den Arbeiter trösten, zu wissen, dass dieses Oel sich auf ihn ergießt, während die Maschine seine Glieder fasst?“ Das metaphysische „Gefühl für das »All«“ muß geradewegs, so Nietzsches Polemik, schmerzhaft mit „Nadeln“ in den Leib eingestochen werden, um letztlich sicher zu sein, daß es noch nicht „gelähmt“ oder gar „abgestorben“ ist (vgl. ebd., S.189). *In summa* kritisiert Nietzsche also an David Strauss’ hegelisch eingefärbter „Vergötterung des Erfolges“ eine alles in allem optimistische Weltbetrachtung, nämlich „dass alles Geschehene den höchsten intellectuellen Werth habe, also absolut vernünftig und zweckvoll geordnet sei, und sodann, dass es eine Offenbarung der ewigen Güte selbst enthalte“ und hierin das „Dasein des Menschen“ nicht, wie Strauss seinerseits wiederum gegen Schopenhauer argumentiert, „als einen Strafact oder Läuterungs-Zustand auffassen darf“ (vgl. ebd., S.197). Nietzsches Entlarvungspsychologie entzaubert nunmehr schonungslos, wie nicht anders zu erwarten, jenen gütigen Optimismus à la Strauss, indem er, hier mit Schopenhauer vorerst übereinstimmend, konstatiert, „dass unsere Welt eben nicht der Schauplatz der Vernunft, sondern des Irrens“ ist (vgl. ebd., S.198) und daß das „lindernde Oel“ letztlich, „inmitten des starren und erbarmungslosen Räderwerks der Weltmaschine“ zerstoßen werdend, auf eine zitternde „Angst“ und „Furcht“ desselbigen zurückzuführen sei. Der „metaphysische Architekt“, so Nietzsches böswillige Umschreibung von Strauss, fürchte sich so sehr vor diesem „starren“ und letztlich sinnlosen „Räderwerk“, das mit seinen „Rädern“ erbarmungslos und grundlos zermalmt, daß letztlich doch die alte „Hexe“, „nämlich die Metaphysik“, mal wieder „dran“ müsse (vgl. ebd., S.198/199).

Kafkas narrative und bildhafte Darstellung eines maschinellen „Räderwerkes“ in der *Strafkolonie* und dessen legitimatorische Rückbezüglichkeit auf eine Kommandanturebene scheint in Gänze auf diese Metaphysikkritik Nietzsches zu rekurrieren. Denn die obig skizzierte Sakralisierung der Maschine durch den Offizier intendiert doch letzten Endes nichts anderes als dem tödenden „Räderwerk“ eine legitimatorische und höhere Sinnzuschreibung angedeihen zu lassen, um der Grausamkeit des Tötungsaktes selbst entgegen zu können. Kafka scheint, auch vermittelt sodann über Nietzsches dritte *Unzeitgemässe Betrachtung* und deren Kritik an *Schopenhauer als Erzieher* (vgl. ebd., S.335-427), inmitten seiner *Strafkolonie* ein diskursives Fadenkreuz aufzuspannen, in welchem die Kontroverse Nietzsche contra Schopenhauer – oder thematisch ausbuchstabiert: Legitimatorisch-optimistische Sinnunterlegung einer Welt, die nurmehr als grausame *penal colony* firmiert, oder aber pessimistische Negation dieser Sinns substrate – anschaulichen Einzug erhält. Mit dem Akt der Selbsttötung des Offiziers indes scheint doch letzten Endes die „Hexe“ Metaphysik, wie Nietzsche dies bezeichnet, ausgedient zu haben, respektive wird Nietzsches Metaphysik-Kritik und die daraus sich ableitende Nicht-Erlösung transzendentaler Obdachlosigkeit bis zu seinem bitteren Ende hin durchgespielt und auf die wunden und brandmarkenden Stellen legitimatorischer Sinn-Konstruktion hin examiniert.

man im eigenen Hause vorrätig hat“ und doch nichts davon weiß.¹⁴⁶ Und nicht nur der *Landarzt* findet sich, mit dem Eigenen des Körpers konfrontiert, plötzlich „in großer Verlegenheit“, sondern auch der Reisende der *Strafkolonie* empfindet, wie es im Text heißt, in Anbetracht allzu stark ausdampfender Körperlichkeit eine gar unheimlich „große Verlegenheit“.¹⁴⁷ Der Körper in seinen Abschattierungen des Triebhaften, Sexuellen, oder einfach nur eines allzumenschlichen „Breachreiz[es]“ wird zu einer peinlichen und schmutzigen Angelegenheit, ja der Körper selbst ist schlichtweg eine penible „Verlegenheit“, die es buchstäblich und gründlich zu bereinigen gilt, indem dieser exkretorisch abgespalten wird. Die Körper-Wunden, das Fremde und Andere der Vernunft, legen hiervon in beiden Erzählungen eindringlich Zeugnis ab. So wie der Landarzt letzten Endes einen nach Erlösung und Einung suchenden Ritt und ein alles versöhnen wollendes Heilungsritual am kranken Körper des Patienten selbst vornimmt, wird auch der Offizier den Delinquenten auf die Schrift-»*Maschinerie*« legen und der heilenden Prozedur erkennender Schrift zu unterwerfen suchen. Die Verunreinigungsneigung des rein körperlichen Lebens ist strikt zu sanktionieren; den Körper gilt es strafend zu domestizieren, indem ihm, in und um ihn herum, strafende und brandmarkende Schriftzeichen eingeschrieben und eingebraunt werden.¹⁴⁸

Macht-Schrift. — Der Körper, der lebt und darbt und seinen »natürlichen« Regungen Folge leistet, ist »schlecht« und »schuldig« – „immer“ und „zweifellos“: „Das ist der Sachverhalt“, dem es nunmehr strafend zu begegnen gilt; und just dieser Körper, der natürlich allzumenschliche, muß denn auch aus seiner tierischen und unvermittelten Lebenspassivität über ihn hereinfliegender Primärbedürfnisse heraus in eine streng geistig und alles erkennende Aktivität seiner selbst transformiert werden. Im Zuge dieser vom bloß tierischen und körperlichen Leben abstrahierenden und erhöhenden Transformation stellt sich die Folterapparatur, die Schrift-»*Maschinerie*«, mehr und mehr als ein avisiertes Vergeistigungs- und Verschriftlichungsverfahren quasi religiöser Provenienz ein, das qua „Inschrift im Körper“ die Schuld desselbigen auch evident ansichtig zu machen vermag – oder vielmehr vorgibt.¹⁴⁹

In einem streng und genauestens kalkulierten Vergeistigungs- und Erkenntnis-procedere wird dem »schuldigen« Körper denn auch sogleich und ohne Widerspruch sein strafendes Urteil zeichenhaft eingeritzt. In einer genau „kalkulierten Abstufung von Schmerzen“ und nach einem eigens eingerichteten „Code des Leidens“ beginnt das »Fest der Martern«; die Marter, so lautet Foucaults Analytik des gebrandmarkten

¹⁴⁶ Vgl. KAFKA: Ein Landarzt. GW I. 2001. S.200-207. Hier insbesondere S.200/201:

„»Man weiß nicht, was für Dinge man im eigenen Hause vorrätig hat«, sagte *es* [das „Dienstmädchen“ Rosa, Anm. des Verf.; doch ist auch eine subtile Bezüglichkeit zu dem freudschen *Es* nicht auszuschließen] und wir beide lachten.“ [Hervorhebung des Verf.]

¹⁴⁷ Vgl. KAFKA: In der Strafkolonie. GW I. 2001. S.179.

Vgl. KAFKA: Ein Landarzt. GW I. 2001. S.200.

Gleich der Initialsatz der kafkaschen *Landarzt*-Narration greift dieses Motiv peinlicher „Verlegenheit“ auf, wenn es heißt:

„Ich war in großer Verlegenheit: ein dringende Reise stand mir bevor; ein Schwerkranker wartete auf mich in einem zehn Meilen entfernten Dorfe; starkes Schneegestöber füllte den weiten Raum zwischen mir und ihm [...].“

¹⁴⁸ Vgl. KAFKA: In der Strafkolonie. GW I. 2001. S.170-174 und S.177/178.

Vgl. KAFKA: Ein Landarzt. GW I. 2001. S.200-207. Hier insbesondere S.205-207. [Vgl. hierzu auch das Kapitel *Körper–Schrift*].

¹⁴⁹ Vgl. KAFKA: In der Strafkolonie. GW I. 2001. S.161-163 und S.168-170.

Körpers, „gräbt um den Körper, oder besser noch: am Körper des Verurteilten Zeichen ein, die nicht verlöschen dürfen.“¹⁵⁰ Ein derartiges Straf-Verfahren unmittelbarer Urteilsformierung und -exekution vertritt auch, unter Rekurs auf einen quasi metaphysisch „alles in sich vereinig[enden]“ alten Kommandanten erster Ordnung¹⁵¹, der in der *Strafkolonie* zum Richter bestellte Offizier, wenn dieser explizierend kundtut: „»Unser Urteil klingt nicht streng. Dem Verurteilten wird das Gebot, das er übertreten hat, mit der Egge auf den Leib geschrieben. Diesem Verurteilten zum Beispiel« – der Offizier zeigte auf den Mann – »wird auf den Leib geschrieben werden: Ehre deinen Vorgesetzten!«“¹⁵² Weder daß noch warum und wozu der Verurteilte eigentlich verurteilt ist und ohne sich überhaupt verteidigen zu können, erfährt dieser prompt sein Urteil – als ein zeichenhaft nicht verlöschendes und sichtbares am eigenen Leib: »Es wäre nutzlos, es ihm zu verkünden. Er erfährt es ja auf seinem Leib«, fügt der Offizier noch, verständnislos gegenüber einer immer nur Lügen und neue Lügen produzierenden Gerichtsbarkeit, in selbstgerechter Manier an und schon beginnt es, das strafende „Spiel“ der Zeicheneinschreibung.¹⁵³

Das Einschreiben der Strafe in den Leib erfolgt also nach einem exakten Zeit- und Verlaufsplan: Der Mann wird auf das Bett gelegt, dieses wird ins Zittern gebracht, die Egge senkt sich auf den Körper und „stellt sich von selbst so ein, daß sie nur knapp mit den Spitzen den Körper berührt“. – „Und nun beginnt das Spiel.“ Die

¹⁵⁰ Vgl. FOUCAULT, Michel: Überwachen und Strafen. 1977. [I. Marter. 2. Das Fest der Martern]. S.44-90. Hier insbesondere S.45-47.

¹⁵¹ Vgl. KAFKA: In der Strafkolonie. GW I. 2001. S.166.

Vgl. SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung I. 1986. [Zweites Buch. § 25 und § 26]. S.193-196 und S.196-207. Hier S.203. [Vgl. auch *Konjektaneen des Körpers*].

An dieser Stelle eines alles in sich vereinigenden Konstrukteurs könnte doch, mit aller Vorsicht, zumindest sinngemäß eine Schopenhauer-Reminiszenz vorliegen. Denn Schopenhauer expliziert im zweiten Buch seiner *Welt als Wille und Vorstellung* just jene Problematik von *Naturkraft* und *Naturgesetz*, wie sie auch in Kafkas *Strafkolonie* und hier im „Chemiker“ und „Zeichner“ bildhaft zum Ausdruck kommt. Gemäß Schopenhauers Maschinen-Metapher, die nachfolgend zitiert wird, wirken etwa der „Chemismus“, „Magnetismus“ usw. als Naturkräfte auf die „nach Gesetzen der Mechanik konstruierte Maschine“ ein und sind ihrerseits nichts anderes als Objektivationen des Willens. Schopenhauer beschreibt diese „Maschine“, in welcher sich etwa der „Chemismus“ als „Idee“, als „bestimmte Stufe der Objektivation des Willens“ (ebd., S.203) offenbart, wie folgt:

„Denken wir uns zu diesem Zwecke etwan eine nach Gesetzen der Mechanik konstruierte Maschine. Eiserne Gewichte geben durch ihre Schwere den Anfang der Bewegung; kupferne Räder widerstehn durch ihre Starrheit, stoßen und heben einander und die Hebel vermöge ihrer Undurchdringlichkeit usf. Hier sind Schwere, Starrheit, Undurchdringlichkeit ursprüngliche, unerklärte Kräfte: bloß die Bedingungen, unter denen, und die Art und Weise, wie sie sich äußern, hervortreten, bestimmte Materie, Zeit und Ort beherrschen, gibt die Mechanik an.“ (Ebd., S.203).

Gemäß des schopenhauerschen Entwurfs eines sich in Naturkräften objektivierenden Willens scheint Kafkas „alter Kommandant“, der „Soldat, Richter, Konstrukteur, Chemiker“ und „Zeichner“ in einem in sich vereinigt (vgl. ebd., S.166), just jenem „Musterbild“, jener platonischen *idea* zu entsprechen, wie sie Schopenhauer als höchstes Metaphysikum des Willens zeichnet (vgl. ebd., § 25, S.195/196). Und somit wäre auch *in medias res* bestätigt, wovon der in dieser Arbeit ohnehin verfochtene Interpretationsansatz ausgeht: Im Namen einer höchsten, metaphysischen Ordnung, eines alten, alles in sich vereinigenden Kommandanten, geht es letztthin, um auch hier mit Schopenhauer zu sprechen, um die Dechiffrierung einer „Geheimschrift“, eines „Wort[es] des Rätsels“ – „und dieses Wort heißt *Wille*“. Indes greift Kafka einmal mehr auf schopenhauersche Philosopheme zurück, denkt diese an, um sie aber gleichwohl, etwa in ihrem Konstruktionscharakter einer metaphysischen „Entzifferung von Welt“, auf ihre machtvollen Kollateralschäden hin überprüfen und destruieren zu können.

¹⁵² KAFKA: In der Strafkolonie. GW I. 2001. S.166.

¹⁵³ Vgl. KAFKA: In der Strafkolonie. GW I. 2001. S.166-170. Hier zitiert S.167/170.

Schrift-Egge sticht zitternd „ihre Spitzen in den Körper ein“ und das »Räderwerk« im „Zeichner“ bestimmt die „Bewegung der Egge“, immer den für den Reisenden unentzifferbaren „Zeichnungen“ des alten Kommandanten folgend. »Begreifen Sie den Vorgang?«, schreit der Offizier, enthusiastisch, „mit äußerster Anstrengung“ noch dem Reisenden ins Ohr und schon fängt die Egge zu schreiben an, am und buchstäblich um den Leib herum. Mit vielen kunstvollen Verzierungen setzt die „Vertiefung der Schrift“ am Leib an: „So schreibt sie immer tiefer die zwölf Stunden lang.“ In einem genau ausgeklügelten Folterplan geht es nunmehr in diesen zwölf Stunden exakt darum, dem Delinquenten sukzessive sein schuldhaftes und schlechtes Leben auszuhauchen, seine Lebensregungen und -pulsionen mehr und mehr zu domestizieren, zu kalmieren und schlußendlich in Gänze zu mortifizieren.¹⁵⁴

Ganz gemäß dieser ausmerzenden Körper-Prozedur wird so etwa dem Gefolterten auch schon nach zirka zwei Stunden der Filz aus dem Mund entfernt, denn schon hat er keine Vitalkraft mehr, um, was ein primäres Lebenszeichen noch darstellte, zu schreien. Doch gleichwohl scheint der Lebenswille des Delinquenten immer noch stark genug zu sein, um, nach nur zwei Stunden der Folter, aus einem elektrisch geheizten Napf am Kopfende warmen Reisbrei mit der Zunge zu erhaschen: »Keiner versäumt die Gelegenheit. Ich weiß keinen, und meine Erfahrung ist groß«, merkt der Offizier süffisant lächelnd über allzu viel Trieb- und Lebensbefriedigung an und fügt auch gleich hinzu: »Erst um die sechste Stunde verliert er das Vergnügen am Essen«, und erst das Aufgeben des vergnügungsvollen und schnöden Willens- und Lebensdranges, der Verzicht auf das lustvoll Körperliche, scheint den Offizier in Gänze zufrieden zu stellen: »Ich knie dann gewöhnlich hier nieder und beobachte diese Erscheinung.« Die kontinuierliche Austilgung des schmutzigen und wuchernden Lebens, des Leibes, wird hier enggeführt mit einer quasi religiös-asketischen »Erscheinung«, die sich ganz und gar über das bloß Irdische hinwegsetzt, indem sie es strikt negiert. Das nur Profane des natürlichen Lebens wird, ganz ähnlich wie es auch der Affe Rotpeter mit seinem Affentum praktiziert, schlichtweg ausgespuckt: »Der Mann schluckt den letzten Bissen selten, er dreht ihn nur im Mund und speit ihn in die Grube. Ich muß mich dann bücken, sonst fährt es mir ins Gesicht.« Der letzte Bissen von dem, was noch körper- und lebenserhaltend sein könnte – die naturhafte Zyklik von »Hunger« und Satisfaktion desselbigen –, wird ausgespien und ausgemerzt, exkretiert und negiert. Entkörper und entleiblicht kann der in Gänze Purifizierte nunmehr seinen alles erlösenden Weg erhöhender Transzendenz vollends beschreiten.¹⁵⁵

¹⁵⁴ Vgl. KAFKA: In der Strafkolonie. GW I. 2001. S.169-174.

¹⁵⁵ Vgl. KAFKA: In der Strafkolonie. GW I. 2001. S.173.

Vgl. auch KAFKA: Ein Bericht für eine Akademie. GW I. 2001. S.234-245. Hier S.241.

Vgl. auch KAFKA: Forschungen eines Hundes. GW VIII. 1994. S.48-93. Hier S.54/55.

Über das Motiv des Spuckens läßt sich gleichermaßen eine intratextuelle Verweisstelle in Kafkas *Bericht für eine Akademie* aufzeigen. Denn auch der Affe Rotpeter erlernt im Zuge anzueignender und erhöhender Zivilisationstechniken qua Nachahmung das Spucken: „Spucken konnte ich schon in den ersten Tagen. Wir spuckten einander dann gegenseitig ins Gesicht“ (ebd., S.241). Doch auch hier setzt unvermittelt eine Reinhaltungs- und Reinlichkeitstendenz dem Leben gegenüber ein, ganz so wie auch der Offizier gänzlich bemüht ist, weder sich durch das Ausgespiene des Verurteilten noch seine Maschine durch das Erbrochene desselbigen beschmutzt zu sehen. Auch Rotpeter gibt dies zu erkennen, wenn er lapidar folgert: „[D]er Unterschied war nur, daß ich mein Gesicht nachher reinleckte, sie ihres nicht.“ (Ebd., S.241). *Summa summarum* kann gefolgert werden – und hier soll nochmals ein Konnex zu Kafkas *Forschungen eines Hundes* hergestellt werden, in welchen exakt die Frage »Woher nimmt die Erde die Nahrung für uns?« leitmotivisch gestellt wird –, daß das Motiv der

Die metaphysische Verklärungs- und Verführungsmacht dieser quasi erotisch und sexuell anmutenden Vereinigungs- und Symbioseleistung von Mensch und Maschine in einer schlechthinnigen Union sich einstellender Epiphanie von Gerechtigkeit führt der Offizier nunmehr bis zum Letzten hin durch, etwa wenn dieser die sich zu erkennen gebende »Erscheinung«, die entzifferbare Schrift, wie folgt kommentiert: »Wie still wird dann aber der Mann um die sechste Stunde!« In christologischer Allusion an ein Kreuzigungs- und Auferstehungsgeschehen geht auch in Kafkas *Strafkolonie* just „um die sechste Stunde“ noch dem »Blödesten« der erlösende »Verstand« auf: »Verstand geht dem Blödesten auf. Um die Augen beginnt es. Von hier aus verbreitet es sich. Ein Anblick, der einen verführen könnte, sich mit unter die Egge zu legen. Es geschieht ja nichts weiter, der Mann fängt bloß an, die Schrift zu entziffern, er spitzt den Mund, als horche er.«¹⁵⁶ Just „um die Augen“, mit denen doch der positivistische Reisende in all seinem Wissen die Schrift-Zeichnungen des alten Kommandanten als letztthin unentzifferbar identifiziert, beginnt nunmehr für den Gefolterten der erkennende Akt der Schrift-Entzifferung. Der Leib und das Leben des Leibes ist nunmehr in Gänze mortifiziert und in die rein purifizierte Sphäre geistig-erkennender Schriftauslegung transformiert. Was hier beschrieben wird, korrespondiert letztlich mit einer ganz und gar substantiellen Auffassung von Schrift, an deren »Vollendung«, entkörper und entleiblicht, schlichtweg geglaubt werden muß: »Sie haben gesehen, es ist nicht leicht, die Schrift mit den Augen zu entziffern; unser Mann entziffert sie aber mit seinen Wunden. Es ist allerdings viel Arbeit; er braucht sechs Stunden zu ihrer Vollendung.«¹⁵⁷ Soll der »Geist« in der Schrift vollends lebendig gemacht werden, muß an ihn, den »Buchstaben« leibhaftig tödend, geglaubt werden.¹⁵⁸

Das substantielle Vergeistigungsverfahren der »verkehrt[en]« Welt und »[f]ehler[haften]« Natur, wie es auch in den *Forschungen eines Hundes* heißt, des schnöden Körper- und Willensdranges also ist eines, das im und am Leib unmittelbar und unaufschiebbar die entzifferbare Schrift empfängt. Eine substantielle Textur, die eine unmittelbare Präsenz des Sinnes einfordert, ist indes eine, die nicht „mit den Augen“ entziffert und unter die Kategorie des Wissens subsumiert werden kann, sondern an die geglaubt werden muß. Doch am Ende dieses zu glaubenden Vergeistigungs-

»Nahrung« als Lebensinkarnat in der *Strafkolonie* in einem höchsten Maße, auf Seiten des Offiziers, problematisiert wird, denn allzu »verkehrt« und »[f]ehler[haft]« scheint dieses Naturhafte von Leib und Leben letzterhand zu sein. So auch in den *Forschungen*. Kaum gehen die Hunde „aufrecht auf den Hinterbeinen“, entblößen sich und tragen „ihre Blöße protzig zur Schau“, schon erschrecken sie förmlich „als sei es ein Fehler, als sei die Natur ein Fehler“, für deren „Sündhaftigkeit“ man um „Verzeihung“ zu bitten habe: „War die Welt verkehrt?“ (Ebd., S.54/55). In der radikalen Engführung von »Natur« und »Sünde« gibt sich just das zu erkennen, was auch in der *Strafkolonie* verhandelt wird: Leib und Leben, vor allem in seinen genitalen und sexuellen Schattierungen des »Beinespreizens«, sind schlichtweg als »Sünde« zu betrachten, deren ‚Verlockungen‘ es disziplinierend zu resistieren gilt und denen mit höchster Strafandrohung begegnet werden muß. (Ebd., S.55). Leib und Leben, um es auf die kürzeste Formel Kafkas zu bringen, sind ein großes – »Pfui Teufel!«. Die Natur, die »verkehrt[e]« und »[f]ehler[haft]e«, ist schlichtweg zu betrachten als ein »in the wrong«-sein, als ein „Ort der Buße“ – a *penal colony*. Die strafende Marter treibt der sündigen Natur förmlich Leib und Leben aus.

¹⁵⁶ KAFKA: In der *Strafkolonie*. GW I. 2001. S.173.

¹⁵⁷ KAFKA: In der *Strafkolonie*. GW I. 2001. S.173.

¹⁵⁸ Vgl. KAFKA: In der *Strafkolonie*. GW I. S.173.

Vgl. DIE BIBEL. Altes und Neues Testament. 1997. 2 Kor 3,4-4,6 [Dienst am Buchstaben und Dienst im Geist]. Hier zitiert 2 Kor 3,6.

prozesses steht, unabdinglich damit liiert, die gänzliche Austilgung und -löschung des Leibes, wie die Deskriptionen des Offiziers uneingeschränkt zu erkennen geben: »Dann aber spießt ihn die Egge vollständig auf und wirft ihn in die Grube, wo er auf das Blutwasser und die Watte niederklatscht. Dann ist das Gericht zu Ende, und wir, ich und der Soldat, scharren ihn ein.«¹⁵⁹ Der *Proceß* ist beendet, sein Ziel, die Auslöschung des Leibes zugunsten einer Epiphanie der Schrift, scheint vollends in Kraft getreten zu sein, der abgetötete Leib ist eingeschart; die Schrift-»*Maschinerie*« führt mit Akribie und nach strikt einzuhaltenden Regularien den *Proceß* letztthin tötender Entkörperung und gleichsam den einer avisierten *unio mystica* metaphysisch-substantieller Schriftauslegung bis zu seinem radikalen Ende hin durch. Das Leben und der Leib sind entmachtet und, will man den verklärenden Explikationen des Offiziers Glauben schenken, in eine erkennende und substantielle Entzifferung der Schuld überführt. Das sündhaft Schlechte und leibhaftig Verdammungswürdige des Lebens, die erbsündige Körper-Schuld, ist in der Schrift ansichtig und erkennbar geworden, indem in den Körper selbst das strafende Zeichen eingeschrieben und dieser letztlich abgespalten und mortifiziert wird.¹⁶⁰

So weit – so gut, oder doch so schlecht. Denn Kafka wäre nicht Kafka ohne diese immer wieder aufs neue aufschimmernde, »kleine Bruchstelle«, die doch immerfort mit einem mehr als großen »Unbehagen« einhergeht.¹⁶¹ Ein kleines, kreischendes und „störende[s]“ Rad im Räderwerk des Text-Zeichners ist es nämlich, welches,

¹⁵⁹ KAFKA: In der Strafkolonie. GW I. 2001. S.173/174.

¹⁶⁰ Vgl. KAFKA: In der Strafkolonie. GW I. 2001. S.171-174.

Vgl. KAFKA: Forschungen eines Hundes. GW VIII. 1994. S.55.

In den bereits ausgefalteten personalen Doubletten von Offizier und Reisendem, von altem und neuem Kommandanten artikuliert sich ganz offensichtlich ein konfliktuelles Verhältnis zwischen zweierlei kontrastiv zueinander stehenden Ordnungen, zwischen »Glauben« und »Wissen«, zwischen einer metaphysisch-substantiellen und einer positivistisch-theoretischen Auffassung dem puren, unvermittelten Leben gegenüber. Mit den insinuirenden Explikationen einer alten Ordnung sucht der Offizier gleichsam, mit körperlicher Zudringlichkeit (vgl. ebd., S.176/177), affirmativen Beistand auf Seiten des Reisenden zu erhaschen, doch dieser Bildungsreisende steht – mit rational-urteilender Nüchternheit – dem bloßen Leben letztthin genauso distanziert gegenüber wie der Offizier selbst. Die *Strafkolonie* stellt in dieser kontrastiven Aufeinanderfolge zweier Ordnungen – »Glauben« und »Wissen« – eine „*Geistesgeschichte en miniature*“ dar, die Kafka indes, weder die eine noch die andere, in keinster Weise parteiisch zu affirmieren intendiert, sondern diese gerade auf ihre Nebenschäden hin überprüft und letztlich in der Schwebelage hält. Das »Nein« des Reisenden, das schließlich in dem *Proceß* der Urteilsformierung den „großen Umschwung“ einleitet und zur Implosion der Schrift-Maschine führt, ist also nur vordergründig als Verneinung der alten Straf-Ordnung zu lesen; nicht aber vertritt das »Nein« des Reisenden – etwa im Sinne einer schopenhauerschen Mitleidsethik – eine humane Verneinung dieser Straf-Prozedur dem bloßen Leben gegenüber, sondern stellt zugleich ein neues »Urteil«, ein Todesurteil für den Offizier dar, der daraufhin – »[d]ann ist es also Zeit« (ebd., S.186) – die fatale Konsequenz abgeurteilter Selbsttötung an sich selbst vollstreckt. „[I]rgendeine Aufforderung, irgendeinen Aufruf zur Beteiligung“, wie ihn der Offizier an den Reisenden adressiert, lehnt dieser indes strikt ab: »ich fahre morgen früh weg oder schiffe mich wenigstens ein.« In schützender Abwehrhaltung, mit einem „Tau“ in der Hand dem kruden Leben des Verurteilten und des Soldaten gegenüber drohend, läßt der Reisende diese *penal colony* hinter sich, flüchtet sich in die schützende Positur rationaler und lebensimmunisierender Distanzierung hinein. In dem Rückzug in die Domäne eines protegierenden Wissens vertritt der Reisende ganz und gar keine empathische Haltung dem Leben gegenüber, sondern proklamiert geradezu, in Theorie und Begrifflichkeit, eine sofort und unmittelbar tötende Schriftprogrammatur, die dem schnöden Leben gleichermaßen fremd und hostile gegenüber steht.

¹⁶¹ Vgl. KAFKA: Forschungen eines Hundes. GW VIII. 1994. S.48.

