

Animalische Epistemologie – Tierwahrheiten bei Franz Kafka am Beispiel von „Ein Bericht für eine Akademie“

1	Die Sprachparadoxie bei Franz Kafka	2
1.1	Die Erkenntnis Darwins	6
1.2	Die Wahrheit bei Kafka.....	12
1.3	Kafka und die Wissenschaft	18
2	Ein Bericht für eine Akademie.....	19
2.1	Der Affe als Bildträger der Ambiguität des Menschen	21
2.2	Der Hund in seiner kulturkonstituierenden Funktion	22
2.3	Die Hand als physisches Merkmal des Menschen.....	25
2.4	Die Sprache der Menschen und der Entzug der Erkenntnis	27
2.5	Die Lernfähigkeit des Menschen.....	28
2.6	Der Bericht als Sündenfallerzählung.....	29
3	Die Wahrheit Kafkas und ihre Moral	32
4	Quellenverzeichnis	33

1 Die Sprachparadoxie bei Franz Kafka

Stummheit gehört zu den Attributen der Vollkommenheit.¹

-Franz Kafka

Wenn jemand von der Vollkommenheit spricht, sollte er ihr dann Attribute zuordnen? Ist nicht die Vollkommenheit immer eine Ganzheit? Die Vollkommenheit ist vollkommen, sie kann nicht eine Eigenschaft mehr oder weniger in sich tragen. Es ist nicht möglich, ihr einige Attribute zuzuschreiben und andere wegzulassen, wie es in der klassischen Begriffsdefinition geschieht (*omnis determinatio est negatio*). Wäre unter dieser Voraussetzung der Satz nicht eigentlich eine paradoxe Aussage? Wenn jemand oder etwas, der oder das eigentlich die Anlage hätte, sprechen zu können, aus beispielsweise physischen Gründen nicht sprechen kann, dann würde man ihn oder es als *stumm* bezeichnen. *Stumm* kann aber auch weiter gefasst werden, etwa als die Abwesenheit von Lärm, Geräusch oder Klang im Allgemeinen. In diesem Sinne könnte dann auch ein Stein stumm sein, eine Pflanze oder ein Haushaltsgegenstand. Das Gegenteil von *stumm* wäre dann etwas, das Laute von sich geben kann. So würden eine Maus, die piepst, ein Schaf, das blökt oder ein Hund, der bellt, in einer Definition als *nicht-stumm* bezeichnet werden. In einer anderen wäre das Adjektiv *stumm* kein adäquates Beschreibungsmittel für Tiere, da ihnen das Attribut *sprechend* nicht zukommt. Im obigen Zitat jedoch wird von der „Stummheit“ gesprochen. Im Gegensatz zu dem Wort *stumm* ist *Stummheit* ein Adjektivabstraktum, bezeichnet also das Stumm-Sein im Allgemeinen. Unabhängig davon, wer oder was als stumm angesehen wird, ist doch das Schreiben der Aussage „Stummheit gehört zu den Attributen der Vollkommenheit“ sicherlich eines nicht: Stummheit. Abgesehen davon, dass das Führen eines Stiftes auf einem Blatt Papier, wenn auch nur minimale, so doch durchaus wahrnehmbare Geräusche verursacht, ebenso wie das Tippen auf einer Schreibmaschine oder auf einem Computer, so ist es doch möglich, dass in völliger Stummheit ein Satz wie dieser auf ein Blatt Papier gebracht wird. Aber der Satz generiert Buchstaben, die für Laute stehen, die sich schließlich zu bedeutungstragenden Zeichen formieren und damit eine Aussage bilden. Der Satz sagt nicht nur etwas aus, es ist auch möglich, ihn selbst auszusagen und ihn zu artikulieren. Damit ist der Satz keine Stummheit mehr. Als Aussage ist der Satz „Stummheit gehört zu den Attributen der Vollkommenheit“, wenn nicht das Gegenteil, so doch wenigstens etwas anderes als Stummheit.

Der Schreiber dieses Satzes gehört offenbar nicht in den Bereich der Vollkommenheit. Er gehört in einen Bereich, zu dem die Sprache und die Schrift gehören. Und in dem Maße, in dem er sich im Bereich der Sprache und der Schrift befindet, befindet er sich auch im Bereich der Konstituierung von Differenz und Grenzziehung innerhalb eines Sprachsystems. Der zitierte Satz gibt seine Unterwerfung unter die sprachliche Ordnung zu erkennen. Der Schreiber dieses

¹ Kafka, Franz: „Oktavheft G“ (18. Oktober 1917 – Ende Januar 1918). In: Ders.: Schriften Tagebücher. Kritische Ausgabe. Nachgelassene Schriften und Fragmente II, hg. v. Jürgen Born, Gerhard Neumann, Malcom Pasley und Jost Schillemeit. Frankfurt am Main 2002. S. 29-78; hier: S. 50.

Satzes kann nicht anders, als sich die Vollkommenheit sprachlich und begrifflich vorzustellen. Er denkt in den Kategorien vollkommen versus unvollkommen und zeigt mit der Aussage „Stummheit gehört zu den Attributen der Vollkommenheit“, dass er sich offensichtlich in einem Bereich der Unvollkommenheit befindet. Er lebt innerhalb einer sprachlichen Ordnung und gibt mit der Proposition inhärenten Paradoxie zu erkennen, dass er doch aus ihr heraus möchte. Die Schrift oder die Sprache sind einerseits etwas, dessen er sich bedienen muss, um überhaupt Aussagen treffen zu können und andererseits etwas, dessen Funktion und dessen Herstellung von Sinn er nicht nur anzweifelt, sondern die er für falsch erklärt, obwohl der Begriff *falsch* in dieser Logik des Verstummens keine Bedeutung mehr trägt.

Der Satz „Stummheit gehört zu den Attributen der Vollkommenheit“ verhandelt ein erkenntnistheoretisches Problem, insofern hier postuliert wird, dass Aussagen über die Vollkommenheit in der Sprache überhaupt nicht möglich sind. Und trotzdem scheint er gewissermaßen bezogen auf die Vollkommenheit zu sein, sonst würde der Sprecher sich nicht bemühen, einen Satz über sie zu formulieren. Er hat die Einsicht, dass alle Erkenntnis der Logik der Sprache folgen muss und die sprachliche Struktur sowohl die Voraussetzung als auch die Grenze des Erkennbaren bildet. Aber trotz oder gerade wegen dieser Einsicht, dass die Sprache und das Vollkommene niemals zur Deckung kommen können, ist er nicht davon abzuhalten, mit seiner Sprache darauf anzuspielen, dass es etwas nicht Darstellbares geben könnte und verweist damit mit der Sprache auf die Sprache in ihrer Problematik. Er ist sich der Grenzen der Sprache bewusst und stellt sie selbstreferentiell nicht nur an sich in Frage, sondern auch die mit ihr verbundenen Erkenntniswege. So steht die Sprache ganz im Zeichen der Unmöglichkeit der Darstellung und der täuschenden Repräsentationsleistung. Aber aus eben dieser Sprachnot heraus entwickelt der Schreiber eine Art Symbolsprache als „schöpferische[n] Widerstand“² gegen die Grenze der Sprache.

