

Benno Wagner

Metamorphosen des Opfers bei Franz Kafka

»Es ist notwendig sich zu opfern, es ist notwendiger sich zu schonen und es ist noch notwendiger sich aufzuopfern.« (Br 227) Opfer, Schonung, Aufopferung – mit diesen »dreierlei Wahrheiten« des menschlichen Lebens fasst Kafka im Januar 1918 die Aporien einer zwischen »Drückebergerei und Kriegslust« schwankenden Essay-Figur Joseph Körners zusammen, die in mancher Hinsicht auch seine eigenen sind. (Br 227) Er formuliert damit als ungleichzeitig-synchrone Prioritätenliste, was Michel Foucault mehr als ein halbes Jahrhundert später als historische Abfolge von Machtregimes beschreiben wird. Im Verlaufe des 19. Jahrhunderts wird die alte souveräne Macht über Leben und Tod des Einzelnen (»das Recht, sterben zu machen und leben zu lassen«), durch eine moderne Bio-Macht ersetzt, die sich auf die Optimierung und Regulierung des Lebens ganzer Bevölkerungen richtet (»die Macht, leben zu machen und sterben zu lassen«).¹ Diese Macht begreift Leben nicht mehr als diskontinuierliche, singuläre Einheit, die als Ganzes zu opfern oder zu schonen wäre, sondern als kontinuierliche, verrechenbare Quantität, die allein durch stetige Aufopferung möglichst aller Individuen disponibel bzw. mobiliarisierbar wird. Freilich bedeutet auch diese *moderne* Transformation des traditionellen Opfers keineswegs sein Verschwinden von der Matrix der Zivilisation; vielmehr bleiben die in ihm gebundenen Intensitäten im Hintergrund der Codes präsent und werden disponibel für okkasionelle Reintensivierungen, für politische bzw. polemische Indienstnahmen von Fall zu Fall. Den damit verbundenen Gefahren widmet Kafkas Literatur ihre besondere Aufmerksamkeit.

I.

Werfen wir zunächst einen kurzen Blick auf den vielleicht immer noch aktuellsten universal-historischen Abriss der Geschichte des Opfers, die *Dialektik der Aufklärung*. Hinsichtlich der *Epistemologie* des Opfers wird hier zunächst deutlich, dass seinen modernen »ideologischen« Reaktualisierungen nicht etwa eine Wahrheit des Opfers in der Vormoderne entspricht. Vielmehr stehen »Betrug, List und Rationalität [keineswegs] in einfachem Gegensatz zur Archaik des Opfers«.² Das Opfer als planmäßiges betrügt, wie in der Odyssee deutlich wird, den Gott, dem es gilt: Überlistung der Sirenen durch Fesselung, des Zyklopen durch Selbstbenennung als Niemand. Die zivilisatorische List ist »nichts anderes als die subjektive Entfaltung solcher objektiven Unwahrheit des Opfers, das sie ablöst«.³ Und über die *Ökonomie* des Opfers erfahren wir:

»Die Geschichte der Zivilisation ist die Geschichte der Introversion des Opfers [...] die Geschichte der Entzagung.« Und dabei gilt die fatale vampirische Formel: »Jeder Entzagende gibt mehr von seinem Leben als ihm zurückgegeben wird, mehr als das Leben, das er verteidigt.« Die zivilisatorische List kann das archaische Opfer nicht wirklich ersetzen, sie schiebt es bloß auf. Immer wieder und immer weiter bedarf es »all der überflüssigen Opfer: gegen das Opfer«.⁴

Zwei große moderne Einrichtungen der Kleinarbeitung und Kontinuierung des Opfers heißen Bürokratie und Versicherung, und Franz Kafka, Versicherungsjurist bei der Prager Arbeiter-Unfall-Versicherungsanstalt, der größten im Habsburgerreich, ist einer ihrer bedeutendsten Experten. Tatsächlich spielen das Opfer und seine modernen Metamorphosen sowohl in seinem Schreiben als auch für sein Schreiben eine nicht unerhebliche Rolle. Den Zusammenhang von bürokratischer Abstraktion und Vampirismus der Aufopferung verbildlicht er immer wieder durch den Zusammenbruch der Trennungslinie zwischen Arbeits- und Privatsphäre, zwischen Schreib- und Küchentisch oder gar zwischen Schreibtisch und Bett. Sein Schloss-Beamter Bürgel nennt den Preis, der bei diesem Tausch des per se unsicheren konkreten Lebens gegen seine staatlich gesicherte dienstrechtliche Abstraktion zu zahlen ist:

Es gibt natürlich unter den Sekretären Fleißige und minder Fleißige, wie überall, aber über allzugroße Anstrengung klagt niemand von ihnen, gar öffentlich nicht. Es ist das einfach nicht unsere Art. Wir kennen in dieser Hinsicht keinen Unterschied zwischen gewöhnlicher Zeit und Arbeitszeit. Solche Unterscheidungen sind uns fremd. (S 411)

In Alfred Webers 1910 erschienenem Aufsatz *Der Beamte* wird diese Beziehung zwischen Bürokratie und Opfer als doppelte auf den Begriff gebracht:

Das »Funktionieren«, die Berufshingabe, [...] das Verschwinden der Persönlichkeit in solcher, – es hat eine generelle »Weihe« bei uns [...] – die wird nur erklärt, wenn wir die Weihrauchswolken fühlen, die von den Altären des Staatsbeamtentums ausgehen und die durch unser ganzes Leben sich hindurchziehen. Man opfert sich bei uns, und es wird dabei geopfert, wo man solches Opfer sieht. Denn überall dort, wo man solches Opfer sieht, fühlt man das Götzenbild des Staatsbeamten.⁵

Wirft man einen genaueren Blick auf das habsburgische Beamtentum im 19. und frühen 20. Jahrhundert, so erweist sich, dass Alfred Webers Rede vom Opfer, wie seine Rede im Allgemeinen, weder rein metaphorisch noch allerdings streng deskriptiv zu nehmen ist. Tatsächlich wurde durch den Eintritt in den Staatsdienst ein quasi-religiöses Verhältnis von Schutz und Gefolgschaft konstituiert. So stellt die *Beamtenzeitung* noch 1872 in unverblümter Widersprüchlichkeit fest:

Natürlich hat jeder Beamte als Staatsbürger den Vollgenuss der staatsbürgerlichen Rechte. Von dem Augenblick aber an, wo er in den Staatsdienst freiwillig eingetreten ist, wo er den Eid der Treue und des Gehorsams geleistet hat, hat der Beamte sein Schicksal von der Regierung Seiner Majestät abhängig gemacht [...].⁶