„wenn es im Gang ist“, in seinem Kreischen selbst für kakophonischen Aufruhr sorgt und einem letztthin einen gewaltigen »Schauer« über die Haut fahren läßt.¹⁶² »Hätte das Rad nicht gekreischt«, so der ganz im Sinne des Offiziers lautende Potentialis glanzvoller „Vollendung“, – »es wäre herrlich gewesen«. ¹⁶³ Es wäre, aber es ist nicht so, denn das unbehaglich Störende erschwert letztthin gründlich die Verständigung: „[M]an kann sich dann kaum verständigen“, heißt es denn auch gleich kakophonisch im Text selbst. Die kreischende, »kleine Bruchstelle« in Kafkas Straf-Textur, die das reibungslose Funktionieren der Text-Maschine alter Ordnung disharmonisch stört, ist das Machtvolle dieses Entzifferungsvorhabens selbst – eine Macht-Schrift.¹⁶⁴ Das, was letzten Endes noch „nicht in Ordnung“ ist im „Innere[n] des Zeichners“, das Kreischende, Störende und Schauderhafte, ist also das Blutige und Gewaltsame des Straf-Vorganges an sich. Für diesen eklatanten „Schauer“, der die Explikationen des Offiziers zur Schrift- und Zeichen-Maschine unbehaglich durchkreuzt, steht letzten Endes wohlweislich und unverbrüchlich die strafende Sigle des »Blutwasser[s]«. Die substantielle Vergeistigung des profanen Lebens nämlich fordert ihren blutigen Tribut unabdinglich ein; sie geht mit einer Vernichtung des Leibes einher, bei der »Blut« „in hundert Strömen“ fließt.¹⁶⁵

Das Blutige einer Macht-Schrift tritt derart als eine brandmarkende Körper-Wunde in den kafkaschen Narrationen immer wieder aufs neue in Erscheinung und findet in aller Regel ein fatales Ende: Im *Landarzt* ist es das genital und sexuell ‚Säuische‘, das im Text als eine Körper-Wunde aufscheint und in einem letztthin vergeblichen Heilungsritus „niemals“ wieder „gutzumachen“ ist; im *Bericht für eine Akademie* ist es das schier Tierische des Affentums, das in zivilisatorische Ordnungs- und Kulturationsmuster machtvoll eingeformt werden soll und letzterhand in einer schizoiden »Trassierung einer Fluchtlinie« endet, die eine und doch keine ist; und in der *Strafkolonie* ist es *last but not least* gleichermaßen das profan Körperliche des bloßen Lebens, das in einer substantiellen Schrift-»*Maschinerie*« entzifferbar und lesbar gemacht werden soll und doch letzterhand mit dem schnöden „Ausdruck des Lebens“ in den offenen Augen und ohne „Zeichen der versprochenen Erlösung“ seinem blutigen Untergang zustreben wird.¹⁶⁶

Insbesondere im *Bericht für eine Akademie* sind die brandmarkenden Wundmale einer Macht-Schrift in einem höchstem Maße ablesbar: Zwei Schüsse in Wange und

¹⁶² Vgl. KAFKA: In der Strafkolonie. GW I. 2001. S.164 und S.174:

„Auch ist ein Zahnrad im Zeichner zu stark abgeschliffen; es *kreischt* sehr, wenn es im Gang ist; man kann sich dann kaum verständigen; Ersatzteile sind hier leider nur schwer zu beschaffen.“ (Ebd., S.164). [Hervorhebung des Verf.].

„Und nun senkte sich die Egge noch ein Stück tiefer, denn es war ein magerer Mann. Als ihn die Spitzen berührten, ging ein *Schauer* über seine Haut“. (Ebd., S.174).

¹⁶³ Vgl. KAFKA: In der Strafkolonie. GW I. 2001. S.172.

¹⁶⁴ Vgl. KAFKA: In der Strafkolonie. GW I. 2001. S.164 und S.172/174.

¹⁶⁵ Vgl. KAFKA: In der Strafkolonie. GW I. 2001. S.170/171, S.172-174 und S.191-193.

Das Kreischen des Rades im Zeichner hört erst mit dem „großen Umschwung“ der Maschinenimplosion und Selbsttötung des Offiziers auf; der Reisende erinnert sich auch sogleich an dieses kreischende Rad im Zeichner, das nunmehr aber keinen störenden Fehlton mehr von sich gibt:

„Der Reisende hatte schon eine Weile hingestarrt, ehe er sich erinnerte, daß ein Rad im Zeichner hätte kreischen sollen; aber *alles war still, nicht das geringste Surren war zu hören*.“ (Ebd., S.191). [Hervorhebung des Verf.].

¹⁶⁶ Vgl. KAFKA: Ein Landarzt. GW I. 2001. S.200-207. Hier zitiert S.203 und S.207.

Vgl. KAFKA: Ein Bericht für eine Akademie. GW I. 2001. S.234-345.

Vgl. KAFKA: In der Strafkolonie. GW I. 2001. S.161-195. Hier zitiert S.193.

Hüftengegend initiieren die blut-„rote[n]“ Körper-Wunden und -Narben Rotpeters, die es nachfolgend, als einzuschreibende „Zeichen der Vernunft“ in den Körper, leibhaftig zu domestizieren und gänzlich auszumerzen gilt. Die „Gitterstäbe“, die sich blutig „ins Fleisch“ Rotpeters einschneiden, stehen quasi paradigmatisch dafür, wie man bei der „Verwahrung wilder Tiere“ vorzugehen hat: »Man brennt Etwas ein, damit es im Gedächtniss bleibt: nur was nicht aufhört, weh zu thun, bleibt im Gedächtniss«, wie Nietzsche dies an- und Foucault weiterdenkt, und treibt dem Tier das Tierische des Triebes systematisch aus.¹⁶⁷ Daß diese Straf-»Prozedur« durchaus als „vorteilhaft“ erscheint, ist in einem „menschlichen Sinn[e]“ kaum bestreitbar, wie der Affe Rotpeter selbst einräumt, doch ist sie gerade in diesem „menschlichen Sinn“ unmenschlich. Die „brennende Pfeife ans Fell“ haltend wird das Tierische sukzessive „dressurfähig“ gemacht, indem die stigmatisierenden Brandmarken eingebrannte Gedächtnisspuren hinterlassen, die den regulativen Umgang mit dem Leib erst gewaltsam fixieren: Das „Eindringen der Wissensstrahlen von allen Seiten ins erwachende Hirn“ geht mit einer „Verspottung“ der »Natur« grausam einher; das Tierische des Körpers wird kontinuierlich verbannt oder wird, wie im Falle von Gregor Samsas *Verwandlung*, als ein parasitäres »Untier« – »[w]eg muß es« – zertreten und „krepieren“ gelassen.¹⁶⁸ „– [N]un so höre ich auf, Affe zu sein“, lautete denn auch der mehr als logische Schluß des Affen, das Tierische seiner selbst von sich fern- und abzuhalten.¹⁶⁹ Doch erweist sich dieser „klare, schöne Gedanken-gang“ mehr und mehr als einer, dessen Formierungsbedingungen auf einer Macht-Schrift basieren.¹⁷⁰

Der schizoide »Ausweg«, der als Künstler im Varieté noch einer zu sein vorgibt, weil das Abstreifen des Tierischen wohlweislich in Kauf genommen wird, und doch gleichsam keiner ist, weil die „Erfüllungen“ der „Versprechungen“ mit einer macht-voll beigefügten Körper-Wunde einhergehen, legt von dieser strafenden »Prozedur« gewaltsames Zeugnis ab. Wie der tierische Körper im *Bericht für eine Akademie* letzten Endes buchstäblich ausgebrannt werden soll, um integral in höhere, zivilisatorische Ordnungsmuster und Freiheitsideen aufsteigen zu können, so wird auch das bloße Leben in der *Strafkolonie* gleichermaßen abgetötet und diesem zugleich kunstvolle „Zeichen der Vernunft“ eingeritzt, um eine höhere, substantielle

¹⁶⁷ Vgl. NIETZSCHE: Zur Genealogie der Moral. KSA 5. 1999. [Zweite Abhandlung. Aphorismus 3. und 16./17.]. S.294-297 und S.321-325. Hier zitiert S.295. [Vgl. hierzu auch das Kapitel dieser Arbeit *Konjektaneen des Körpers*].

Vgl. hierzu auch FOUCAULT, Michel: Überwachen und Strafen. 1977. [I. Marter]. S.9-90.

¹⁶⁸ Vgl. KAFKA: Die Verwandlung. GW I. 2001. S.91-158. Hier S.149-153.

¹⁶⁹ Vgl. KAFKA: In der Strafkolonie. GW I. 2001. S.238.

¹⁷⁰ Vgl. NIETZSCHE: Zur Genealogie der Moral. KSA 5. 1999. [Zweite Abhandlung. Aphorismus 3. und 13./14.]. S.294-297 und S.316-320.

Vgl. hierzu auch FOUCAULT, Michel: Überwachen und Strafen. 1977. [I. Marter]. S.9-90.

Daß „Blut und Grausen“ auf dem Grunde aller »guten Dinge« liegt und daß die „Herrschaft über die Affekte“ – das „Thier Mensch“ kommt „endlich »zur Vernunft!«“ – diese „Systeme von Grausamkeiten“ stabilisierend zu legitimieren gewillt sind, wird Nietzsche nimmermehr müde zu betonen. „Strafe“ entlarvt sich derart als eine „Prozedur“ der Strafkolonie (vgl. KAFKA, In der Strafkolonie, 2001, S.164), in welche erst „nachträglich“ ein „Sinn der Strafe“ „hingelegt, hineingedeutet“ wird (ebd., S.316/317). Das System „Strafe“, so Nietzsche, fungiert „als Fest, nämlich als Vergewaltigung und Verhöhnung eines endlich niedergeworfenen Feindes“; das System „Strafe“ ist ein „Gedächtniss-machen, sei es für Den, der die Strafe erleidet – die sogenannte »Besserung«, sei es für die Zeugen der Exekution“ selbst; das System „Strafe“ soll „das Gefühl der Schuld im Schuldigen“ wecken (ebd., S.317/318).

Wahrheits- und Gerechtigkeitskonstruktion noch gewährleisten zu können. Das Eigentümliche eines jeden Menschen unterliegt in seinen Facetten des Besonderen und je Eigenen einem Disziplinierungszwang des Allgemeinen und Höheren, den Kafka narrativ als einen machtvollen *Proceß* der Zähmung darzustellen nimmermehr müde wird.¹⁷¹

So auch in der *Strafkolonie*. »[E]ine ganze Poetik« der „Wahrheitserpressung“ und „Züchtigung“, wie sie Foucault unter Rekurs auf Vico ins Lichte setzt, basiert im Grunde auf einer „physische[n] Herausforderung“; der in der Marter befragte Körper muß letzten Endes „über die Wahrheit entscheiden“. Ein „althehrwürdiges Körper-Straf-Wissen“ zeigt demnach seine schlagkräftige Wirkkraft und Potenz in subtilen „Systeme[n] von Grausamkeit“, die den »Schmerz« als das „mächtigste Hilfsmittel der Mnemonik“, des schuldigen „Gedächtnismachen[s]“, instrumentalisiert, um – »brandmarkend« – „um den Körper, oder besser noch: am Körper des Verurteilten Zeichen“ eingraben zu können, „die nicht verlöschen dürfen.“¹⁷² Foucaults Analytik der Marter rekurriert hier vermutlich am Leitfaden des Leibes auf Nietzsches anti-christliche Herleitung von »Schuld« und »schlechtem Gewissen«: Das „Steinigen“ und „Rädern“, das „Werfen mit dem Pfahle“, das „Zerreißen- oder Zertretenlassen durch Pferde“, das „Sieden des Verbrechers in Öl oder Wein“ und das „beliebte Schinden“ oder nicht zuletzt auch das symbolische „Herausschneiden des Fleisches aus der Brust“ – all dies sind machtvolle Praktiken entkörpernder „Entsinnlichung, Entfleischung“, die als ein eingebranntes »[I]ch will nicht« im „Gedächtnisse“ bleiben und selbst den „Blödesten“ noch, um mit Kafka zu sprechen, „zur Vernunft“ kommen lassen. Die „Vernunft“, der „Ernst“ und die „Herrschaft über die Affekte“ – „diese ganze düstere Sache“ – wird tief im Grunde des Leibes mit „viel Blut und Grausen“ abgegolten. Überall, wo »Gerechtigkeit« vermeintlich ausgeübt wird, so lautet Nietzsches Kritik weitergehend, steht „eine stärkere Macht in Bezug auf ihr unterstehende Schwächere“, finden mächtige „Überwältigungsprozesse“ statt, indem die „stärkere Macht“ im Namen der Gerechtigkeitsausübung nachträglich „Sinn“ in die vollzogene „Strafe“ hineinlegt, hineindeutet. Im Grunde ist es, wie Nietzsche dies in Allusion an Kafkas Straf-Vokabular nennt, „eine zerdrückende und rücksichtslose Maschinerie“, die „mit lauter Gewaltakten“ eine »Folterstätte« der „Marter ohne Ende“ errichtet, um das „an den Gitterstangen seines Käfigs sich wund stossende Thier“ Mensch grausam zähmen zu können.¹⁷³ Auch der Offizier der *Strafkolonie* geht *per analogiam* just in dieser grausamen Marter-Manier vor: Das *per se*

¹⁷¹ Vgl. KAFKA: In der *Strafkolonie*. GW I. 2001. S.171-174.

Vgl. KAFKA: *Jeder Mensch ist eigentümlich*. GW VI. 1994. S.143-147.

Vgl. KAFKA: Ein Bericht für eine Akademie. GW I. 2001. S.234-245. Hier zitiert S.236/237, S.238/239 und S.243/244. [Vgl. hierzu auch das Kapitel *Macht–Schrift*.]

¹⁷² Vgl. FOUCAULT, Michel: Überwachen und Strafen. 1977. [I. Marter. 2. Das Fest der Martern]. S.45-47 und S.56-63. Vgl. auch den Exkurs zu einer „Literatur des Verbrechens“ S.89/90.

¹⁷³ Vgl. NIETZSCHE: Zur Genealogie der Moral. KSA 5. 1999. [Zweite Abhandlung. Aphorismen 3./10./11./12./13./14./16./17./18./21./22. und Dritte Abhandlung. Aphorismus 27./28.]. S.294-297, S.308-320, S.321-327 und S.330-333. Hier zitiert S.295/296/297, S.311/314/316/317/318, S.322/323/324, S.332/333 und S.408-411, S.411/412.

Vgl. NIETZSCHE: Jenseits von Gut und Böse. KSA 5. 1999. [Siebentes Hauptstück: unsere Tugenden. Aphorismus 229./230.]. S.151-178. Hier zitiert S.166.

Vgl. auch weiterhin zu dem Komplex von „Gerechtigkeit“ und „moralischen Empfindungen“: NIETZSCHE: Menschliches, Allzumenschliches I. KSA 2. 1999. [Zweites Hauptstück. Zur Geschichte der moralischen Empfindungen. Aphorismus 66./70./92./94./96./101./105./106./107.]. S.57-106. Hier insbesondere S.80/81, S.89/90/91/92/93, S.97/98, S.102/103/104/105/106.

schuldige und verdammungswürdige Leben und das des Leibes muß „als Schuld gegen Gott“ zu einer wahrhaftigen und purifizierten Erkenntnis eleviert werden, indem dem Leib selbst die strafenden Zeichen seiner Schuld eingeschrieben werden – „als Marter ohne Ende, als Hölle“. Diese »Prozedur« einer „Marter ohne Ende“, die im Namen göttlicher Wahrheit stellvertretend zu agieren vorgibt, macht Nietzsche in seiner genealogischen Herleitung der Moral nochmals aufs deutlichste kenntlich, wenn er dieses metaphysisch inspirierte Vorgehen schon als eine „Bestialität der Idee“ an sich entschleierte. Ein mehr als aussagekräftiger Passus, der sich *in nuce* auf das offiziersmäßig rigide Vorgehen der kafkaschen *penal colony* bezieht, soll nachfolgend zitiert werden:¹⁷⁴

»Dies ist eine Art Willens-Wahnsinn in der seelischen Grausamkeit, der schlechterdings nicht seines Gleichen hat: der W i l l e des Menschen, sich schuldig und verwerflich zu finden bis zur Unsühnbarkeit, sein W i l l e , sich bestraft zu denken, ohne dass die Strafe je der Schuld äquivalent werden könne, sein W i l l e , den untersten Grund der Dinge mit dem Problem von Strafe und Schuld zu infizieren und giftig zu machen, um sich aus diesem Labyrinth von „fixen Ideen“ ein für alle Mal den Ausweg abzuschneiden, sein W i l l e , ein Ideal aufzurichten – das des „heiligen Gottes“ –, um Angesichts desselben seiner absoluten Unwürdigkeit handgreiflich gewiss zu sein. Oh über diese wahnsinnige traurige Bestie Mensch! Welche Einfälle kommen ihr, welche Widernatur, welche Paroxysmen des Unsinn, welche B e s t i a l i t ä t d e r I d e e bricht sofort heraus, wenn sie nur ein wenig verhindert wird, B e s t i e d e r T h a t zu sein! ... Dies Alles ist interessant bis zum Übermaass, aber auch von einer schwarzen düsteren entnervenden Traurigkeit, dass man es sich gewaltsam verbieten muss, zu lange in diese Abgründe zu blicken.«¹⁷⁵

Im Namen eines „heiligen Gottes“ und einer „Idee“ der Gerechtigkeit und Wahrheit wird der Leib drangsaliert und mortifiziert. Kafka macht diese der Marter und Folter inhärente Macht-Schrift aufs deutlichste in seiner *Strafkolonie* kenntlich, indem er das »Blutwasser« und den alles durchdringenden »Schauer« als bildhafte Neben- und Ausschlußprodukte eines »Fest[es] der Martern« unterhalb der hohen „Lockweisen alter metaphysischer Vogelfänger“ in den tiefen und „schreckliche[n] Grundtext homo natura“ zurückübersetzt. Das, was man allgemein hin als »höhere Cultur« zu bezeichnen pflegt, das allzu lange Zugeflötete: »du bist mehr! du bist höher!«, in dessen Namen der Offizier agiert, beruht im Grunde auf einer „Vergeistigung und Vertiefung der G r a u s a m k e i t“ und reduziert sich krude auf dessen ureigenste Macht-Derivate.¹⁷⁶ Oder aber um dieses grausam höhere »Fest der Martern« mit

¹⁷⁴ Vgl. KAFKA: In der Strafkolonie. GW I. 2001. S.171-174.

Vgl. NIETZSCHE: Zur Genealogie der Moral. KSA 5. 1999. [Zweite Abhandlung. Aphorismus 22.]. S.331-333.

¹⁷⁵ NIETZSCHE: Zur Genealogie der Moral. KSA 5. 1999. [Zweite Abhandlung. Aphorismus 22.]. S.332/333.

¹⁷⁶ Vgl. KAFKA: In der Strafkolonie. GW I. 2001. S.170, S.174 und S.193.

Vgl. NIETZSCHE: Zur Genealogie der Moral. KSA 5. 1999. [Zweite Abhandlung. Aphorismus 21./22.]. S.330-333. Hier zitiert S.332/333.

Vgl. NIETZSCHE: Jenseits von Gut und Böse. KSA 5. 1999. [Siebentes Hauptstück: unsere Tugenden. Aphorismus 229./230.]. S.165-170. Hier insbesondere S.166 und S.169.

Quasi paradigmatisch für die Fokussierung einer Macht-Schrift in Kafkas *Strafkolonie* könnte jener »Satz« Nietzsches stehen, mit dem *in nuce* die grausame Entlarvung des offiziersmäßigen Vorgehens zum Ausdruck gebracht wird:

Worten aus Nietzsches *Genealogie der Moral* zu endigen: »... Im Menschen ist so viel Entsetzliches! ... Die Erde war zu lange schon ein Irrenhaus! ...«.¹⁷⁷

Körpermacht-Schrift. — »Litteratur als Vorwurf ausgesprochen ist eine so starke Sprachverkürzung, daß sie – vielleicht lag von allem Anfang an Absicht darin – allmählich auch eine Denkverkürzung mit sich gebracht hat, welche die richtige Perspektive nimmt und den Vorwurf weit vor dem Ziele und weit abseits fallen läßt«¹⁷⁸, lautet ein bereits zitiertes Aperçu Kafkas vom 04. August 1917 und dies wohl in Anlehnung an Nietzsches sprachkritische Schrift *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, in welcher gleichermaßen die »verlogenste Minute der „Weltgeschichte“« als genau diejenige firmiert, in der „kluge Thiere das Erkennen erfanden“ und qua Sprache eine Entsprechung zu den „ursprünglichen Wesenheiten“ der Dinge gänzlich herzustellen intendierten.¹⁷⁹ Nietzsches Sprachkritik zielt *in nuce* auf den Begriff »Wahrheit«, der sich als »Erscheinung« einer Wesenheit der Dinge in der empirischen Welt sprachlich anschaulich zu artikulieren vorgibt: „Das Wort Erscheinung enthält viele Verführungen, weshalb ich es möglichst vermeide“, so Nietzsche in radikal antimetaphysischer Manier: „denn es ist nicht wahr, dass das Wesen der Dinge in der empirischen Welt erscheint.“¹⁸⁰

Dem Offizier der *Strafkolonie* indes geht es um nichts dringlicher als um die konsequente Herbeiführung einer ebensolch luziden »Erscheinung« in der „empirischen Welt“, und zwar im und am Leib selbst; der Offizier ist gewissermaßen der letzte, metaphysische Vertreter einer absolut totalitären Welterklärungsfraction, die das Wesen der Dinge dieser Welt ausschließlich als substantiell entzifferbare Schrift-Textur zu lesen gewillt ist und die, als direkter Antipode zu Nietzsches Sprachkritik, noch eine große, sinnstiftende Metanarration von Welt zu stiften imstande sein will. Kafkas *mot clé* der »Sprach«- und »Denkverkürzung« greift geradewegs den „weit vor dem Ziele“ fallen gelassenen »Vorwurf« an einer solch einsinnig metaphysisch belichteten »Perspektive« – „mit Blut und Grausen“ – auf und reduziert gleichsam diese substantielle »Prozedur« mehr und mehr auf eine immanente und menschengemachte Urteilsformierung hin, wie sie fortan in einer körperlich mächtigen Mikrophysik der Macht zwischen Offizier und Reisendem allzu schlagkräftig verhandelt werden wird.¹⁸¹

»Fast Alles, was wir „höhere Cultur“ nennen, beruht auf der Vergeistigung und Vertiefung der *G r a u s a m k e i t* — dies ist mein Satz; jenes „wilde Thier“ ist gar nicht abgetödtet worden, es lebt, es blüht, es hat sich nur — vergöttlicht.« (Ebd., S.166).

¹⁷⁷ NIETZSCHE: Zur Genealogie der Moral. KSA 5. 1999. [Zweite Abhandlung. Aphorismus 21./22.]. S.330-333. Hier zitiert S.333.

¹⁷⁸ KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [4] <August 1917>. S.149.

¹⁷⁹ Vgl. NIETZSCHE: Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne. KSA 1. 1999. S.875-890. Hier zitiert S.875 und S.879.

¹⁸⁰ NIETZSCHE: Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne. KSA 1. 1999. S.875-890. Hier zitiert S.884:

„Was ist also Wahrheit? Ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen kurz eine Summe von menschlichen Relationen, die, poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt wurden, und die nach langem Gebrauche einem Volke fest, canonisch und verbindlich dünken: die Wahrheit sind Illusionen, von denen man vergessen hat, dass sie welche sind, Metaphern, die abgenützt und sinnlich kraftlos geworden sind, Münzen, die ihr Bild verloren haben und nun als Metall, nicht mehr als Münzen in Betracht kommen.“ (Ebd., S.880/881).

¹⁸¹ Vgl. KAFKA: In der Strafkolonie. GW I. 2001. S.171-174. Hier insbesondere S.173.

Vgl. KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [4] <August 1917>. S.149.

Vgl. auch FOUCAULT, Michel: Überwachen und Strafen. 1977. [I. Marter]. S.36-39. Hier S.38.

In einem ganzen *Proceß* der Urteilsformierung, in welchem der Offizier nunmehr, in einer sehr wohl überlegten Überzeugungs- und Vereinnahmungsstrategie dem Reisenden gegenüber, „den Apparat zuerst beschreiben und dann erst die Prozedur selbst ausführen lassen“ will, geht es für diesen um nichts minderes als um eine allerletzte Rechtfertigung und Legitimation dieses substantiellen Entzifferungsverfahrens: Das Buchstäbliche und „[V]olkstümliche“ der Bezeichnungen „Egge“, „Zeichner“ und „Bett“ soll als Schrift-»Prozedur« selbst in eine erkennende Schrift transformiert werden. Dies gilt es fortan dem aufgeklärten Reisenden klar und deutlich vor Augen zu halten.¹⁸² Der Offizier greift hierzu nicht nur auf instruierende und insinierende Explikations-, Deskriptions- und Argumentationsmuster rhetorischer Natur zurück, sondern wird gleichsam körperlich zudringlich und rückt dem an sich distanzierten Reisenden förmlich zu Leibe, so etwa als sich der Offizier in den Arm des einen Schritt zurücktretenden Reisenden einhängt, ihn „bei der Hand“ faßt und „zur Seite“ zieht, um „einige Worte im Vertrauen“ mit diesem sprechen zu können, oder aber als der Offizier den Reisenden sodann auf einen Sessel nieder nötigt, dessen Hand wiederum faßt und diese dann, um den erklärenden Darbietungen auch anschaulich und leibhaftig Folge leisten zu können, über das Bett der Maschine hin führt. Zudem „umarmt“ der Offizier in einem jubulatorischen Ansturm der Euphorie für die Maschine den Reisenden und legt „den Kopf auf seine Schulter“, was den Reisenden sichtlich, in Anbetracht dieser vertraut körperlichen Zudringlichkeit, „in große Verlegenheit“ versetzt. Der Offizier scheint in seiner Erklärungseuphorie für die Schrift-»Prozedur« mehr und mehr Selbstgewißheit und Zuversicht zu erlangen, so auch wenn er „ein Weilchen“ von dem Reisenden abläßt und sodann „mit auseinandergestellten Beinen“ und den „Hände[n] in den Hüften“ still und siegesgewiß da steht und zu Boden blickt; gewiß seiner selbst ist sein „Plan“ zur Durchsetzung der alten Ordnung nun auch prompt ausformuliert: »Und nun stelle ich an Sie die Bitte: helfen Sie mir gegenüber dem Kommandanten!«¹⁸³

Die Kommunikation zwischen Offizier und Reisendem ist, ganz analog zu der Folter der Schrift-»*Maschinerie*« selbst, offensichtlich eine, die neben rhetorisch wirkmächtigen Strategien auch und vor allem auf physisch-körperlichen Kraft-, Stoß- und Schlageinwirkungen zu beruhen scheint und, in der Durchsetzung des eigenen Zieles, vorerst klare Macht- und Herrschaftsordnungen herzustellen vermag.¹⁸⁴ Der Offizier erklärt und beschreibt anschaulich, gestikuliert und insinuiert leibhaftig und der Reisende ist mehr und mehr um eine nüchterne Position neutraler Distanzierung bemüht.¹⁸⁵ Wie auch in Kafkas Erzählung *Ein Landarzt* sind es diese

¹⁸² Vgl. KAFKA: In der Strafkolonie. GW I. 2001. S.163/164.

¹⁸³ Vgl. KAFKA: In der Strafkolonie. GW I. 2001. S.165/169/171/176/177/178/179. Hier zitiert S.182.

¹⁸⁴ Vgl. hierzu etwa KAFKA: In der Strafkolonie. GW I. 2001. S.168, S.171 und S.181:

Die Herrschaftskordinaten dieser machtingfiltrierten Kommunikation setzt der Offizier gleich von allem Anfang an, etwa wenn er sagt: »Die Sache verhält sich folgendermaßen. Ich bin hier in der Strafkolonie zum Richter bestellt. Trotz meiner Jugend.« (Ebd., S.168). Diesem Macht-Statut fügen sich nicht nur der Verurteilte und der Soldat, sondern auch der Reisende, so etwa wenn dieser einräumt: »Sie überschätzen meinen Einfluß«. Eine eigens vertretene »Meinung« schätzt der Reisende sogar »um nichts bedeutender als die Meinung eines beliebigen anderen« ein. (Ebd., S.181). Sinnbildlich zeigen sich diese kommunikativen und zugleich körperlichen Macht-Verhältnisse am deutlichsten in der „Erdschollen“-Szenerie, in welcher der Offizier die einzelnen Machtfäden geradezu buchstäblich in der Hand hält: „Aber der Offizier hielt den Reisenden mit einer Hand fest, nahm mit der anderen eine Erdscholle vom Wall und warf sie nach dem Soldaten.“ (Ebd., S.171).

¹⁸⁵ Vgl. KAFKA: In der Strafkolonie. GW I. 2001. S.169 und S.175.

mehr als subtilen und körpermächtigen Insinuationstechniken, die letztlich zu einem bekennden Urteil, oder einer dementsprechenden Diagnose, verführen sollen.¹⁸⁶ Doch die körperlich zu- und eindringlichen Überzeugungsstrategien des Offiziers werden letztlich kaum mehr reüssieren, denn schon heißt es in einer eingewobenen Reflexionspassage: „Begriff es schon der Offizier?“ Begriff der Offizier, daß sein Unterfangen der vereinnahmenden Überzeugung schon zum Scheitern verurteilt ist? „Nein, er begriff noch nicht“, heißt es denn auch in dem antizipierenden Erzählerkommentar.¹⁸⁷ Stattdessen steigern sich die körperlichen Annäherungen und Gesten des Offiziers zunehmend zu gewaltsamen Drohgebärden: »Sie können es«, brüllt der Offizier denn auch den Reisenden an und ballt zugleich drohend die Fäuste. Die körpermächtigen Droh- und Durchsetzungsgebärden erlangen nunmehr ihren schlagkräftigen Kulminationspunkt.¹⁸⁸ Nachdem der »Plan« des Offiziers gegenüber dem Reisenden – die Aufforderung zu einem zurückhaltenden »Urteil« dem neuen Kommandanten gegenüber, der ja ohnehin, immerfort in „milde[r]“ Begleitung von Damen, völlig inflationär mit der Geist-Maschine umzugehen scheint – aufgestellt und vehement verfochten ist, entlarvt sich die insinierende Überzeugungsarbeit doch als eine, die letztlich und in Gänze auf physischen Kraft- und körperlichen Dominanzgebärden, wie auch die Straf-»Prozedur« selbst, basiert.¹⁸⁹

¹⁸⁶ Vgl. KAFKA: Ein Landarzt. GW I. 2001. S.200-207. Hier insbesondere S.202/203.