Peter-André Alt nennt das die „doppelte Schrift“ Kafkas, welche sich, oberflächlich betrachtet, zwar über die Undarstellbarkeit beklage, jedoch eigentlich eine „kunstvolle Inszenierung“ der „Ausdruckskrise“ sei und damit keine „Paradoxie“, sondern „Bedingung[] literarischer Produktion“.³ Das Schreiben Kafkas muss als Nachdenken über die Grenze der Sprache gedacht werden. Er entwickelt Strategien, „dem Zweifel am Wort eine Lizenz zum Schreiben gleichsam experimentell zu verschaffen“.⁴ Dieses Nachdenken über die Grenzen sprachlicher Darstellbarkeit und der daraus resultierende Versuch, neue Formen des literarischen Ausdrucks zu finden, charakterisiert die Epoche der Moderne insgesamt.⁵ Kafkas Schreiben

² Alt, Peter-André: Doppelte Schrift, Unterbrechung und Grenze. Franz Kafkas Poetik des Unsagbaren im Kontext der Sprachskepsis um 1900. In: Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft. Internationales Organ für neuere deutsche Literatur 29 (1985), S. 455-490; hier: S. 457.

³ Ebd., S. 457.

⁴ Ebd., S. 460.

⁵ Peter-André Alt geht darauf ein, dass die Sprachskepsis bei anderen Prager Literaten zu einer regelrechten „parfümierten Wortakrobatik“ (ebd., S. 464.) geführt habe. Gemeint ist die übertrieben ausdrucksstarke Sprache, die über die Unsicherheit dessen, was gesagt und wie es gesagt werden kann, hinwegtäuschen soll. Davon kann bei Kafka keine Rede sein. (Vgl.: Ebd., S. 462-471.)

dementiert sich selbst und darin bedeutet seine Sprache die Unbedeutbarkeit.⁶ Die Wahrheit determiniert sozusagen ihre Darstellungsform, der sie sich in der Schrift stets entziehen muss. Die Intransparenz der Vollkommenheit, von der Kafka erzählt, führt zu dem „aporetischen Charakter der Formen, in denen er davon erzählt“.⁷ Die Brüchigkeit der Sprache sowie ihr gleichzeitiges Bezogen-Sein auf etwas Undarstellbares zeigen sich in einer Form, die auf etwas verweist, jedoch gleichzeitig darauf insistiert, dass es eben nicht darstellbar ist. Die Sprache verhält sich wie der Ort der Vollkommenheit: sie gibt sich nur in ihrem Entzug zu erkennen. Auch Walter Benjamin beschäftigt sich mit der Paradoxie in Kafkas Schreiben. Er nennt es „die wolkige Stelle“⁸ in Kafkas Werk. Benjamin formuliert damit seine Unsicherheit darüber, ob Kafka es ernst meine oder nicht. Entsprechend seiner Einteilung der Literaten in Besonnene und Mystiker vermochte Benjamin es nicht, Kafka einer dieser beiden Kategorien zuzuordnen. Dem Besonnenen sei es nicht ernst mit seiner Literatur, da seine parabolische Ausdrucksweise zu sprachlichen Formen führe, die insubstantiell seien, weil sie über sich selbst heraus noch etwas anderes beschreiben, während es dem Mystiker mit seinen Texten ernst sei, da dieser direkt das ausdrücke, was er mitzuteilen habe. Da Kafka in seiner Art zu schreiben jedoch das Wort an sich in seiner Zweideutigkeit herausstellt und die Gespaltenheit der Rede offenlegt, führt die Unmöglichkeit der Übersetzung in eigentliche Sinnstrukturen dazu, dass es das Vollkommene in seiner Negativität darstellt. Die „Distanzierungsfunktion“⁹ zwischen Text und Wahrheit geht verloren, insofern die Sprache sich selbst auf der Grenze zwischen Bedeuten und Nicht-Bedeuten, der Welt der Sprache und der Welt der Wahrheit (sofern Kafka die Sprache von der Wahrheit trennt) befindet. Eine Unterscheidung zwischen Text und dahinter stehendem Allgemeinen, der dahinterstehenden Welt, ist nicht mehr nötig und möglich, da die Sprache sich selbst darstellt, wie sie ist: brüchig und unwahr, da Welt überhaupt nur in der Sprache existiert. So wird die Einteilung zwischen Mystiker und Besonnenem bei Kafka hinfällig. Seine Sprache gehört „weder einer Ordnung noch ihrer Negation, und dennoch, im Übergang und als Übergang, jeweils beiden an, ohne eine bestimmte neue Ordnung zu bilden“.¹⁰ Sich dies bewusst zu machen, muss zu einer Untersuchung von Kafkas Texten führen, welche die dem Text immanente Destruktion des Sinns sowie die damit einhergehende Verweisstruktur in den Fokus nimmt.

„Sprache kann für alles außerhalb der sinnlichen Welt nur andeutungsweise, aber niemals auch nur annähernd vergleichsweise gebraucht werden, da sie entsprechend

⁶ In ganz analoger Weise bringt Jacques Derrida die Verborgenheit des Gesetzes aus Kafkas Erzählung *Vor dem Gesetz* in Zusammenhang mit der Verborgenheit des Sinns in der Schrift: „Die Lektüre kann nämlich offenbaren, daß ein Text unberührbar, im eigentlichen Sinne unantastbar, weil lesbar [Hervorhebung von Jacques Derrida] ist und zugleich unlesbar in dem Maße, wie die Gegenwart eines wahrnehmbaren, faßbaren Sinns in ihm ebenso verborgen bleibt wie sein Ursprung.“ (Derrida, Jacques: *Préjugés. Vor dem Gesetz*. Edition Passagen 34, hg. v. Peter Engelmann. Wien 1992, S. 56.)

⁷ Hamacher, Werner: Die Geste im Namen. Kafka und Benjamin. In: *Entferntes Verstehen. Studien zu Philosophie und Literatur von Kant bis Celan*, hg. v. Werner Hamacher. Frankfurt am Main 1999, S. 280-323; hier: S. 288.

⁸ Benjamin, Walter: Franz Kafka. Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages. In: *Benjamin über Kafka. Texte, Briefzeugnisse, Aufzeichnungen*, hg. v. Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main 1981, S. 9-38; hier: S. 20.

⁹ Hamacher: *Die Geste im Namen*, S. 290.

¹⁰ Ebd., S. 311.

der sinnlichen Welt nur vom Besitz und seinen Beziehungen handelt.“¹¹ Wie kann Kafka, der sich *innerhalb* der Sprache befindet¹² – demzufolge innerhalb von Beziehungen und Relationen – schreiben, ohne gänzlich ins Schweigen zu verfallen? Wie kann er die Prämissen der Sprache überwinden, in ihr tatsächlich etwas ausdrücken, auf der Grenze schreiben?