Gegenstand dieses das positive Recht überschreitenden Vertrages war auf der Seite des Beamten nicht das Opfer, sondern die Aufopferung in einem möglichst kontinuierlichen, regelmäßigen, auf alle Subjektivität verzichtenden Dienst. Dafür erhielt der Beamte als Gegenleistung zunächst kaum mehr als den Erhalt des nackten Lebens, der, wie sowohl die sozialökonomischen Datenlage als auch die Romanliteratur des 19. Jahrhunderts zeigt, bei der kleinsten Störung des maximal durchregulierten Alltags in Gefahr geraten konnte. Alles Streben und alle Hoffnung des Beamten-Subjekts richtete sich somit auf das Ereignis der Beförderung. Dieses Ereignis war aber lange Zeit kaum vorhersehbar oder beeinflussbar; bis 1848 hing es, jedenfalls prozedural, allein von der Gnade des Kaisers ab. Dabei herrschte hier das Prinzip der Intransparenz. Waren die kaiserlichen Gnadenakte in ihrer statistischen Häufung in erster Linie an die Konjunkturzyklen gebunden, so richtete sich die Auswahl im Einzelfall nach geheimen Verhaltens- und Fleißtabellen, die wiederum Aufopferung und nicht Opfer sichern sollten. Weil Kaiser Franz sich auf die Staatsverwaltung als eine »ruhig und verlässlich schnurrende Apparatur« verlassen wollte, benützte er, so Megner, die Konduitelisten »als Mittel zur sozialen Disziplinierung der Beamenschaft. Weil sie wie ein Damoklesschwert über den Beamten schweben sollten, wurden die Tabellen geheim geführt.«⁷ Die Folgen der hieraus resultierenden »zermürbenden Ungewissheit« für den einzelnen Beamten hat Kafka immer wieder geschildert. Da ist zum einen die auffallende Reizbarkeit und Empfindlichkeit seiner Beamten-Figuren, die an seine eigene »neurasthenische« Verfassung gemahnt. So wird der Landvermesser K. zu Beginn des *Schloß*-Romans gewarnt, dass »die Herren äußerst empfindlich sind, ich bin überzeugt, daß sie unfähig sind, wenigstens unvorbereitet den Anblick eines Fremden zu ertragen.« (S 56) Später versucht Olga ihren Bruder Barnabas, den in K.s Augen unzuverlässigen Boten mit dem gleichen Hinweis zu schützen: »er ist sehr empfindlich [...] Schloßboten müssen sich sehr beherrschen«. (S 277)

Eine zweite, für unsere Thematik noch wichtigere Folge ist die Zerstörung des Zusammenhangs von Schuld und Entstehung durch Opfer, den in Einzelfällen der Normabweichung bezichtigte Beamte durch Selbstmord wiederzustellen versuchten. Im Normalfall freilich, so berichtet die *Beamtenzeitung* von 1868, erfährt »der Subalterne (von seinem) schwarzen Punkt... in [seinem] Lebensbuch« nur dadurch etwas, dass er bei Beförderungen regelmäßig übergegangen wird.⁸ Diesen Konnex zwischen einer nach undurchschaubaren Prinzipien belohnenden und strafenden Autorität und nach Erkenntnis der Schuld und Erlangung von Verzeihung hat Kafka im *Schloß*-Roman eindrucksvoll insze-

niert. Als Amalia, die Tochter des Schusters und Feuerwehrmannes, sich bei einem Dorffest den Gelüsten eines Schloss-Beamten verweigert, wird ihr Vater, dem sein Vorgesetzter in vertrauter Stunde schon die Stelle eines Obmannstellvertreters in Aussicht gestellt hatte, wenig später durch denselben Vorgesetzten ohne Begründung und in aller Öffentlichkeit aus der Dorffeuerwehr ausgeschlossen. Obwohl, wie seine andere Tochter Olga berichtet, »[w]ir alle wußten, daß keine ausdrückliche Strafe kommen werde« (S 326), ruiniert der alte Schuster nun sein bescheidenes Vermögen und seine Gesundheit, um den Zusammenhang zwischen Schuld und Sühne wiederherzustellen. »In Wirklichkeit dachte er gar nicht an das Zurückgewinnen der Ehre«, berichtet Olga weiter,

sondern nur an Verzeihung. Aber um Verzeihung zu bekommen, mußte er erst die Schuld feststellen und die wurde ihm ja in den Ämtern abgeleugnet. Er verfiel auf den Gedanken [...] man verheimliche ihm die Schuld weil er nicht genug zahle; er zahlte bisher nämlich immer nur die festgesetzten Gebüren, die wenigstens für unsere Verhältnisse hoch genug waren. Er glaubte aber jetzt, er müsse mehr zahlen [...]. (S 336)

Mit dieser »verwilderten« Wiederkehr des Opfers nicht *des* Beamten, sondern *an die* Beamten, ist auch die zweite von Weber genannte Dimension der Beziehung zwischen Bürokratie und Opfer demonstriert. Anders als in Gesellschaften mit zwar inoffiziellen, aber immerhin transparenten Codes für Besteckung führt in Kafkas Welt auch die Bereitschaft zu »wilden«, selbst definierten Opfern wieder nur zu bloßer *Aufopferung*, die nach einem probabilistisch abgeklärten und minimalistischen Prinzip Hoffnung verfährt: »Da es ihm nicht gelungen war, die Schuld nachzuweisen [...]«, setzt Olga ihren Bericht fort,

mußte er [...] die Beamten persönlich angehn. Es gab unter ihnen auch solche mit einem guten, mitleidigen Herzen, dem sie zwar im Amt nicht nachgeben durften, wohl aber außerhalb des Amtes, wenn man zu gelegener Stunde sie überraschte. [...] Er hatte sich den Plan zurechtgelegt, in der Nähe des Schlosses auf der Landstraße, dort wo die Wagen der Beamten vorüberführen, sich aufzustellen und wenn es irgendwie ging seine Bitte um Verzeihung vorzubringen. Aufrichtig gesagt, ein Plan ohne allen Verstand [...]. Kann denn ein einzelner Beamter verzeihen? Das könnte doch höchstens Sache der Gesamtbehörde sein, aber selbst diese kann wahrscheinlich nicht verzeihen, sondern nur richten. [...] Wenn irgendeine Möglichkeit solcher Art auch nur im Entferntesten bestünde, müßte es ja dort auf der Landstraße von Bittgängern wimmeln, aber da es sich hier um eine Unmöglichkeit handelt, welche einem schon die elementarste Schulbildung einprägt, ist es dort völlig leer. Vielleicht bestärkte auch das den Vater in seiner Hoffnung, er nährte sie von überallher. (S 341)

Um diese offenbar derangierten Verhältnisse von Schuld, Strafe, Verzeihung und Hoffnung bzw. Handlungskalkül in eine moderner Staatlichkeit angemes-

sene Form zu bringen, wurde in den 70er Jahren des 19. Jahrhunderts der Ruf nach einer Dienstpragmatik für Staatsbeamte laut, einem nach modernem Arbeitsrecht gebauten »Contrat social zwischen Staat und Beamtenchaft«.⁹ Wichtigstes Ziel dieser Dienstpragmatik war die Herstellung einer »minimalen zivilen Normallaufbahn«, d. h. die genaue und erwartbare Festlegung der Bedingungen des Avancements, z.B. durch die Einführung einer Zeitvorrückung.¹⁰ Auch die Unterteilung der Positionen in funktionale und repräsentative, wie sie durch Kafkas Beamten doppel aus dem aufopfernden Sordini und dem Opferfordernden Sortini inszeniert wird, wurde in diesem Zusammenhang von den Modernisierern infrage gestellt. So will das Organ der liberalen Beamtenchaft, der *Sprechsaal*, nicht länger einsehen, »dass etwa der Präsident des Rechnungshofes [...] Repräsentationsspesen bewilligt erhalte [...]. Der Präsident des Rechnungshofes [...] solle nicht repräsentieren, sondern sich ›in das Meer der Ziffern versenken‹«.¹¹