¹⁸⁷ Vgl. KAFKA: In der Strafkolonie. GW I. 2001. S.182.

¹⁸⁸ Vgl. KAFKA: In der Strafkolonie. GW I. 2001. S.182-185. Hier S.182.

¹⁸⁹ Vgl. KAFKA: In der Strafkolonie. GW I. 2001. S.182-185.

Mehrfach wird in der *Strafkolonie* eine ganz und gar eindeutige Liaison zwischen dem neuen Kommandanten und den Damen hergestellt. Die „Damen des Kommandanten“ sind hierbei eindeutig als verführerische Antipoden zur alten Ordnung und deren Schrift-»Maschinerie« konnotiert und stehen demgemäß für die „neue milde Richtung“ schlechthin. Diese inflationäre Gegenströmung zur harten Straf-Prozedur des Offiziers zeigt sich schon – aus der Sicht des Offiziers – eindringlich darin, daß die Damen den Verurteilten „mit Zuckersachen“ vollstopfen – und nicht mehr mit „stinkenden Fischen“. (Ebd., S.176). Nicht nur sind es die „Damen“, die gewissermaßen eine aufgeklärt-humanistische Gegenprogrammatur zur Strafordnung des Offiziers vertreten (»Bei uns ist das Gerichtsverfahren ein anderes«, ebd., S.180), sondern darüberhinaus sind es gerade diese, die den neuen Kommandanten beeinflussend umgeben und letztlich sogar die Hand auf den Mund des Reisenden zu legen gewillt sind, so daß dieser die Verteidigung der alten Strafordnung gar nicht vorzutragen imstande wäre – „und ich und das Werk des alten Kommandanten sind verloren.“ (Ebd., S.181). *Summa summarum* formen die „Damen“ und deren verführerisch-einflüsternde Vorgehensweise, mehr noch als der neue Kommandant selbst, eine diametral entgegenlaufende Lebensprogrammatur zur alten Strafordnung und Geist-Maschine des Offiziers aus. Ein bemerkenswertes Detail soll in diesem Kontext des verführerisch Weiblichen noch Erwähnung finden, da dieses Detail ganz wesentlich den Textverlauf der *Strafkolonie* bestimmt. Die Rede ist von dem kleinen, symbolträchtigen Accessoire der „Damentaschentücher“, die durch die *Strafkolonie* hindurch zirkulieren: Gleich zu Beginn der Erzählung erfolgt der kaschierte Hinweis auf „zwei zarte Damentaschentücher“, die – man höre und staune – „hinter den Uniformkragen“ des Offiziers gezwängt sind. (Vgl. ebd., S.162). Der Offizier scheint also durchaus ein Andenken der „Damen“ bei sich und mit sich zu tragen, auch und gerade wenn er doch in seiner Strafliturgie just dieses Prinzip einer „milde[n]“, abendländisch-humanistischen „Richtung“ bekämpfen und ausmerzen will. Das, was bei dem Verurteilten ausgemerzt werden soll, das »unermüdlige Triebwerk« von Leib und Leben, ist gleichsam unabdingbar liiert mit der Prozedur und dem Ausführenden der Prozedur selbst. Das rein Geistige, wie es der Offizier in der Schrift-Maschinerie avisiert, ist folglich immer schon durchdrungen, und sei es auch nur kaschiert wie im Falle des Offiziers, vom verführerischen Leben selbst. Ganz gegen Ende der Erzählung dann aber, kurz vor der Selbsthinrichtung des Offiziers, beginnt dieser „seinen Uniformrock aufzuknöpfen“ und hierbei fallen „ihm zunächst die zwei Damentaschentücher, die er hinter den Kragen gezwängt hatte, in die Hände.“ – »Hier hast du deine Taschentücher«, sagt der

„» – Das ist mein Plan; wollen Sie mir zu ihrer Ausführung helfen? Aber natürlich wollen Sie, mehr als das, *Sie müssen*.« Und *der Offizier faßte den Reisenden an beiden Armen und sah ihm schweratmend ins Gesicht*. Die letzten Sätze *hatte er so geschrien*, daß selbst der Soldat und der Verurteilte aufmerksam geworden waren; trotzdem sie nichts verstehen konnten, hielten sie doch im Essen inne und sahen kauend zum Reisenden hinüber.“¹⁹⁰ [Hervorhebungen des Verf.]

Nicht nur der Soldat und der Verurteilte, die nunmehr beide äußerst lebendig und einmal mehr lustvoll im Essen begriffen sind, können letzthin „nichts verstehen“, sondern auch der Reisende bleibt während der körperlich zudringlichen Erklärungen des Offiziers durchgängig ohne ein jegliches Verständnis und ohne Einfühlungsvermögen für das Straf- und Folter-Verfahren, ja letzterhand kann er die kunstvoll in den Leib tätowierte Schrift, die der Offizier ihm mit viel Verve und Instruktionspathos lesbar zu machen sucht, definitiv nicht entziffern: „»Es ist sehr kunstvoll«, sagte der Reisende ausweichend, »aber ich kann es nicht entziffern«“, gibt der Reisende von allem Anfang an zu erkennen und wird diese „Blätter“ auch bis zum blutigen Ende des Offiziers hin nicht lesen können: „aber es war klar, daß er es noch immer nicht hatte lesen können.“¹⁹¹

Der metaphysisch inspirierte *Proceß* der Urteilsformierung, wie ihn der Offizier betreibt, besteht in der vehementen Verteidigung einer „richtige[n] Perspektive“, die eine Entzifferung von Welt noch zu leisten imstande sein will. In der mit körperlicher Macht verfochtenen Vorgehensweise und Durchsetzung eines solchen Verfahrens zeigt sich indes ein ganz und gar symptomatisches Merkmal, das sich bei Kafka bekanntermaßen als weit abseits fallen gelassener »Vorwurf« der Formierung einer »richtige[n] Perspektive« zu erkennen gibt, nämlich das einer mikrophysischen Macht-Schrift. Die Erzeugung von »Wahrheit« in der Schrift-»*Maschinerie*« und die vehemente Verteidigung der Schrift-»*Maschinerie*« selbst sind beide gleichermaßen Absolutheitsmechanismen und hierin über die Schalt- und Scharnierstelle einer Körpermacht-Schrift charakterisiert. Über subtile „Systeme von Grausamkeiten“ werden diese absoluten Wahrheitskonstruktionen in einer Mikrophysik der Macht leibhaftig verfochten. Die Konstruktion monoperspektivischer Schrift-Identität, wie sie der Offizier unablässig zelebriert, geht unabdingbar mit einer machtvollen Ausschließung des Anderen einher und just hierin liegt der eigentlich kafkasche »Vorwurf« einer »Denkverkürzung« begründet. Kafkas „weit vor dem Ziele und weit abseits fallen“ gelassener »Vorwurf« des grausam ermarterten »Blutwasser[s]«, das

Offizier noch und wirft sie dem Verurteilten zu. (Vgl., ebd. S.189) Die „Geschenke der Damen“, wie der Offizier eingesteht, die wohl gleichermaßen als subtile Überzeugungs- und Insinuationstechniken dem Offizier übergeben wurden, zirkulieren gewissermaßen, in dem Versuch ihrer Auslöschung, durch die gesamte Textur hindurch und gelangen just da an, wo sie letzten Endes hingehören – bei den Repräsentanten des bloßen Lebens. Die Selbsttötung des Offiziers scheint, ungetrübt von dem „Schmutz“ des bloßen Lebens, der letztmögliche Akt geistiger Reinheit darzustellen, indem die Attribute des Lebens gänzlich ausgelöscht werden. (Vgl. ebd., S.189). Die „richtige Perspektive“, wie sie insbesondere der Offizier aufzustellen intendiert, ist also immer schon von „falschen Einflüsterungen und verächtlichen Blicken“ (ebd., S.182) durchdrungen und ist derart – in körpermächtigen Beziehungskonstellationen – von einem alles umfassenden Wahrheitsbegriff gänzlich entfernt. »Erst im Chor mag eine gewisse Wahrheit liegen«, notiert Kafka in sein Tagebuch, doch just dieser »Chor« der Wahrheit wird in der *Strafkolonie* gerade in die Vielheit der Stimmen und deren Machteinflüsse zerlegt.

¹⁹⁰ KAFKA: In der Strafkolonie. GW I. 2001. S.185.

¹⁹¹ Vgl. KAFKA: In der Strafkolonie. GW I. 2001. S.172/173 und S.187/188.

„in hundert Strömen“ fließt, geht einher mit einer absoluten Aufstellung nur einer einzig »richtige[n] Perspektive«. ¹⁹²

Ganz anders der Reisende. Der „große Forscher des Abendlandes“, der als ein aufgeklärter und vernünftiger Bildungsreisender ganz und gar „in europäischen Anschauungen“ befangen zu sein scheint, ist seinerseits sichtlich um neutrale Distanz zu dem strafenden Geschehen der *Strafkolonie* bemüht. Nichtsdestotrotz wird auch seine Parteinahme, sein entschiedenes »Nein« gleichsam eine urteilende Perspektive konstituieren, die letztlich fatale Auswirkungen zeitigt – dieses Mal für den Offizier. Denn just dieses »Nein« des Bildungsreisenden wird es sein, das gleichermaßen einen Richtspruch, ein »Urteil«, darstellen wird; der Offizier ist nun nicht mehr der Urteilsverkünder und -vollstrecker, sondern der Urteilsempfänger selbst. ¹⁹³ Doch funktioniert die Maschine bei der Umstellung des Urteilsvollzugs auf den Betreiber nach scheinbar gänzlich anderen Regularien. Die Selbsthinrichtung des Offiziers in der Schrift-»*Maschinerie*«, die mit der Aufschrift »Sei gerecht!« ihr Urteil einstecken wird, ist nurmehr eine, die einem „unmittelbare[n] Mord“ gleichkommt: Die Schrift ist nun eine unmittelbar tötende, die „kein Zeichen der versprochenen Erlösung“ zu erkennen gibt, und keine „kunstvoll“ mit „vielen Zieraten“ eingravierte mehr, die gemäß der Entzifferungstechnik des Offiziers eine Epiphanie der Schrift noch herbeizuführen imstande wäre. ¹⁹⁴ »Gerechtigkeit«, wie sie das Straf- und Gerichtsverfahren eigentlich zu generieren beabsichtigt, entlarvt sich letztthin wiederum und einmal mehr als ein grausam strafendes *Urteil*, das auf dem mikrophysischen Kraftfeld der Körpermacht eine einzig »richtige Perspektive« unbedingt durchzusetzen imstande sein will und mithin unmittelbar mit einer grausamen Hinrichtung einhergeht. ¹⁹⁵

¹⁹² Vgl. KAFKA: In der Strafkolonie. GW I. 2001. S.193.

Vgl. KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [4] <August 1917>]. S.149.

Vgl. auch NIETZSCHE: Zur Genealogie der Moral. KSA 5. 1999. [Zweite Abhandlung. Aphorismus 3.]. S.294-297. Hier zitiert S.295.

Vgl. auch FOUCAULT, Michel: Überwachen und Strafen. 1977. [I. Marter]. S.36-43. Hier S.38.

¹⁹³ Vgl. KAFKA: In der Strafkolonie. GW I. 2001. S.180/181 und S.182-185.

¹⁹⁴ Vgl. KAFKA: In der Strafkolonie. GW I. 2001. S.172/173 und S.187-193.

¹⁹⁵ Vgl. KAFKA: In der Strafkolonie. GW I. 2001. S.177/178 und S.182-185.

Vgl. hierzu auch KAFKA: Das Urteil. GW I. 2001. S.37-52. Hier S.48.

Vgl. hierzu auch KAFKA: Der Proceß. GW III. ⁸2000. [Der Onkel / Leni]. S.111-117.

Auf seinem Weg der Wahrheits-, Gerechtigkeits- und Schuld erkundung kommt K. zu Leni, die diesem ein „großes Bild“, ein Gemälde des Untersuchungsrichters, vor Augen hält. Während K. dieses Bild als eine »Erfindung« verwirft, drängt sich Leni mehr und mehr auf seinen »Schooß«. K. ist nunmehr leibhaftig in den *Proceß* involviert – in den des Körpers. Leni zeigt ihm denn auch eine physiognomische Besonderheit: Ein „Verbindungshäutchen“ zwischen „Mittel- und Ringfinger“, woraufhin K. auch sofort anmerkt: »Was für ein Naturspiel« (ebd., S.115). Und weiter: »Was für eine hübsche Kralle!« (ebd., S.115 und Tagebücher 1914-1923, GW XI, S.157). Auf der Suche nach Schuld und höchster Gerechtigkeit erfolgt also eine unselige Zerstreuung in die Sphäre des Körperlichen und Sexuellen hinein, das mit »Krallenhände[n] der Sirene« anzieht; der *Proceß* ist schon in vollstem Gange. Der Onkel weist K. daraufhin auch sofort und schlagkräftig zurecht, indem er diesen ans „Haustor“ stößt, „als wolle er ihn dort festnageln“ (ebd., S.116): Mit körperlicher Macht also weist der Onkel K. einmal mehr auf das Schändliche seines Tuns hin – sich mit einem „kleinen schmutzigen Ding“ zu verkriechen –, während K. doch damit das „vollständige Zusammenbrechen“ und den „Tod eines Mannes auf den Du angewiesen bist“ beschleunigt habe (vgl. ebd., S.117). Der *Proceß* verhandelt gleichermaßen die mikrophysisch mächtigen Bedingungen bei der Urteilsformierung, die, im Namen einer höheren Gerechtigkeit agierend, in der Sphäre des Leiblichen selbst schlagkräftig ansetzen und wirken.

Die kolonialen Konstruktionen von »Wahrheit« und »Gerechtigkeit« entschleiern sich mehr und mehr als »Illusionen«, wie Nietzsche dies paraphrasiert, als begrifflich „abgenutzt[e]“ und „sinnlich kraftlos[e]“ Wort-Hülsen – wie „Münzen, die ihr Bild verloren haben und nun als Metall, nicht mehr als Münzen in Betracht kommen“ –, hinter deren Fassade nurmehr das metallische Aneinanderreiben der körpermächtigen Kraftpole zu vernehmen ist. Denn die »Maschinerie« exekutiert nun *vice versa* im Namen des Forschungsreisenden. Die Hinrichtung des Offiziers erfolgt schlichtweg auf Befehl des Reisenden, wie auch ein *Strafkolonie*-Fragment vom 09. August 1917, in welchem der Offizier in einem Gespräch mit dem Reisenden genau dies andeutet, vermuten läßt: „»Nein« sagte der O. »ein Irrtum ihrerseits ich bin hingerichtet, wie Sie es befahlen.«¹⁹⁶

Doch die Konstitution des den Offizier strafenden »Urteils« vollzieht sich ungleich schleicher; die sich formierende und sodann urteilende Werthaltung des auf Neutralität pochenden Forschungsreisenden wird erst *peu à peu*, auf einem Kraftfeld von *actio* und *reactio*, erpreßt, erzwungen: Von allem Anfang an wird der Reisende schon vorgestellt als jemand, der eigentlich „wenig Sinn für den Apparat“ hat und „hinter dem Verurteilten fast sichtbar unbeteiligt auf und ab“ geht. Nicht ablehnen könnend setzt er sich in einen Rohrstuhl „am Rande [d]er Grube“ und lauscht, *nolens volens*, befremdet den beschreibenden Erklärungen des Offiziers. Erst die anschaulich demonstrierte Explikation der Exekution, des sich unmittelbar auf den Leib aufschreibenden Straf-Urteils läßt den Reisenden aus seiner „frühere[n] Gleichgültigkeit“ ein wenig aufschrecken und ein „jetzt beginnendes Interesse“ für das koloniale „Gerichtsverfahren“ aufscheinen. Der Reisende also steht von allem Anfang an, von den „Mitteilungen über das Gerichtsverfahren“ ganz und gar nicht befriedigt, der *Strafkolonie* und deren undurchsichtigen „Maßregeln“ ablehnend gegenüber. Doch artikuliert der positivistische und um »Wissen« bemühte Gelehrte seine ablehnende Haltung nicht; schließlich sei er in der *Strafkolonie*, um, in wertneutraler Anreicherung von »Wissen«, zu „sehen“ und nicht um – glaubend – zu „urteilen“. Mit nur äußerlich sichtbar „gerunzelter Stirn“ zieht der Reisende denn auch ein erstes Fazit, das seine nüchtern-unbeteiligte Position der Neutralität und Nicht-Involviertheit in das Straf-Geschehen klar und deutlich anzeigt:¹⁹⁷

„Immerhin mußte er sich sagen, daß es sich hier um eine Strafkolonie handelte, daß hier besondere Maßregeln notwendig waren und daß man bis zum letzten militärisch vorgehen mußte. Außerdem aber setzte er einige Hoffnung auf den neuen Kommandanten, der offenbar, allerdings langsam, ein neues Verfahren einzuführen beabsichtigte, das dem beschränkten Kopf dieses Offiziers nicht eingehen konnte.“¹⁹⁸

Der Reisende hält den Offizier zwar für einen „beschränkten Kopf“, doch enthält er sich vorerst, in gesicherter Distanziertheit, einer moralisch urteilenden Positionierung gegenüber dem Offizier und setzt stattdessen all seine „Hoffnung“ auf den neuen Kommandanten, der ja ohnehin grundlegende Veränderungen einzuführen gewillt ist. Der Reisende verhält sich folglich, „besondere Maßregeln“ für besondere Strafkolonien unbedingt akzeptierend, ganz und gar konformistisch gegenüber einer Straf-

¹⁹⁶ KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [9 Aug. <1917>]. S.155.

Vgl. NIETZSCHE: Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne. KSA 1. 1999. S.875-890. Hier zitiert S.880/881.

¹⁹⁷ Vgl. KAFKA: In der Strafkolonie. GW I. 2001. S.161/162, S.165/166, S.169/170 und S.180-185.

¹⁹⁸ KAFKA: In der Strafkolonie. GW I. 2001. S.169.

Ordnung, die ihm doch im Grunde als eine mehr als unmenschliche erscheinen muß. Nur äußerst dezente Versuche der Schadensbegrenzung, wie etwa das Vertreiben des Verurteilten vom Glas der Egge, oder aber der Ab- und Verkürzung der officersmäßigen Instruktionen – »Nun weiß ich schon alles« – reüssieren letzterhand nicht und stabilisieren nurmehr das mit Wahrheitspathos vorgetragene Straf-System.¹⁹⁹

Soweit die neutrale Haltung des Reisenden zur Explikation der Straf-Prozedur, die nachfolgend auch dieselbe bezüglich der Exekution sein wird: Der Verurteilte wird auf das Bett der Maschine gelegt, die Egge senkt sich und sticht mit ihren Spitzen in den Leib des Delinquenten ein. Noch streckt der Gemarterte die linke Hand aus – den „Schauer“, der über seine Haut läuft, unterdrückend – „ohne zu wissen wohin“: „[E]s war aber die Richtung, wo der Reisende stand.“²⁰⁰ Doch der Reisende verharrt nach wie vor in einer neutralen Beobachterposition; schließlich ist der Gefoltete „ihm fremd, kein Landsmann und ein zum Mitleid gar nicht auffordernder Mensch“.²⁰¹ Die Intervention des Reisenden, sein letztliches »Nein«, wird bis gegen Ende der Erzählung hin nicht aus einer empathischen Mitleidsethik – gemäß Schopenhauer – dem bloßen Leben gegenüber motiviert sein, sondern aus dem Selbstschutz der eigenen Weltanschauung und aus der Verteidigung der »richtige[n] Perspektive« heraus. Auch hier also formiert sich ein letzthinniges »Urteil« nicht über die direkte Bezugnahme zu dem zu Beurteilenden hin aus, sondern über ein mikrophysisches Feld von Körper- und Kraftströmen. Der Reisende steht dem bloßen Leben letztlich genauso indifferent gegenüber wie auch der Offizier. Versucht der Offizier aber noch, das bloße Leben förmlich zur Besinnung, zur Vernunft zu bringen, indem er seine Vergeistigungsaktivitäten direkt auf dieses bezieht, hält der Reisende indes diesem kruden Leben, als symbolische Geste der Drohung zu verstehen, letztlich ein „schweres geknotetes Tau“ entgegen. Die panische Flucht aus der *Strafkolonie* zeigt auch hier eine protektorische Distanznahme und Immunisierung des Forschungsreisenden an. Eine nächstfolgende Reflexionspassage gibt diese Werthaltung des Reisenden nochmals in Gänze wider:²⁰²

„Der Reisende überlegte: Es ist immer bedenklich, in fremde Verhältnisse entscheidend einzugreifen. Er war weder Bürger der Strafkolonie, noch Bürger des Staates, dem sie angehörte. Wenn er diese Exekution verurteilen oder gar hintertreiben wollte, konnte man ihm sagen: Du bist ein Fremder, sei still. Darauf hätte er nichts erwidern, sondern nur hinzufügen können, daß er sich in diesem Falle selbst nicht begreife, denn er reise nur mit der Absicht zu sehen und keineswegs etwa, um fremde Gerichtsverfassungen zu ändern. Nun lagen aber hier die Dinge allerdings sehr verführerisch. Die Ungerechtigkeit des Verfahrens und die Unmenschlichkeit der Exekution war zweifellos.“²⁰³

Die vernunftorientierte und -zentrierte Haltung des Reisenden indes ist keine, die mit dem „Herzen“ entscheidet und „Werke der Liebe“ tut, wie Schopenhauer dies noch ethisch einfordert, und ist dementsprechend auch keine, die aus Mitleid für die geschundene und leidende Kreatur Mensch agiert, sondern ist vielmehr eine reflektiert nüchterne, die sich auf die formale Fragestellung staatsbürgerlicher

¹⁹⁹ Vgl. KAFKA: In der Strafkolonie. GW I. 2001. S.170/171.

²⁰⁰ KAFKA: In der Strafkolonie. GW I. 2001. S.174.

²⁰¹ KAFKA: In der Strafkolonie. GW I. 2001. S.175.

²⁰² Vgl. KAFKA: In der Strafkolonie. GW I. 2001. S.182-185 und S.195.

²⁰³ KAFKA: In der Strafkolonie. GW I. 2001. S.175.

Kompetenz- und Rechtsüberschreitungen stützt.²⁰⁴ In einem Spiel der Perspektiven setzt denn nunmehr auch ein argumentativer Schlagabtausch ein, infolgedessen der Offizier mit körperlich eindringlichen Macht-Gesten und den bereits erwähnten Suggestionstechniken der Durchsetzung des eigenen Willens den Reisenden für sich und seinen »Plan« einzunehmen beabsichtigt, während der Reisende nach wie vor versucht, seinen „Einfluß“ als „Meinung eines Privatmannes“ um nichts bedeutender darzustellen als die „eines beliebigen anderen“. Einer definitiven Verantwortung sich entbinden wollend beruft sich der Reisende auf den neuen Kommandanten, der ohnehin diesem Straf-Verfahren ein Ende bereiten wolle, „ohne daß es meiner bescheidenen Mithilfe bedürfte“, wie der sich in Gänze neutralisieren wollende Reisende noch anmerkt. In Rede und Gegenrede soll ein »Urteil« erzeugt werden; noch hält der Offizier argumentativ dagegen: »Ihr Einfluß, glauben Sie mir, kann nicht hoch genug eingeschätzt werden.« Und wiederum lautet die Gegenposition des Reisenden: »Ich kann Ihnen ebenso wenig nützen als ich Ihnen schaden kann.« Der *Proceß* einer eindeutigen und beidseitig als wahr anerkannten Urteilsformierung läuft mehr und mehr auf seinen entscheidenden Höhepunkt zu.²⁰⁵

Der Schlagabtausch zwischen Offizier und Reisendem gelangt nun buchstäblich zu seiner anschaulichen Konkretisation. Denn es tritt nunmehr unvermittelt das ein, was bereits als ein hauptsächliches Macht-Charakteristikum der alten Ordnung hervorgegestellt wurde. Auf dem Kraftfeld der Durchsetzung der je eigenen Position wird das, was als wahr und richtig zu gelten hat, mit kruder Körpermacht verfochten. Im Herzen aller Strafuntersuchung, so heißt es schon bei Foucault, steht einmal mehr die Allianz von »Wahrheit« und »Macht«.²⁰⁶ Die Herbeiführung eines definatorischen »Urteils« steht just an der Schnittstelle von Wahrheits- und Machtdiskurs, wie die nachfolgende Passage eindringlich zeigen wird. Denn es sind die »Fäuste«, ähnlich wie die zentrale Sigle des »Blutwasser[s]«, die signifikant in den Vordergrund einer Urteilskonstitution treten und mit denen der Offizier nunmehr dem Reisenden wortwörtlich zu Leibe rücken wird:²⁰⁷ Der »Plan« des Offiziers besteht letzten Endes darin, die neutrale Haltung des Reisenden für seine Zwecke zu instrumentalisieren. Auf einer *Galerie*, wie auch in dem gleichnamigen Prosastück Kafkas, werde in einer »Sitzung« und »Schaustellung« die Sache der *Strafkolonie* verhandelt; der Reisende müsse hierbei nicht »lügen«, keineswegs, er solle nur in kurzen und knappen, aber nicht urteilenden Sätzen antworten, um somit ein Mißverstehen auf Seiten des neuen Kommandanten zu bewirken: »Er natürlich wird es vollständig mißverstehen und in seinem Sinne deuten. Darauf gründet sich mein Plan.«²⁰⁸ Die für den Reisenden

²⁰⁴ Vgl. KAFKA: In der *Strafkolonie*. GW I. 2001. S.175/176.

Vgl. auch SCHOPENHAUER: *Die Welt als Wille und Vorstellung* I. 1986. [Viertes Buch. § 66-68]. S.501-540. Hier insbesondere S.503-512.

²⁰⁵ Vgl. KAFKA: In der *Strafkolonie*. GW I. 2001. S.180-185. Hier zitiert S.181/182.

²⁰⁶ Vgl. FOUCAULT, Michel: *Überwachen und Strafen*. 1977. [I. Marder]. S.72-75. Hier zitiert S.73.

²⁰⁷ Vgl. KAFKA: In der *Strafkolonie*. GW I. 2001. S.182 und S.185.

²⁰⁸ Vgl. KAFKA: In der *Strafkolonie*. GW I. 2001. S.183.

Vgl. KAFKA: *Auf der Galerie*. GW I. 2001. S.207/208.

Die Verweisstelle der »Galerie« in der *Strafkolonie* legt geradezu einen intratextuellen Transfer auf Kafkas kleines Prosastück *Auf der Galerie* mehr als nahe. Auch in diesem kleinen Prosatext wird *in nuce* das Problematische der Kunst verhandelt, auch hier geht es um die Formierung einer eindeutigen Perspektive auf diese Kunst und es geht gleichermaßen um das intervenierende »Halt!« eines jungen Galeriebesuchers, das letztlich nicht einsetzt. In dem *Proceß* der Formierung eines »Urteils«, einer Perspektive, werden gleichsam zweierlei Varianten des Kunstgeschehens offeriert; eine, die das *erste Leid* einer „lungensüchtige[n] Kunsttreiterin“ darstellt und auf eine erlösende Intervention seitens eines

charakteristische Neutralität versucht der Offizier ganz und gar für seine Zwecke zu instrumentalisieren, indem sein »Plan« von der Hoffnung getragen wird, das »Urteil« über die *Strafkolonie* könne letztlich zu seinen Gunsten ausfallen. Ein »Taschenspielerkunststück«, wie dies Kafka in seinen Fragmenten zur *Strafkolonie* betitelt, das in vermeintlicher Neutralität die eigene »Perspektive« bestärken soll und mithin diese Neutralität des Wissens wiederum als eigene »Perspektive« vereinnahmt. Eine recht ähnliche Auslegungsstrategie wird hier scheinbar in Anschlag gebracht wie auch in Kafkas *Proceß*-Roman, in welchem es in versuchter Erklärung der Türhüter-Legende heißt: »Richtiges Auffassen einer Sache und Mißverstehen der gleichen Sache schließen einander nicht vollständig aus.«²⁰⁹ Darauf gründet sich der »Plan« des Offiziers, den er mit aller körperlichen Vehemenz nun auch durchzusetzen bereit ist.²¹⁰

Der Offizier ballt denn auch die »Fäuste«, gibt klare Handlungsanweisungen, wie sich der Reisende den Damen gegenüber zu verhalten hat und wie er seine „unerschütterliche Meinung“, über die Brüstung der *Galerie* gebeugt, ins Forum zu brüllen hat, faßt den Reisenden sodann an beiden Armen, schreit ihn kräftig an und sieht ihm schweratmend ins Gesicht. Des Offiziers »Plan« zur Durchsetzung der alten Ordnung wird mit handgreiflichen Körper-Gesten förmlich vorgeschlagen. Doch just an diesem Punkte der Vereinnahmung setzt sich der Reisende zur Wehr. Die Instrumentalisierung seiner neutralen Wissensposition zugunsten der glaubenden Entzifferungshaltung des Offiziers stellt eine arge Gefährdung für die Neutralität des Reisenden selbst dar. Und just in diesem Sinne fällt nunmehr auch das alles entscheidende »Urteil« des Reisenden aus – »Nein«, urteilt der Reisende, »Ich bin ein Gegner dieses Verfahrens«, und somit wird denn auch der „große Umschwung“, ganz analog zu dem »Nein!« des Vaters im *Urteil*, unaufhaltsam eingeleitet.²¹¹

Galeriebesuchers, das »Halt!«, hofft und eine andere, die – „[d]a es aber nicht so ist“ (ebd., S.207) – eine „schöne“, hereinfliegende „Dame“ vorführt, die „ihr Glück mit dem ganzen Zirkus teilen will“ (ebd., S.207/208). „[D]a dies so ist“, da also scheinbar dieser trügerisch grazile Kunstschein den Galeriebesucher letztthin beim Schlußmarsch weinen läßt, „ohne es zu wissen“, ist wiederum eine gänzlich verzerrte Perspektivik auf das gegeben, was letztlich zu beurteilen wäre (vgl. ebd., S.208). Hinter der anmutigen Sphäre verzaubernder „Kunstfertigkeit“ entschleiert sich also geradewegs ein grausames Kunst-„Spiel“, das, „vom peitschenschwingenden erbarmungslosen Chef“ (vgl. nachfolgend auch die Analogien zur *Strafkolonie*: »Wirf die Peitsche weg«, S.168), den „Dampfhämmern“ des Publikums (vgl. die „Donnerstimme“ des neuen Kommandanten, S.181) und den „Fanfaren“ des Orchesters (vgl. die „Fanfaren“ bei der Exekution „früherer Zeiten“, S.177/178) angetrieben, als ein leidvolles und schmerzvolles erfahren wird. Sowohl *In der Strafkolonie* als auch in *Auf der Galerie* verbirgt sich hinter der »Perspektive« einer harmonistischen Darstellung des Schönen nach außen hin das Grausame und Machtvolle des Kunst-„Spiel[s]“ selbst (vgl. ebd., S.207).