Die doppelte Schrift Kafkas funktioniert, weil er über Tiere schreibt, weil Tiere zu Protagonisten zahlreicher Erzählungen werden. Als Teil des zeitgenössischen Diskurses um Charles Darwin und seine Evolutionstheorie evozieren sie einen epistemologischen Relativismus, der Grundfesten menschlicher Überzeugungen sprengt. Warum der Evolutionstheorie erkenntnistheoretische Bedeutung zukommt, warum sie einen Wahrheitsbegriff schwierig werden lässt, soll in einem ersten Teil paradigmatisch, anhand einer Abgrenzung Carl von Linnés von Charles Darwin, dargestellt werden. Die Gegenüberstellung dient einer Annäherung an das Denken zu Beginn des 20. Jahrhunderts, das von Sprachskepsis und Wahrheitsverlust geprägt ist. In die Tiere Kafkas schreibt sich der Diskurs um Darwin ein. Ihre Metaphorik ist nur mit der Evolutionstheorie zu verstehen. Denn auch Kafkas Denken ist geprägt von einem Verlust des Glaubens, mit Sprache Dinge ausdrücken zu können. Aber der Verlust der Sprache bleibt bei Kafka nie ohne einen Verweis auf einen Ort, an dem es Wahrheit und Vollkommenheit noch gibt, einen Ort jenseits der Welt der Sprache – das Paradies.

Die „doppelte Schrift“¹³ Kafkas funktioniert deshalb, weil der neue erkenntnistheoretische Status nach Darwin durch seine Tierfiguren dargestellt wird und er damit den Glauben an eine Wahrheit in der Sprache zerstören kann. Mit dieser Negierung alles Ausdrückbaren nährt er gleichzeitig die Hoffnung auf einen Bereich, an dem es alles, was durch die moderne Philosophie dekonstruiert wurde, noch gibt. Der Ort der Vollkommenheit ist das Paradiesische, von dem der Mensch möglicherweise herkam und zu dem er unter dieser Prämisse wieder zurückkehren wird. Dazwischen liegt die Welt des Sündenfalls und des Sprachverlusts. Die Sündenfallvorstellungen Kafkas werden in einem zweiten Punkt untersucht, um das Überbleibsel metaphysischer Hoffnung in Kafkas Denken darlegen zu können und um zu zeigen, dass er im eigentlichen Sinne nicht postmodern ist, sondern vielmehr ein an Sprache und Wahrheit Gescheiterter, der verzweifelt nach Erlösung sucht. Die Tiere Franz Kafkas stehen also für Zweierlei. Zum einen für eine von Darwins Theorie beeinflusste Anthropologie, die den epistemologischen Status nicht nur des Menschen, sondern auch seiner Wahrheiten in Frage stellt, und zum anderen für die Suche nach der vollkommenen Wahrheit, die es möglicherweise aber gar nicht gibt. Thema dieser Arbeit ist folglich ein Doppeltes. Erstens: Die Weise, auf die Kafka am Paradigma tierischer Figuren die menschliche Problematik, Wahrheit in Worte zu fassen, zum Ausdruck bringt. Und zweitens: Wie er die Erschütterung durch diese Problematik mit der Hoffnung auf einen anderen, einen paradiesischen Ort kompensiert, an dem Wahrheit und Vollkommenheit noch existieren.

Im Hauptteil soll die Erzählung *Ein Bericht für eine Akademie* im Mittelpunkt der Betrachtung stehen. Sie ist paradigmatisch für die oben angeführte Problematik.

¹¹ Kafka: „Oktavheft G“, S. 59.

¹² Auch dies ist an sich eine unzulässige, weil metaphysische, Aussage, eine Topologie.

¹³ Alt: Doppelte Schrift, Unterbrechung und Grenze, S. 457.

1.1 Die Erkenntnis Darwins

Bevor auf den Paradigmenwechsel des Denkens durch Darwins Evolutionstheorie eingegangen wird, soll kurz beschrieben werden, woher Kafka diese Theorie kannte und wie er mit den durch sie initiierten Kontroversen in Kontakt kam. Mit der Evolutionstheorie kommt er erstmalig durch seinen Lehrer Adolf Gottwald in Berührung. Er regt ihn an Ernst Haeckels *Die Welträthsel* zu lesen, in der die Lehre Darwins populärwissenschaftlich Verbreitung findet.¹⁴ Über die philosophischen und anthropologischen Konsequenzen wird Kafka im Rahmen des Prager Louvre-Zirkels reflektieren, einem Philosophen- und Literatentreff, an dem er ab 1901 regelmäßig teilnimmt. Neben Friedrich Nietzsche sind Franz von Brentano, Sigmund Freud und Johann Gottfried Herder Gesprächsthemen.¹⁵ Im Folgenden soll der starke Einfluss der Evolutionstheorie auf die „*episteme*“¹⁶ des 20. Jahrhunderts in groben Zügen beschrieben werden, um so den Diskurs aufzeigen zu können, der sich schließlich in Kafkas Texten verdichtet.

Die Evolutionstheorie ist eine Theorie der Herkunft des Menschen. Der Mensch ist aus dem Tier hervorgegangen. Das Hervorgehen des Menschen aus dem Tier ist eine narzisstische „Kränkung“,¹⁷ sofern dieser sich selbst vom Tier abgrenzt und er nun von etwas Fremdem abstammt. Die Kränkung steigert sich, wenn man bedenkt, dass er nicht nur vom Fremden kommt, sondern dass das Fremde immer noch Teil von ihm ist. Es ist das Fremde im Eigenen oder das Eigene im Fremden, weswegen das anthropozentrische Denken – d. h. eben unter Anderem auch das Denken, in dem sich der Mensch vom Tier abgrenzt – neu geordnet werden muss.

Die Geschichte der differentialistischen Einstellung des Menschen gegenüber der Tierheit lässt sich weit zurückverfolgen.¹⁸ Für Aristoteles ist es der Verstand, der den Menschen vom Tier trennt, für René Descartes sind Tiere lediglich Maschinenwesen, die weder denken noch antworten können (man denke an sein berühmtes Gedankenexperiment), für Kant nicht autodeiktisch auf sich selbst Bezug nehmen, für Jacques Lacan können Tiere nicht lügen und für Heidegger ist das Tier weltarm, dagegen der Mensch weltbildend. Giorgio Agamben spricht in diesem Kontext von der sogenannten „anthropologische[n] Maschine“,¹⁹ die eine Definition des Menschen durch die Errichtung der Opposition Mensch vs. Tier, bzw. human vs. inhuman erzeuge.²⁰ Die Maschine funktioniert, indem sie das Humane mittels bestimmter Zuschreibungen entstehen lässt. Der Mensch braucht diese Maschine zur Identitätskonstruktion: Zahlreiche vergleichende Untersuchungen sollten nach

¹⁴ Vgl. bezüglich des Lektüreverhaltens Franz Kafkas: Alt, Peter-André: Franz Kafka. Der ewige Sohn. Eine Biographie. München 2005, S. 107-112.

¹⁵ Vgl.: Ebd., S. 107-109.