An dieser Stelle lässt sich nun zeigen, dass Kafka den administrativen Konnex von Opfer und Aufopferung nicht bloß als Anlass für persiflierende Literarisierungen wahrgenommen hat, sondern als Grundproblem ›moderner‹ Lebensführung. Dem ›im Meer der Ziffern versunkenen‹ Präsidenten des Rechnungshofes begegnen wir bei Kafka, dem Metaphernfeind, auf dem Meeresgrunde wieder. Poseidon, so beginnt Kafkas gleichnamige Geschichte, »saß an seinem Arbeitstisch und rechnete. Die Verwaltung aller Gewässer gab ihm unendliche Arbeit.« (N II 300) Diese Arbeit hat sich der Gott nicht ausgesucht, sondern sie ist ihm »auferlegt«. Auch wenn er sich schon des öfteren um eine »fröhlichere« Arbeit beworben hat, so ist an eine Amtsenthebung nicht ernstlich zu denken: »seit Urbeginn war er zum Gott der Meere bestimmt worden und dabei mußte es bleiben.« (N II 301) Wo die Götter von Adressaten des Opfers zu Subjekten der Aufopferung werden, ist jede Möglichkeit einer Überschreitung des Immanenzfeldes der modernen Verwaltung gestrichen. Naive theologische Territorialisierungen behalten gegenüber Kafkas Literatur allenfalls das Recht der Überlebenden. Das weiß auch Poseidon, der seine Beschwerden und Wünsche im Felde einer – freilich göttlichen – Immanenz ansiedelt. So besteht die Hauptursache seiner Unzufriedenheit, streng nach Alfred Weber, in einer Verkennung seiner Aufopferung:

Am meisten ärgerte er sich [...] wenn er von den Vorstellungen hörte, die man sich von ihm machte, wie er etwa immerfort mit dem Dreizack durch die Fluten kutschiere. Unterdessen saß er hier in der Tiefe des Weltmeeres und rechnete ununterbrochen [...]. (N II 301f.)

Und auch seine größte Hoffnung liest sich, mutatis mutandis, wie der Pensionärs-Traum eines gewöhnlichen kakanischen Beamten:

So hatte er die Meere kaum gesehn [...] und niemals wirklich durchfahren. Er pflegte zu sagen, er warte damit bis zum Weltuntergang, dann werde sich wohl noch ein stiller Augenblick ergeben, wo er knapp vor dem Ende nach Durchsicht der letzten Rechnung noch schnell eine kleine Rundfahrt werde machen können. (N II 302)

II.

Die restlose Zerstörung der transzendenten und diskontinuierlichen Matrix aus Schuld, Opfer und Entstühnung durch ein rein immanentes und kontinuierliches Prinzip der Aufopferung bei gleichzeitiger ›Verwilderung‹ der zuvor durch das Opfer gebundenen Intensitäten gehört demnach zu den Brennpunkten des Kafkaschen Schreibens. Dies wird noch sehr viel deutlicher, wenn man das spezifische Dispositiv in Betracht zieht, innerhalb dessen der Bürokrat Kafka als Experte fungierte.

Die Versicherung ist, wie auch Horkheimer und Adorno feststellen, *die* zivili-satorische Erfindung zur Säkularisierung des Opfers. Schon das antike römi-sche Seedarlehen, wohl die früheste Vorform der im 14. Jahrhundert im Mit-telmeerraum entstehenden Seeversicherung, revolutioniert das Verhältnis zwi-schen Opfer und Verzeihung bzw. Verschonung. Aus einem symbolischen Austausch mit einem intransparenten Partner wird ein operationales, monetär berechenbares Vertragsverhältnis zwischen diesseitigen Parteien. Dement-sprechend kann es auch nicht um faktische Abwendung von Unglücksfällen gehen, sondern bloß um den monetären Ausgleich der ökonomischen Folgen, d.h. um die Kontinuierung einer *ökonomischen* Lebensfunktion, deren Maß und Symbol im 19. Jahrhundert die statistische Kurve werden wird. In noch unmittelbarerer Weise als – nach Max Weber – die moderne Verwaltung dient die Versicherung der Homogenisierung und Kontinuierung ökonomischer Er-wartungen und Berechnungen. Anders als die gottvertrauenden Bauern und kleinen Handwerker verhält sich, so Ferdinand Tönnies in seinen soziologi-schen Betrachtungen über das Versicherungswesen,

der Kaufmann, durch dessen Tätigkeit und Denkweise die kommerzielle Gesellschaft ihr Gepräge empfängt: das gewagte Geschäft, die Spekulation ist seine regelmäßige Tätigkeit: je größer das Wagnis, desto größer in der Regel sein Gewinn, und umge-kehrt: je höherer Gewinn ihm winkt, um so größer ist die Gefahr, das ›Risiko‹ des Ver-lustes. Für ihn ist die Gefahr nicht mehr etwas bloß Furchtbare, das mögliche Missge-schick, dem Zorn eines Gottes oder Dämon entspringend, welchen Zorn man etwa durch Opfer und Gebet zu besänftigen versucht, sondern wenigstens außerdem – auch wenn solcher Glaube beharrt – ein mehr oder minder wahrscheinliches Ereignis, mit dem man ›rechnen‹ kann und muss. Er bemüht sich, die Größe der Gefahr möglichst genau zu erkennen und als einen negativen Wert in seinen ›Kalkül‹ aufzunehmen.¹²

Der gefährlichste Gegner der Versicherung ist daher zunächst nicht der Simulant, der sein persönliches Schicksal versicherungsgerecht, wenn auch nicht rechtmäßig, zum Gegenstand ökonomischer Spekulation macht, sondern der Bauer, der sich gegen den Abschluss einer Hagelversicherung sperrt, weil es eine »sündhafte Vermessenheit [sei], Gottes Walten abzuwehren«. Denn die Versicherung muss nun ihrerseits den Status einer quasi-religiösen Verpflichtung für sich beanspruchen: »Diese heuchlerische Frömmigkeit ist eine wahre Gotteslästerung«, kommentieren daher die *Assekuranz-Blätter* solches falsche Gottvertrauen. »Es ist ein frevelhaftes Vertrauen auf Gott, wenn jemand seine Pflicht vernachlässigt, in der Hoffnung, Gott werde schon ohne sein Zutun gewähren, was gut und nützlich ist.«¹³ Wer gottgefällig lebt, braucht zwar keine Versicherung; er muss aber versichert sein, um gottgefällig zu leben.

Mit der industriellen Produktion von Unfällen und dank der Entwicklung der Wahrscheinlichkeitsrechnung wird, wie François Ewald in seiner Studie über den *Vorsorgestaat* gezeigt hat, die Versicherung im Verlaufe des 19. Jahrhunderts anwendbar auf die Gesellschaft als ganze. Dies hat, vor dem Hintergrund unserer Thematik, zwei Folgen: Erstens gibt es, wie Ewald schon für die noch an individuelle Voraussicht gebundene, liberale Vorsorge-Moral konstatiert, »in der liberalen Welt [...] keine Opfer«, weil »es niemandem gestattet ist, sich in passiver Unterwerfung unter das Schicksal als Opfer zu konstituieren [...].«¹⁴ Zweitens wird die kollektive, selbst moralfrei funktionierende Sozialversicherung dann zum einen dem Umstand gerecht werden, dass der industrielle Fortschritt dennoch seine unvermeidlichen Opfer fordert, zum anderen führt sie zu einer völlig neuen, nicht mehr um den Begriff des Opfers, sondern um den der Aufopferung kreisenden Moralisierungsstrategie. Im *solidaristischen* Gesellschaftsvertrag des Vorsorgestaates ist

der Mensch [...] von sich aus nichts. Er stellt das dar, was Generationen aus ihm gemacht haben und was die Umstände ihm aus sich selbst zu machen ermöglichen. [...] Eine biologische Existenz, die erst dann zu etwas Menschlichem wird, wenn sie von der Muttermilch der Gesellschaft ernährt wird. [...] Das Schuldverhältnis bezieht sich nun nicht mehr auf bestimmte Rechte, sondern auf das Leben selbst. Es bezieht sich auf den ganzen Menschen, den Menschen als Ganzheit. Der einstige Gesellschaftsvertrag unterschied grundsätzlich zwischen dem Menschen und dem Bürger. Der neue Vertrag, in dessen Zentrum das Leben steht, schafft diesen Unterschied ab. Dies ist [...] die zweite Bedeutung des Wortes Leben im Ausdruck »Recht auf Lebensunterhalt«: das Leben bezieht sich auf die ganze Person. [...] Die Gegenleistung für das Recht auf Lebensunterhalt kann nur aus dem restlosen Einsatz des eigenen Lebens bestehen. Aufopferung ist die Basis dieses neuen Rechts.¹⁵

Die Sozialversicherung ist demnach nichts anderes als die Ausdehnung der Beamtenmoral der Aufopferung auf die ganze Gesellschaft und das ganze Leben (wobei, wie man hinzufügen könnte, die disziplinarische Seite dieser Aus-

dehnung erst gerade in den aktuellen Reformen des Sozialstaats wirklich sichtbar zu werden beginnt.)