²⁰⁹ KAFKA: *Der Proceß*. GW III. ⁸2000. [Im Dom]. S.229.

²¹⁰ Vgl. KAFKA: *In der Strafkolonie*. GW I. 2001. S.182/183.

Vgl. KAFKA: *Tagebücher 1914-1923*. GW XI. ³2001. [9 Aug. <1917>]. S.154/155. Hier zitiert S.155.

²¹¹ Vgl. KAFKA: *In der Strafkolonie*. GW I. 2001. S.183-185.

Vgl. KAFKA: *Das Urteil*. GW I. 2001. S.37-52.

Auf die Strukturparallele – das »Nein!« – in *Strafkolonie* und *Urteil* wurde bereits hingewiesen. Zu ergänzen bliebe indes noch die Akzentuierung einer Körpermacht-Schrift. Denn Georg Bendemann greift gleichermaßen, im Zuge seiner familialen Identitätskonstitution qua Vatermord, auf primär körperliche Mittel der Bezwingung zurück, um den Vater entmächtigen zu können: „Auf seinen Armen“ nämlich trägt Georg Bendemann „den Vater ins Bett“ und bedeckt ihn gänzlich mit der Bettdecke, ja er vergewissert sich sogar noch, ob der Vater „genug bedeckt“ ist, um sodann „das Deckzeug“ noch „besser um ihn“ zu legen, und antwortet dann auf die Frage des Vaters »Bin ich gut zugedeckt?« zufrieden mit einem »Sei nur ruhig, du bist gut zugedeckt.« (Ebd., S.48). Auf die gänzliche Ruhigstellung des Vaters durch den Sohn folgt indes ein unvermittelter Umschwung; das

„Die Antwort, die er zu geben hatte, war für den Reisenden von allem Anfang an zweifellos; er hatte in seinem Leben zu viel erfahren, als daß er hier hätte schwanken können; er war im Grunde ehrlich und hatte keine Furcht. Trotzdem zögerte er jetzt im Anblick des Soldaten und des Verurteilten einen Atemzug lang. Schließlich aber sagte er, wie er mußte: »Nein.«²¹²

Das Zögern im Anblick des bloßen Lebens macht deutlich, daß der Reisende in einer janusköpfigen Zwangslage steckt, denn wie er sich auch entscheiden mag, muß er seine Neutralität nun in Gänze aufgeben und eine urteilende »Perspektive« von Welt einnehmen: Urteilt er im Sinne des Offiziers, affirmiert er die alte Ordnung und deren unmenschliches System der Grausamkeit dem bloßen Leben gegenüber; urteilt er indes gegen den Offizier und interveniert, schlägt sein Urteil gegen den Offizier selbst aus und wird wiederum zu einem körperlich strafenden »Urteil« für diesen – und dessen ist sich der Reisende ganz und gar bewußt, wenn es heißt: „Nun stand er nackt da. Der Reisende biß sich auf die Lippen und sagte nichts. Er wußte zwar, was geschehen würde, aber er hatte kein Recht, den Offizier an irgend etwas zu hindern. War das Gerichtsverfahren, an dem der Offizier hing, wirklich so nahe daran behoben zu werden – möglicherweise infolge des Einschreitens des Reisenden, zu dem sich dieser seinerseits verpflichtet fühlte – dann handelte jetzt der Offizier vollständig richtig; der Reisende hätte an seiner Stelle nicht anders gehandelt.“²¹³ Wie das »Urteil« des Reisenden auch ausfallen mag – eine (ver-)urteilende »Perspektive« ist konstituiert und deren grausame Auswirkungen sind nicht mehr aufzuhalten.²¹⁴

»[D]er Reisende hätte an seiner Stelle nicht anders gehandelt« – die logische Allianz von Reisendem und Offizier gibt klar und deutlich zu erkennen: Rationalität, sei es eine transzendente der Sichtbarmachung von Schrift im Körper oder eine immanente eines abendländisch-aufgeklärten Fortschrittsdenkens, wird von Kafka bis an die äußersten Grenzen der ihr inhärenten Machtimplikationen getrieben und immerfort auf den weit abseits fallengelassenen »Vorwurf« hin überprüft, der unabdinglich mit der absoluten Vertretung einer »richtige[n] Perspektive« einhergeht. Die »richtige Perspektive«, sei es die glaubende des Offiziers oder die wissende des Reisenden, ist immer schon und in jedem Falle eine »Denkverkürzung« und zeitigt in ihren Konsequenzen grausame Körper-Schäden. »Litteratur als Vorwurf ausgesprochen«, wie es Kafka selbstkritisch und skeptizistisch praktiziert, artikuliert sich nurmehr in einer grausamen Schrift-»*Maschinerie*«, in der die semiotische Hervorbringung einer Entzifferungsleistung, einer Präsenz des Sinnes, verlustig geht und förmlich zu kurz greift. Das große »Ganze« einer sinnversprechenden Schrift-»*Maschinerie*« wird ganz gegen Ende der Prozedur

»Nein!« des Vaters stellt die Kraft- und Körperverhältnisse erneut auf den Kopf und leitet das suizidale Ende Georg Bendemanns ein. Der Vater wirft „mit einer Kraft“ die Decke zurück und „steht aufrecht“ in vollster Machtpositur seinem Sohne gegenüber im Bett: »Und ist es auch die letzte Kraft, genug für dich, zuviel für dich!« (ebd., S.48), schreit der Vater noch und kehrt die Macht- und Kraftverhältnisse einmal mehr in Gänze um: »Wie du jetzt geglaubt hast, du hättest ihn untergeköriegt, so untergeköriegt, daß du dich mit deinem Hintern auf ihn setzen kannst und er rührt sich nicht, da hat sich mein Herr Sohn zum Heiraten entschlossen!« (Ebd., S.49). Auch hier also wird bildhaft und gestisch ein körperliches Macht- und Kraftfeld ausgefaltet, das – stehend oder liegend, über- oder untergeordnet – letztlich den alles entscheidenden Ausschlag über Lebensrecht oder Nicht-Lebensrecht gibt.

²¹² KAFKA: In der Strafkolonie. GW I. 2001. S.185.

²¹³ KAFKA: In der Strafkolonie. GW I. 2001. S.189.

²¹⁴ Vgl. KAFKA: In der Strafkolonie. GW I. 2001. S.180-185.

„noch einmal lächelnd“ und „in allen seinen Teilen“ vom Offizier überblickt werden, bevor sie dann förmlich implodiert – und als eine „glatte maschinenmäßige Widerlegung“ der kolonialen Straf- und Folterpraktiken „in Trümmer“ geht.²¹⁵

In Kafkas Erzählung *In der Strafkolonie* werden – quasi als eine Geistesgeschichte *en miniature* – zweierlei völlig unterschiedliche Werthaltungen dem bloßen Leben gegenüber diametral entgegengestellt: Eine substantielle Schrift-Auffassung wird kontrastiert mit einer positivistischen, eine metaphysische Position des »Glaubens« wird konfrontiert mit einer aufgeklärten des »Wissens«. Beide Weltanschauungen werden in dem vordergründig hehren Ziel der Schaffung einer »gerechten« Ordnung, sei es als metaphysische Enträtselung der schuldigen Körper-Welt oder aber als aufgeklärter Logozentrismus dem bloßen Leben gegenüber, letzten Endes in Gänze *ad absurdum* geführt. Im Namen dieser Ordnungen agierend spannen diese konträren Pole stattdessen ein Macht- und Kraftfeld aus, auf dem Blut „in hundert Strömen“ fließt: Der Offizier, indem er den schuldigen Körper kunstgemäß und aus aller Nähe mit eingeritzten Blut-Zeichen versieht, um diesen dann gemäß einer transzendenten Ästhetik erhöhen zu können; der Reisende, indem er aus logozentrischer Distanz heraus sich dem bloßen Leben fernzuhalten beabsichtigt und gerade aus dieser seiner avisierten Neutralität und reflektierten Distanziertheit heraus den Körper, dieses Mal den des Offiziers, unmittelbar tötet. In einer *chain of force* werden gleichsam die grausamen Macht-Derivate bei der Durchsetzung dieser je perspektivisch belichteten Ordnungen auf blutige Art und Weise, als »Blutwasser«, demonstriert. Die Kollision der beiden für das 19. Jahrhundert charakteristischen Weltauslegungstexturen und deren ineinander verwobene Macht-Urteile macht Kafkas *Strafkolonie* als ein grundlegender »Vorwurf« an »Litteratur« und Schrift selbst narrativ anschaulich – in einer Körpermacht-Schrift.²¹⁶

»Dann ist es also Zeit«, lautet denn auch das Vor-Urteil, das, vom Reisenden in dessen »Nein« ausgesprochen, der Offizier an sich selbst nunmehr buchstäblich am eigenen Körper vollstrecken wird: Der Offizier zieht seine „kleine Ledermappe“ hervor, „blättert in ihr“, findet das „Blatt“, das er sucht, und hält es nochmals, immer noch an einer substantiellen Lesbarkeit von Welt festhaltend, dem Reisenden mit aller Vehemenz vor Augen: »Lesen Sie«, sagt der Offizier bestimmt und fährt mit gestischer Anschaulichkeit „mit dem kleinen Finger in großer Höhe“, „um auf diese

²¹⁵ Vgl. KAFKA: In der Strafkolonie. GW I. 2001. S.188 und S.192.

Vgl. KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [4] <August 1917>]. S.149.

²¹⁶ Vgl. KAFKA: In der Strafkolonie. GW I. 2001. S.169/170 und S.192/193.

Vgl. KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. 32001. [4] <August 1917>]. S.149.

Vgl. auch DIETZ, Ludwig: Franz Kafka. Stuttgart: Metzler, ²1990. S.74-76.

Vgl. KAFKA: Das Urteil / Die Verwandlung / In der Strafkolonie. GW I. 2001. S.37-52, S.91-158 und S.159-195.

Nochmals erinnert sei in diesem Kontext an Kafkas projektiertes Novellenbuch mit dem Titel »Strafen«. Mit diesem überaus charakteristischen Titel legt Kafka selbst, um es bildhaft zu bezeichnen, den Finger auf die Wunde, auf die körperliche, und stärkt mithin die auch in dieser Interpretation vorgenommene Akzentuierung der am Körper selbst sich einschreibenden Macht- und Kraftimplikationen. Nicht umsonst sollte in diesem Band dreier „Strafphantasien“ die *Strafkolonie* auch ganz am Ende der obig angeführten Abfolge stehen; schließlich folgt auf die gänzlich strafende Auslöschung personaler Identität eine äußerst selbstkritische Infragestellung von Schrift und Schrift-Identität selbst.

Weise dem Reisenden das Lesen zu erleichtern.“ Doch auch dieser Fingerzeig in die „Höhe“ metaphysischer Schriftentzifferung ist vergeblich. Der Reisende „kann nicht“, er kann *partout* „diese Blätter nicht lesen“ und wird sie bis zum bitteren Ende hin nicht lesen können – „es war ihm unmöglich“. Bis zur Selbsthinrichtung des Offiziers stellt die metaphysische Entzifferung einer Schuld-Schrift für den Reisenden eine schier unmögliche Lektüre dar: „aber es war klar, daß er es noch immer nicht hatte lesen können.“ Die urteilende Aufschrift ausbuchstabieren und entziffern zu können ist und bleibt ein konstruierter Verstehensakt des »Glaubens«, nicht des »Wissens«, wie der Reisende kleinlaut und wohlwollend konzidiert: „»Mag sein«, sagte der Reisende, »ich glaube es, daß es dort steht.«“ Ein höheres, glaubendes Lesen der strafenden Schrift ist ausschließlich dem Offizier vergönnt und so ist es auch dieser, der die Straf-Schrift, an sie glaubend, zu „buchstabieren“ beherrscht: »Sei gerecht!«, lautet das Urteil „noch einmal im Zusammenhang“ des großen Ganzen gelesen, das der Offizier schließlich an sich selbst vollstrecken wird.²¹⁷

Der Offizier handelt nun genau so, wie es auch der Reisende getan hätte; die metaphysische Eigenlogik des Offiziers wird nun bis zum bitteren Ende und in aller grausamen Konsequenz durchexerziert. So zieht er denn auch seinen Uniformrock aus, der ihm einst noch die »Heimat« bedeutete, zieht, als symbolischer Akt entzweierender Entmächtigung zu verstehen, „den Degen aus der Scheide“, zerbricht ihn und wirft alles zusammen „so heftig weg, daß es unten in der Grube aneinander klang.“ „Nackt, dem Froste dieses unglücklichsten Zeitalters ausgesetzt“, wie es in Kafkas *Landarzt*-Erzählung heißt, steht nun auch der Offizier vor der Schrift-»*Maschinerie*« und unterwirft sich, wahrlich entmachtet, dieser nicht mehr als „Quäler“, sondern als „Gequälter“. Die kleine „Ahnung irgendeines großen Umschwungs“ wird sich nun leibhaftig konkretisieren. Nochmals scheint das Machtvolle in der Prozedur der Hinrichtung auf, denn, so lautet der Erzählerkommentar, „[w]ahrscheinlich hatte der fremde Reisende den Befehl dazu gegeben.“ Die mikrophysischen Kräfteverhältnisse des »Urteils« scheinen hier nochmals als Macht-Schrift ganz und gar deutlich auf, wenn es heißt: »Das war also Rache.« Doch in stillem Einverständnis mit der Maschine legt sich der Offizier unter sie, so daß es „einen fast bestürzt machen“ konnte, „wie er mit ihr umging und wie sie gehorchte.“ „[A]lles war still, nicht das geringste Surren war zu hören“, heißt es noch und schon entschwindet die Maschine „durch diese stille Arbeit“ „förmlich der Aufmerksamkeit“. Die metaphysisch höhere Eigenlogik des Offiziers scheint sich vorerst noch reibungslos zu bewahrheiten.²¹⁸

²¹⁷ Vgl. KAFKA: In der Strafkolonie. GW I. 2001. S.187/188.

²¹⁸ Vgl. KAFKA: In der Strafkolonie. GW I. 2001. S.162 und S.189-191.

Vgl. KAFKA: Ein Landarzt. GW I. 2001. S.206.

Vgl. SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung I. 1986. [Viertes Buch. § 66]. S.501-510. Hier S.504. [Vgl. auch *Konjektaneen des Körpers*].

Auch in diesem Kontext der Selbstverurteilung wird eine metaphysisch inspirierte Gerechtigkeitskonzeption – etwa im Sinne Schopenhauers –, die höhere »Perspektive« also bis zum Ende hin durchgespielt. Handelt der Offizier ganz im eigenlogischen Sinne der Selbst-»Gerechtigkeit«, infolgedessen der Verurteilte, wie es im Text heißt, „ohne selbst bis zum Ende gelitten zu haben“, nun „doch bis zum Ende gerächt“ wird (ebd., S.190), so agiert der Offizier gänzlich nach der schopenhauerschen Gerechtigkeitsmaxime; Jäger und Gejagter, Quäler und Gequälter sind demnach im Grunde „Eines“ und stellen, im Ausgleich von *malum poenae* und *malum culpae*, das „Weltgericht“ der „ewigen Gerechtigkeit“ dar. Die Reaktion des Verurteilten indes scheint, in ihrer Fratzen- gesichtigkeit, alles andere als eine metaphysische Affirmation dieser Gerechtigkeitsauffassung zu beinhalten, etwa wenn es heißt: „Ein breites, lautloses Lachen erschien nun auf seinem Gesicht und verschwand nicht mehr.“ (Ebd., S.190).

Doch just in dem Moment, als der Reisende den Verurteilten und den Soldaten, die Repräsentanten des Lebens, von der scheinbar ganz im Sinne des Offiziers funktionierenden Geist-Maschine „vertreiben“ will – „den Anblick der zwei hätte er nicht lange ertragen“ –, schaltet die Schrift-»*Maschinerie*« auf eine gänzlich andere Textur um, ja beginnt förmlich zu implodieren – „es war, als presse irgendeine große Macht den Zeichner zusammen“. Die „glatte maschinenmäßige Widerlegung“, wie es in den *Strafkolonie*-Fragmenten heißt, beginnt sich nun endgültig ins Werk zu setzen. Der ruhige Gang der Maschine „war eine Täuschung“. »Gerechtigkeit« metaphysischer Provenienz, wie sie der Offizier durchlaufend zu verteidigen pflegt, entlarvt sich als eine zu glaubende Konstruktion, die nun, samt der Maschine, „in Trümmer“ geht. Die substantielle Auffassung einer wahrhaftigen und gerechten Schrift steht kurz vor ihrem Untergang; und eine „noch ärgere Überraschung“ stellt sich unverhofft ein: Die Schrift-Maschine schreibt keine Zeichen mehr in den Körper ein, sondern sticht nur, hebt den Leib „in die Nadeln hinein“ und tötet „unmittelbar“. Der „aufgespießte Körper“ des Offiziers bleibt an der Egge hängen, löst sich auch nicht mehr von dieser und das „Blut“ fließt „in hundert Strömen“; der „aufgespießte Körper“ hängt unlösbar an den Schrift-Nadeln und „strömt sein Blut aus“. Das buchstäbliche Hängenbleiben an den Schrift-Nadeln, am Buchstaben selbst, stellt nochmals den bildhaften Kontrapunkt zu einer substantiellen Schriftauffassung dar, die „mit dem kleinen [Schreib-]Finger“ über das bloß Körperliche und Buchstäbliche hinaus die „große Höhe“ geistiger Entzifferungsleistung avisiert.²¹⁹

In dem Gesicht der Leiche indes ist, „wie es im Leben gewesen war“, „kein Zeichen der versprochenen Erlösung“ mehr abzulesen; was die Schrift-Maschine bisher zu leisten vorgab, die klare und deutliche Entzifferung der Schrift, bleibt dem Offizier letzten Endes versagt. Der *Proceß* der Vergeistigung des Lebens enthüllt sich als eine Glaubensmaxime, als eine sich immer schon als „richtig“ verstehende »Perspektive«, die nunmehr in einer brutalen Schlußeinblendung in Gänze konterkariert wird: Scheint der Offizier mit „ruhig[em] und überzeugt[em]“ Blick seine eigene Hinrichtung noch, märtyrerhaft glaubend, als eine metaphysische und gerechte Notwendigkeit hingenommen zu haben, so spricht doch die „glatte maschinenmäßige Widerlegung“ dieses Schrift-Glaubens eine ganz andere Sprache; die Augen des Offiziers sind, mit dem Ausdruck des Lebens im Gesicht, weit geöffnet und „durch die Stirn“ geht die Spitze eines „großen eisernen Stachels“, der „kein Zeichen der versprochenen Erlösung“ mehr erkennen läßt.²²⁰

Mit dem „großen eisernen Stachel“ in der Stirn des Offiziers ist nochmals tief im Grunde benannt, wogegen Kafkas »stehender Sturmhaufen« der »Litteratur« immerfort anrennt: Der »Pfahl im Fleische«, die schiere und krude Körperlichkeit ist es, die „kein Zeichen der versprochenen Erlösung“ mehr auffinden läßt; der Körper bleibt in den buchstäblichen Schrift-Nadeln hängen und vermag sich von diesen nicht mehr zu lösen, oder aber wie es im zweiten Korintherbrief heißt: „der Buchstabe tötet.“²²¹ Der „Geist“ indes, der doch „lebendig“ machen soll, entlarvt sich mehr und mehr als nur eine „richtige Perspektive“ und Glaubenskonstruktion von Welt, die immer schon in ihrer unnachgiebigen Um- und Durchsetzung grausame Schäden am Körper selbst zeitigt. Hinter einer substantiell-geistigen Welterklärungs- und Entzifferungskonstruktion von Schrift verbirgt sich im Grunde eine grausame

²¹⁹ Vgl. KAFKA: In der Strafkolonie. GW I. 2001. S.191-193.

²²⁰ Vgl. KAFKA: In der Strafkolonie. GW I. 2001. S.191-193.

²²¹ Vgl. DIE BIBEL. Altes und Neues Testament. 1997. [2 Kor 3,6].

Körpermacht-Schrift, die ihre eingebrannten Erlösungszeichen als Wunden, Narben und Spuren am Körper hinterläßt. Kafkas »Vorwurf« an metaphysisch inspirierte Sinnzusprechungsmodelle von »Litteratur« und Schrift geht vor allem einher mit den aus diesen wahrlich grausamen Absolutheitsmechanismen abfallenden Macht-Derivaten, die sich in, am und um den Körper herum leibhaftig einschreiben. Dies macht Kafkas Erzählung *In der Strafkolonie* aufs eindringlichste anschaulich.²²²

Das große „Ganze in allen seinen Teilen“, die substantielle Vergeistigungs- und Schrift-»*Maschinerie*« wird denn auch „noch einmal lächelnd“ überblickt, bevor sie, unerbittlich in den Körper stechend, „in Trümmer“ geht.²²³ Um nichts anderes als um den »körperliche[n] Schmerz« geht es hierbei, der tief und blutig im grausamen Fond der Erzählung fließt. Tief im Grunde ist es der »körperliche Schmerz«, der, „mit primitivem Blick gesehn“, wie Kafka am 01. Februar 1922 in sein Tagebuch notiert, „die eigentliche, unwidersprechliche, durch nichts außerhalb (Märtyrertum, Opferung für einen Menschen) gestörte Wahrheit“ darstellt und der, vermittelt über körpermächtige „Systeme von Grausamkeiten“, leibhaftig erlitten werden muß.²²⁴ »Wahrheit« und »Gerechtigkeit«, die sich machtvoll in den Leib einzubrennen und einzuschreiben vermeint, ist unabdingbar mit einem »körperliche[n] Schmerz« liiert, der ein gemachter, ein menschengemachter ist. Ein „unausmeßbarer Abgrund“ tut sich hier auf – „nichts als Abgrund“. *In der Strafkolonie* gewinnt dieser körperliche Abgrund des Schmerzes seinen schrecklichen Ausdruck.²²⁵

²²² Vgl. KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [4] <August 1917>]. S.149. Vgl. auch FOUCAULT, Michel: Überwachen und Strafen. 1977. [I. Marter]. S.39-42.

²²³ Vgl. KAFKA: *In der Strafkolonie*. GW I. 2001. S.188.

²²⁴ Vgl. KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [I II <1922>]. S.215.

Vgl. hierzu auch BOHRER, Karl-Heinz: Ästhetische Negativität. München / Wien: Hanser, 2002. [Teil III. Kafkas Negativität]. S.229-325. Hier S.296:

„Der Schmerz ist der »Zustand« *par excellence*, als körperliches Symptom.“

²²⁵ Vgl. KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [26. <Mai 1922>]. S.233.

Vgl. nachfolgend auch KAFKA: *In der Strafkolonie*. GW I. 2001. S.193-195.

Einige wenige Worte sollen abschließend noch zu dem Anhang der *Strafkolonie* angemerkt werden. Der Kern dieses Anhangs besteht in einer »Prophezeiung«, nämlich derjenigen, „daß der Kommandant nach einer bestimmten Anzahl von Jahren auferstehen und aus diesem Hause seine Anhänger zur Wiedereroberung der Kolonie führen wird.“ »Glaubet und wartet!«, lautet die ganz und gar christologisch inspirierte Glaubens- und Erlösungsmaxime. Selbst nach dem Tod des Offiziers scheint die »Macht der früheren Zeiten«, wie sie ja schon der Offizier selbst in dem bewundernden Ausruf »– Wie war die Exekution anders in früherer Zeit!« (ebd., S.177/178) preist, als ein projiziertes Heilsversprechen oder als eine rückwärtsgewandte Utopie fort- und weiterleben zu wollen. Der »Eindruck einer historischen Erinnerung« soll als »Aufschrift« auf dem Grabstein des Kommandanten tradiert, fortgeschrieben und weitergetragen werden. Und wiederum setzt, fast wortwörtlich, ein ganz analog beschriebenes Entzifferungsverfahren ein, wenn es heißt: „Er [der Grabstein, Anm. des Verf.] trug eine Aufschrift mit sehr kleinen Buchstaben, der Reisende mußte, um sie zu lesen, niederknien.“ Wie der Offizier einst niederkniete, um die sich einstellende »Erscheinung« im und am Leib des Gemarterten ablesen zu können (ebd., S.173), so praktiziert dies nun auch *nolens volens* der Reisende. Das metaphysische Heilsversprechen der Erlösung ist ein fortlebendes, das, auch wenn es von den umstehenden Männern belächelt wird, als ein überdauerndes „System von Grausamkeit“ jederzeit wieder von neuem in den Stand gesetzt werden kann und bis dahin – »Glaubet und wartet!« – konsolatorische Überbrückungs- und Überdauerungsinstrumente an die Hand gibt. Doch wenn beim Lesen der Aufschrift „die Männer stehen und lächeln, als hätten sie mit ihm die Aufschrift gelesen, sie lächerlich gefunden und forderten ihn auf, sich ihrer Meinung anzuschließen“, wenn also das fratzengesichtige Lächeln (vgl. ebd., S.190) einer »Gott-ist-tot«-Parole zum unumstößlichen *factum brutum* wird, dann ist das „arme, gedemütigte Volk“ – alle ohne Rock und mit zerrissenen Hemden (vgl. auch ebd., S.188: „Als er dann Hemd und Hose anzog, mußte der Soldat wie der Verurteilte laut lachen, denn die Kleidungsstücke waren doch hinten entzweigeschnitten.“) – tatsächlich dazu

verurteilt, in einer *penal colony*, wie sie Schopenhauer eindringlich skizziert, ihr Dasein zu fristen. Der Reisende scheint sich dessen allzu bewußt zu sein, denn er verteilt, als merkantil-kompensatorische Geste, „einige Münzen unter sie“ und – absentiert sich schleunigst. Mit der dohenden Geste vom gesicherten „Boot“ aus steht der Reisende indes dem „armen, gedemütigten Volk“ genauso hostile gegenüber wie einst der marternde Offizier. Der „Forschungsreisende“ ergreift geradewegs die Flucht vor dieser grausamen *penal colony*; auch er flüchtet sich eskapistisch vor dem bedrohlichen Leben in die gesicherte Distanz des Logozentrikers hinein – nur fernab der *penal colony*, das rohe Leben „von dem Sprunge“ abhaltend und außen vor haltend, vermag der Reisende seine wissenschaftlichen Forschungen zu betreiben. Oder aber, wie es in einem Fragment vom 09. August 1917 zur *Strafkolonie* auch heißt: „Hätte sich sein Schiff durch diesen weglosen Sand hierher zu ihm geschoben, um ihn aufzunehmen, – es wäre am schönsten gewesen.“ (KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. S.155).