¹⁶ Diesen Begriff übernehme ich von Michel Foucault. Er bezeichnet die Strukturvoraussetzungen einer bestimmten Zeit, die es ermöglichen, Wissen zu generieren. Vgl.: Foucault, Michel: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. Frankfurt am Main 1974, S. 169.

¹⁷ Sigmund Freud bezeichnet die Theorie Darwins als eine der drei großen Kränkungen der Menschheit. Vgl.: Freud, Sigmund: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. In: Ders.: Die Traumdeutung und andere Schriften. Band 1, hg. v. Zweitausendundeins. Frankfurt am Main 2010. S. 711-1046; hier: S. 913.

¹⁸ Vgl. im Folgenden: Wild, Markus: Tierphilosophie zur Einführung. Hamburg 2008, S. 41-67.

¹⁹ Agamben, Giorgio: Das Offene. Der Mensch und das Tier. Aus dem Italienischen von David Giuriato. Frankfurt am Main 2003, S. 47.

²⁰ Vgl. zur Funktionsweise der anthropologischen Maschine im Folgenden: Ebd., S. 42-48.

der Entdeckung der Evolutionstheorie Darwins auf der Basis der Anatomie den Unterschied zwischen Tier und Mensch begründen. Ernst Haeckel kann 1874 ein Übergangswesen zwischen Tier und Mensch festmachen, zu dem der Arzt Eugen Dubois 1891 von der Insel Java den entscheidenden Beweis liefert, nämlich ein Stück Schädel- und Oberschenkelknochen jenes Übergangswesens, das dem Menschen bereits sehr ähnlich war. Folgewidrig bringt dies Haeckel dazu, dieses Wesen als sprachlosen Urmenschen zu definieren. Damit siedelt er die menschliche Sprachlosigkeit als noch nicht (ganz) menschlich außerhalb des menschlichen Bereichs an. Trotz der anatomischen Vorgehensweise seitens Dubois definiert Haeckel den Menschen anhand eines Merkmals, welches nichts mit dem rein beschreibenden Bereich der Anatomie zu tun hat, nämlich der Sprache. So wird der Mensch mittels einer Addition, der Addition des Sprachvermögens, definiert. Damit sind die menschlichen Zuschreibungen lediglich geschichtliche Erzeugungen. Die „anthropologische Maschine“ ist „lediglich der Ort einer ständig erneuerten Entscheidung, in der die Zäsuren und ihre Zusammenfügungen stets von neuem verortet und verschoben werden“.²¹ Heymann Steinthal ist der erste Philosoph und Anthropologe, der die unausgesprochenen Voraussetzungen der modernen anthropologischen Maschine in Folge von Haeckels *Welträthsel* aufdeckt. Er hebt den Ursprung der Sprache von dem Ursprung des Menschen ab, denn er durchschaut, dass der Mensch sich bei der Gleichsetzung dieser Ursprünge gegenüber dem Tier höher setzt. Wenn der Ursprung des Menschen gleich dem Ursprung der Sprache sei, dann sei der menschliche Ursprung höher und besser angesiedelt als der tierische. Somit liege der Ursprung des Menschen im Ursprung seiner höheren Anschauung gegenüber den Tieren. Steinthal erkennt: Wenn das spezifisch Menschliche die Sprache sein soll, müssen bereits beim vormenschlichen Menschen Voraussetzungen gegeben sein, die ihn befähigen, die Sprache zu bilden – folgerichtig heißt das: Bereits der vormenschliche Mensch, der Mensch, bevor er Mensch wurde, steht höher als das Tier, da die Voraussetzungen bereits da waren, die ihn vom Tier abgrenzen. Steinthal entlarvt dies als unzulässige Voraussetzung und entziffert damit die Funktionsweise der modernen anthropologischen Maschine, die immer nur „mittels einer Ausschließung (die immer auch ein Einfangen ist) und einer Einschließung (die immer schon eine Ausschließung ist)“²² laufen kann. Giorgio Agamben nennt das die „Zone der Ununterscheidbarkeit“²³ und meint damit, dass die theriotope Grenzziehung dazu neigt, sich selbst auszuhebeln. Roland Borgards macht darauf aufmerksam, dass diese Grenzen ihre „eigene Dicke“ hätten und dass „[a]ll das, was an und mit den Tieren voneinander abgegrenzt und einander entgegengesetzt wird, [...] sich dank einer zwillingshaften Verwandtschaft immer auch übereinander und ineinander blenden [lasse]“.²⁴ Die Demarkationslinie, die zwischen Tier und Nicht-Tier gezogen wird – und hier wird ganz bewusst von einem Ziehen gesprochen, sofern die Linie artifizuell und gemacht ist – ist notwendig für die Etablierung von Kultur, von Ordnung, die Idee

²¹ Ebd., S. 47f.

²² Ebd., S. 47.

²³ Ebd., S. 47.

²⁴ Borgards, Roland: Hund, Affe, Mensch. *Theriotopien bei David Lynch, Paulus Potter und Johann Gottfried Schnabel*. In: Sonderheft: Tiere, Texte Spuren, Zeitschrift für deutsche Philologie 126 (2007), S. 105-142; hier: S. 109.

des Menschen.²⁵ Der Mensch definiert sich ex negativo; durch die Unvernunft des Tieres beweist er seinen eigenen Verstand. Es ist dies eine heuristische Vorgehensweise, die Lebewesen hierarchisch ordnet. Jacques Derrida spricht in diesem Zusammenhang von der Konstruktion einer unzulässigen Grenze, insofern der Mensch einerseits dem Tier gegenübergestellt wird und andererseits jenseits der Grenze des Menschlichen eine „homogene Ganzheit“ gesehen wird, „der gegenüber man das Recht, das theoretische oder philosophische Recht auf Unterscheidung oder Entgegensetzung hätte, nämlich die des Tiers im Allgemeinen, *des* Tiers im allgemeinen Singular.“²⁶

Doch diese Ordnung, diese Binärisierung, d. h. die Deklaration des Tieres als wild und die Bestimmung des Menschen als zivilisiert, ist immer mit Gewalt verbunden. Es entsteht ein menschlicher Bereich der Ordnung, der Unterscheidbarkeit, der Individualitäten, der Grenzen. Und es entsteht ein Raum der Tiere, ein Raum der Ununterschiedenheit, ein Raum der Gleichen, ein Raum der Gesetzlosigkeit, der Regellosigkeit, der Ausgeschlossenen.²⁷ Es ist der Idealist und Moralphilosoph Immanuel Kant, der in *Die anthropologische Charakteristik* den „äußere[n] Krieg in unserer Gattung, so ein großes Übel er auch ist“, als „Triebfeder [bezeichnet], aus dem rohen Naturzustande in den bürgerlichen“²⁸ überzugehen. Die Entwicklung menschlicher Gesellschaft geht für Kant einher mit der „Schwächung“²⁹ des Tieres. Indem das Tier domestiziert, gezüchtet, erzogen, gebändigt, gezähmt oder gebannt wird, kann der Mensch sozialisiert werden. In Anlehnung an Adornos Kritik an Kant spricht Derrida von einer „tiefgreifenden Perversität der Kantischen Moral“.³⁰ Der Idealist, der Logozentrist, der Anthropozentrist hasst das Tier und bekämpft das Animalische außerhalb und innerhalb von ihm. Der „gnadenlose Krieg[] gegen das Tier“³¹ ist Teil der Stiftung menschlicher Identität.