Dennoch sind damit das Phänomen des Opfers und die mit ihm verbundenen Intensitäten nicht einfach im Prozess der Zivilisation verschwunden. Jenseits zeremonieller Codierung und mathematisch-juridischer Substituierung existiert es auf bedrohliche Weise weiter. In einem im Zusammenhang mit dem *Proceß*-Roman entstandenen Fragment kommentiert Kafka im Tagebuch den zivilisatorischen Mythos von der juridischen Hegung des Opfers durch Verrechnung bzw. Aufschub mit der Schilderung eines sonderbaren Gerichtsgebrauches, nach dem der Verurteilte in seiner Zelle vom Scharfrichter erstochen wird, ohne dass andere Personen zugegen sein dürfen. Dies erscheint dem Verurteilten derart unvorstellbar, dass er mit dem eintretenden Scharfrichter ein Gespräch beginnt:

»Du wirst mich nicht töten, wirst mich nicht auf die Pritsche legen und erstechen, bist ja doch ein Mensch kannst hinrichten auf dem Podium mit Gehilfen und vor Gerichtsbeamten, aber nicht hier in der Zelle ein Menschen den anderen Menschen.« (T 800f.)

Und selbst als der Scharfrichter auf der Durchführung dieses decodierten Rituals beharrt, meint der Verurteilte:

»Die Form sollte noch gewahrt, aber die Todesstrafe nicht mehr vollzogen werden. Du wirst mich in ein anderes Gefängnis bringen, dort werde ich wahrscheinlich noch lange bleiben, aber hinrichten wird man mich nicht.« Der Scharfrichter lockerte einen neuen Dolch in seiner Wattehülle und sagte: »Du denkst wohl an die Märchen, in denen ein Diener den Auftrag bekam ein Kind auszusetzen, dies aber nicht zustandebrachte, sondern lieber das Kind einem Schuster in die Lehre gab. Das ist ein Märchen, hier ist aber kein Märchen.« (T 801)

Doch nicht nur den Bedrohungen des Einzelnen durch die Pervertierungen des Rechtsstaats, sondern auch den Gefahren, denen ganze Bevölkerungen im Zeitalter der lebensgarantierenden Bio-Macht ausgesetzt sind, gilt Kafkas prognostische Aufmerksamkeit. Im selben Jahre 1916 konnte der bisweilen auf einen Marschbefehl hoffende Versicherungsbeamte in der *Zeitschrift für die gesamte Versicherungswissenschaft* nachlesen, wie rasch sich beamtliche und versicherungsgesellschaftliche Pflicht zur Aufopferung wieder in Opferfreudigkeit im intensivsten Sinne verwandeln ließ: »Über Menschen, Mittel und Einrichtungen verfügt die Sozialversicherung und stellt sie zu Kriegszwecken bereit«, schreibt dort der Braunschweiger Stadtrat und Versicherungsfunktionär Frankenberg.

Es ist, als ob bei der Mobilmachung ein Sonderbefehl in die Geschäftsräume und Amtsstuben der Versicherungsträger gebracht wäre: »Alles klar zum Gefecht!« Und der Be-

fehl ist verstanden, allenthalben rasch aufgefasst und pflichtmäßig befolgt worden, ja er hat weit über den Rahmen der Pflicht hinaus Gehör und Beachtung gefunden. / Die Beamten und Angestellten der Krankenkassen, Versicherungsanstalten und Berufsgenossenschaften [...] sind scharenweise hinausgezogen in den Kampf [...]. Ihr Beruf hat sie gelehrt, das »Alle für einen, einer für alle« von jeher in seinem ganzen Ernste zu würdigen, und sie lassen sich an Opferfreudigkeit und hingebender Vaterlandsliebe von niemand übertreffen. Mit dem Blute hat ein großer Teil von ihnen die Treue zu Kaiser und Reich besiegt.¹⁶

Das Nazi-Regime wird diese hier noch an den Ausnahmezustand gebundene Recodierung der Versicherung auf das Opfer zum Normalzustand erklären. »Keine Gesellschaft«, schreibt der Archäologe der Bio-Macht, Foucault,

die disziplinärer und zugleich versicherungsförmiger gewesen wäre als die von den Nazis eingeführte oder in jedem Fall geplante. [...] Aber in dieser universell versicherungsförmigen, universell beruhigenden, universell regulierenden und disziplinären Gesellschaft gab es zugleich, quer durch die Gesellschaft hindurch, die vollkommenste Entfesselung der Tötungsmacht, d. h. dieser alten souveränen Macht über den Tod. [...] Der Nazi-Staat hat das Feld des Lebens, das er verbessert, schützt, absichert und biologisch kultiviert, und zugleich das Recht des Souveräns, jemanden – nicht nur die anderen, sondern auch die eigenen Leute – zu töten, absolut zur Deckung gebracht.¹⁷

Diese biologische, staatsrassistische Recodierung juridischer, ethnischer und kultureller Einheiten und Differenzen ist der Hintergrund, vor dem Kafkas Verhandlungen aktueller politischer Probleme des ›Jude-Seins‹ auf der Matrix von Tierpopulationen und -Ethologien zu lesen sind. Dass hierbei das Verhältnis von Versicherung und Opfer wiederum eine wichtige Rolle spielt, sei nun am Beispiel einer bisher unbeachteten Auseinandersetzung Kafkas mit dem national-völkischen Philosophen Hans Blüher demonstriert.

III.

Vermutlich im Juni 1922 liest Kafka Hans Blühers *Secessio Judaica*.¹⁸ Obwohl ihn die Lektüre offenbar sehr erregt, sieht er sich zu einer zunächst beabsichtigten Rezension außerstande, versucht aber immerhin, seinen Freund Robert Klopstock dazu zu ermuntern: »Es muß sich ja nicht um eine Widerlegung handeln, nur um eine Antwort auf den Anruf, es muß doch sehr locken und es lockt, einmal auf dieser deutschen und doch nicht ganz fremden Weide seine Tiere weiden zu lassen, nach Judenart.« (Br 380)

Bei Abfassung dieser Zeilen ist Kafka nur noch wenige Stunden von seiner endgültigen Pensionierung entfernt. Wenige Tage später wird er der Lockung nachgeben: Er schreibt die *Forschungen eines Hundes*. In der autobiographischen Hülle eines Meta-Protokolls seiner bisherigen literarischen Aufzeich-

nungen transportiert dieser Text eine detaillierte und dezidierte Auseinandersetzung mit Blüthers »Anruf«. Während im Vordergrund die Askese-Opfer des auf tabubrechende Weise nach der »Nahrung der Hundeschäfte« fragenden Forschungshundes stehen, bildet deren Hintergrund, so meine These, die Art und Weise, in der die Kategorie des Opfers auch nach dem Weltkrieg zur Mobilisierung ganzer Bevölkerungen funktionalisiert zu werden droht.