Exkurs. Das schreckliche und grausame Ende der kafkaschen *Strafkolonie* soll abschließend noch mit einigen wenigen Anmerkungen metatextueller Natur ‚aufgehellt‘ werden. Hierbei werden dreierlei kafkasche Textstücke – ein Fragment zur *Strafkolonie* vom 09. August 1917, ein kurzes Prosastück aus dem »Oktavheft E« und ein Tagebucheintrag vom 13. Dezember 1914 – vereint und aufeinander bezogen. Inhaltlich geht es bei der Zusammenstellung dieser Texte um die Fragestellung, ob und wie Kafka das Grausame von Marter und Tod literarisch inszeniert, um sich selbst, ein geheimes „Spiel“ mit der „Aufmerksamkeit des Lesers“ spielend, gleichsam als Literat diesem Dunklen und Schwarzen entziehen zu können. (Vgl. ebd., 13 XII 14, S.63/64). Ausgangspunkt dieser Reflexionen ist just das, was Kafka als „Taschenspielerkunststück“ bezeichnet. So auch in einem Fragment vom 09. August 1917 zur *Strafkolonie*. Angedacht ist in diesem Fragment, daß der Reisende, scheinbar nach der Hinrichtung des Verurteilten, dem Offizier noch einen »Vorwurf« (vgl. ebd., S.149) „wegen der grausamen Hinrichtung des Verurteilten“ macht, um sich sodann einzuschiffen: »Ich werde es zuhause erzählen«, hätte er dann noch mit erhobener Stimme gesagt und die *Strafkolonie* verlassen. Doch der Offizier widerspricht: »Hingerichtet?« – »Hier ist er doch«, antwortet der Offizier und zeigt auf den Verurteilten, der nunmehr als „Kofferträger“ des Reisenden fungiert. »Meine Anerkennung«, erwidert der Reisende und fügt hinzu: »Ein Taschenspielerkunststück?« „»Nein«, sagte der O. »ein Irrtum ihrerseits ich bin hingerichtet, wie sie es befahlen.« (vgl. ebd., S.155). Nicht nur ist dieser Fragment-Passus höchst interessant wegen des Umschlags von Schuld und Sühne zuungunsten des Reisenden, sondern gewinnt darüber hinaus auch seine gravierende Bedeutung über die Nennung des »Taschenspielerkunststücks«. Scheinbar besteht dieses Kunststück in der Kunst, Tote fiktional wieder auferstehen zu lassen und *vice versa*, also ein literarisches »Spiel« auf dem Feld des Imaginären zu inszenieren, um hierin eine gezielte Wirkung auf die „Aufmerksamkeit des Lesers“ ausüben zu können. Dieses interaktive Feld von Künstler- und Leserschaft wird derart auch in einem kleinen Prosastück namens *K. war ein großer Taschenspieler* in Kafkas »Oktavheft E« ausgefaltet. Auch hier geht es geradezu, von der dargestellten Perspektive des Erzählers ausgehend, um eine Verschiebung vom »Taschenspieler« selbst auf die Leseraufmerksamkeit und auf die „Vorstellung“ des Lesers, die dieser wiederum von der eigentlichen „Vorstellung“ des »Taschenspielers« hat. Beschrieben wird also nicht das »Taschenspiel«, sondern der Versuch einer Rekonstruktion, aus der Erinnerung heraus, einer Vorstellung von diesem Taschenspiel; will sagen *summa summarum*, das »Taschenspielerkunststück« Kafkas besteht darin, daß der Fokus vom schreibenden Ich mehr und mehr abgelenkt und auf den Leser umgelenkt wird, so daß hinter diesem Procedere der Umlenkung der „Aufmerksamkeit“ auf den Leser das schreibende Ich, um schon vorauszugreifen, eine schöne, reine und vollkommene „Klage“ inszenieren und mit und in dieser „zufrieden sterben“ kann. Wie diese Anmerkungen bereits anklingen lassen, scheint Kafkas Taschenspieler K. auf einen literarischen Trick zu verweisen, der hinter der fiktiven Darstellung des Schwarzen und Schrecklichen gleichsam eine Sphäre aufmacht, die Kafka im Sterbenden sterben läßt und hierin wiederum ein zufriedenes Sterben auf dem Sterbebett selbst auslöst. Dies scheint ein noch ‚aufhellendes‘ Moment an der fiktiven Schilderung des Schwarzen darzustellen. Diese Gedanken des Im-Protagonisten-sterben-könnens, um selbst zufrieden zu sterben, werden von Kafka am 13. Dezember 1914, nur kurz nach Fertigstellung der *Strafkolonie* und nur elf Tage nach Lesung derselbigen „bei Werfel mit Max und Pick“ (ebd., S.59), notiert und lauten:

„Auf dem Nachhauseweg sagte ich Max, daß ich auf dem Sterbebett vorausgesetzt daß die Schmerzen nicht zu groß sind, sehr zufrieden sein werde. Ich vergaß hinzuzufügen und habe es später mit Absicht unterlassen, daß das Beste was ich geschrieben habe, in dieser Fähigkeit zufrieden sterben zu können, seinen Grund hat. An allen diesen guten und stark überzeugenden Stellen handelt es sich immer darum, daß jemand stirbt, daß es ihm schwer

wird, daß darin für ihn ein Unrecht und wenigstens eine Härte liegt und daß das für den Leser wenigstens meiner Meinung nach rührend wird. Für mich aber, der ich glaube auf dem Sterbebett zufrieden sein zu können, sind solche Schilderungen im geheimen ein Spiel, ich freue mich ja in dem Sterbenden zu sterben, nütze daher mit Berechnung die auf den Tod gesammelte Aufmerksamkeit des Lesers aus, bin bei viel klarerem Verstande als er, von dem ich annehme, daß er auf dem Sterbebett klagen wird, und meine Klage ist daher möglichst vollkommen, bricht auch nicht etwa plötzlich ab wie wirkliche Klage, sondern verläuft schön und rein. Es ist so, wie ich der Mutter gegenüber immer über Leiden mich beklagte, die bei weitem nicht so groß waren wie die Klage glauben ließ. Gegenüber der Mutter brauchte ich allerdings nicht soviel Kunstaufwand wie gegenüber dem Leser.“ (KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [13 XII 14]. S.63/64).

Der schreckliche Ausgang der *Strafkolonie* scheint für Kafka selbst, im Sterben des Sterbenden, ein aufhellendes Moment vollkommener Klage, „schön und rein“, zu beinhalten. Das »Spiel«, das Kafka in seinen imaginären »Schilderungen« spielt, ist eines, das den Leser zutiefst rühren soll, und Kafka selbst – in der vollkommenen Kapazität der Gestaltbarkeit des Sterbens – zufrieden sterben läßt. Ein abgründiger Pendelschlag tut sich hier einmal mehr auf, der im fiktiven Sterben noch den Trost der Vollkommenheit in diesem Sterben selbst aufscheinen läßt.

VII. Nachsatz.

Abschließendes zu Körper und Schrift.

»Wir sind,
mit dem irdisch befleckten Auge gesehn,
in der Situation von Eisenbahnreisenden,
die in einem langen Tunnel verunglückt sind
und zwar an einer Stelle
wo man das Licht des Anfangs nicht mehr sieht,
das Licht des Endes aber nur so winzig,
daß der Blick es immerfort suchen muß und immerfort verliert
wobei Anfang und Ende nicht einmal sicher sind.«¹

K a f k a , »Oktavheft G«

I.

»Ansturm von oben«. Trostlos, allzu trostlos sind ganz offensichtlich die verzagten Selbstbezeichnungen und -berichtigungen des immer wieder unerbittlich mit sich ins Gericht gehenden Zweiflers Kafka zu nennen, wie doch mannigfaltige Aufzeichnungen in Tagebüchern und Oktavheften auch unablässig bezeugen. Von »Unruhe« ist hier etwa am 22. Januar 1922 die Rede, und dies ist noch ein schwächlicher Ausdruck für diese allzu tiefquälende Getriebenheit, die letztthin daraus resultiere, so bilanziert Kafka, „daß mein Leben bisher ein stehendes Marschieren war“ und „eine Entwicklung höchstens in dem Sinn“ festzuhalten ist, „wie sie ein hohlwerdender, verfallender Zahn durchmacht.“² Kafkas „stehender Sturm“ visiert immerfort „einen andern Platz“ an und verharrt doch letztthin in lähmender »Standfestigkeit«:³ „Die feste Abgegrenztheit der menschlichen Körper ist schauerlich“; der »Käfig« seiner selbst, auch wenn dieser immerfort auf der Suche nach einem »Vogel« ist, wird zur unüberwindlichen »Gefängniszelle« und hierin zu einer in der Aseitigkeit seiner selbst gesicherten »Festung«; und auch das unmerkliche Leben, das kaum mehr gelebt werden kann, mißlingt merklich, will man Kafkas unerbittlichen Selbstbezeichnungen Glauben schenken: »Unmerkliches Leben. Merkliches Mißlingen«, notiert Kafka denn auch ganz und gar lapidar, nur knapp zwei Jahre vor seinem Tode noch, am 20. Februar 1922.⁴ Vignetten verzweifelter Vergeblichkeit und zermürbender Zerrissenheit durchlaufen Kafkas Schriften scheinbar endlos, wie ja auch die fiktiven K.-Figuren immerfort ein irgendwie geartetes, unfaßbares »Wesen« umkreisend einzufangen suchen, ohne es indes jemals einfangen zu können.⁵

¹ KAFKA: Beim Bau der chinesischen Mauer. GW VI. 1994. [»Oktavheft G«. 20. Okt. <1917>]. S.163.

² Vgl. KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [23. <Januar 1922>]. S.206

³ Vgl. KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [24 <Januar 1922>]. S.207.

⁴ Vgl. KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [19 II <1920>, 30 <Oktober 1921> und 20 <Februar 1920>]. S.183, S.194 und S.222.

Vgl. KAFKA: Beim Bau der chinesischen Mauer. GW VI. 1994. S.231.

⁵ Vgl. KAFKA: Die Sorge des Hausvaters. GW I. ³2001. S.222/223.

Auf der Suche nach der verlorenen Rechtfertigung für dieses immer wieder aufs neue heillos wuchernde »Negative«, das Kafka doch als Kind seiner Zeit so kräftig in sich aufgesogen hat, fühlt er denn auch diesem »Negativen« in Gestalt einer marternden Selbstbeobachtung geradewegs auf den „hohlwerdenden Zahn“: „Was kann anderes geschehn, als daß sich die zwei verschiedenen Welten trennen und sie trennen sich oder reißen zumindest an einander in einer fürchterlichen Art“, notiert Kafka am 16. Januar 1922. Eine peitschende „Wildheit des inneren Ganges“, die als permanente „Selbstbeobachtung“ „keine Vorstellung zur Ruhe kommen läßt“, korrespondiert ganz und gar nicht mehr mit dem Gang der äußeren Welt. Die zerrissenen Welten prallen, heillos ungeeint, fortlaufend aufeinander und jagen durch Kafka schier bis zum „Irrsinn“ hindurch: »die Jagd geht durch mich und zerreißt mich«, heißt es denn auch. Ein schmerzvoller Spalt faltet sich hier schon symptomatisch aus, wie er denn auch in den literarischen Schriften Kafkas charakteristisch in Erscheinung treten soll. Zwischen »Stehen« und »Stürmen« zeichnet sich eine hauchdünne Demarkationslinie ab, an der sich Kafka, sich dieser immerfort annähern wollend, gänzlich aufreiben wird.⁶

Doch bleibt Kafka an diesem Punkte eines an sich heillos Separierten nicht stehen; das Stürmen avanciert gleichermaßen zur markanten Signatur der kafkaschen Prosa. Denn der ausgesprochen kämpferische Impetus eines »stehenden Sturmlaufes« läßt Kafka gleichsam unerbittlich einen fortwährenden »Ansturm gegen die letzte irdische Grenze« ausführen, „und zwar Ansturm von unten, von den Menschen her“ oder aber als „Ansturm von oben, zu mir herab.“⁷ Just diese „fortwährend zitternde Grenze“ ist es aber, die unabdingbar zu passieren ist, um, in der Figur eines Dritten, eines *tertium comparationis*, eine Einung des an sich Getrennten, eine Identität des Nicht-Identischen herbeiführen zu können und um folglich auch die „zwei verschiedenen Welten“ und vor allem die »Jagd«, die durch diese hindurch schießt, in eins denken zu können.⁸ Kafka hat folglich, wie ein »Er«-Aphorismus zu erkennen gibt, einen immerfort delikaten Kampf mit „zwei Gegner[n]“ zu bestehen: »[D]er Erste bedrängt ihn von rückwärts, vom Ursprung her, der Zweite verwehrt ihm den Weg nach vorne.« Ein auswegloser Kampf bahnt sich an, einmal mit einem Gegner, der von „hinten“ und „oben“, vom »Ursprung« her, drängt und treibt und ein andermal mit einem, der von „vorne“ und „unten“, von den Menschen her, der »Freiheit« im Wege steht.⁹ Just dieses hybride Vakuum, dieser schillernde Zwischenraum ist es, in dem sich Kafkas Protagonisten, immerfort die »Grenze« überschreiten wollend und doch wie odradekhafte Spielbälle hin und her gestoßen, tummeln. Und doch könnte erst in einem konzilianter Miteinander der beiden »Gegner« eine „fortwährend zitternde Grenze“ passiert werden. Kafka scheint sich dessen allzu bewußt zu sein, wenn er in Allusion an einen kierkegaardschen »Sprung« etwa notiert: „Nichts Böses; hast Du die Schwelle überschritten, ist alles gut. Eine andere Welt und Du mußt nicht reden.“ Das stürmende Anrennen gegen die »Schwelle« und das stehende Scheitern daran wird zur unverwechselbaren Handschrift der kafkaschen Prosa.¹⁰

⁶ Vgl. KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [16 I <1922> und 31 <Januar 1922>]. S.198/199 und S.214/215.

⁷ KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [16 I <1922>]. S.199.

Vgl. KAFKA: Tagebücher 1909-1912. GW IX. ³2000. [20. XI. 11]. S.201/202.

⁸ Vgl. KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [16 I <1922> und 22 <März 1922>]. S.198/199 und S.226.

⁹ Vgl. KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [17 I <1920>]. S.177.

¹⁰ Vgl. KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [19 <Januar 1922>]. S.201.

Kafka offeriert für diese paradoxe Situiertheit des »In-der-Schwebe-seins« und des »Zwischen-den-Stühlen-sitzens«, wie Nietzsche dies als signifikantes Signum der Moderne hervorstellt, mannigfaltige Exempla; nicht zuletzt ist es wohl das Bild eines einsamen Eisenbahnreisenden, der mitten in der Dunkelheit eines Tunnels just zwischen Anfang und Ende verunglückt ist, das symptomatisch für diesen Stand einsteht. In einer „Verwirrung der Sinne“ sieht der Verunglückte das „Licht des Anfangs“ überhaupt nicht mehr und das „Licht des Endes“ muß er immerfort suchen und verliert es immerfort. Ein „je nach der Laune und Verwundung des Einzelnen entzückendes oder ermüdendes kaleidoskopisches Spiel“ vermag sich nurmehr einzustellen, dessen Erkenntnisbedingungen kaum mehr auf einer alles verbindenden und eindeutig sichtbaren Wahrheit zu fußen imstande ist, sondern nur noch eine je subjektiv eingefärbte Perspektive von Welt generiert.¹¹

Das alles entscheidende Fundament einer den Kampf der »Gegner« aussöhnenden Identitätskonstruktion von Welt, das »Ich-glaube-es«, wie es in der *Strafkolonie* auch heißt, durchbohrt Kafka skeptisch und unerbittlich auf dessen je perspektivischen Konstruktionscharakter hin:¹² »Alles erscheint mir als Konstruktion«, gibt Kafka denn auch schon Ende des Jahres 1913 gequält zu erkennen und zeigt mithin, in einem defaitistischen Infragestellen der je eigenen perspektivischen »Konstruktionen«, sein heilloses Changieren zwischen den beiden »Gegnern« an: »Klägliche Beobachtung, die gewiß wieder von einer Konstruktion ausgeht, deren unterstes Ende irgendwo im Leeren schwebt.«¹³ »Irgendwo im Leeren« – mit dieser reduktionistischen Chiffre des »Nada!« ist *in medias res* benannt, an welcher Stelle Kafkas „verfallender Zahn“ drückt: Ein nurmehr verwirrend »kaleidoskopisches Spiel« mit »Konstruktionen« setzt ein, in dessen Verlauf das erkennen wollende Subjekt buchstäblich abgeschnitten ist von allgemein verbindlichen und unerschütterlichen Glaubenssätzen, die sich doch in aller Regel als wahr und eindeutig zu gerieren pflegen. In ganz und gar ironischer Gebrochenheit, und weit davon entfernt im fröhlichen Besitze solch göttlicher Sätze zu sein, notiert Kafka denn auch: »Was ist fröhlicher als der Glaube an einen Hausgott!«¹⁴ Die »Schwelle«, die derart zu überschreitende, wird in ihrem permanent angestürzten Angedachtsein immer schon auch zu einer fortlaufend sich entziehenden.¹⁵

¹¹ Vgl. KAFKA: Beim Bau der chinesischen Mauer. GW VI. 1994. S.163.

¹² Vgl. KAFKA: In der Strafkolonie. GW I. 2001. S.188.

¹³ Vgl. KAFKA: Tagebücher 1912-1914. GW X. 1997. [19/20./21. <November 1913>]. S.203-205. Hier zitiert S.203 und S.205.

Vgl. auch KAFKA: Beim Bau der chinesischen Mauer. GW VI. 1994. S.196/197:

„Zu diesem Zwecke entstehen die Hilfskonstruktionen. Die ganze Welt ist ihrer voll, ja die ganze sichtbare Welt ist vielleicht nichts anderes als eine Hilfskonstruktion des einen Augenblick lang ruhen wollenden Menschen.“ (Ebd., S.196/197).

¹⁴ KAFKA: Beim Bau der chinesischen Mauer. GW VI. 1994. [»Aphorismen«. Nr. 68]. S.239. Hierzu auch [Nr.80] S.241:

„Wahrheit ist unteilbar, kann sich also selbst nicht erkennen; wer sie erkennen will, muß Lüge sein.“

¹⁵ Vgl. KAFKA: Tagebücher 1912-1914. GW X. 1997. [19/20./21. <November 1913>]. S.203-205.

Vgl. KAFKA: Beim Bau der chinesischen Mauer. GW VI. 1994. [20. Okt <1917>]. S.163.

Vgl. auch MÖBUS, Frank: K. vor der Rumpelkammer. Der Blick hinter die Schwelle als ästhetisches Konzept. In: Schwellen. Germanistische Erkundungen einer Metapher. Hrsg. von Nicholas Saul, Frank Möbus et al. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1999. S.92-100.

Ein allerletztes Medium zur fortwährend heiklen Erlangung dieser Identität stellt für Kafka indes noch die »Litteratur« dar: »Diese ganze Litteratur ist Ansturm gegen die Grenze«, notiert Kafka am 16. Januar 1922. Die eigene, schäbige Existenz, die des »Ungeziefers«, wird zunehmend literarisiert und verschriftlicht, um in dieser Schrift noch irgendwie überleben zu können. Das unmerkliche Leben und dessen merkliches Mißlingen wird mehr und mehr zur Schrift-Existenz, zu »Litteratur« selbst.¹⁶ Eine „Konzentration auf das Schreiben hin“ wird von Kafka unmittelbar enggeführt mit – „mein wirkliches Leben anzufangen“.¹⁷ Doch ist hiermit keineswegs gesagt, daß dieses Unterfangen der Schrift, die Welt durch die eigene Schreibfeder laufen zu lassen, ein geglücktes ist. Denn Kafkas „Ansturm gegen die letzte irdische Grenze“, seine ganze »Litteratur« ist eine, der das metaphysische Fundament in Gänze verlustig gegangen ist. Diesen Verlust beklagt Kafka wehmütig, indem er ihn *ex negativo* darstellt: Ein „unbegreifliches Genie“ verlange es, so lautet Kafkas utopisch angedachtes Projekt, „neu seine Wurzeln in die alten Jahrhunderte“ hinein zu treiben oder doch „die alten Jahrhunderte“ neu erschaffen zu können. Doch an just dieser exorbitanten Aufgabe, einen quasi unerschütterlichen »Ursprung« „neu“ zu errichten, wird Kafka immer wieder aufs neue kläglich scheitern. Die „alten Jahrhunderte“ mit ihrer glaubensstiftenden Kraft vermögen das, was Kafka den „Mangel des Bodens, der Luft“ und „des Gebotes“ nennt, kaum mehr auszugleichen. Die permanent präsente Frage der »Nahrung« – »Woher nimmt die Erde diese Nahrung?«, wie es leitmotivisch in den *Forschungen eines Hundes* heißt – gewinnt mehr und mehr den Status von »Hilfskonstruktionen«.¹⁸ Geworfen in die Kontingenz der Immanenz, einmal mehr als „Ungeziefer aus dem Nichts geboren“, wie Kafka notiert, ist es exakt dieser »Mangel«, der ihm doch „alles mißlingen“ läßt. Kafka resümiert diesen ursprünglichen Verlust metaphysischer Gewißheiten in einer Notiz seines »Oktavheftes H« wie folgt:¹⁹

„Ich habe von den Erfordernissen des Lebens gar nichts mitgebracht, so viel ich weiß, sondern nur die allgemeine menschliche Schwäche, mit dieser – in dieser Hinsicht ist es eine riesenhafte Kraft – habe ich das Negative meiner Zeit, die mir ja sehr nahe ist, die ich nie zu bekämpfen sondern gewissermaßen zu vertreten das

¹⁶ Vgl. KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [16 I <1922> und 20 <Februar 1922>]. S.198/199 und S.222.

Vgl. KAFKA: Beim Bau der chinesischen Mauer. GW VI. 1994. S.215.

Vgl. auch KREMER, Detlef: Die Erotik des Schreibens. Schreiben als Lebensentzug. Frankfurt/Main: Athenäum, 1989. [Kapitel VIII. Schreiben als Lebensentzug]. S.117-152.

¹⁷ Vgl. auch KAFKA: Tagebücher 1909-1912. GW IX. ³2000. [3. I 12]. S.264/265:

In mir kann ganz gut eine Konzentration auf das Schreiben hin erkannt werden. Als es in meinem Organismus klar geworden war, daß das Schreiben die ergiebigste Richtung meines Wesens sei, drängte sich alles hin und ließ alle Fähigkeiten leer stehn, die sich auf die Freuden des Geschlechts, des Essens, des Trinkens, des philosophischen Nachdenkens, der Musik zu allererst richteten. Ich magerte nach allen diesen Richtungen ab. Das war notwendig, weil meine Kräfte in ihrer Gesamtheit so gering waren, daß sie nur gesammelt dem Zweck des Schreibens halbwegs dienen konnten. [...] (Ebd., S.264).

Ich habe also nur die Bureauarbeit aus dieser Gemeinschaft hinauszuerwerfen, um, da meine Entwicklung nun vollzogen ist und ich soweit ich sehen kann, nichts mehr aufzuopfern habe, mein wirkliches Leben anzufangen, in welchem mein Gesicht endlich mit dem Fortschreiten meiner Arbeiten in natürlicher Weise wird altern können.“ (Ebd., S.265).

¹⁸ Vgl. KAFKA: *Forschungen eines Hundes*. GW VIII. 1994. S.48-93. Hier S.59.

Vgl. KAFKA: Beim Bau der chinesischen Mauer. GW VI. 1994. S.196/197.

¹⁹ Vgl. KAFKA: Beim Bau der chinesischen Mauer. GW VI. 1994. S.215.

Recht habe, kräftig aufgenommen, an dem geringen Positiven sowie an dem äußersten, zum Positiven umkippenden Negativen hatte ich keinen ererbten Anteil. Ich bin nicht von der allerdings schon schwer sinkenden Hand des Christentums ins Leben geführt worden wie Kierkegaard und habe nicht den letzten Zipfel des davonfliegenden jüdischen Gebetmantels gefangen wie die Zionisten. Ich bin Ende oder Anfang.“²⁰

Glaube und Transzendenz sind keine stützenden Pfeiler einer Identitätskonstruktion von Welt mehr, sondern, im Gegenteil, diese werden durchbohrt auf ihren immer schon hinfälligen Konstruktionscharakter: „Es hat den Anschein als unterbaue er seine Existenz mit nachträglichen Rechtfertigungen“, heißt es einmal bei Kafka. „[N]achträgliche Rechtfertigungen“ der eigenen Existenz werden von Kafka in ihrem zwar bestärkenden, aber doch verklärenden Konstruktionscharakter unerbittlich durchschaut und als unhaltbar unterminiert. Der untergeschobene Sinn entziffert sich mehr und mehr als eine „psychologische Spiegelschrift“, die zwar die eigene Existenz „nachträglich“ zu rechtfertigen vermag, doch letztthin keineswegs absolute Gültigkeit beanspruchen darf. Kafka notiert hierzu:²¹

„Psychologie ist Lesen einer Spiegelschrift, also mühevoll und was das immer stimmende Resultat betrifft ergebnisreich, aber wirklich geschehn ist nichts.“²²

Kafkas zweiflerisch sezierender Blick entreißt sich schonungslos die eigenen, ursprünglichen »Wurzeln«, die doch unbedingt notwendig wären, um die »Grenze« passieren und die »Schwelle« letztthin überschreiten zu können. Doch der Kampf der beiden »Gegner« ist ein immerfort andauernder; Kafkas »Er« flottiert heillos in dem schillernden »Grenzland« dieser Gegnerschaft.²³

Ein »Ansturm von oben«, der metaphysisch inspirierte Wahr- und Gewißheiten noch zu stiften imstande wäre, wird, wie die hölzerne Antwort *Odradeks* lautet, zum »unbestimmte[n] Wohnsitz« transzendentaler Obdach- und Heimatlosigkeit invertiert und nurmehr von einem lungenlosen „Lachen“ flankiert, das etwa so klingt, „wie das Rascheln in gefallen Blättern.“²⁴ Die Reduktion auf die Konstruktion von Welt zeigt sich in Kafkas »Kleiner Prosa« immer wieder aufs neue vehement an und läßt demnach auch nurmehr diejenigen „Rechtfertigungen“ noch in Erscheinung treten, die tatsächlich da sind. Hierunter ist ganz und gar schonungslos die rein immanente Sphäre des Körperlichen und Leiblichen zu subsumieren. Das, was letztlich ist, ist das unausweichliche Geworfensein in den Körper. Der Körper gerät derart ganz dezidiert in den thematischen Fokus der kafkaschen Prosa. Kafkas »Ansturm von oben«, »zu mir herab«, ist ein immerfort im Scheitern begriffener – Metaphysik entschleiert sich als Konstruktion, Transzendenz als Terror.²⁵

²⁰ KAFKA: Beim Bau der chinesischen Mauer. GW VI. 1994. S.215.

Direkt im Anschluß an die obig zitierte Notiz schreibt Kafka einen Satz nieder, der, aufgrund seiner körperlichen Ausprägung eines förmlich „eingeschlagen[en]“ Schmerzes, in Gänze zitiert werden soll: „Er fühlte es an der Schläfe, wie die Mauer die Spitze des Nagels fühlt, der in sie eingeschlagen werden soll. Er fühlte es also nicht.“ (Ebd., S.215).

²¹ KAFKA: Beim Bau der chinesischen Mauer. GW VI. 1994. S.216.

²² KAFKA: Beim Bau der chinesischen Mauer. GW VI. 1994. S.216.

²³ Vgl. KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [17 I <1920> und 29 <Oktober 1921>]. S.177 und S.193.

²⁴ Vgl. KAFKA: Die Sorge des Hausvaters. GW I. ³2001. S.222/223. Hier S.223.

²⁵ Vgl. KAFKA: Beim Bau der chinesischen Mauer. GW VI. 1994. S.216.

Vgl. KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [17 I <1920> und 16 I <1922>]. S.177 und S.198/199.

II.

»Ansturm von unten«. „Den letzten Zipfel des davonfliegenden jüdischen Gebetmantels“ der Zionisten nicht mehr halten könnend und von „der allerdings schon schwer sinkenden Hand des Christentums“ verlassen, geriert sich Kafkas »Ansturm von oben« mehr und mehr als ein verzerrtes »Fratzengesicht«. Der erste Gegner, der »von rückwärts vom Ursprung her« bedrängt, ist, wie ja auch der verunglückte Eisenbahnreisende „das Licht des Anfangs nicht mehr sieht“, gänzlich verschollen. Ursprungsstrukturen metaphysischer Provenienz verlieren ihren Heils- und Erlösungscharakter und werden nurmehr auf deren drangsaliierenden Bedrängnischarakter hin überprüft.²⁶

Doch auch der »Ansturm von unten«, von den Menschen her, wird von Kafka als eine rein immanente Sphäre in einem höchsten Maße problematisiert. Ganz und gar nicht wie etwa bei Nietzsche, der diese antichristliche Kehre mit einem affirmativen Leib-Pathos noch auszugleichen vermag, gerinnt bei Kafka auch der augenfälligste Statthalter der Immanenz, der leibhaftige Körper, zu einem brandmarkenden Konfliktherd. Denn zum einen muß bei der Passage in die Immanenz der Körper unabdinglich mitgedacht werden, er muß leibhaftig im Text auferstehen und, im Anvisieren von Einungskonstruktionen, integral geeint werden. Zum anderen aber sind es just diese metaphysischen Einungsversuche, die immer wieder den Leib diskriminieren, ihn abspalten und diesen letztthin als etwas Unreines, ja Viehisches und Säuisches stigmatisieren. Sei es derart das schmutzige Wälzen in einer Bierpfütze mit Frieda im *Schloß*-Roman oder das fetischhaft Anrühige eines Fräulein Bürstner im *Proceß*-Roman, sei es die Vertreibung Karl Roßmanns aus der Heimat aufgrund eines sexuellen Vergehens, die zurückgelassene Rosa im *Landarzt*, deren sich der viehische Knecht bemächtigt, oder aber der Affe Rotpeter, dessen tierische Leiblichkeit schmerzvoll ausgemerzt wird – immer erhält der Leib in seinen Abschattierungen des Sexuellen und Genitalen die Attribute des verdammungswürdig Sündigen und Säuischen, das, notfalls unter Androhung von unerbittlich schmerzhafter Strafe und blutiger Marter, beherrscht, unterdrückt, klein gehalten werden muß.²⁷

Der Körper in seiner genitalen und sexuellen Präsenz ist schlichtweg das, was »schlecht« und »sündig« ist und – da doch »Glück« sich nurmehr einzustellen vermag, wie Kafka am 25. September 1917 anmerkt, falls die Welt noch qua Schrift „ins Reine, Wahre, Unveränderliche“ gehoben werden kann – dieser Hebung ins unveränderlich »Reine« hinein diametral entgegensteht. Der Prozedur einer reinen und wahren Schrift steht das Körperliche und Sexuelle schlechterdings im Wege.²⁸

Vgl. auch RIES, Wiebrecht: Transzendenz als Terror. Eine religionsphilosophische Studie über Franz Kafka. Heidelberg: Schneider, 1977.