Was passiert jedoch mit menschlicher Identitätskonstituierung, wenn der Mensch weiß, dass er sich aus dem Affen entwickelt hat? Zwei wichtige von Kafka rezipierte Denker beschäftigten sich mit diesen Fragen: Friedrich Nietzsche und Sigmund Freud.

Nietzsche fragt sich, was ein Mensch sei, wenn er vom Tier abstamme: „Wie kann etwas aus seinem Gegensatz entstehen, zum Beispiel Vernünftiges aus Vernunftlosem?“³² Er hat bei dieser Konfrontation von der angeblichen Vernunft des Menschen mit der scheinbaren Unvernunft des Tieres den Einwand, dass möglicher-

²⁵ Vgl.: Horkheimer, Max; Adorno, Theodor Wiesengrund: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Band 3, hg. v. Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main 1981, S. 283-292.

²⁶ Derrida, Jacques: Das Tier, das ich also bin. Aus dem Französischen von Markus Sedlaczek. Passagen Forum, hg. v. Peter Engelmann. Paris 2006, S. 70.

²⁷ Vgl.: Vogl, Joseph; Anne von der Heiden: Vorwort. In: Politische Zoologie, hg. v. Joseph Vogl und Anne von der Heiden. Berlin; Zürich 2007, S. 7-12; hier: S. 8.

²⁸ Kant, Immanuel: Die anthropologische Charakteristik. Von der Art, das Innere des Menschen aus dem Äusseren zu erkennen. In: Ders.: Werke. Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik. Band 10, Zweiter Teil, hg. v. Wilhelm Weischedel. Darmstadt 1983, S. 623-690; hier: S. 686.

²⁹ Ebd., S. 681.

³⁰ Derrida: Das Tier, das ich also bin, S. 152.

³¹ Ebd., S. 153.

³² Nietzsche, Friedrich: Menschliches, Allzumenschliches 1. In: Ders.: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. Band 2, hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München 1980, S. 9-366; hier: S. 23f.

weise „ein Irrthum [...] dieser Gegenüberstellung zu Grunde lieg[e]“ und „beides nur Sublimierungen“ seien und muss die Frage in den Raum stellen, ob vielleicht „auch auf diesem Gebiete die herrlichsten Farben aus niedrigen, ja verachteten Stoffen gewonnen sind?“³³ Es geht ihm also um das Rätsel der Verwandlung, das Rätsel des Umschlagens von Natur in Kultur, das Rätsel der Transformation des Affen in den Menschen, das Rätsel der Entstehung von Vernunft und das Rätsel der Entstehung von Sprache.

Sigmund Freud wundert sich ebenfalls, wie etwas aus seinem Gegensatz entstehen könne: Er macht Nietzsches Begriff der Sublimierung populär und beschreibt Kultur in *Das Unbehagen in der Kultur* als „die ganze Summe der Leistungen und Einrichtungen [...], in denen sich unser Leben von dem unserer tierischen Ahnen entfernt und die zwei Zwecken dienen: dem Schutz des Menschen gegen die Natur und der Regelungen der Beziehungen untereinander“.³⁴ Die „Sublimierung“, von der Nietzsche spricht und „der Schutz des Menschen gegen die Natur“, von dem Freud spricht, meinen die menschliche Verleugnung; die Verleugnung der eigenen Tierheit, die Verleugnung der eigenen Natur, die Verleugnung der Willkürlichkeit der allzumenschlichen Grenzziehungen, die Verleugnung, dass menschliche Wahrheiten „eine Summe von menschlichen Relationen“³⁵ sind, die Verleugnung des Begehrens der „angenehmen, Leben erhaltenden Folgen der Wahrheit“.³⁶

Aber die Frage nach der menschlichen Identität ist nicht die Einzige vor dem Hintergrund der Evolutionstheorie. Auch der epistemologische Status von Wissenschaft wird ein anderer. Wenn der Mensch nur noch genealogisch beschreibbar ist, wenn es kein menschliches Sein mehr gibt, nur noch ein menschliches Werden: Wie verhält es sich dann mit der Beschreibung von Welt? Nietzsche spricht in *Zur Genealogie der Moral* darüber, dass „nur Das definierbar [sei], was keine Geschichte [habe]“;³⁷ somit wird der Mensch nicht nur der Geschichtlichkeit preisgegeben, sondern auch seiner biologischen Klassifikation und begrifflichen Definition. Im 18. Jahrhundert galt Carl von Linnés Taxonomie der Arten, seine Einteilung der Natur und mathematisierbare Ordnung noch als Möglichkeit, Natur erkennen zu können.³⁸ Die Natur, die lineare Kontinuität der Arten, war a priori gegeben, von Gott gesetzt und unveränderbar. Es galt, das Tableau zur Beschreibung der Arten möglichst differenziert zu verfassen, um die klar strukturierte Umwelt mit den richtigen Symbolen zu belegen. Michel Foucault verwendet für diesen Vorgang den Begriff *Transkription* und meint damit die noch bestehende Hoffnung die Dinge der Welt eines Tages ordnen zu können.³⁹ Die Hoffnung auf eine teleologisch voranschreitende Kodifizierung der Welt oder

³³ Ebd., S. 23f.

³⁴ Freud, Sigmund: *Das Unbehagen in der Kultur*. In: Ders.: *Das Unbehagen in der Kultur und andere Schriften*. Band 2, hg. von *Zweitausendeins*. Frankfurt am Main 2010, S. 554f.

³⁵ Nietzsche, Friedrich: *Ueber Lüge und Wahrheit im aussermoralischen Sinne* 1. In: Ders.: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Band 1, hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München 1980, S. 873-890; hier: S. 880.

³⁶ Ebd., S. 878.

³⁷ Nietzsche, Friedrich: *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*. In: Ders.: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Band 5, hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München 1980, S. 245-412; hier: S. 317.

³⁸ Vgl. bezüglich des Übergangs von von Linné zu Darwin: Agamben: *Das Offene*, S. 33-48.

³⁹ Vgl. zum Denken von von Linnés, das für Foucault repräsentativ für das von ihm sogenannte *klassische Zeitalter* ist: Foucault: *Die Ordnung der Dinge*, S. 165-173.