Blüthers Ausgangspunkt ist die Diagnose vom Ende des Antisemitismus »alten Schlages«. Während dieser seine Behauptungen empirisch »an Fällen« zu belegen versuchte, um immer wieder durch die »Zahl und Art der Gegenfälle« widerlegt zu werden, will der neue Antisemitismus »das Schicksal der Rasse Juda zum Maßstab«.¹⁹ Hier ist zunächst anzumerken, dass der »alte Antisemitismus«, von dem Blüher sich absetzen will, längst über wirkungsvollere Waffen verfügte als allein die »Beweisführung« über Einzelfälle. Das Verhältnis zwischen Geschichte der europäischen Juden nach der Emanzipation und der Geschichte der Sozial- und Bevölkerungsstatistik ist nicht auf eine bloße zeitliche Parallelität beschränkt. Vielmehr dienen »die Juden« dem Regulierungswissen der Bio-Macht als Erprobungsfeld par excellence und werden ihrerseits auf historisch neue Art und Weise als sozialer und politischer Gegenstand konstituiert. Um 1900 sind die grundlegenden Operationen der Bio-Macht (Verdatung von Gegenstandsfeldern, statistische Aufbereitung in Tabellen und Skalen, Aufzeichnung von Entwicklungskurven mit Extrapolation von Trends und Prognosen, Entwicklung eines Instrumentariums für Interventionen zur Sicherung von Gleichgewichten) längst sowohl Grundlage als auch Gegenstand der meisten Beiträge zur »Judenfrage«. Dabei werden traditionelle Stereotype und Symboliken nicht etwa durch statistisches Wissen verdrängt, sondern beide Wissenssorten treten in ein gegenseitiges Verhältnis bildlicher Veranschaulichung und wissenschaftlicher Legitimierung. Als Beispiel für dieses Verfahren kann Werner Sombarts 1911 publizierte, großangelegte und vielbeachtete Untersuchung *Die Juden und das Wirtschaftsleben* gelten.²⁰ Dieser auf umfangreiches empirisches Datenmaterial gestützten Untersuchung mit explizitem Anspruch auf »wissenschaftliche Neutralität« lässt Sombart ein Jahr später unter dem Titel *Die Zukunft der Juden* die Publikation seiner »persönlichen Meinungen über diesen Gegenstand« folgen.²¹ Dabei kombiniert er statistische und »rassenkundliche« Diskuselemente mit alten Stereotypen und modernen Kollektivensymbolen zu jenem Typ des biopolitischen Interdiskurses, den Blüher nun explizit überbietet will: »Der Antisemitismus alten Schlages, dessen Geistigkeit nichts anderes ist als sublimierter Affekt, ist [...] genötigt, zahlenmäßig zu verfahren (induktiv) und »Ausnahmen« gelten zu lassen. Er sieht das Gesetz nicht, das keine Ausnahme kennt.«²² Einem solchem jeder Empirie und Historizität entzogenen Gesetz aber gehorcht jene *secessio judaica*, deren Einsetzen nach Blüher allen bisherigen Debatten um die »Judenfrage« ein Ende setzt. Sie ist »reines Ereignis der Historie«,²³ und »der Inhalt dieses Ereignisses lautet: Aufhebung der Mimikry [der Juden an ihre »Wirtsvölker«], Ablö-

sung von der deutschen Substanz und Rückzug [nach Zion]«.²⁴ Resultat, oder genauer: Implikat dieses Ereignisses ist eben jener neue, affektfreie Antisemitismus »sine ira et studio«, der nicht mehr diskutieren, argumentieren und verbieten muss, sondern nur mehr das Offenbare konstatiert: »Antisemit ist, wer sagt, daß der Jude Jude ist.«²⁵ Auf diesem vorentscheidenden Eröffnungszug des Blütherschen Wahrheitsspiels, der für sich genommen Kafka genug provoziert haben dürfte, basiert unmittelbar die neue »ideologische Anrufung«, auf der Blüher seine neue »Judenpolitik« begründen will: »Der Jude, der richtig angedreht ist, wird an seinen eigenen Scheideweg gezwungen und hat zu beweisen, wer er ist. Er muß das Banner des Judentums tragen oder er geht unter.«²⁶

Mit den *Forschungen eines Hundes* hat Kafka, wie wir sehen werden, einen Weg gefunden, auf diesen »lockenden« »Anruf« (doch noch) zu antworten, ohne sich seinem Entscheidungzwang, seiner expliziten Erpressung, zu unterwerfen. Diese Erpressung besteht darin, jeden einzelnen Juden vor die Wahl zu stellen, entweder passives und sinnloses Opfer (im Sinne von engl. »victim«) des Weltpogroms zu werden, oder sich sinnvoll für die Sache des Zionismus aufzuopfern oder gar zu opfern (im Sinne von engl. »to sacrifice«). Wenn Blüher etwa den Zionismus sogar als Vorbild für die Deutschen in Sachen einer Wiederkehr des Opfers herausstellt (»Wir [Deutsche dagegen] können nicht sterben im Dienste einer übergeordneten Gemeinschaft«, mahnt er in einer Rede an die freideutsche Jugend im Jahre 1919),²⁷ so ließen sich ohne weiteres zahlreiche Belege für einen solchen deutschvölkisch-zionistischen *consensus in sacrificio* anführen. So fordert im September 1913 Arthur Ruppin, der Leiter des Palästina-Amtes in Jaffa, auf dem 11. Zionistischen Kongress in Wien – den Kafka übrigens phasenweise persönlich beobachten konnte, da er zur gleichen Zeit seine Versicherungsanstalt beim II. Internationalen Kongress für Rettungswesen und Unfallverhütung zu vertreten hatte – »eine Verjüngung der Kolonien durch Heranziehung neuer junger und begeisterter Elemente aus Europa. Es musste eine Blutauffrischung stattfinden, um dem alternden Organismus neue Spannkraft zu geben. Und das war ja gerade unser Glück, dass wir zwar arm an Mitteln, aber immer noch reich an opferwilligen Menschen waren.«²⁸

Neben solcher eher lebensoptimierender Aufopferung kennt der Zionismus durchaus auch das lebensvernichtende Opfer, wenn etwa die ländlichen Arbeiterproduktivgenossenschaften (Kwuzah) als Beweis für eine spezifisch jüdische »Liebe zur Scholle« und für die Bereitschaft zum Opfer des eigenen Lebens bei der Verteidigung gegen »arabische Überfälle« »auf den vorgeschenkten Posten«.²⁹

Blüthers *Secessio*-Pamphlet allerdings ersetzt die in diesen Beispielen dominante bio-ökonomische Logik vollends durch eine bio-mythologische. An der Stelle einer integrerenden, Gleichgewichte garantierenden Rationalität (mit

der evolutionistischen Formel ›Leben vs. Tod‹ steht hier ein mythologisch codierter Biologismus, dessen Formel ›Leben vs. Leben‹ heißt:

Wenn die jüdische Substanzmimikry endgültig gescheitert ist, so werden die Folgen ebenso endgültig sein. [...] Die Sinnesorgane werden sich schärfen [...] Man wird die Bewegung des Juden, seinen Gang, seine Geste, die Art, wie die Finger aus der Hand herauswachsen, den Haarsatz im Nacken, das Auge und die Zunge des Juden so sicher im Gefühl haben, daß kein Irrtum mehr möglich ist, und dann wird das latente Ghetto, in dem der Jude heute lebt, manifest. [...] Die Reghettoisierung ist die notwendige Begleiterscheinung der *secessio judaica*.