²⁶ Vgl. KAFKA: Beim Bau der chinesischen Mauer. GW VI. 1994. S.215.

Vgl. KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [17 I <1920>]. S.177.

²⁷ Vgl. KAFKA: Das Schloß. GW IV. ⁸2001. [3 Frieda]. S.48-57. Hier S.55.

Vgl. KAFKA: Der Proceß. GW III. ⁸2000. S.30-40.

Vgl. KAFKA: Der Verschollene (Amerika). GW II. ⁶1999. [I Der Heizer]. S.9.

Vgl. KAFKA: Ein Landarzt / Ein Bericht für eine Akademie. GW I. ³2001. S.200-207 und S.234-245. Hier insbesondere S.201/202 und S.237.

²⁸ Vgl. KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [25. <September 1917>]. S.166/167.

Daher auch muß das Verdrängte des Körpers, das, wie etwa in Kafkas *Proceß*-Roman, abgespalten aus einer Rumpelkammer sich zu Wort meldet und derart auch beim »Namen« genannt werden will, letztlich als das schlechthin »Schmutz[ige]« und Andere ausgeräumt und gesäubert werden.²⁹ Der begehrende Körper, „von unten“ her betrachtet, ist ein maßgebliches Hindernis zur Erlangung des »Reine[n]« und »Wahre[n]«, „von oben“ her betrachtet. Mit aller sprachlichen Wucht bringt dies ein schon früher Tagebucheintrag Kafkas vom 14. August 1913 schlagkräftig zum Ausdruck, in welchem es heißt:³⁰

„Der Coitus ist die Bestrafung für das Glück des Beisammenseins.“³¹

Eine derartige Problematisierung des Körperlichen greift Kafka noch bis spät in seine letzten Jahre hinein auf. Am 10. April 1922 etwa, in unmittelbarem Kontext zu den »5 Leitsätze[n] zur Hölle« stehend, rekurriert Kafka auf ein Jugenderlebnis, das ihn »mit Gewalt« auf „sexuelle Dinge“ gestoßen habe. Die Liaison von als »schlecht« konnotierter Körperlichkeit und Gewalt scheint hier nochmals ganz offensichtlich auf. Kafka notiert:³²

„Als Junge war ich (und wäre es sehr lange geblieben, wenn ich nicht mit Gewalt auf sexuelle Dinge gestossen worden wäre) hinsichtlich sexueller Angelegenheiten so unschuldig und uninteressiert wie heute etwa hinsichtlich der Relativitätstheorie. Nur Kleinigkeiten (aber auch die erst nach genauer Belehrung) fielen mir auf, etwa daß gerade die Frauen, die mir auf der Gasse die schönstangezogenen schienen, schlecht sein sollten.“³³

Das *mot clé* in dieser Tagebucheintragung scheint neben der »Gewalt« auch das der »Belehrung« zu sein. Über die instruierende Indoktrination erst erfolgt eine gemachte Devaluierung des Körperlichen zum schlechthin »Schmutzigen« hin. Macht-Mechanismen sanktionierender »Belehrung« scheinen immer wieder in Kafkas »Kleiner Prosa« auf und fungieren als zentrale Gelenkstellen der Körperverdammung. Daß diese schmerzvoll eingebrannten Macht-Mechanismen indes bis zum späten Kafka hin schauerliche »Wunden« und »Narben« zeitigen, gibt dieser nochmals einen Tag später, am 11. April 1922, in aller Deutlichkeit zu erkennen, wenn er notiert:

²⁹ Vgl. KAFKA: Der Proceß. GW III. ⁸2000. [Der Prügler]. S.87-94. Hier insbesondere S.29, S.90 und S.93/94.

Die *Prügler*-Szenerie im *Proceß*-Roman erinnert in vielerlei Hinsicht an das, was in der *Landarzt*-Erzählung unter dem Motto »Man weiß nicht, was für Dinge man im eigenen Hause vorrätig hat« firmiert. Denn auch in K.'s Rumpelkammer richten sich gleichermaßen, „gebückt in dem niedrigen Raum“, „drei Männer“ auf, scheint plötzlich aus dem innerpsychischen Raum des Dunklen und Verdrängten das Andere der Vernunft auf und intendiert, beim »Namen« genannt, befreit zu werden. Doch auch hier, wie in der *Landarzt*-Erzählung, greifen letztlich logozentrische Immunisierungstechniken des ‚Ausräumens‘ und ‚Säuberns‘, die K. schon im Zusammenhang mit Fräulein Bürstner beiläufig erwähnt: „kurz hätte ich vernünftig gehandelt, es wäre nichts weiter geschehn, es wäre alles, was werden wollte, erstickt worden.“ Doch wird nur einmal die Vermeidungsstrategie höchster Vernunftanstrengung gelockert, schon klafft – „wie die Chirurgen sagen“ – die „reine Wunde“ (ebd., S.129) des Körperlichen gnadenlos auf und wird ihrer Unheilbarkeit gewahr.

³⁰ Vgl. KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [25. <September 1917>]. S.167.

³¹ KAFKA: Tagebücher 1912-1914. GW X. 1997. [14. <August 1913>]. S.188.

³² Vgl. KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [10 IV <1922>]. S.228.

³³ KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [10 IV <1922>]. S.228.

„Für ihn taugt nur die schmutzige, ältliche, ganz fremde Frau mit runzligen Schenkeln, welche ihm den Samen in einem Augenblick entzieht, das Geld einsteckt und ins Nebenzimmer eilt, wo schon ein anderer Gast auf sie wartet.“³⁴

Diese Bordell-Szene läßt auf ein höchst problematisches Verhältnis zum eigenen Körper schließen. Nicht umsonst scheint auch in der *Landarzt*-Erzählung die Deskription des weiblichen Genitales im Kontext eines Bordellbesuches mit „Max“ auf.³⁵ Das Genitale als Verkörperung eines schlechthinig »Schmutzigen« und »Schlechten« weitet sich zu einer klaffenden Körper-Wunde aus, die unabdingliches Konstituens des Denkens wird: Die »mit Gewalt« eingebrannten Körper-Wunden machen mithin ein Feld von Körperlichkeit und Macht auf, das Kafkas hehren „Ansturm von unten“ immer wieder aufs neue auf die Konstitutionsbedingungen von Schrift zurückwirft. In einer Liaison von Körper, Macht und Schrift wird deutlich, daß das scheiternde Andenken von Einungs- und Erlösungskonstruktionen metaphysischer Provenienz gleichsam auf die machtvollen Einschreibungsverhältnisse dieser Elevierungstechniken selbst zu beziehen ist. Der Körper ist letztthin just das, was »mit Gewalt« gebrandmarkt und, als parasitäres »Ungeziefer« etwa, ausgemerzt wird.³⁶ Oder aber der Körper wird, wie in der *Strafkolonie*, gebrandmarkt, um ihm eine »Inchrift« – eine Entzifferung von Welt – qualvoll einschreiben zu können. Der Körper erhält in Kafkas »Kleiner Prosa« immerwährend den Status eines unumstößlichen *factum brutum* der Grausamkeit, in den förmlich Signaturen der Macht – buchstäbliche Macht-Lettern – eingestochen und -gebrannt werden.³⁷

Kafkas »Ansturm von unten« ist gleichermaßen einer, der das Licht am Ende des Tunnels immerfort sucht und doch immerfort verliert, da selbst in der Immanenz der „zweite Gegner“ den Weg »nach vorne« versperrt, und doch das Machtvolle dabei nicht außer acht läßt. Nach vorne gerichtete »Freiheit« etwa, wie sie im *Bericht für eine Akademie* angedacht wird, vermag sich derart nicht einzustellen; allzu machtvoll sind die immanenten Bedingungen, die dem gebrandmarkten Körper zur avisierten Freiheit verhelfen wollen; „Freiheit! Freilich die Freiheit, wie sie heute möglich ist“, degradiert sich derart zu einem nur noch „kümmerliche[n] Gewächs“.³⁸

³⁴ KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [11 <April 1922>]. S.228.

³⁵ Vgl. KAFKA: Tagebücher 1909-1912. GW IX. ³2000. [9 X 11]. S.57-59. Hier S.59.

³⁶ Vgl. KAFKA: Die Verwandlung. GW I. ³2001. S.91-158. Hier S.153:

»Sehen Sie nur mal an, es ist krepirt; da liegt es, ganz und gar krepirt!«

³⁷ Vgl. KAFKA: In der Strafkolonie. GW I. ³2001. S.159-195. Hier S.170-174.

³⁸ KAFKA: Forschungen eines Hundes. GW VIII. 1994. S.93.

Vgl. KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [16 I <1922>]. S.198/199.

Vgl. KAFKA: Beim Bau der chinesischen Mauer. GW VI. 1994. S.164 und S.187.

Vgl. KAFKA: Ein Bericht für eine Akademie. GW I. ³2001. S.234-245. Hier S.238:

„Ich sage absichtlich nicht Freiheit. Ich meine nicht dieses große Gefühl der Freiheit nach allen Seiten. Als Affe kannte ich es vielleicht und ich habe Menschen kennen gelernt, die sich danach sehnen.“

Vgl. KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [17 I <1920>]. S.176/177:

„Er fühlt sich auf dieser Erde gefangen, ihm ist eng, die Trauer, die Schwäche, die Krankheiten, die Wahnvorstellungen der Gefangenen brechen bei ihm aus, kein Trost kann ihn trösten, weil es eben nur Trost ist, zarter kopfschmerzender Trost gegenüber der groben Tatsache des Gefangenseins. Fragt man ihn aber, was er eigentlich haben will, kann er nicht antworten denn er hat – das ist einer seiner stärksten Beweise – keine Vorstellung von Freiheit.“ (Ebd., S.176).

III.

»*Grenzland*«. In Kafkas „Ansturm von oben“ und dem „von unten“ formen sich zwei gegensätzliche Pole aus, die beide gleichermaßen unerreichbar sind. Drängt und bedrängt ein erster Gegner von hinten, „vom Ursprung her“ und ein zweiter von vorne, von der avisierten Freiheit, so kristallisieren sich diese supponierten Anfangs- und Endpunkte mehr und mehr als nur „teoretisch“ ausgespannte Koordinaten in einem je schon konstruierten System des Denkens heraus, in dessen sinisterem Zwischenraum das kafkasche »Er« förmlich feststeckt. In dem diesbezüglichen »Er«-Aphorismus Kafkas heißt es denn auch ganz und gar in dieser Logik stehend:

„Er hat zwei Gegner, der Erste bedrängt ihn von rückwärts vom Ursprung her, der Zweite verwehrt ihm den Weg nach vorne. Er kämpft mit beiden. Eigentlich unterstützt ihn der Erste im Kampf mit dem Zweiten, denn er will ihn nach vorne drängen und ebenso unterstützt ihn der Zweite im Kampf mit dem Ersten, denn er treibt ihn doch zurück. So ist es aber nur theoretisch, denn es sind ja nicht nur die 2 Gegner da, sondern auch noch er selbst und wer kennt eigentlich seine Absichten?“³⁹

Die „grobe Tatsache des Gefangenseins“ zwischen den gegnerischen Fronten weitet sich zunehmends zum trostlosen Charakteristikum der kafkaschen Prosa aus, für welches noch nicht einmal „Trost“ eintreten kann, „weil es eben nur Trost ist“. Doch just dieser aufgefaltete Zwischenraum, dieses mehr als trostlose Konfinium zwischen verlorener Ursprungs- und verstellter Freiheitskonstruktion ist es, in welchem die kafkaschen Protagonisten immerfort unheilbar flottieren, in ihrem gänzlichen Gefangensein „keine Vorstellung von Freiheit“ mehr habend.⁴⁰

Kafkas *Landarzt* indes steht vorerst noch ganz im Zeichen einer Aussöhnung dieser separat aufklaffenden Gegnerschaft. Das die unheilvolle und trostlose Separation erst entstehen lassende Abgespaltene, der kranke Körper, wird in einer quasi religiös ritualisierten Einungs- und Heilungsprozedur versucht integral mitzudenken, ihn, den kranken Körper, heilend und ganz machend in eins zu denken – und scheitert letzten Endes einmal mehr in einer „leere[n], fröhliche[n] Fahrt“. „Nackt, dem Froste dieses unglücklichsten Zeitalters ausgesetzt“, ist und bleibt das nach Einung suchende Subjekt ein unerlöst heimatloses. Das, was eine Heilung indes noch zu leisten imstande wäre, etwa ein christologisch inspiriertes Verschmelzungsritual, ist seiner Heilkraft in Gänze verlustig gegangen und wird nurmehr auf dessen Kasteiungsmechanismen hin abgeklopft. Das »Betrogen«-sein des Landarztes ist eines, das, sich dieser Heilungsprozedur ganz und gar ausliefernd, sich deren Ausschließungs- und Verdammungsstrategien des Körpers gewahr wird. Das, was geheilt werden soll, der kranke Körper, wird letzterhand ausgemerzt. Zwischen der metaphysischen Heilkraft des Arztes, der in kierkegaardscher Manier „von oben“ her die »Krankheit zum Tode« zu heilen imstande sein will, und dem kranken Körper des Patienten selbst, „von unten“ her betrachtet, klafft bis gegen Ende der Erzählung hin ein tiefgreifender Spalt der Entzweiung, der sich als grausame und tödliche Körper-Wunde unrettbar

³⁹ KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [17 I <1920>]. S.177.

⁴⁰ Vgl. KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [17 I <1920> und 16 I <1922>]. S.176/177 und S.198/199.

Vgl. KAFKA: Beim Bau der chinesischen Mauer. GW VI. 1994. [»Oktavheft G«]. S.163 und S.187.

zu erkennen gibt. Die Schrift, die um den kranken Körper zirkuliert, formt sich zu einer Körper-Schrift aus, die diesen wunden Spalt nicht mehr zu kitten vermag.⁴¹

Im *Bericht für eine Akademie* zeigt sich diese hybride Zwischenstellung des Subjekts, zwischen verlorenem Ursprung und verstellter Freiheit flottierend, wohl am augenfälligsten an. In dem fortlaufenden Dressurakt der Zähmung durch Menschenhand wird der tierische Körper Rotpeters mehr und mehr von seinem genuinen „Ursprung“ entfernt; das Tier wird förmlich zur Vernunft gebracht. Allein diese logozentrisch inspirierten Aneignungstechniken primär zivilisatorischer Ordnungsmuster versprechen keineswegs mehr die integrale Erlangung einer positiv aufgeladenen Freiheitskonstruktion, sondern, im Gegenteil, verschieben sich in eine ausweglose Selbstentfremdung vom „Ursprung“, in eine Entfernung des äffischen Ich-Erzählers von seiner tierisch-körperlichen Herkunft. Daß indes bei der zivilisatorisch inspirierten Austreibungsprozedur des Tierischen im Grunde auf genau dieselben Körper-Techniken der Macht und Gewalt, der Grausamkeit und des Schmerzes zurückgegriffen wird, zeigt einmal mehr das grauenhaft Paradoxale dieses Vorganges an: Das, was ausgemerzt werden soll, das Tierische und rein Körperliche, avanciert gleichsam zum einschlägigen Signum dieses Ausmerzungsprozesses selbst. Just diese Einschreibungen schmerzvoller Macht-Spuren indes verunmöglichen eine integrale Einformung in identitätsstiftende Freiheitskonstruktionen. Die Körper-Wunden sind tief im Fond der Geschichte grausam eingebrannte Macht-Zeichen; eine Macht-Schrift läßt das körperlich verletzte Subjekt der Moderne, wie auch Kafkas in der Dunkelheit eines Tunnels verunglückter Eisenbahnreisender, nurmehr unerlöst zwischen den Polaritäten von „Anfang“ und „Ende“, „oben“ und „unten“, zwischen verlorenem Ursprung und verstellter Freiheit hin und her pendeln.⁴²

Auch *In der Strafkolonie* geht es im Grunde nochmals *in nuce* um die Thematik letztthinnig erlösender Freiheits- und Sinnstiftungskonstruktionen. Auf und an dem Körper selbst soll sich eine Schrift einschreiben, deren Entzifferung weit über das schier Körperliche hinaus eine höhere Wahrheit anzuzeigen vermag. Doch auch hier wird das metaphysisch inspirierte Sinnverlangen einer gänzlichen Entzifferung von Welt auf seinen glauben wollenden Konstruktionscharakter und insbesondere auf dessen machtvolle Vollzugstechniken hin durchbohrt. Hinter dem, was sich *totaliter* als ein Sinnversprechen auf die entzifferbare Ganzheit von Welt geriert, verbirgt sich letztlich eine körpermächtige Drangsalierung des Leibes. Das Einstechen der Schrift-Nadeln und -Lettern vermag derart keine sinnversprechende Epiphanie einer alles überdauernden, unveränderlichen Wahrheit mehr zu eruieren, die sich mit aller schriftlichen und textuellen Evidenz am Körper selbst zu erkennen gibt, sondern entlarvt sich nurmehr als eine grausame Körpermacht-Schrift, die „kein Zeichen der versprochenen Erlösung“ anzubieten imstande ist. Auch hier kann der Körper nicht mehr rückgebunden werden an eine geistige Entzifferungsleistung; auch hier reibt sich das Subjekt permanent an den Schnittflächen eines Macht-Raumes, der ihm keine Einungserfahrung mehr erlaubt. Im Namen einer göttlichen Ordnung, in der agiert wird, machen sich vor allem die tief im Fond dahin fließenden und blutigen Macht-Infiltrate dieses Entzifferungsverfahrens anschaulich. Die Körper-Achse der

⁴¹ Vgl. KAFKA: Ein Landarzt. GW I. ³2001. S.200-207. Hier insbesondere S.206/207.

Vgl. KAFKA: Beim Bau der chinesischen Mauer. GW VI. 1994. [»Aphorismen«. Nr.45]. S.235.

⁴² Vgl. KAFKA: Ein Bericht für eine Akademie. GW I. ³2001. S.234-245.

Macht wird derart zum alles entscheidenden Hinderungsgrund für die Erlangung von Identität.⁴³

Kafkas stehend-stürmende Protagonisten leben allesamt „in der Zerstreuung“, wie es in einem einschlägigen Tagebucheintrag vom 14. Januar 1920 heißt: Sie leben „in der Zerstreuung. Seine Elemente, eine frei lebende Horde, umschweifen die Welt.“ Dieses zerstreute Umschweifen der Welt ist schreckliches Resultat einer immerwährend getriebenen und gedrängten »Jagd«, die durch ihn hindurch schießt und „die zwei verschiedenen Welten“ trennen oder doch „aneinander in einer fürchterlichen Art“ reißen läßt. Die „grobe Tatsache des Gefangenseins“ zwischen diesen beiden „verschiedenen Welten, des feststeckenden Gefangenseins in diesem zwischenhaften »Grenzland«, avanciert zur zentralen Leidens-Signatur der kafkaschen Prosa, die doch „keine Vorstellung von Freiheit“ mehr in Anschlag zu bringen vermag. Dieses heillos hin und her geworfene Flottieren in einem undefinierbaren Grenz-Raum des Dazwischen bringt Kafka in einem Apophtegma seines »Oktavheftes G« nochmals gänzlich zum Ausdruck, wenn er notiert:⁴⁴

„Er ist ein freier und gesicherter Bürger der Erde, denn er ist an eine Kette gelegt, die lang genug ist, um ihm alle irdischen Räume frei zu geben und doch nur so lang, daß nichts ihn über die Grenzen der Erde reißen kann. Gleichzeitig aber ist er auch ein freier und gesicherter Bürger des Himmels, denn er ist auch an eine ähnlich berechnete Himmelskette gelegt. Will er nun auf die Erde, drosselt ihn das Halsband des Himmels, will er in den Himmel jenes der Erde. Und trotzdem hat er alle Möglichkeiten und fühlt es, ja er weigert sich sogar das Ganze auf einen Fehler bei der ersten Fesselung zurückzuführen.“⁴⁵

Kafkas Protagonisten nisten allesamt in einem zerstreuten »Grenzland«, in einem „Grenzland zwischen Einsamkeit und Gemeinschaft“, wie Kafka dies im Oktober 1921 bezeichnet, das sich auch hier wiederum, in einem permanenten Andenken der hostilen Extrempole, just inmitten dieser gegnerischen Fronten nur unbestimmt lokalisieren läßt. Kafka präzisiert dieses »Grenzland« nochmals in eben diesem bereits anzitierten Tagebucheintrag vom 29. Oktober 1921 – in aller Unschärfe:⁴⁶

„Dieses Grenzland zwischen Einsamkeit und Gemeinschaft habe ich nur äußerst selten überschritten, ich habe mich darin sogar mehr angesiedelt als in der Einsamkeit selbst.“⁴⁷

⁴³ Vgl. KAFKA: In der Strafkolonie. GW I. ³2001. S.159-195.

⁴⁴ Vgl. KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [14. <Januar 1920>, 17 I <1920> und 16 I <1922>]. S.176/177 und S.198/199.

⁴⁵ KAFKA: Beim Bau der chinesischen Mauer. GW VI. 1994. [»Oktavheft G«] S.187 und [»Aphorismen«, Nr.66] S.239.

⁴⁶ Vgl. KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [29 <Oktober 1921>]. S.193.

⁴⁷ KAFKA: Tagebücher 1914-1923. GW XI. ³2001. [29 <Oktober 1921>]. S.193.

VIII. Literaturverzeichnis

1. Primärliteratur.

Das Œuvre Franz Kafkas wurde in der vorliegenden Arbeit lediglich in abgekürzter Form zitiert; Ausnahme hierbei bildet die erstmalige Nennung eines Textes aus den Gesammelten Werken je zu Kapitelanfang. Benutzt wurden die Bände I bis XII der Gesammelten Werke Franz Kafkas, welche nach der Kritischen Ausgabe von Hans-Gerd Koch erstmals 1994 bei Fischer herausgegeben worden sind. Die in dieser Arbeit verwendete, abgekürzte Zitierweise referiert in aller Regel auf Autor, die in dem jeweiligen Band der Gesammelten Werke erschienene Schrift, desweiteren auf die Numerierung des Bandes, das Erscheinungsjahr der Schrift und auf deren Seitenzahl. Die Bände I bis XII der dieser Arbeit zugrundeliegenden Kafka-Ausgabe sollen nochmals in aller Ausführlichkeit angeführt werden:

- I** KAFKA, Franz: Ein Landarzt und andere Drucke zu Lebzeiten. In: Franz Kafka. Gesammelte Werke in zwölf Bänden. Band I. Nach der Kritischen Ausgabe herausgegeben von Hans-Gerd Koch. Frankfurt/Main: Fischer, ³2001.
- II** KAFKA, Franz: Der Verschollene (Amerika). Roman in der Fassung der Handschrift. In: Franz Kafka. Gesammelte Werke in zwölf Bänden. Band II. Nach der Kritischen Ausgabe herausgegeben von Hans-Gerd Koch. Frankfurt/Main: Fischer, ⁶1999.
- III** KAFKA, Franz: Der Proceß. Roman in der Fassung der Handschrift. In: Franz Kafka. Gesammelte Werke in zwölf Bänden. Band III. Nach der Kritischen Ausgabe herausgegeben von Hans-Gerd Koch. Frankfurt/Main: Fischer, ⁸2000.
- IV** KAFKA, Franz: Das Schloß. Roman in der Fassung der Handschrift. In: Franz Kafka. Gesammelte Werke in zwölf Bänden. Band IV. Nach der Kritischen Ausgabe herausgegeben von Hans-Gerd Koch. Frankfurt/Main: Fischer, ⁸2001.
- V** KAFKA, Franz: Beschreibung eines Kampfes und andere Schriften aus dem Nachlaß in der Fassung der Handschrift. In: Franz Kafka. Gesammelte Werke in zwölf Bänden. Band V. Nach der Kritischen Ausgabe herausgegeben von Hans-Gerd Koch. Frankfurt/Main: Fischer, ²2000.

- VI** KAFKA, Franz: Beim Bau der chinesischen Mauer und andere Schriften aus dem Nachlaß in der Fassung der Handschrift. In: Franz Kafka. Gesammelte Werke in zwölf Bänden. Band VI. Nach der Kritischen Ausgabe herausgegeben von Hans-Gerd Koch. Frankfurt/Main: Fischer, 1994.
- VII** KAFKA, Franz: Zur Frage der Gesetze und andere Schriften aus dem Nachlaß in der Fassung der Handschrift. In: Franz Kafka. Gesammelte Werke in zwölf Bänden. Band VII. Nach der Kritischen Ausgabe herausgegeben von Hans-Gerd Koch. Frankfurt/Main: Fischer, 1994.
- VIII** KAFKA, Franz: Das Ehepaar und andere Schriften aus dem Nachlaß in der Fassung der Handschrift. In: Franz Kafka. Gesammelte Werke in zwölf Bänden. Band VIII. Nach der Kritischen Ausgabe herausgegeben von Hans-Gerd Koch. Frankfurt/Main: Fischer, 1994.
- IX** KAFKA, Franz: Tagebücher. Band 1: 1909-1912 in der Fassung der Handschrift. In: Franz Kafka. Gesammelte Werke in zwölf Bänden. Band IX. Nach der Kritischen Ausgabe herausgegeben von Hans-Gerd Koch. Frankfurt/Main: Fischer, ³2000.
- X** KAFKA, Franz: Tagebücher. Band 2: 1912-1914 in der Fassung der Handschrift. In: Franz Kafka. Gesammelte Werke in zwölf Bänden. Band X. Nach der Kritischen Ausgabe herausgegeben von Hans-Gerd Koch. Frankfurt/Main: Fischer, (4.-5. Tausend) Mai 1997.
- XI** KAFKA, Franz: Tagebücher. Band 3: 1914-1923 in der Fassung der Handschrift. In: Franz Kafka. Gesammelte Werke in zwölf Bänden. Band XI. Nach der Kritischen Ausgabe herausgegeben von Hans-Gerd Koch. Frankfurt/Main: Fischer, ³2001.
- XII** KAFKA, Franz: Reisetagebücher in der Fassung der Handschrift. Mit parallel geführten Aufzeichnungen von Max Brod im Anhang. In: Franz Kafka. Gesammelte Werke in zwölf Bänden. Nach der Kritischen Ausgabe herausgegeben von Hans-Gerd Koch. Frankfurt/Main: Fischer, 1994.

Kafka.

Die in dieser Arbeit zitierten Schriften Franz Kafkas werden nachfolgend nochmalig separat und in alphabetischer Folge aufgeführt, jedoch wiederum in gekürzter Form. Tagebucheintragen, Aphorismen oder vereinzelte Notizen können hierbei selbstredend keine Berücksichtigung finden.

KAFKA, Franz: Gesammelte Werke in zwölf Bänden. Nach der Kritischen Ausgabe herausgegeben von Hans-Gerd Koch. Frankfurt/Main: Fischer, 1994.

KAFKA, Franz: Auf der Galerie. Band I. ³2001.

KAFKA, Franz: Beschreibung eines Kampfes. Band V. ²2000.

KAFKA, Franz: Brief an den Vater. Band VII. 1994.

KAFKA, Franz: Briefe an Milena. Hrsg. von Jürgen Born und Michael Müller. Frankfurt/Main: Fischer, 1983.

- KAFKA, Franz: Das Schloß. Band IV. ⁸2001.
- KAFKA, Franz: Das Schweigen der Sirenen. Band VI. 1994.
- KAFKA, Franz: Das Urteil. Band I. ³2001.
- KAFKA, Franz: Der Ausflug ins Gebirge. Band V. ²2000.
- KAFKA, Franz: Der Heizer. Band I. ³2001.
- KAFKA, Franz: Der Jäger Gracchus. Band VI. 1994.
- KAFKA, Franz: Der Kreisel (*Ein Philosoph trieb sich immer*). Band VII. 1994.
- KAFKA, Franz: Der Kübelreiter. Band I. ³2001.
- KAFKA, Franz: Der Proceß. Band III. ⁸2000.
- KAFKA, Franz: Der Verschollene (Amerika). Band II. ⁶1999.
- KAFKA, Franz: Die Sorge des Hausvaters. Band I. ³2001.
- KAFKA, Franz: Die Verwandlung. Band I. ³2001.
- KAFKA, Franz: Ein Bericht für eine Akademie. Band I. ³2001.
- KAFKA, Franz: Ein Brudermord. Band I. ³2001.
- KAFKA, Franz: Eine kaiserliche Botschaft. Band I. ³2001.
- KAFKA, Franz: Eine Kreuzung. Band VI. 1994.
- KAFKA, Franz: Ein altes Blatt. Band I. ³2001.
- KAFKA, Franz: Ein Besuch im Bergwerk. Band I. ³2001.
- KAFKA, Franz: Ein Hungerkünstler. Band I. ³2001.
- KAFKA, Franz: Ein Landarzt. Band I. ³2001.
- KAFKA, Franz: Ein Traum. Band I. ³2001.
- KAFKA, Franz: Entschlüsse. Band I. ³2001.
- KAFKA, Franz: Erstes Leid. Band I. ³2001.
- KAFKA, Franz: Forschungen eines Hundes. Band VIII. 1994.
- KAFKA, Franz: Gespräch mit dem Beter. Band I. ³2001.
- KAFKA, Franz: In der Strafkolonie. Band I. ³2001.
- KAFKA, Franz: *Jeder Mensch ist eigentümlich*. Band VI. 1994.
- KAFKA, Franz: Kleider. Band I. ³2001.
- KAFKA, Franz: *Meine zwei Hände begannen einen Kampf*. Band VI. 1994.
- KAFKA, Franz: Schakale und Araber. Band I. ³2001.
- KAFKA, Franz: Schriften, Tagebücher, Briefe. Briefe 1900-1912. Hrsg. von Hans-Gerd Koch. In: Franz Kafka. Kritische Ausgabe. Hrsg. von Gerhard Neumann, Malcolm Pasley und Jost Schillemeit. Band 7.1. Frankfurt/Main: Fischer, 1999.
- KAFKA, Franz: Schriften, Tagebücher, Briefe. Briefe 1913 – März 1914. Hrsg. von Hans-Gerd Koch. In: Franz Kafka. Kritische Ausgabe. Hrsg. von Gerhard Neumann, Malcolm Pasley und Jost Schillemeit. Band 7.2. Frankfurt/Main: Fischer, 2001.
- KAFKA, Franz: Tagebücher 1909-1912. Band IX. ³2000.
- KAFKA, Franz: Tagebücher 1912-1914. Band X. 1997.
- KAFKA, Franz: Tagebücher 1914-1923. Band XI. ³2001.
- KAFKA, Franz: Von den Gleichnissen (*Viele beklagten sich*). Band VIII. 1994.
- KAFKA, Franz: Vor dem Gesetz. GW. Band I. ³2001.
- KAFKA, Franz: Zur Frage der Gesetze. Band VII. 1994.