Beziehungsmuster muss allerdings mit der Verbreitung der Evolutionstheorie ausgegeben werden. Philipp Sarasin spricht in diesem Zusammenhang vom *Nominalismus* Darwins und bezieht sich damit auf Foucault.⁴⁰ Darwins Theorie mache die Konstruiertheit biologischer Schemata sichtbar, zeige die Abstraktheit der Einteilung, die Instabilität der Betrachtung der einzelnen Daseinsformen, die nachträglichen, die a posteriori gesetzten Verortungen der Spezies. Der daraus resultierende epistemologische Konflikt, dass wissenschaftliche Erkenntnis mehr oder weniger auf Zuschreibungen, auf willkürlichen Grenzziehungen und Definitionen beruht, führt unweigerlich zu einer Trennung von Wahrheit und symbolischer, zeichenhafter oder sprachlicher Darstellbarkeit. Nietzsche beleuchtet diesen Konflikt in *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne I* folgendermaßen:

Wie steht es mit jenen Conventionen der Sprache? Sind sie vielleicht Erzeugnisse der Erkenntnis, des Wahrheitssinnes: decken sich die Bezeichnungen und die Dinge? Ist die Sprache der adäquate Ausdruck aller Realitäten? [Absatz von Friedrich Nietzsche]

Nur durch Vergesslichkeit kann der Mensch je dazu kommen zu wähnen: er besitze eine Wahrheit in dem eben bezeichneten Grade. Wenn er sich nicht mit der Wahrheit in der Form der Tautologie d.h. mit leeren Hülzen begnügen will, so wird er ewig Illusionen für Wahrheiten einhandeln. Was ist ein Wort? Die Abbildung eines Nervenreizes in Lauten. Von dem Nervenreiz aber weiterzuschliessen auf eine Ursache ausser uns, ist bereits das Resultat einer falschen und unberechtigten Anwendung des Satzes vom Grunde.⁴¹

Der Glaube an das Vermögen der Sprache – an ihr Vermögen, Wissen ausdrücken zu können, durch sie einen Zugang zur Welt zu bekommen, die Welt und die Dinge zu strukturieren, Grenzen überhaupt ziehen zu können – geht mit Darwin verloren. Darwin selbst – und das sei an dieser Stelle keinesfalls nebenbei bemerkt – war sich der „Metaphernheit“ aller Erkenntnis zutiefst bewusst, was sich nicht zuletzt an seinen ausführlichen Anweisungen an seinen Drucker William West nachweisen lässt, der seine von Hand gefertigte Skizze (über die Entwicklung von Arten) auf keinen Fall zu gleichmäßig umsetzen sollte, denn er (Darwin) wolle mit seinen Diagrammen lediglich nicht darstellbare Diskontinuitäten zum Ausdruck bringen. Julia Voss bemerkt in diesem Zusammenhang, dass Darwins Stammbaum keine einfachen hierarchischen Schemata darstelle, sondern lediglich eine Vereinfachung von über sehr große Zeitabläufe sich entwickelnden Prozessen.⁴² Sprache wird zum Konstitutionsort der Wirklichkeit und mit ihr der Mensch, wobei die Sprache, ihr System, ihre Ordnung, ihre Grenzziehung den Menschen in seiner Form erst hervorbringt.

Wenn der Mensch durch die Sprache gemacht wird, dann löst sich zwangsläufig noch eine weitere Denktradition auf, nämlich diejenige des Abgrenzungskriteriums

⁴⁰ Vgl.: Sarasin, Philipp: Darwin und Foucault. Genealogie und Geschichte im Zeitalter der Biologie. Frankfurt am Main 2009, S. 56-77. In diesem Zusammenhang möchte ich nicht auf den Zoologen Georges Cuvier eingehen, der zwar einerseits noch an die Unveränderlichkeit der Arten glaubte, aber andererseits bereits das Individuum zum Gegenstand der Erkenntnis erhob und damit – Foucault zufolge – Darwin erst möglich machte. Sarasin relativiert diese These, indem er zu zeigen versucht, dass Foucault Cuvier bereits durch – gewissermaßen – die Brille Darwins betrachtet.

⁴¹ Nietzsche: Ueber Lüge und Wahrheit im aussermoralischen Sinne I, S. 878.

⁴² Vgl.: Voss, Julia: Darwins Bilder. Ansichten der Evolutionstheorie 1837-1874. Frankfurt am Main 2007, S. 25-35.

Sprache als Unterscheidungsmerkmal zwischen Mensch und Tier. Johann Gottfried Herder, dessen Schriften Kafka aus dem Louvre-Zirkel kannte, leitet in *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* nicht nur den Geist des Menschen aus seiner Sprache ab; mehr noch: Er macht sie zum humanen Merkmal schlechthin:

Alle Tiere [...] tönen ihre Empfindung: deswegen aber hat noch kein Tier, selbst nicht das vollkommenste, den geringsten, eigentlichen Anfang zu einer menschlichen Sprache. Man bilde und verfeinere und organisiere dies Geschrei, wie man wolle; wenn kein Verstand dazukommt, diesen Ton mit Absicht zu brauchen, so sehe ich nicht, wie nach dem vorigen Naturgesetze je menschliche, willkürliche Sprache werde.⁴³

Der Mensch ist für Herder das einzige Wesen, das im eigentlichen Sinne spricht, das Verstand hat und ihn im Zuge dessen auch „mit Absicht“ brauchen kann. Und obwohl er darauf insistiert, dass der Mensch Sprache „aus eigenen Mitteln und nicht durch göttlichen Unterricht“⁴⁴ entwickelt, bleibt er der cartesianischen Denktradition verhaftet, insofern bei ihm der Verstand dazukommt, als erkenntnisautonome und extraphysische Größe, als eigenständige *res cogitans*. Sprache ist für ihn humanes Merkmal, Alleinstellungsmerkmal des Menschen, sofern sie zum Verstand gehört. Als Spezifikum der Gattung Mensch denkt sie den Dualismus von Körper und Geist, wenn nur ein bereits vorhandener Verstand sie zu entwickeln vermag. Mit Darwins Theorie kann eine derartige Argumentation nicht mehr kohärent sein. Kategorien, einfache Dichotomien, simplifizierende Dualismen, Denkmuster wie Natur vs. Kultur, Mensch vs. Tier, Körper vs. Geist sind selbst erst sprachlich hervorgebracht; sie verlieren zwangsläufig ihre legitime Berechtigung. Die Frage muss nun lauten, ob nicht das menschliche Subjekt überhaupt erst in der Sprache entsteht.

Zusammenfassend ist zu sagen, dass die Evolutionstheorie verantwortlich ist für den Zweifel an menschlicher Identität, für die Entdeckung der Artifizialität menschlichen Selbstbewusstseins, für eine Herabsetzung des erkenntnistheoretischen Status der Wissenschaft und nicht zuletzt für die Dekonstruktion der Sprache als Abgrenzungskriterium des Menschen gegenüber dem Tier und den damit verbundenen Denk-Dualismen. Cartesianische Tradition wird aufgehoben.