Das Weltpogrom kommt zweifellos. Deutschland wird das einzige Land sein, das vor dem Morde zurückschreckt. [...] Der Deutsche ist kein Franzose.³⁰

Ich lasse die Prognose der Ausnahmestellung Deutschlands hinsichtlich des ›Weltpogroms‹ hier unkommentiert. Festzustellen ist, dass die Verfahrensformel ›leben machen und sterben lassen‹, die Foucault für die Funktionsweise der Bio-Macht bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts angibt, hier in jene »vollkommenste Entfesselung [...] dieser alten souveränen Macht über den Tod« (s.o.) im neuen Feld der Biopolitik umzuschlagen beginnt, die er als spezifisches Merkmal der nationalsozialistischen Rassenpolitik betrachtet. Blüthers Text funktioniert dabei, und auch das wird für Kafkas Antwort von unmittelbarer Bedeutung sein, bereits in der Art eines semiotischen KZs: geographische Universalisierung des Ghettos, Androhung des Weltpogroms, Offenhaltung einer ›Schleuse nach Zion‹ für die »zurückflutenden Tschandalamasen«,³¹ denen auch schon der Ratschlag erteilt wird, sich unbedingt zu beeilen, systematische Abriegelung aller anderen Fluchtwege, insbesondere des Fluchtwegs in die ›Nation‹ und des Fluchtwegs in die ›Menschheit‹.

Folgen wir in diesem Zusammenhang noch einmal Foucaults Kennzeichnung der Bio-Macht unterm Hakenkreuz: »Die Zerstörung der anderen Rassen ist eine Seite des Plans, die andere geht dahin, die eigene Rasse der absoluten und universellen Todesgefahr auszuliefern.«³² Blüher bestätigt diese Definition unmittelbar in seiner Unterscheidung zwischen makroökonomischen und staatlichen Sozialstrukturen: Mit den modernen Aktiengesellschaften nämlich »entstehen große soziale Produktionsgebilde mit hochentwickeltem Versicherungswesen und immer mehr beamtenhafter Ausprägung, ›genau wie im preußischen Staate‹ – sagen falsche Beurteiler des Vorganges. [...] Nicht ein einziger Angestellter der A.E.G. wird für die A.E.G. in den Tod gehen.«³³ Gerade der Versicherungsbeamte Kafka kannte den Unterschied zwischen der normalökonomischen Sozialversicherung und der notständischen Nationalversicherung, sowohl hinsichtlich der Reichweite wie hinsichtlich der einzuzahlenden Prämie. Die Einzahlung dieser Prämie, das Aufs-Spiel-Setzen des eigenen Lebens für das Leben der Nation, in der Hoffnung auf die Erlangung eines damit verbundenen irrevoziblen Schutzes durch die Gemeinschaft (vor der Gemein-

schaft!) war offenbar eine – wie auch immer ›rationalisierte‹ – Reaktion vieler Juden im Ersten Weltkrieg.³⁴ Während nun der »Antisemitismus alten Schlages« eine solche besondere jüdische Opferbereitschaft verleugnen muss, um diesen ›leidenschaftlich Deutschland liebenden‹ Einzelnen das *Eiserne Kreuz* zu stehlen,³⁵ antwortet der neue Antisemitismus schon affektfrei im Zeichen des *Hakenkreuzes*, dieser »judenfeindlichen Rune«: »es ist vergebliche Werbung und nur ein Trug kann sie vorübergehend erfüllen.«³⁶ Integrative, erfüllte Selbst-Opferung, heißt das, gibt es für Juden nur in Zion; in Deutschland und anderswo sind sie Opfer allein im exterministischen Sinne.

Was nun den zweiten Fluchtweg angeht, so finden sich schon beim liberal-konservativen Sombart deutliche Worte zum Schicksal der ›Menschheit‹ im Zeitalter der Bio-Macht:

Offenbar unter dem Einflusse der Naturwissenschaften ist in dem letzten Menschenalter unser Blick für das Blutsmäßige im Menschen geschärft worden. [...] Wir sehen am einzelnen viel mehr Eigenarten und gerade blutsmäßig begründete Eigenarten als die Männer der »Aufklärungszeit« und auch noch als die Männer in der Paulskirche, die viel mehr mit Hilfe ideologischer Kategorien sich in der Welt orientierten als wir. [...] Uns ist der Sinn für die Abstrakta abhanden gekommen, mit denen unsere Väter und Großväter noch gern die Welt bevölkerten; ›der Mensch‹, ›der Staatsbürger‹ sind für uns Begriffe geworden, denen wir nicht mehr die Bedeutung realer Erscheinungen, sondern höchstens die Bedeutung regulativer Ideen zuerkennen.³⁷

Dennoch kennen Sombarts Bio-Gesetze aufgrund ihrer externen Applikationscodes eben noch jene Ausnahmen, denen Blühers affektfreier Beseitigungs-wille gilt:

Durch alle Linien, die die Völker und Rassen vertikal voneinander trennen, geht oben eine Linie quer hindurch, die die Masse und die Bürger von den Menschen trennen, und oberhalb dieser Linie gibt es keine nationalen Gegensätze mehr. Hier finden sich Japaner und Deutsche, Engländer und Russen, Neger, Juden und Chinesen zu einer einzigen, durch reines Menschentum verbundenen Gemeinschaft zusammen.³⁸

Bei Blüher bleibt auch von diesem Reservat der menschenökonomisch Höherwertigen nichts mehr übrig. Der Begriff der Menschheit ist nur eine »jüdische Fälschung«, »und so ist das wahre Interesse Deutschlands nicht der gleichmäßige Genuß der Kulturgüter, sondern: sein Schicksal zu erfüllen«.³⁹ Vor dem hier skizzierten Hintergrund zeitgenössischer Biopolitik gewinnt Kafkas Entscheidung für die Hunde-Isotopie als Matrix für sein autobiografisches Meta-Protokoll schlagartig an Determiniertheit und Komplexität. Wie in einem Vexierbild tritt neben das Netz der biographischen Bezüge die exakte Kartierung einer tagespolitischen Stellungnahme, deren Perspektivik freilich weit über den Tag hinausweist. Sehen wir zuerst auf die wichtigsten

semiologischen Operationen, die die Hunde-Isotopie vor dem Hintergrund der Biopolitik leistet.

Die erste und strategisch wichtigste Leistung der Substitution »Juden«⁴⁰ ⇒ »Hunde« besteht in der Herstellung der Möglichkeit, den für Kafka durchaus signifikanten »Anruf« Blüthers detailliert zu beantworten, ohne die Voraussetzungen zu akzeptieren, die dieser Anruf ausübt: die organische Verbindung, ja Identifikation zwischen Zionismus und Antisemitismus sowie die Zwangswahl zwischen Zionismus und Pogrom. Denn wenn Blüthers neuer, affektfreier Antisemitismus exakt in der tautologischen Operation der »Benennung des Juden als Jude« besteht, so ist es nach Blüher eben der Zionismus, durch den sich auf der Seite der Juden dieser neue Antisemitismus mit geschichtlicher Notwendigkeit zum Ausdruck bringt: Die Zionisten, so Blüher,

tun das Schrecklichste, was einem Juden heute begegnen kann: sie rufen laut den Namen »Jude!« aus und sagen dazu »ich bin«. Sie sind die größten Peinlichkeitserreger, die das Judentum je hat ertragen müssen. Und doch werden sie siegen, denn die Lage der Restjuden wird im Laufe der Jahrzehnte immer unerträglicher werden.⁴¹

In dieser Vergrößerung, Binarisierung (»Zionisten/Restjuden«) und Ontologisierung der sehr viel komplexeren Differenzen, die die zionistische Bewegung innerhalb der diversen jüdischen Bevölkerungsgruppen in der Tat hervorgerufen hat, ist schon das Prinzip jenes Systems von Spaltungen und Erpressungen entwickelt, welches zwischen 1933 und 1945 den Organisatoren des deutschen Völkermordes als wichtiges komplementäres Regulativ zum Prinzip der rohen physischen Gewalt dienen wird. Kafka entzieht sich der erpressten Entscheidung zwischen Bejahung des Blütherschen Anrufs und Schweigen, indem er einen Text über Hunde schreibt. Im gleichen Akt, in dem er sich dem Anruf entzieht, bestätigt und steigert er ihn durch die Steigerung und Vereindeutigung des Stigma-Namens: »Hund«, dessen metaphorischer Reflex zwar nicht systematisiert, aber auch nicht ganz unterdrückt wird: »wie ein Hund« endet man, wenn und wo einem ohne ordentliches Gericht der Prozess gemacht wird (wie am Ende des gleichnamigen Romans); soviel zu Blüthers Verurteilung des Mordes an Gustav Landauer und seiner Ehrengarantie für Deutschland im bevorstehenden »Weltpogrom«.