Weitere Quellen.

- ADORNO, Theodor W. und Max HORKHEIMER: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt/Main: Fischer, 1998.
- ADORNO, Theodor W.: *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2001.
- ARISTOTELES, Poetik. [Griechisch / Deutsch]. Übersetzt und hrsg. von Manfred Fuhrmann. Stuttgart: Reclam, 1994.
- BACHOFEN, Johann Jakob: Mutterrecht. Dortmund: Schwalvenberg, 1947.
- BAUDELAIRE, Charles: *Les fleurs du mal et autres poèmes*. [Chronologie et préface par Henri Lemaître]. Paris: Flammarion, 1964.
- BORGES, Jorge Luis: Unser armer Individualismus. In: Jorge Luis Borges. Werke in 20 Bänden. Hrsg. von Gisbert Haefs und Fritz Arnold. Werke 7. Inquisitionen (*otras inquisitiones*). Essays 1941-1952. Frankfurt/Main: Fischer, 1992.
- CAMUS, Albert: Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde. [Deutsch von Hans Georg Brenner und Wolfdieterich Rasch]. Hamburg: Rowohlt, 1998.
- CANETTI, Elias: Masse und Macht. Frankfurt/Main: Fischer, 1994.
- DURKHEIM, Emile: Der Selbstmord. [Übersetzt von Sebastian und Hanne Herkommer]. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1997.
- FLAUBERT, Gustave: Die Legende vom heiligen Julian dem Gastfreien. In: Gustave Flaubert: Ein schlichtes Herz. Drei Erzählungen. [Aus dem Französischen von Heidi Kirmße]. Berlin: Aufbau Verlag, 1998.
- FLAUBERT, Gustave: »Quidquid volueris«. *Études psychologiques*. Septembre-octobre 1837. In: Gustave Flaubert. *Œuvres de jeunesse (complètes I)*. Édition présentée, établie et annotée par Claudine Gothot-Mersch et Guy Sagnes. [Bibliothèque de la Pléiade]. Paris: Gallimard, 2001.
- FREUD, Sigmund: Studienausgabe (in 10 Bänden und einem Ergänzungsband). Hrsg. von Alexander Mitscherlich, Angela Richards und James Strachey. Frankfurt/Main: Fischer, 2000.
- FREUD, Sigmund: Abriß der Psychoanalyse. Frankfurt/Main: Fischer, 1990.
- FREUD, Sigmund: Aus den Anfängen der Psychoanalyse. Briefe an Wilhelm Fließ, Abhandlungen und Notizen aus den Jahren 1887-1902. Hrsg. von Marie Bonaparte, Anna Freud und Ernst Kris. Frankfurt/Main: Fischer, 1975.
- FREUD, Sigmund: Das Ich und das Es (1923). Band III. 2000.
- FREUD, Sigmund: Das Unbehagen in der Kultur (1930 [1929]). Band IX. 2000.
- FREUD, Sigmund: Das Unheimliche (1919). Band IV. 2000.
- FREUD, Sigmund: Der Dichter und das Phantasieren (1908 [1907]). Band X. 2000.
- FREUD, Sigmund: Der Untergang des Ödipuskomplexes (1924). Band V. 2000.
- FREUD, Sigmund: Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten (1905). Band IV. 2000.
- FREUD, Sigmund: Die infantile Genitalorganisation. Eine Einschaltung in die Sexualtheorie (1923). Band V. 2000.
- FREUD, Sigmund: Die ‚kulturelle‘ Sexualmoral und die moderne Nervosität (1908). Band IX. 2000.
- FREUD, Sigmund: Die Traumdeutung (1900). Band II. 2000.
- FREUD, Sigmund: Die Verneinung (1925). Band III. 2000.

- FREUD, Sigmund: Die Zukunft einer Illusion (1927). Band IX. 2000.
- FREUD, Sigmund: Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie (1905). Band V. 2000.
- FREUD, Sigmund: Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse. In: Sigmund Freud. Gesammelte Werke. Hrsg. von Anna Freud et al. Band XII. London: Imago, 1947.
- FREUD, Sigmund: Jenseits des Lustprinzips (1920). Band III. 2000.
- FREUD, Sigmund: Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1933 [1932]). Band I. 2000.
- FREUD, Sigmund: Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker (1912-13). Band IX. 2000.
- FREUD, Sigmund: Trauer und Melancholie (1917 [1915]). Band III. 2000.
- FREUD, Sigmund: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1916-17 [1915-17]). Band I. 2000.
- FREUD, Sigmund: Warum Krieg? (1933 [1932]). Band IX. 2000.
- FREUD, Sigmund: Zeitgemäßes über Krieg und Tod (1915). Band IX. 2000.
- FREUD, Sigmund: Zur Gewinnung des Feuers (1932 [1931]). Band IX. 2000.
- GOETHE, Johann Wolfgang von: Die Wahlverwandtschaften. Ein Roman. München: dtv, ¹¹2001.
- GOETHE, Johann Wolfgang von: Faust. Der Tragödie erster und zweiter Teil. Urfaust. Hrsg. von Erich Trunz. München: Beck, 1999.
- HEGEL, G.W.F.: Grundlinien der Philosophie des Rechts. In: G.W.F. Hegel. Werke in 20 Bänden. Werke 7. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel.. Frankfurt/Main: Suhrkamp, ²1989.
- HEGEL, G.W.F.: Phänomenologie des Geistes. In: G.W.F. Hegel. Werke in 20 Bänden. Werke 3. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1986.
- HEIDEGGER, Martin: Sein und Zeit. In: Martin Heidegger. Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970. Band 2. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann, 1977.
- HILDESHEIMER, Wolfgang: Lieblose Legenden. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1972.
- HOFMANNSTHAL, Hugo von: Ein Brief. In: Hugo von Hofmannsthal. Der Brief des Lord Chandos. Schriften zur Literatur, Kultur und Geschichte. Hrsg. von Mathias Mayer. Stuttgart: Reclam, 2000.
- HOMER: Die Odyssee. [Deutsch von Wolfgang Schadewaldt]. In: Rowohlt's Klassiker der Literatur und der Wissenschaft. Band 2. Hrsg. von Ernesto Grassi. Hamburg: Rowohlt, 1997.
- HORAZ: Epoden liber. In: Horaz. Sämtliche Werke. [Lateinisch und deutsch]. Hrsg. von Hans Färber. München: Heimeran, 1957.
- KANT, Immanuel: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In: Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen. Hrsg. von Ehrhard Bahr. Stuttgart: Reclam, 1996.
- KANT, Immanuel: Kritik der Urteilskraft. In: Immanuel Kant. Werkausgabe in zwölf Bänden. Band X. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt/Main: Suhrkamp, ¹⁰1989.
- KIERKEGAARD, Sören: Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken. Zweiter Teil. In: Sören Kierkegaard. Gesammelte Werke. 16. Abteilung. Hrsg. von Emanuel Hirsch und Hayo Gerdes. Düsseldorf / Köln: Eugen Diederichs, 1958.

- KIERKEGAARD, Sören: Der Augenblick. Aufsätze und Schriften des letzten Streits. GW. 34. Abteilung. 1959.
- KIERKEGAARD, Sören: Der Begriff Angst. Eine einfache psychologisch-hinweisende Überlegung in bezug auf das dogmatische Problem der Erbsünde von Vigilius Haufniensis. [Aus dem Dänischen übersetzt von Gisela Perlet]. Stuttgart: Reclam, 1999.
- KIERKEGAARD, Sören: Die Krankheit zum Tode. Eine christlich-psychologische Darlegung zur Erbauung und Erweckung von Anti-Climacus. [Aus dem Dänischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Gisela Perlet]. Stuttgart: Reclam, 1997.
- KIERKEGAARD, Sören: Die Schriften über sich selbst. GW. 33. Abteilung. 1951.
- KIERKEGAARD, Sören: Die Wiederholung. [Ein Versuch (...) von Constantin Constantius]. Hrsg. von Liselotte Richter. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt, 1991.
- KIERKEGAARD, Sören: Einübung im Christentum. GW. 26. Abteilung. 1951.
- KIERKEGAARD, Sören: Entweder–Oder. Teil I und II. [Aus dem Dänischen von Heinrich Fauteck]. Hrsg. von Hermann Diem und Walter Rest. München: dtv, ⁵1998.
- KIERKEGAARD, Sören: Furcht und Zittern. Dialektische Lyrik von Johannes de Silentio. Hrsg. von Liselotte Richter. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt, 1992.
- KIERKEGAARD, Sören: Johannes Climacus oder De omnibus dubitandum est. Eine Erzählung. GW. Philosophische Brocken. 1952.
- KLEIST, Heinrich von: Die Fabel ohne Moral. In: Heinrich von Kleist. Werke in drei Bänden. Band III. Kleine Schriften und journalistische Arbeiten. Köln: Könnemann, 1996.
- KLEIST, Heinrich von: Michael Kohlhaas (Aus einer alten Chronik). In: Heinrich von Kleist. Werke in drei Bänden. Band III. Köln: Könnemann, 1996.
- KLEIST, Heinrich von: Über das Marionettentheater. In: Heinrich von Kleist. Sämtliche Werke. Hrsg. von Roland Reuß und Peter Staengle. [Brandenburger Ausgabe]. II/7 Berliner Abendblätter I. Basel / Frankfurt/Main: Stroemfeld / Roter Stern, 1997.
- LA METTRIE, Julien Offray de: Der Mensch eine Maschine. [Titel der Originalausgabe: *L'homme machine*. Aus dem Französischen übersetzt von Theodor Lücke]. Stuttgart: Reclam, 2001.
- LICHTENBERG, Georg Christoph: Schriften und Briefe. Erster und Zweiter Band. Hrsg. von Wolfgang Promies. München: Hanser, 1968.
- MANN, Thomas: Der Zauberberg. Roman. Frankfurt/Main: Fischer, ⁶1997.
- MARX, Karl: Ökonomisch-philosophische Manuskripte (Erste Wiedergabe). In: Karl Marx und Friedrich Engels. Gesamtausgabe. Erste Abteilung. Werke, Artikel, Entwürfe: März 1843 bis August 1844. Band II. Berlin: Dietz, 1982.
- MIRBEAU, Octave: Le jardin des supplices. [Édition présentée et annotée par Michel Delon]. Paris: Gallimard, ²1991.
- MÜLLER, Robert: Tropen. Der Mythos der Reise. Urkunden eines deutschen Ingenieurs. Herausgegeben von Robert Müller anno 1915. Stuttgart: Reclam, 1993.
- MUSIL, Robert: Der Mann ohne Eigenschaften. Roman. Erstes und Zweites Buch. Hrsg. von Adolf Frisé. Band I. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1999.
- NIETZSCHE, Friedrich: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin / München: dtv / de Gruyter, 1999.

- NIETZSCHE, Friedrich: Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen. KSA 4. 1999.
- NIETZSCHE, Friedrich: Der Antichrist. Fluch auf das Christenthum. KSA 6. 1999.
- NIETZSCHE, Friedrich: Der Fall Wagner. Ein Musikanten-Problem. KSA 6. 1999.
- NIETZSCHE, Friedrich: Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte. Ausgewählt und geordnet von Peter Gast. In: Friedrich Nietzsche. Sämtliche Werke in zwölf Bänden. Band IX. Stuttgart: Kröner, 1964.
- NIETZSCHE, Friedrich: Die fröhliche Wissenschaft („la gaya scienza“). KSA 3. 1999.
- NIETZSCHE, Friedrich: Die Geburt der Tragödie. KSA 1. 1999.
- NIETZSCHE, Friedrich: Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen. KSA 1. Nachgelassene Schriften 1870-1873. 1999.
- NIETZSCHE, Friedrich: Ecce homo. Wie man wird, was man ist. KSA 6. 1999.
- NIETZSCHE, Friedrich: Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt. KSA 6. 1999.
- NIETZSCHE, Friedrich: Jenseits von Gut und Böse. KSA 5. 1999.
- NIETZSCHE, Friedrich: Menschliches, Allzumenschliches I und II. KSA 2. 1999.
- NIETZSCHE, Friedrich: Nachgelassene Fragmente 1884-1885. KSA 11. 1999.
- NIETZSCHE, Friedrich: Nachgelassene Fragmente 1885-1887. KSA 12. 1999.
- NIETZSCHE, Friedrich: Nachgelassene Fragmente 1887-1889. KSA 13. 1999.
- NIETZSCHE, Friedrich: Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne. KSA 1. 1999.
- NIETZSCHE, Friedrich: Unzeitgemässe Betrachtungen. Erstes Stück: David Strauss der Bekenner und der Schriftsteller. KSA 1. 1999.
- NIETZSCHE, Friedrich: Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben. KSA 1. 1999.
- NIETZSCHE, Friedrich: Unzeitgemässe Betrachtungen. Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher. KSA 1. 1999.
- NIETZSCHE, Friedrich: Zur Genealogie der Moral. KSA 5. 1999.
- PLATON: Das Gastmahl oder Von der Liebe. [Symposion]. Übertragen und eingeleitet von Kurt Hildebrandt. Stuttgart: Reclam, 1999.
- PLATON: Phaidros oder Vom Schönen. (Übertragen und eingeleitet von Kurt Hildebrandt. Stuttgart: Reclam, 1998.
- PLOTIN: Die drei ursprünglichen Wesenheiten. In: Plotins Schriften. Übersetzt von Richard Harder. Band Ia. Hamburg: Meiner, 1956.
- PLOTIN: Seele – Geist – Eines. [Griechisch–deutsch]. Griechischer Lesetext und Übersetzung von Richard Harder. In einer Neubearbeitung fortgeführt von Rudolf Beutler und Willy Theiler. Eingeleitet von Klaus Kremer. Hamburg: Meiner, 1990.
- POE, Edgar Allan: Der schwarze Kater [*The Black Cat* (1843)]. In: Edgar Allan Poe: Sämtliche Erzählungen in vier Bänden. Zweiter Band. Hrsg. von Günter Gentsch. Frankfurt/Main / Leipzig: Insel, 2002.
- RIMBAUD, Arthur: Le Bateau ivre. In: Arthur Rimbaud: Œuvres I. Poésies. Préface, notices et notes par Jean-Luc Steinmetz. Paris: Flammarion, 1989.
- RIMBAUD, Arthur: Lettre à Georges Izambard du 13 mai 1871 comprenant Le Coeur supplicié. In: Arthur Rimbaud. Œuvres I. Poésies. Préface, notices et notes par Jean-Luc Steinmetz. Paris: Flammarion, 1989.

- ROUSSEAU, Jean-Jacques: Diskurs über die Ungleichheit [Discours sur l'inégalité]. Mit sämtlichen Fragmenten und ergänzenden Materialien nach den Originalausgaben und den Handschriften neu ediert, übersetzt und kommentiert von Heinrich Meier. Paderborn / München / Wien / Zürich: Schöningh, 1984.
- SACHER-MASOCH, Leopold von: Venus im Pelz. Mit einer Studie über den Masochismus von Gilles Deleuze. Frankfurt/Main: Insel, 1980.
- SARTRE, Jean-Paul: Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. In: Jean-Paul Sartre. Gesammelte Werke in Einzelausgaben. [In Zusammenarbeit mit dem Autor und Arlette Elkaim-Sartre, begründet von Traugott König, hrsg. von Vincent von Wroblewsky]. Band 3. Philosophische Schriften. Hamburg: Rowohlt, 1998.
- SARTRE, Jean-Paul: Der Existentialismus ist ein Humanismus. In: Jean-Paul Sartre. Gesammelte Werke in Einzelausgaben. Hrsg. von Vincent von Wroblewsky. Philosophische Schriften 4. Hamburg: Rowohlt, 2000.
- SARTRE, Jean-Paul: Zum Existentialismus – Eine Klarstellung. Philosophische Schriften 4. 2000.
- SCHILLER, Friedrich: Ueber das Erhabene. In: Friedrich Schiller. Werke und Briefe in zwölf Bänden. Hrsg. von Otto Dann et al. Band 8. Theoretische Schriften. Hrsg. von Rolf-Peter Janz. Frankfurt/Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1992.
- SCHILLER, Friedrich: Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen. Band 8. Theoretische Schriften. Frankfurt/Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1992.
- SCHILLER, Friedrich: Ueber naive und sentimentalische Dichtung. Band 8. Theoretische Schriften. Frankfurt/Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1992.
- SCHILLER, Friedrich: Vom Erhabenen. Band 8. Theoretische Schriften: Frankfurt/Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1992.
- SIMMEL, Georg: Zur Philosophie des Schauspielers. In: Georg Simmel. Gesamtausgabe. Hrsg. von Otthein Rammstedt. Band 8. Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908. (Band II). Hrsg. von Alessandro Cavalli und Volkhard Krech. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1993.
- SCHOPENHAUER, Arthur: Sämtliche Werke (in 5 Bänden). Hrsg. von Wolfgang Frhr. von Löhneysen. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1986.
- SCHOPENHAUER, Arthur: Die Welt als Wille und Vorstellung. Band I. 1986.
- SCHOPENHAUER, Arthur: Die Welt als Wille und Vorstellung. Band II. 1986.
- SCHOPENHAUER, Arthur: Kleinere Schriften. Band III. 1986.
- SCHOPENHAUER, Arthur: Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften I. Band IV. 1986.
- SCHOPENHAUER, Arthur: Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften II. Band V. 1986.
- SPINOZA: Ethica Ordine Geometrico Demonstrata. Zweiter Band. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967.
- TOLSTOJ, Leo N.: Die Kreuzersonate. Erzählung. [Aus dem Russischen von Arthur Luther]. Frankfurt/Main: Insel, 1984.
- WEININGER, Otto: Geschlecht und Charakter. Eine prinzipielle Untersuchung. [Erstdruck 1903]. München: Matthes und Seitz, 1980.

2. Sekundärliteratur.

Innerhalb der Sekundärliteratur werden zwecks Übersichtlichkeit zwei Rubriken gesondert voneinander dargestellt: Die ganz und gar spezifische Literatur zu Kafka wird an erster, die allgemeine Forschungsliteratur an zweiter Stelle aufgeführt.

Über Kafka.

ABRAHAM, Ulf: Der verhörte Held. Verhöre, Urteile und die Rede von Recht und Schuld im Werk Franz Kafkas. München: Fink, 1985.

ADAMZIK, Sylvelie: Kafka. Topographie der Macht. Basel / Frankfurt/Main: Stroemfeld / Roter Stern, 1992.

ADORNO, Theodor W.: Aufzeichnungen zu Kafka. In: Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften. Band 10.1. Kulturkritik und Gesellschaft I. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1977.

ALT, Peter-André: „Das Gute ist in gewissem Sinne trostlos“. Motive der Melancholie bei Kafka. In: MAL 21. 1988.

ALT, Peter-André: Doppelte Schrift, Unterbrechung und Grenze. Franz Kafkas Poetik des Unsagbaren im Kontext der Sprachskepsis um 1900. In: JDSG 29. 1985.

ALT, Peter-André: Franz Kafka. Der ewige Sohn. München: Beck, 2005.

BAUER-WABNEGG, Walter: Monster und Maschinen. In: Franz Kafka. Schriftverkehr. Hrsg. von Wolf Kittler und Gerhard Neumann. Freiburg (Breisgau): Rombach, 1990.

BAUER-WABNEGG, Walter: Zirkus und Artisten in Franz Kafkas Werk. Ein Beitrag über Körper und Literatur im Zeitalter der Technik. Erlangen: Palm & Enke, 1986.

BEISSNER, Friedrich: Der Erzähler Franz Kafka. Ein Vortrag. Stuttgart: Kohlhammer, 1952.

BENJAMIN, Walter: Benjamin über Kafka. Texte, Briefzeugnisse, Aufzeichnungen. Hrsg. von Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1981.

BENJAMIN, Walter: Franz Kafka. Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages. In: Walter Benjamin: Gesammelte Schriften. II.2. Hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1977.

BINDER, Hartmut: Die Entdeckung Frankreichs. Zur Vorgeschichte von Kafkas und Brods Paris-Reisen. In: Euphorion 95. 2001.

BINDER, Hartmut (Hrsg.): Kafka-Handbuch in zwei Bänden. Band 1. Der Mensch und seine Zeit. Band 2. Das Werk und seine Wirkung. Stuttgart: Kröner, 1979.

BORGES, Jorge Luis: Kafka und seine Vorläufer. In: Jorge Luis Borges. Werke in 20 Bänden. Hrsg. von Gisbert Haefs und Fritz Arnold. Band 7. Inquisitionen (*otras inquisitiones*). Essays 1941-1952. [Übersetzt von Karl August Horst und Gisbert Haefs]. Frankfurt/Main: Fischer, 1992.

BORN, Jürgen: Kafkas Bibliothek. Ein beschreibendes Verzeichnis. Frankfurt/Main: Fischer, 1990.

BRIDGWATER, Patrick: Kafka and Nietzsche. Bonn: Bouvier, ²1987.

BRIDGWATER, Patrick: Rotpeters Ahnherren, oder: Der gelehrte Affe in der deutschen Dichtung. In: DVJS 56. 1982.

- CANETTI, Elias: Der andere Prozeß. Kafkas Briefe an Felice. München: Hanser, 1969.
- CERSOWSKY, Peter: »Mein ganzes Wesen ist auf Literatur gerichtet«. Franz Kafka im Kontext der literarischen Dekadenz. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1983.
- CERSOWSKY, Peter: Phantastische Literatur im ersten Viertel des 20. Jahrhunderts. Untersuchungen zum Strukturwandel des Genres, seinen geistesgeschichtlichen Voraussetzungen und zur Tradition der „schwarzen Romantik“ insbesondere bei Gustav Meyrink, Alfred Kubin und Franz Kafka. München: Fink, 1983.
- DELEUZE, Gilles und Félix GUATTARI: Kafka. Für eine kleine Literatur. [Titel der Originalausgabe: *Pour une littérature mineure*. Aus dem Französischen von Burkhard Kroeber]. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1976.
- DERRIDA, Jacques: Préjugés. Vor dem Gesetz. [Aus dem Französischen von Detlef Otto und Axel Witte]. Hrsg. von Peter Engelmann. Wien: Passagen, ²1999.
- DIETZ, Ludwig: Franz Kafka. Stuttgart: Metzler, ²1990.
- DISSELNKÖTTER, Andreas und Claudia ALBERT: „Grotesk und erhaben in einem Atemzug“ – Kafkas Affe. In: *Euphorion* 96. 2002.
- DODD, William J.: Kafka and Freud. A note to *In der Strafkolonie*. In: Monatshefte LXX. No.2. 1978.
- ELM, Theo: Problematisierte Hermeneutik. Zur ‚Uneigentlichkeit‘ in Kafkas kleiner Prosa (1976). In: Die deutsche Parabel. Zur Theorie einer modernen Erzählform. Hrsg. von Josef Billen. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1986.
- EMRICH, Wilhelm: Franz Kafka. Bonn: Athenäum, 1958.
- EMRICH, Wilhelm: Franz Kafkas „Menschen- und Tiergericht“. Zur Erzählung: *Ein Bericht für eine Akademie*. In: MAL 11. 1978.
- FINGERHUT, Karl-Heinz: Die Funktion der Tierfiguren im Werke Franz Kafkas. Offene Erzählgerüste und Figurenspele. Bonn: Bouvier, 1969.
- FROMM, Waldemar: Artistisches Schreiben. Franz Kafkas Poetik zwischen ‚Prozeß‘ und ‚Schloß‘. München: Fink, 1998.
- FRYE, Lawrence O.: Word Play. Irony’s Way to Freedom in Kafka’s *Ein Bericht für eine Akademie*. In: DVJS 55. 1981.
- GILMAN, Sander L.: Die Ängste des jüdischen Körpers. In: LITERATUREN. Hrsg. von Jan Bürger, Hanna Leitgeb und Sigrid Löffler. Januar/Februar 2003.
- GRÖZINGER, Karl Erich: Kafka und die Kabbala. Das Jüdische in Werk und Denken von Franz Kafka. Frankfurt/Main: Eichborn, 1992.
- HECKER, Axel: An den Rändern des Lesbaren. Dekonstruktive Lektüren zu Franz Kafka. Wien: Passagen, 1998.
- HENEL, Ingeborg: Kafkas *In der Strafkolonie*. Form, Sinn und Stellung der Erzählung im Gesamtwerk. In: Untersuchungen zur Literatur als Geschichte. Festschrift für Benno von Wiese. Hrsg. von Vincent J. Günther et al. Berlin: Schmidt, 1973.
- HENSCHEN, Hans-Horst: Ein Landarzt. In: Kindlers neues Literatur-Lexikon. Hrsg. von Walter Jens. München: Kindler, 1996.
- HIEBEL, Hans H.: Die Zeichen des Gesetzes. Recht und Macht bei Franz Kafka. München: Fink, ²1989.
- HIEBEL, Hans H.: Franz Kafka. „Ein Landarzt“. München: Fink, 1984.
- HIEBEL, Hans H.: Franz Kafka. Form und Bedeutung. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1999.

- HÖFLE, Peter: Von der Unfähigkeit, historisch zu werden. Die Form der Erzählung und Kafkas Erzählform. München: Fink, 1998.
- HONEGGER, Jürgen Beat: Das Phänomen der Angst bei Franz Kafka. Berlin: Schmidt, 1975.
- JANOUC, Gustav: Gespräche mit Kafka. Aufzeichnungen und Erinnerungen. Frankfurt/Main: Fischer, 1968.
- KIENLECHNER, Sabina: Negativität der Erkenntnis im Werk Franz Kafkas. Eine Untersuchung zu seinem Denken anhand einiger später Texte. Tübingen: Niemeyer, 1981.
- KOBS, Jörgen: Kafka. Untersuchungen zu Bewußtsein und Sprache seiner Gestalten. Hrsg. von Ursula Brech. Bad Homburg: Athenäum, 1970.
- KOCH, Hans-Gerd: Ein Bericht für eine Akademie. In: Interpretationen. Franz Kafka. Romane und Erzählungen. Hrsg. von Michael Müller. Stuttgart: Reclam, 2001.
- KREMER, Detlef: Die Erotik des Schreibens. Schreiben als Lebenszug. Frankfurt/Main: Athenäum, 1989. [Auch: Bodenheim bei Mainz: Philo, ²1998].
- KREMER, Detlef: Ein Landarzt. In: Franz Kafka. Romane und Erzählungen. Hrsg. von Michael Müller. Stuttgart: Reclam, 2001.
- KREMER, Detlef: Die Identität der Schrift. Flaubert und Kafka. In: DVJS 63. 1989.
- KREMER, Detlef: Tönende, schweigende Sirenen. Franz Kafkas Erzählung ‚Das Schweigen der Sirenen‘. In: Kultureller Wandel und die Germanistik in der Bundesrepublik. Band 3. Hrsg. von Johannes Janota. Tübingen: Niemeyer, 1993.
- KURZ, Gerhard: Traum-Schrecken. Kafkas literarische Existenzanalyse. Stuttgart: Metzler, 1980.
- LAMPING, Dieter: Von Kafka bis Celan. Jüdischer Diskurs in der deutschen Literatur des 20. Jahrhunderts. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1998.
- LEHMANN, Hans-Thies: Der buchstäbliche Körper. Zur Selbstinszenierung der Literatur bei Franz Kafka. In: Der junge Kafka. Hrsg. von Gerhard Kurz. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1984.
- MARTENS, Lorna: Art, Freedom and Deception in Kafka's *Ein Bericht für eine Akademie*. In: DVJS 61. 1987.
- MÖBUS, Frank: K. vor der Rumpelkammer. Der Blick hinter die Schwelle als ästhetisches Konzept. In: Schwellen. Germanistische Erkundungen einer Metapher. Hrsg. von Nicholas Saul, Frank Möbus et al. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1999.
- MÖBUS, Frank: Sünden-Fälle. Die Geschlechtlichkeit in Erzählungen Franz Kafkas. Göttingen: Wallstein, 1994.
- MÜLLER-SEIDEL, Walter: Die Deportation des Menschen. Kafkas Erzählung *In der Strafkolonie* im europäischen Kontext. Stuttgart: Metzler, 1986.
- NEUMANN, Gerhard: Der Blick des Anderen. Zum Motiv des Hundes und des Affen in der Literatur. In: JDSG 40. 1996.
- NEUMANN, Gerhard: „Ein Bericht für eine Akademie“. Erwägungen zum „Mimesis“-Charakter Kafkascher Texte. In: DVJS 49. 1975.
- NEUMANN, Gerhard: Franz Kafka. Der Name, die Sprache und die Ordnung der Dinge. In: Franz Kafka. Schriftverkehr. Hrsg. von Wolf Kittler und Gerhard Neumann. Freiburg (Breisgau): Rombach, 1990.