Beim Blick in die Natur, beim Blick auf ein Lebewesen, beim Blick in die Welt kann der Mensch sich seiner selbst nicht mehr sicher sein. Derrida fragt sich, ob er sich seiner Nacktheit schämen müsse beim Angeblickt-Werden von seiner Katze oder ob er sich des Schämens schämen müsse.⁴⁵ Kann er der Katze ein Bewusstsein zuschreiben oder anthropomorphisiert er sie damit? Das Oszillieren zwischen Fremdem und Eigenem betont die Fragwürdigkeit nicht nur der Grenze zwischen Mensch und Tier, sondern auch die Brüchigkeit abgrenzender Klassifikationen im Allgemeinen. Die Katze bei Derrida ist der geeignete Provokateur solcher Spieleereien mit der „Zone der Ununterscheidbarkeit“⁴⁶ und wird zum Bildträger der Unsicherheiten jeglicher Epistemologie. Wer sich mit der Grenze zwischen Mensch und Tier auseinandersetzt, setzt sich gleichzeitig mit Wissensformationen auseinander, verhandelt nicht nur die Grenze zwischen Natur- und Kultur, sondern den Status

⁴³ Herder, Johann Gottfried: *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, hg. v. Hans Dietrich Irmscher. Stuttgart 1997, S. 16f.

⁴⁴ Ebd., S. 37.

⁴⁵ Vgl.: Derrida: *Das Tier, das ich also bin*, S. 20ff.

⁴⁶ Agamben: *Das Offene*, S. 47.

der Wissenschaft. Das Thema der Verwandlung, der Anfang des Menschseins, die Definition des Menschen, das alles ist das Rätsel, das die Volkskunde, Nietzsche und Freud umtreibt.

Auch Kafka beschäftigt sich mit diesen durch die Verbreitung der Evolutionstheorie initiierten Fragen. Inwiefern Kafkas ein Sprach- und Wahrheitsskeptiker ist und ihm trotzdem eine Art metaphysisches Verlangen nachgesagt werden kann, das wird im nächsten Punkt betrachtet.

1.2 Die Wahrheit bei Kafka

Im Kontext des Prager Louvre-Zirkels kommt Kafka mit der Philosophie Franz von Brentanos in Berührung.⁴⁷ Dieser Pionier der intellektuellen Moderne beschäftigte sich mit Wahrnehmung und deren seelischer Verarbeitung. Das empirische Objekt, welches scheinbar wahrgenommen, spiele bei dem Vorgang der Erfahrungsorganisation nur eine untergeordnete bis gar keine Rolle. Nur das apperzipierende Subjekt und seine intentionale Einstellung konstruiere produktiv die Wirklichkeit. Damit wird Realität – als vom Individuum abhängige Wahrnehmung – zum Schein degradiert. Als Psychologe untersucht von Brentano sozusagen empirisch, was die Philosophie bereits in ihren Diskurs aufgenommen hatte: Die Entstehung von Erkenntnis. Die erkenntnistheoretische Position von Brentanos sowie Kafkas Interesse an Philosophie, die sich mit Wahrnehmung und Sprache beschäftigt, dürften nicht zuletzt Kafkas Beschäftigung mit dem Sündenfall maßgeblich geprägt haben. Der Sündenfall ist insofern ein erkenntnistheoretisches Problem, als dass er den Moment beschreibt, von dem an Unterschiede wahrgenommen werden können. Es ist nicht verwunderlich, dass eine Beschäftigung mit erkenntnistheoretischen Problemen zu einer Auseinandersetzung mit dem Sündenfall führt, ist dieser doch der Ursprungsmythos der Erkenntnis schlechthin.

Während eines Aufenthaltes in Zürau setzt sich Kafka intensiv mit theologischen Fragen auseinander und im Zuge dessen mit dem biblischen Sündenfall.⁴⁸ Man spricht von den sogenannten *Zürauer Aphorismen* und meint damit Kafkas Privatphilosophie in Bezug auf Wahrheit und Erkenntnis. Sie geben einigen Aufschluss über Kafkas Verhältnis zu Glaube, Religion und Transzendenz, das sehr schwierig nachzuzeichnen ist, denn es existiert keine zusammenhängende Abhandlung Kafkas über sein Verhältnis zu einer wie auch immer gearteten Transzendenz. Es gibt lediglich Aphorismen, d. h. einzelne, sich teilweise widersprechende Gedankenketten, in denen er sein Weltbild darzulegen versucht. Bereits diese Brüchigkeit, dieser Zerfall, diese Fragmente – doch ist nicht ein Fragment immer Teil eines Ganzen, ein Bruchstück einer heruntergefallenen Vase, die einst heil war? – suggerieren Konfusion, Unklarheit, Intransparenz, Vorläufigkeit, Unsicherheit und Verlust, sofern es überhaupt etwas Verlorenges gab. Allein die vielen Aphorismen zeigen Kafkas Zweifel an der Möglichkeit einer kohärenten Erzählung überhaupt, an der Möglichkeit etwas darstellen und aussagen zu können. So stehen seine Aphorismen – obwohl sie ständig davon sprechen – nicht für eine Wahrheit, sondern sie stehen für sich selbst;

⁴⁷ Vgl. im Folgenden: Alt: Franz Kafka, S. 107-109.

⁴⁸ Vgl.: Ebd., S. 460f.

sie stehen für ihre eigene Fragwürdigkeit. Zwei Aphorismen sollen exemplarisch analysiert werden, um einen ersten Eindruck von der Denkweise Kafkas, seiner Vorstellung von Wahrheit und Erkenntnis, zu gewinnen. Der erste Aphorismus behandelt den Wahrheitsbegriff:

Es gibt für uns zweierlei Wahrheit, so wie sie dargestellt wird durch den Baum der Erkenntnis und den Baum des Lebens. Die Wahrheit des Tätigen und die Wahrheit des Ruhenden, in der ersten teilt sich das Gute vom Bösen, die zweite ist nichts anderes als das Gute selbst, sie weiß weder vom Guten noch vom Bösen. Die erste Wahrheit ist uns wirklich gegeben, die zweite ahnungsweise. Das ist der traurige Anblick. Der fröhliche ist, daß die erste Wahrheit dem Augenblick, die zweite der Ewigkeit gehört, deshalb verlöscht auch die erste Wahrheit im Licht der zweiten.⁴⁹