Auf der Grundlage dieser textermöglichen Operation vollzieht Kafka nun eine Reihe spezifischer Selektionen und Transformationen des Hintergrundes, die sich zu einer sehr konkreten politischen Stellungnahme zusammenfügen. Wenn der Blüthersche Rassenidealismus allen Versuchen einer kulturellen und historischen Relativierung zwischen Juden und anderer Bevölkerungsgruppen eine jeder weiteren Diskussion entzogene Absage erteilen will, dann wendet sich Kafkas Verschiebung auf die Isotopie der Hundeschafft nicht gegen diese Biologisierung, sondern sie steigert sie noch, indem die Differenz zwischen Rassen nun als Differenz zwischen Spezies (Hunde und Geschöpfe anderer

Arten) erscheint. Wo die Rassenkunde Sombarts oder Blüthers immerhin noch Fälle von »illusorischer« oder »zersetzender« Kommunikation beschreibt, sehen die Hunde um sich herum lediglich »stumme, nur auf gewisse Schreie eingeschränkte Wesen«. (N II 486)

Dennoch ist damit noch nicht der wichtigste Unterschied zwischen den Hunden und den anderen Geschöpfen benannt. Dieser liegt vielmehr in einer einzigartigen Fähigkeit zur Assoziation begründet (»dieses höchste Glück, dessen wir fähig sind, das warme Beisammensein«), die mit einer scheinbar im Widerspruch zu ihr stehenden, über Klassen, Arten, Berufe und Raum »zerstreuten« Lebensweise der Hundeschaft zusammenhängt: »Wir Hunde dagegen! Man darf doch wohl sagen, daß wir alle förmlich in einem einzigen Haufen leben, alle, so unterschieden wir sonst sind durch die unzähligen und tief gehenden Unterscheidungen, die sich im Laufe der Zeit ergeben haben.« (N II 487) Im Beharren auf dieser Differenziertheit und Komplexität der Hundes-Population liegen zwei wichtige politische Positionsmarkierungen. Zum einen antwortet Kafkas paradoxe Spezifizierung der Lebensweise der Hunde auf ein aktuelles Dilemma der zionistischen Politik nach dem Ersten Weltkrieg, das aus der Notwendigkeit resultierte, die jüdischen Gruppen in der Diaspora in ihren je konkreten politisch-kulturellen Situationen einerseits national (also unter Verzicht auf Versuche der Assimilation) zu organisieren, ohne andererseits den Anschluss an die zionistische Bewegung mit ihren ganz eigenen politischen Zielsetzungen zu verlieren.⁴² Kafkas Betonung einer alle soziologischen und politischen Differenzen überbrückenden Fähigkeit zum »warmen Beisammensein« ist vor diesem Hintergrund als Hinweis zu verstehen, dass das hier formulierte Problem schon vor allen organisatorischen Bemühungen einer »formalen Überbrückung« durch politische Organisationen auf der Ebene der Zivilgesellschaft zu lösen sei. Das eigentliche Motiv für diese besondere Stellungnahme zur Galuthpolitik finden wir allerdings wiederum bei Autoren wie Blüher und Sombart. Es liegt in Kafkas grundsätzlicher Ablehnung einer wie auch immer gearteten biopolitischen Disponibilisierung der minoritären Bevölkerungen Europas, und zweifellos insbesondere der jüdischen. Gegen alle Projekte der bürokratischen Verwaltung der Minoritäten- bzw. »Judenfrage« durch Klassifizierung, Homogenisierung, Selektion, Konzentrierung und Verschiebung von Populationen, die eine grundlegende operationale Anschlussfähigkeit zwischen Zionismus und den diversen staatlichen Antisemitismen garantieren, setzt Kafka als Experte biopolitischer Verwaltung auf die überlebenssichernden Resistenz-Effekte einer »zerstreuten«, differenzierten und komplexen Lebensweise.

IV.

Die über das nackte Überleben hinausreichende Reproduktionsfähigkeit dieser Lebensweise hängt aber von jener besonderen Fähigkeit zur Assoziation ab, deren ausführliche Reflexion durch den Forschungshund schließlich zu einem weiteren Aspekt des Opfers führt, der hier abschließend noch kurz berührt werden soll. Da sich die Frage des Hundes nach der Nahrung der Hundeschaft als Tabu erweist, beginnt der Hund eine Reihe von Experimenten, in denen er die Nahrung – jenseits der traditionellen Zeremonien und der modernen materialistischen Wissenschaft – durch Hungern ›herabrufen‹ will. Auf diese Weise will er einen Zugang zu jener assoziativen Energie finden, die in direktem Widerspruch gegen Blüthers rassistisch gewendeten Hegelianismus, die Einheit eines Volkes ohne Bezug auf Tradition, Territorium und Staat ermöglicht (der ›Nahrung‹ nicht der Bevölkerung, sondern des Volkes). Freilich ist Kafka sich der Schwäche dieser Beziehung zwischen der Kunst des einzelnen und der Politik bzw. Geschichte des Volkes deutlicher bewusst als etwa die materialistischen Kultur-Programmatiker nach dem Weltkrieg. In einer anderen Geschichte bemerkt der aus dem Volke sprechende Erzähler über die Mäusesängerin Josefine:

Freilich, sie rettet uns nicht und gibt uns keine Kräfte, es ist leicht, [...] sich nachträglich als Retter dieses Volkes aufzuspielen, das sich noch immer irgendwie selbst gerettet hat, sei es auch unter Opfern, über die der Geschichtsforscher [...] vor Schrecken erstarrt. Und doch ist es wahr, daß wir gerade in Notlagen noch besser als sonst auf Josefinens Stimme horchen. (D 360)

Vor die Frage des Volkslebens schiebt sich damit für Kafkas Künstlerfiguren (vom Landvermesser über den Hungerkünstler und den Trapezkünstler bis hin zum Forschungshund und der Mäusesängerin) die Frage der Erfüllung oder Verfehlung des eigenen Lebens, das weder von dem des Volkes unabhängig ist noch je ganz in ihm aufgehen kann. Die Rahmenbedingungen für die Verhandlung dieser Frage hat Michel Foucault präzise formuliert:

Das traditionelle Thema des Erzählens oder des Schreibens, das dazu bestimmt ist, den Tod zu bannen, hat in unserer Kultur eine Metamorphose erfahren. Das Schreiben ist heute an das Opfer gebunden, sogar an das Opfer des Lebens; [...]. Das Werk, das die Aufgabe hatte, unsterblich zu machen, hat das Recht erhalten, zu töten, seinen Autor umzubringen. Denken Sie an Flaubert, Proust, Kafka.⁴³

Kafkas Thema und Kafkas Kunst bestehen genau darin, das Schreiben der schlechten Alternative zwischen beamtenmäßiger Aufopferung und quasi-religiösem Opfer dadurch zu entziehen, dass er den Tod des Autors nicht einfach aufschiebt, sondern durch fortlaufende Inszenierung multipliziert. Insofern ist seine Kunst, vor allen anderen Bestimmungen, Hungerkunst. Auch diese Art

des Opfers entzieht sich nicht dem eingangs notierten Betrugs-Verdikt, aber es ist, wie Kafka einmal schreibt, ein »Betrügen ohne Betrug« (vgl. F 756) eine Lüge, die ihren Blick fest auf die Seite der Wahrheit gerichtet hält. Die Opferung des schlechten, verfehlten Lebens für ein besseres, aber *dasselben Individuums*, d.h. die Nicht-Entäußerbarkeit des individuellen Lebens, kennzeichnen die Ökonomie des Opfers, die Kafka der biopolitischen Monetarisierung des Lebens entgegenhält.