- NEUMANN, Gerhard: Nachrichten vom »Pontus«. Das Problem der Kunst im Werk Franz Kafkas. In: Franz Kafka. Schriftverkehr. Hrsg. von Wolf Kittler und Gerhard Neumann. Freiburg (Breisgau): Rombach, 1990.
- NEUMANN, Gerhard: Traum und Gesetz. Franz Kafkas Arbeit am Mythos. In: Das Phänomen Franz Kafka. Schriftenreihe der österreichischen Franz-Kafka-Gesellschaft. Hrsg. von Wolfgang Kraus und Norbert Winkler. Prag: Vitalis, 1997.
- NEUMANN, Gerhard: Umkehrung und Ablenkung. Franz Kafkas „Gleitendes Paradox“. In: DVJS 42. 1968.
- NORRIS, Margot: Darwin, Nietzsche, Kafka, and the Problem of Mimesis. In: MLN 95. 1980.
- PHILIPPI, Klaus-Peter: Reflexion und Wirklichkeit. Untersuchungen zu Kafkas Roman ‚Das Schloß‘. Tübingen: Niemeyer, 1966.
- POLITZER, Heinz: Franz Kafka, der Künstler. Frankfurt/Main: Fischer, 1965.
- REED, T.J.: Kafka und Schopenhauer. Philosophisches Denken und dichterisches Bild. In: Euphorion 59. 1965.
- RICHTER, Helmut: Franz Kafka. Werk und Entwurf. Berlin: Rütten und Loening, 1962.
- RIES, Wiebrecht: Transzendenz als Terror. Eine religionsphilosophische Studie über Franz Kafka. Heidelberg: Schneider, 1977.
- ROBERTSON, Ritchie: Kafka. Judentum, Gesellschaft, Literatur. [Aus dem Englischen von Josef Billen]. Stuttgart: Metzler, 1988.
- SAMUEL, Günter: Vom Ab-schreiben des Körpers in der Schrift. Kafkas Literatur der Schreiberfahrung. In: Die literarische Moderne in Europa. Band 1. Hrsg. von Hans Joachim Piechotta et al. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1994.
- SATZ, Martha und Zsuzsanna OZSVATH: *A Hunger Artist and In the Penal Colony* in the Light of Schopenhauerian Metaphysics. In: German Studies Review. Band 1. 1978.
- SCHMIDT, Ulrich: Von der »Peinlichkeit« der Zeit. Kafkas Erzählung *In der Strafkolonie*. In: JDSG 28. 1984.
- SOKEL, Walter H.: Franz Kafka – Tragik und Ironie. Zur Struktur seiner Kunst. München / Wien: Langen / Müller, 1964.
- STACH, Reiner: Kafka. Die Jahre der Entscheidungen. Frankfurt/Main: Fischer, 2002.
- TUCHOLSKY, Kurt: In der Strafkolonie (1920). In: Kurt Tucholsky. Ausgewählte Werke. [Ausgewählt und zusammengestellt von Fritz J. Raddatz]. Hamburg: Rowohlt, 1965.
- VOGL, Joseph: Ort der Gewalt. Kafkas literarische Ethik. München: Fink, 1990.
- WACHLER, Dietrich: Mensch und Apparat bei Kafka. Versuch einer soziologischen Interpretation. In: Sprache im technischen Zeitalter. Heft 78. 1981.
- WAGENBACH, Klaus: Franz Kafka. In: Rowohlts Monographien. Begründet von Kurt Kusenberg, hrsg. von Wolfgang Müller und Uwe Naumann. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, ³⁶2002.
- WALSER, Martin: Beschreibung einer Form. Versuch über Franz Kafka. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1992.
- WEINSTEIN, Leo: Kafka's ape. Heel or hero? In: MFS 8. 1962.
- WELLBERY, David E.: Scheinvorgang. Kafkas *Das Schweigen der Sirenen*. In: Kultureller Wandel und die Germanistik in der Bundesrepublik. Vorträge des Augs-

burger Germanistentages 1991. Band 3. Methodenkonkurrenz in der germanistischen Praxis. Hrsg. von Johannes Janota. Tübingen: Niemeyer, 1993.

ZIMMERMANN, Hans Dieter: *In der Strafkolonie – Die Täter und die Untätigen*. In: Interpretationen. Franz Kafka. Romane und Erzählungen. Hrsg. von Michael Müller. Stuttgart: Reclam, 2001.

ZISCHLER, Hanns: *Kafka geht ins Kino*. Hamburg: Rowohlt, 1996.

Allgemeine Forschungsliteratur.

ADORNO, Theodor W.: Kierkegaard noch einmal. In: Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften. Band 2. Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen. Hrsg. von Rolf Tiedemann. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1979.

ALT, Peter-André: *Der Schlaf der Vernunft. Literatur und Traum in der Kulturgeschichte der Neuzeit*. München: Beck, 2002.

ARENDDT, Hannah: *Was ist Existenz-Philosophie?* Frankfurt/Main: Hain, 1990.

AUERBACH, Erich: *Figura*. In: Erich Auerbach: Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie. Bern / München: Francke, 1967.

BACHTIN, Michail M.: *Die groteske Gestalt des Leibes*. In: Michail M. Bachtin: *Literatur und Karneval. Zur Romantheorie und Lachkultur*. [Aus dem Russischen übersetzt von Alexander Kaempfe]. Frankfurt/Main: Fischer, 1990.

BARTELS, Klaus: *Über das Technisch-Erhabene*. In: *Das Erhabene. Zwischen Grenzerfahrung und Größenwahn*. Hrsg. von Christine Pries. Weinheim: Acta Humaniora, 1989.

BARTELS, Klaus: *Vom Erhabenen zur Simulation: Eine Technikgeschichte der Seele. Optische Medien bis 1900 (Guckkasten, Camera obscura, Panorama, Fotografie) und der menschliche Innenraum*. In: *Armatoren der Sinne. Literarische und technische Medien 1870 bis 1920*. Hrsg. von Jochen Hörisch und Michael Wetzell. München: Fink, 1990.

BARTH, Hans: *Schopenhauers „eigentliche Kritik der Vernunft“*. In: Schopenhauer. Hrsg. von Jörg Salaquarda. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985.

BARTHES, Roland: *Die Lust am Text*. [Titel der Originalausgabe: *Le plaisir du Texte*. Aus dem Französischen von Traugott König]. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1974.

BARTHES, Roland: *Kritik und Wahrheit*. [Titel der Originalausgabe: *Critique et vérité*. Aus dem Französischen übersetzt von Helmut Scheffel]. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1967.

BARTHES, Roland: *S/Z*. [Übersetzt von Jürgen Hoch]. Frankfurt/Main: Suhrkamp, ³1998.

BATAILLE, Georges: *Die Literatur und das Böse*. In: Georges Bataille. *Das theoretische Werk in Einzelbänden*. [Aus dem Französischen übersetzt von Cornelia Langendorf]. Hrsg. von Gerd Bergfleth. München: Matthes und Seitz, 1987.

BATAILLE, Georges: *Nietzsche*. In: Nietzsche. Hrsg. von Jörg Salaquarda. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, ²1996.

BEHLER, Ernst: *Nietzsche jenseits der Dekonstruktion*. In: Nietzsche und die philosophische Tradition. Hrsg. von Josef Simon. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1985.

- BENJAMIN, Walter: Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. Drei Studien zur Kunstsoziologie. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1963.
- BENJAMIN, Walter: Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen. In: Walter Benjamin. Gesammelte Schriften. II.1. 1977.
- BENN, Gottfried: Nietzsche nach 50 Jahren (1950). In: Gottfried Benn: Gesammelte Werke in der Fassung der Erstdrucke. Vier Bände. Mit einer Einführung hrsg. von Bruno Hillebrand. Band III. Essays und Reden in der Fassung der Erstdrucke. Frankfurt/Main: Fischer, 1997.
- BITTNER, Günther: Das Unbewußte – ein Mensch im Menschen? Würzburg: Königshausen und Neumann, 1988.
- BITTNER, Günther: Metaphern des Unbewußten. Eine kritische Einführung in die Psychoanalyse. Stuttgart / Berlin / Köln: Kohlhammer, 1998.
- BLOOM, Harold: Kafka – Freud – Scholem. [Aus dem amerikanischen Englisch von Angelika Schweikhart]. Basel / Frankfurt/Main: Stroemfeld / Roter Stern, 1990.
- BLUMENBERG, Hans: Die Legitimität der Neuzeit. Frankfurt/Main: Suhrkamp, ²1988.
- BLUMENBERG, Hans: Die Lesbarkeit der Welt. Frankfurt/Main: Suhrkamp, ⁴1999.
- BÖHME, Hartmut und Gernot BÖHME: Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1983.
- BOHRER, Karl-Heinz: Ästhetische Negativität. München / Wien: Hanser, 2002.
- BOHRER, Karl-Heinz: Nach der Natur. Über Politik und Ästhetik. München / Wien: Hanser, 1988.
- BOLLNOW, Otto Friedrich: Philosophie der Erkenntnis. Das Vorverständnis und die Erfahrung des Neuen. Stuttgart: Kohlhammer, 1970.
- BULTMANN, Rudolf: Weissagung und Erfüllung. In: Rudolf Bultmann: Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze. Zweiter Band. Tübingen: Mohr, ⁴1965.
- CAMUS, Albert: Nietzsche und der Nihilismus. In: Nietzsche. Hrsg. von Jörg Salaquarda. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. ²1996.
- COLLI, Giorgio: Distanz und Pathos. Einleitungen zu Nietzsches Werken. [Aus dem Italienischen übersetzt von Ragni Maria Gschwend und Reimar Klein]. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt, 1993.
- COLLI, Giorgio: Nach Nietzsche. [Aus dem Italienischen übersetzt von Reimar Klein]. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt, 1993.
- DELEUZE, Gilles und Félix GUATTARI: Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I. [Aus dem Französischen von Bernd Schwibs]. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1977.
- DELEUZE, Gilles: Differenz und Wiederholung. [Aus dem Französischen von Joseph Vogl]. München: Fink, ²1997.
- DELEUZE, Gilles: Kants kritische Philosophie. Die Lehre von den Vermögen. [Aus dem Französischen übersetzt von Mira Köller]. Berlin: Merve, 1990.
- DELEUZE, Gilles: Nietzsche und die Philosophie. [Aus dem Französischen von Bernd Schwibs]. Frankfurt/Main: Syndikat, 1985.
- DELEUZE, Gilles und Félix GUATTARI: Rhizom. [Aus dem Französischen von Dagmar Berger, Clemens-Carl Haerle, Helma Konyen, Alexander Krämer, Michael Nowak und Kade Schacht]. Berlin: Merve, 1977.

- DERRIDA, Jacques: Die *différence*. In : Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart. Hrsg. von Peter Engelmann. Stuttgart: Reclam, 1997.
- DERRIDA, Jacques: Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen. In: Jacques Derrida: Die Schrift und die Differenz. [Aus dem Französischen von Rodolphe Gasché]. Frankfurt/Main: Suhrkamp, ⁴1989.
- DERRIDA, Jacques: Dissemination. [Aus dem Französischen von Hans-Dieter Gondek]. Hrsg. von Peter Engelmann. Wien: Passagen, 1995.
- DERRIDA, Jacques: Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«. [Aus dem Französischen von Alexander Garcia Düttmann]. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1996.
- DERRIDA, Jacques: Grammatologie. [Übersetzt von Hans-Jörg Rheinberger und Hanns Zischler]. Frankfurt/Main: Suhrkamp, ⁶1996.
- DEUSER, Hermann: Kierkegaard. Die Philosophie des religiösen Schriftstellers. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985.
- DIEM, Hermann: Sören Kierkegaard. Eine Einführung. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1964.
- DISSE, Jörg: Kierkegaards Phänomenologie der Freiheitserfahrung. Freiburg (Breisgau) / München: Alber, 1991.
- EAGLETON, Terry: Einführung in die Literaturtheorie. [Aus dem Englischen von Elfi Bettinger und Elke Hentschel]. Stuttgart / Weimar: Metzler, ³1994.
- EBERHARD, Johann August, Johann Gebhard Ehrenreich MAASS und Johann Gottfried GRUBER: Deutsche Synonymik. Hrsg. von Hans Peter Althaus. Hildesheim / New York: Olms, 1971.
- ECO, Umberto: Kunst und Schönheit im Mittelalter. [Aus dem Italienischen von Günter Memmert]. München / Wien: Hanser, 1991.
- ELIADE, Mircea: Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1990.
- ELIAS, Norbert: Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Erster und Zweiter Band. Frankfurt/Main: Suhrkamp, ¹⁵1990.
- ELLENBERGER, Henry F.: Die Entdeckung des Unbewußten. [Ins Deutsche übertragen von Gudrun Theusner-Stampa]. Bern / Stuttgart / Wien: Huber, 1973.
- ELM, Theo: Die moderne Parabel. Parabel und Parabolik in Theorie und Geschichte. München: Fink, 1982.
- FAGES, Jean-Baptiste: Geschichte der Psychoanalyse nach Freud. [Aus dem Französischen von Eva Brückner-Pfaffenberger und Donald Watts Tuckwiller]. Frankfurt/Main / Berlin / Wien: Ullstein, 1981.
- FAHRENBACH, Helmut: Kierkegaards existenzdialektische Ethik. Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann, 1968.
- FIGAL, Günter: Nietzsche. Eine philosophische Einführung. Stuttgart: Reclam, 1999.
- FINK, Eugen: Nietzsches Philosophie. Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz: Kohlhammer, ⁴1979.
- FOUCAULT, Michel: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. [Aus dem Französischen von Ulrich Köppen]. Frankfurt/Main: Suhrkamp, ¹⁵1999.

- FOUCAULT, Michel: Die Ordnung des Diskurses. Inauguralvorlesung am Collège de France, 2. Dezember 1970. [Titel der Originalausgabe: *L'ordre du discours*. Aus dem Französischen von Walter Seitter]. Frankfurt/Main: Fischer, 1998.
- FOUCAULT, Michel: Mikrophysik der Macht. Berlin: Merve, 1976.
- FOUCAULT, Michel: Nietzsche, die Genealogie, die Historie. In: Michel Foucault: Von der Subversion des Wissens. [Aus dem Französischen von Walter Seitter]. München: Hanser, 1974.
- FOUCAULT, Michel: Psychologie und Geisteskrankheit. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1968.
- FOUCAULT, Michel: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. [Titel der Originalausgabe: *Surveiller et punir. La naissance de la prison*. Übersetzt von Walter Seitter]. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1977.
- FOUCAULT, Michel: Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1973.
- FRANK, Manfred: Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und -interpretation nach Schleiermacher. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1977.
- FRANK, Manfred: Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur neuesten französischen Hermeneutik und Texttheorie. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1980.
- FRANK, Manfred: Die Grenzen der Verständigung. Ein Geistergespräch zwischen Lyotard und Habermas. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1988.
- GADAMER, Hans-Georg: Hermeneutik. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hrsg. von Joachim Ritter et al. Band III. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974.
- GADAMER, Hans-Georg: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen: Mohr, ⁴1975.
- GAMM, Gerhard: Der Wahnsinn in der Vernunft. Historische und erkenntniskritische Studien zur Dimension des Anders-Seins in der Philosophie Hegels. Bonn: Bouvier, 1981.
- GENETTE, Gérard: Palimpseste. Die Literatur auf zweiter Stufe. [Aus dem Französischen von Wolfram Bayer und Dieter Hornig]. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1993.
- GOFFMAN, Erving: Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag. [Aus dem Amerikanischen von Peter Weber-Schäfer]. München: Piper, ⁸2000.
- GRÜNBAUM, Adolf: Die Grundlagen der Psychoanalyse. Eine philosophische Kritik. [Aus dem Englischen von Christa Kolbert]. Stuttgart: Reclam, 1988.
- GRÜNBEIN, Durs: Die Lichtung des Scheins. In: DIE ZEIT. Nr.35. [Literatur-Beilage (Nietzsche) vom 24. August 2000]. S.42.
- HABERMAS, Jürgen: Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1985.
- HABERMAS, Jürgen: Erkenntnis und Interesse. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1973.
- HABERMAS, Jürgen: Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze. Frankfurt/Main: Suhrkamp, ³1989.
- HALFWASSEN, Jens: Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin. Stuttgart: Teubner, 1992.
- HART NIBBRIG, Christiaan L.: Die Auferstehung des Körpers im Text. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1985.

- HEIDEGGER, Martin: Nietzsche. In: Martin Heidegger. Gesamtausgabe. I. Abteilung. Veröffentlichte Schriften 1910-1976. Band 6.1. Hrsg. von Brigitte Schillbach. Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann, 1996.
- HIEBEL, Hans H.: Strukturelle Psychoanalyse und Literatur (Jacques Lacan). In: Klaus-Michael Bogdal (Hrsg.): Neue Literaturtheorien. Eine Einführung. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1990.
- IRION, Ulrich: Eros und Thanatos in der Moderne. Nietzsche und Freud als Vollender eines antichristlichen Grundzugs im europäischen Denken. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1992.
- JAKOBSON, Roman: Der Doppelcharakter der Sprache und die Polarität zwischen Metaphorik und Metonymik. In: Anselm Haverkamp (Hrsg.): Theorie der Metapher. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996.
- JASPERS, Karl: Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens. Berlin / New York: de Gruyter, ⁴1981.
- JASPERT, Reinhard (Hrsg.): Brehms Tierleben. Volksausgabe in einem Band. Berlin: Safari, 1952.
- JONAS, Hans: Gnosis und spätantiker Geist. Die mythologische Gnosis. Teil I. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, ³1964.
- KAUFMAN, Walter: Nietzsche. Philosoph – Psychologe – Antichrist. [Aus dem Amerikanischen übersetzt von Jörg Salaquarda]. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, ²1988.
- KIM, Madeleine: Der Einzelne und das Allgemeine. Zur Selbstverwirklichung des Menschen bei Sören Kierkegaard. Wien / München: Oldenbourg, 1980.
- KLOSSOWSKI, Pierre: Nietzsche und der Circulus vitiosus deus. [Aus dem Französischen von Ronald Vouillé]. München: Matthes und Seitz, 1986.
- KLUGE, Friedrich: Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. Berlin / New York: de Gruyter, ²⁴2002.
- KOSCHORKE, Albrecht: Körperströme und Schriftverkehr. Mediologie des 18. Jahrhunderts. München: Fink, 1999.
- LACAN, Jacques: Das Drängen des Buchstabens im Unbewußten oder die Vernunft seit Freud. In: Jacques Lacan. Das Werk. Schriften II. Hrsg. von Jacques-Alain Miller. In dt. Sprache hrsg. von Norbert Haas und Hans-Joachim Metzger. Weinheim / Berlin: Quadriga, ³1991.
- LACAN, Jacques: Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion, wie sie uns in der psychoanalytischen Erfahrung erscheint. In: Jacques Lacan. Schriften I. Hrsg. von Jacques-Alain Miller. In dt. Sprache hrsg. von Norbert Haas und Hans-Joachim Metzger. Weinheim / Berlin: Quadriga, ⁴1996.
- LÜTKEHAUS, Ludger: »Tiefenphilosophie«. In: Ludger Lütkehaus: Tiefenphilosophie. Texte zur Entdeckung des Unbewußten vor Freud. Hrsg. und mit einem Essay von Ludger Lütkehaus. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt, 1995.
- LUHMANN, Niklas: Die Kunst der Gesellschaft. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1997.
- LUHMANN, Niklas: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1995.
- LUKÁCS, Georg: Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik. Mit dem Vorwort von 1962. München: dtv, 1994.
- LUNAU, Klaus: Warnen, Tarnen, Täuschen. Mimikry und andere Überlebensstrategien in der Natur. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002.

- LYOTARD, Jean-François: Das postmoderne Wissen. Ein Bericht. [Aus dem Französischen von Otto Pfersmann]. Hrsg. von Peter Engelmann. Wien: Passagen, ⁴1999.
- LYOTARD, Jean-François: Die Moderne redigieren. In: Jean-François Lyotard: Das Inhumane. Plaudereien über die Zeit. [Aus dem Französischen von Christine Pries]. Wien: Passagen, 1989.
- MÄHL, Hans-Joachim: Die Idee des goldenen Zeitalters im Werk des Novalis. Studien zur Wesensbestimmung der frühromantischen Utopie und zu ihren ideengeschichtlichen Voraussetzungen. Heidelberg: Winter, 1965.
- MAN, Paul de: Allegorien des Lesens. [Aus dem Amerikanischen von Werner Hamacher und Peter Krumme]. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1988.
- MANN, Thomas: Freud und die Zukunft. Vortrag gehalten in Wien am 8. Mai 1936 zur Feier von Sigmund Freuds 80. Geburtstag. In: Sigmund Freud: Abriß der Psychoanalyse. Das Unbehagen in der Kultur. Frankfurt/Main: Fischer, 1990.
- MANNONI, Octave: Sigmund Freud. [Aus dem Französischen von Susanne Schöttmer]. Hrsg. von Klaus Schröter. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1989.
- MARCUSE, Ludwig: Sigmund Freud. Das Geheimnis Mensch. München: Heyne, 1982.
- MARQUARD, Odo: Transzendentaler Idealismus, Romantische Naturphilosophie, Psychoanalyse. Köln: Dinter, 1987.
- MEYER, Theo: Nietzsche. Kunstauffassung und Lebensbegriff. Tübingen: Francke, 1991.
- MEYER, Theo: Nietzsche und die Kunst. Tübingen / Basel: Francke, 1993.
- MITSCHERLICH, Alexander: Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft. Ideen zur Sozialpsychologie. München: Piper, 1970.
- MITSCHERLICH, Alexander: Die Idee des Friedens und die menschliche Aggressivität. [Antrittsvorlesung, Frankfurt 1968]. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1980.
- MONTINARI, Mazzino: Nietzsche lesen. Berlin / New York: de Gruyter, 1982.
- MÜLLER, Max: Existenzphilosophie. Von der Metaphysik zur Metahistorik. Hrsg. von Alois Halder. Freiburg (Breisgau) / München: Alber, ⁴1986.
- MÜLLER, Max: Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart. Heidelberg: Kerle, ³1964.
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang: Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie. Berlin / New York: de Gruyter, 1971.
- PFEIFER, Wolfgang (Hrsg.): Etymologisches Wörterbuch des Deutschen. Berlin: Akademie-Verlag, 1989.
- PICHT, Georg: Nietzsche. Vorlesungen und Schriften. Hrsg. von Constanze Eisenbart. Stuttgart: Klett-Cotta, 1988.
- PIEPER, Annemarie: Geschichte und Ewigkeit bei Sören Kierkegaard. Das Leitproblem der pseudonymen Schriften. Meisenheim am Glan: Hain, 1968.
- RIEDEL, Wolfgang: Archäologie des Geistes. Theorien des wilden Denkens um 1900. In: Das schwierige neunzehnte Jahrhundert. Germanistische Tagung zum 65. Geburtstag von Eda Sagarra im August 1998. Hrsg. von Jürgen Barkhoff et al. Tübingen: Niemeyer, 2000.
- RIEDEL, Wolfgang: „Der Spaziergang“. Ästhetik der Landschaft und Geschichtsphilosophie der Natur bei Schiller. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1989.

- RIEDEL, Wolfgang: Die Anthropologie des jungen Schiller. Zur Ideengeschichte der medizinischen Schriften und der „Philosophischen Briefe“. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1985.
- RIEDEL, Wolfgang: „Homo natura“. Literarische Anthropologie um 1900. Berlin / New York: de Gruyter, 1996.
- RIEDEL, Wolfgang: Natur / Landschaft. In: Fischer Lexikon Literatur. Band 3. Hrsg. von Ulfert Ricklefs. Frankfurt/Main: Fischer, 2002.
- ROMBACH, Heinrich: „Ich“ – Zur Philosophie und Phänomenologie der Identität. In: Paradoxien des Ich. Beiträge zu einer subjektorientierten Pädagogik. Festschrift für Günther Bittner zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Volker Fröhlich und Rolf Göppel. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1997.
- SALAUQUARDA, Jörg: Dionysos gegen den Gekreuzigten. Nietzsches Verständnis des Apostels Paulus (1974). In: Nietzsche. Hrsg. von Jörg Salauquarda. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, ²1996.
- SALAUQUARDA, Jörg: Schopenhauers Einfluß auf Nietzsches „Antichrist“. In: Schopenhauer. Hrsg. von Jörg Salauquarda. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985.
- SCHIPPERGES, Heinrich: Am Leitfaden des Leibes. Zur Anthropologie und Therapeutik Friedrich Nietzsches. Stuttgart: Klett, 1975.
- SCHLAFFER, Heinz: Die kurze Geschichte der deutschen Literatur. München: dtv, 2003.
- SCHMIDINGER, Heinrich: Das Problem des Interesses und die Philosophie Sören Kierkegaards. Freiburg (Breisgau) / München: Alber, 1983.
- SCHNÄDELBACH, Herbert: Philosophie in Deutschland 1831-1933. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1983.
- SCHÖPF, Alfred: Sigmund Freud. München: Beck, 1982.
- SCHÖPF, Alfred: Wie kann man von seinen Bedürfnissen und Wünschen wissen? In: Bedürfnis, Wunsch, Begehren. Probleme einer philosophischen Sozialanthropologie. Hrsg. von Alfred Schöpf. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1987.
- SCHOLZ, Bernhard F. (Hrsg.): Mimesis. Studien zur literarischen Repräsentation. Tübingen / Basel: Francke, 1998.
- SEIBERT, Thomas: Existenzphilosophie. Stuttgart / Weimar: Metzler, 1997.
- SIMMEL, Georg: Schopenhauer und Nietzsche (1907). In: Georg Simmel. Gesamtausgabe. Hrsg. von Otthein Rammstedt. Band 10. Hrsg. von Michael Behr, Volkhard Krech und Gert Schmidt. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1995.
- SIMMEL, Georg: Schopenhauer und Nietzsche. In: Georg Simmel. Gesamtausgabe. Hrsg. von Otthein Rammstedt. Band 8. Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908 (Band II). Hrsg. von Alessandro Cavalli und Volkhard Krech. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1993.
- SLOTERDIJK, Peter: Der Denker auf der Bühne. Nietzsches Materialismus. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1986.
- STEGMAIER, Werner: Nietzsches „Genealogie der Moral“. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.
- THEUNISSEN, Michael: Das Selbst auf dem Grund der Verzweiflung. Kierkegaards negativistische Methode. Frankfurt/Main: Hain, 1991.
- THEUNISSEN, Michael: Der Begriff Ernst bei Sören Kierkegaard. Freiburg (Breisgau) / München: Alber, ³1982.

THULSTRUP, Niels: Kierkegaards Verhältnis zu Hegel. Forschungsgeschichte. Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz: Kohlhammer, 1969.

THULSTRUP, Niels: Kierkegaards Verhältnis zu Hegel und zum spekulativen Idealismus. 1835-1846. Historisch-analytische Untersuchung. Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz: Kohlhammer, 1972.

VOLKMANN-SCHLUCK, Karl-Heinz: Die Philosophie Nietzsches. Der Untergang der abendländischen Metaphysik. Hrsg. von Bernd Heimbüchel. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1991.

ZENTNER, Marcel R.: Die Flucht ins Vergessen. Die Anfänge der Psychoanalyse Freuds bei Schopenhauer. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995.

ZIMMERMANN, Franz: Einführung in die Existenzphilosophie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, ³1992.

ZYMNER, Rüdiger: Uneigentlichkeit. Studien zu Semantik und Geschichte der Parabel. Paderborn / München / Wien: Schöningh, 1991.

Curriculum vitae

Als erster Sohn von Karl-Heinz und Erika Burger (geb. Thiel) bin ich, Thorsten Burger, am 07. Mai 1973 in Kaiserslautern geboren. Ich besuche dort von 1979 bis 1983 die Grundschule, sodann von 1983 bis 1992 das Hohenstaufen-Gymnasium, an dem ich das Abitur ablege. Von September 1992 bis Januar 1994 absolviere ich einen siebzehnmönatigen Zivil- und Friedensdienst in einem französischen *Institut Médico-Pédagogique* in der Nähe von Belfort.

Das Studium der Germanistik und Romanistik nehme ich zum Sommersemester 1994 zuerst an der Albert-Ludwigs-Universität zu Freiburg im Breisgau auf und führe dieses mit dem Sommersemester 1995 an der Julius-Maximilians-Universität Würzburg fort. Nach Ablegung der Zwischenprüfungen in den Fächern Germanistik und Romanistik im Sommersemester 1997 arbeite ich vom 01. Oktober 1997 bis zum 30. April 1998 als Fremdsprachenassistent am französischen *Lycée* Alfred Kastler in der unmittelbaren Umgebung von Charleville-Mézières. Anschließend nehme ich zum Sommersemester 1998 mein Studium an der Universität Würzburg wieder auf und schließe dieses im Sommersemester 2001 mit einer Magisterarbeit in der *Neueren deutschen Literaturgeschichte* über das Thema »Varianten des Existentiellen in Max Frischs Roman *Stiller*« mit dem Magister Artium ab.

Mit Abschluß des Studiums nehme ich zum Wintersemester 2001/02 ein Promotionsstudium in dem Fach *Neuere deutsche Literaturgeschichte* an der Julius-Maximilians-Universität Würzburg auf.

Würzburg, den 01. Juli 2004

Thorsten Burger