Anmerkungen

- 1 Vgl. Michel Foucault: In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2001, S. 283f.
- 2 Max Horkheimer/Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1988, S. 57.
- 3 Ebd., S. 58.
- 4 Ebd., S. 62.
- 5 Alfred Weber: »Der Beamte«, in: Die neue Rundschau. XXIer Jahrgang der freien Bühne, Bd. 4, Berlin 1910, S. 1321-1339, hier S. 1333f.
- 6 Beamtenzeitung, 4. Jg., S. 76f; zit. nach Karl Megner: Beamte. Wirtschafts- und sozialgeschichtliche Aspekte des k.k. Beamtentums, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1985, S. 112.
- 7 Ebd., S. 42.
- 8 Ebd., S. 43.
- 9 Vgl. ebd., S. 104.
- 10 Vgl. ebd., S. 117.
- 11 Ebd., S. 118.
- 12 Ferdinand Tönnies: »Das Versicherungswesen in soziologischer Betrachtung«, in: Zeitschrift für die gesamte Versicherungswissenschaft 17 (1917), S. 603-624, hier S. 608f.
- 13 N.N.: »Auch in diesem Sommer wird es hageln!«, in: Assekuranz-Blätter. Volksthümliche Zeitschrift zur Kenntnis und Förderung des Versicherungswesens, Wien, 15.5.1882, S. 5.
- 14 François Ewald: Der Vorsorgestaat, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1993, S. 84.
- 15 Ebd., 419f.
- 16 H. von Frankenberg: »Sozialversicherung und Wehrkraft«, in: Zeitschrift für die gesamte Versicherungswissenschaft, Bd. 16, 1916, S. 363-375, hier S. 371f.
- 17 M. Foucault: In Verteidigung der Gesellschaft, S. 66.
- 18 Hans Blüher: Secessio Judaica. Philosophische Grundlegung der Situation des Judentums und des Antisemitismus, Berlin: Weißer Ritter 1922.
- 19 Vgl. H. Blüher: Secessio Judaica, S. 13.
- 20 Werner Sombart: Die Juden und das Wirtschaftsleben, Leipzig: Duncker & Humblot 1911.
- 21 Vgl. Werner Sombart: Die Zukunft der Juden, Leipzig: Duncker & Humblot 1912, S. xiff.
- 22 H. Blüher: Secessio Judaica, S. 63.
- 23 »Die reinen Ereignisse der Historie sind ähnlich zu begreifen wie die reinen Ereignisse der Naturgeschichte. Sie haben beide das eine gemeinsam, daß ihr Anlaß niemals in der Empirie liegt, sondern stets in den Wandlungen der Idee.« (Ebd., S. 40.)
- 24 Ebd., S. 39.
- 25 Ebd., S. 41.
- 26 Ebd., S. 42.
- 27 Vgl. Hans Blüher: Deutsches Reich, Judentum und Sozialismus. Eine Rede an die freideutsche Jugend, München: Steinicke 1919, S. 10.
- 28 Arthur Ruppin: Zionistische Kolonisationspolitik, Berlin: Jüdischer Verlag 1914, S. 4.
- 29 Adolf Böhm: Die zionistische Bewegung, Bd. I, Die zionistische Bewegung bis zum Ende des Weltkrieges, Tel Aviv: Hozah Ivrit 1935, S. 440.

- 30 H. Blüher: *Secessio Judaica*, S. 55, 57.
- 31 Ebd., S. 21.
- 32 M. Foucault: In Verteidigung der Gesellschaft, S. 307.
- 33 H. Blüher: *Secessio Judaica*, S. 30.
- 34 Ein solcher Kalkül ist jedenfalls als rekurrentes *Motiv* in zeitgenössischen Kommentaren und Bilanzen nachweisbar (vgl. etwa Felix Theilhaber: *Die Juden im Weltkriege*. Mit besonderer Berücksichtigung der Verhältnisse für Deutschland, Berlin: Welt-Verlag 1916, besonders S. 28ff.); eine ganze andere, hier natürlich nicht zu beantwortende Frage wäre, inwieweit der nach Theilhaber signifikant erhöhte Anteil von in hochriskanten Einsätzen verletzten und getöteten jüdischen Soldaten den jeweiligen einheitsinternen Rekrutierungsverfahren für solche »ehrenvollen Opfergänge«, also gewissermaßen einem Ehrenparasitismus von Vorgesetzten, geschuldet ist.
- 35 Vgl. H. Blüher: *Secessio Judaica*, S. 38.
- 36 Ebd., S. 49, 37.
- 37 W. Sombart: *Die Zukunft der Juden*, S. 50f.
- 38 Ebd., S. 91.
- 39 H. Blüher: *Secessio Judaica*, S. 34.
- 40 In diesem Zusammenhang ist es absolut entscheidend festzuhalten, dass Kafka Blüthers »Anruf« nicht einfach in seiner *expressiven*, sondern vor allem in der ihr zugrundeliegenden *diskursiven* Logik aufgreift. Der Name »Hund« funktioniert ebenso wie der Name »Jude« zwar einerseits zur positiv bzw. negativ stigmatisierenden, identifikatorischen Bezeichnung einer Gruppe durch sich selbst bzw. ihre Gegner, andererseits aber als zugleich generelle und intensive Bezeichnung für Minderheiten überhaupt – als Name der »minorité par excellence«, wie Hannah Arendt formulieren wird (vgl. Hannah Arendt: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*, München/Zürich: Piper 1986, S. 574). Dieses Verfahren der »Dekonstruktion« von Stigma-Begriffen durch Rekonstruktion ihrer Funktionsweise habe ich an anderer Stelle näher beschrieben (vgl. u.a. Benno Wagner: »Sprechen kann man mit den Nomaden nicht.« Sprache, Gesetz und Verwaltung bei Otto Bauer und Franz Kafka«, in: Marek Nekula/Albrecht Greule (Hg.), *Sprache und nationale Identität in öffentlichen Institutionen der Kafka-Zeit*, Wien: Böhlau 2006, S. 109-128, hier S. 125f.
- 41 H. Blüher: *Secessio Judaica*, S. 21.
- 42 Vgl. Adolf Böhm: *Die zionistische Bewegung*, Bd. II, *Die zionistische Bewegung 1918 bis 1925*, Jerusalem: Hozaah Ivrih 1937, S. 83.
- 43 Michel Foucault: »Was ist ein Autor?«, in: Ders.: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*, Bd. 1, 1954-1969, hg. von Daniel Defert und François Ewald unter Mitarbeit von Jacques Lagrange, übers. von Michael Bischoff, Hans-Dieter Gondek und Hermann Kocyba, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2001, S. 1003-1041, hier S. 1008f.