Es kann nicht „zweierlei Wahrheit“ geben. Wahrheit ist per definitionem nicht teilbar, sie beansprucht alleiniges Geltungsrecht. Es erfüllt aber nur „die zweite Wahrheit“ diese Forderung; sie „ist nichts anderes als das Gute selbst“. Das besondere ist, dass im Aphorismus überlegt wird, wie die Wahrheit „dargestellt wird“. Der Sprecher verweist in diesem Zusammenhang auf „den Baum der Erkenntnis“ und den „Baum des Lebens“. Damit bezieht er sich auf die biblische Sündenfall-Geschichte. Denn von ihr stammt das Motiv, dass sich durch das Essen vom Baum der Erkenntnis „das Gute vom Bösen“ teilt; Adam und Eva können von diesem Moment an das Böse vom Guten unterscheiden.⁵⁰ Der Baum des Lebens steht dabei für das ewige Leben; für das, von dem sie von nun an nicht mehr essen können, weil der Weg zu ihm von Kerubim bewacht wird. Durch den Verweis, dass es sich bei dieser Geschichte um eine Darstellung handelt, wird die Aufmerksamkeit des Lesers auf die Gemachtheit dieses Textes gelenkt. Weil der Sprecher also keine andere Alternative hat, als sich bei der Wahrheitssuche auf Erzählungen zu stützen, zieht er daraus die Schlussfolgerung, dass nur die „erste Wahrheit uns wirklich gegeben ist“; und das ist eine Wahrheit der Grenzziehungen und der Unterscheidungen. Zunächst ist es für den Sprecher ein „trauriger Anblick“, dass „uns“ lediglich die „erste Wahrheit“ gegeben ist. In dem Maße, wie das Formulieren des Aphorismus linear geschieht, sich sukzessive aufbaut, nur nach und nach ausdrücken kann und daher zeitlich ist, wie sich damit der Sprecher in dieser Welt der Darstellung, in der Welt der durch Sprache dargestellten Erkenntnis befindet, in dem Maße bleibt ihm nichts anderes übrig, als darauf zu hoffen, dass es noch einen Baum des Lebens gibt und damit ein der Zeitlichkeit gegenübergestelltes Pendant: die Ewigkeit. Doch von ihm erfährt er nur in Darstellungen. Trotzdem hat er eine „[Ahnung]“ von der weiten Wahrheit. Kafka bleibt *ex negativo* auf die zweite Wahrheit bezogen. Es sollte in diesem Zusammenhang folglich Vorsicht walten, Kafka einen Ungläubigen zu nennen, ihn gar als Atheisten zu bezeichnen, den Tod Gottes in seinen Texten implizit vorauszusetzen.⁵¹ Die

⁴⁹ Kafka, Franz: „Oktavheft H“ (Ende Januar 1918 bis um Anfang Mai 1918). In: Ders.: Schriften Tagebücher. Kritische Ausgabe. Nachgelassene Schriften und Fragmente II, hg. v. Jürgen Born, Gerhard Neumann, Malcom Pasley und Jost Schillemeit. Frankfurt am Main 2002, S. 79-112; hier: S. 83f.

⁵⁰ Vgl.: Genesis: Der Fall des Menschen 3,7. (Alle Bibelzitate werden im Folgenden aus dieser Ausgabe zitiert: Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland und des Evangelischen Bibelwerks in der Bundesrepublik Deutschland (Hrsg.): Die Bibel. Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung. Stuttgart 1980. S. 4-52; hier: S. 7.)

⁵¹ Vgl. diesbezüglich einen Satz, der besonders die Interpretation der älteren Kafka-Forschung zeigt:

Hoffnung auf Transzendenz, auf einen Gott, auf ein Anderes, bleibt bei ihm bestehen. Sie bleibt in der Negativität⁵² erhalten:

Ein erstes Zeichen beginnender Erkenntnis ist der Wunsch zu sterben. Dieses Leben scheint unerträglich, ein anderes unerreichbar. Man schämt sich nicht mehr sterben zu wollen, man bittet aus der alten Zelle die man haßt, in eine neue gebracht zu werden, die man erst hassen lernen wird. Ein Rest von Glauben wirkt dabei mit, während des Transportes werde zufällig der Herr durch den Gang kommen, den Gefangenen ansehen und sagen: Diesen sollt ihr nicht wieder einsperren. Er kommt zu mir.⁵³

Der „Rest von Glauben“ ist es, der bei Kafka immer mitschwingt. Eine Rettung oder Erlösung scheint möglich. Er denkt die „zweite Wahrheit“ mit der „ersten“. Auf den Ort der vollkommenen Wahrheit schaut er aus der Entfernung. Er weiß, dass die Wahrheit im eigentlichen Sinne, hier, in der Welt der Darstellung, der Welt der Sprache, der Welt der Grenzziehungen nicht ist und nicht sein kann. Erst in der Negation, der Opposition scheint die Wahrheit auf, ist sie für ihn zu erahnen. „Der Wunsch zu sterben“ impliziert die Hoffnung, dass es einen „Herr[n]“ gibt, der ihn am Ende bei sich aufnimmt, der nach dem Tod den Sünder wieder in seinem Paradies empfängt, ihn wieder zurück zum Ort der zweiten Wahrheit lässt (denn er ist von ihm gekommen). Was allerdings bei dieser Unterscheidung als einer räumlichen noch deutlicher wird, ist, dass er diese Differenz räumlich denkt. Beide Wahrheiten sind für ihn Orte, die getrennt voneinander liegen. Dieser Teilbereich liegt diesseits der Grenze, der andere jenseits. Zu hinterfragen wäre das Verhältnis dieser beiden Seiten zueinander. Die Erkenntnis bewirkt einerseits die Auftrennung oder die Abtrennung der Wahrheit von der dem Menschen gegebenen Welt, sie bewirkt andererseits das gleichzeitige Überwinden-Wollen dieser Lage. Die „zweite Wahrheit“, die dem Menschen „ahnungsweise“ gegeben ist, führt zu dem Glauben an die Möglichkeit eines anderen Daseins. Somit ergibt sich die Wahrheit als abhängiges Moment von der Erkenntnis. Die Wahrheit wird vom Ort der Erkenntnis aus entworfen.

Kafkas Verhältnis zu Religion ist dabei geprägt von einer Lektüre des Alten und Neuen Testaments sowie der Beschäftigung mit christlichen Denkern wie beispielsweise Ernst Troeltsch, der versuchte, Denkparadoxien des Christentums aufzudecken.⁵⁴ So charakterisiert Kafka seine eigene Religiosität derartig, dass er zwar mit den „Hinterbeinchen noch am Judentum des Vaters kleb[e]“, er aber mit den „Vorderbeinchen“ [...] keinen neuen Boden⁵⁵ mehr finde. Er möchte damit zum Ausdruck bringen, dass er lediglich weiß, dass er sich in der Welt der Lüge befindet. Alle positiven Facetten des Paradieses oder der Transzendenz werden

„Von der Situation >>Gott ist tot<< geht nun alles, was Kafka schreibt, aus.“ (Anders, Günther: Kafka pro und contra. Die Prozeß-Unterlagen. München 1951, S. 84.)

⁵² Den Begriff „Negativität“ benutzt auch Sabina Kienlechner in ihrer Untersuchung des Sündenfall-Mythos bei Franz Kafka: Vgl.: Kienlechner, Sabina: Negativität der Erkenntnis im Werk Franz Kafkas. Eine Untersuchung zu seinem Denken anhand einiger später Texte. Tübingen 1981.

⁵³ Kafka: „Oktavheft G“, S. 43.

⁵⁴ An dieser Stelle soll nicht näher auf das Verhältnis von Kafka zu Ernst Troeltsch eingegangen werden. Vgl. diesbezüglich: Rohde, Bertram: >>und blätterte ein wenig in der Bibel<<. Studien zu Franz Kafkas Bibellektüre und ihren Auswirkungen auf sein Werk. Würzburg 2002.

⁵⁵ Dies schreibt Kafka in einem Brief an Max Brod im Juni 1921: Kafka, Franz: Briefe 1902-1924. In: Ders.: Gesammelte Werke. Taschenbuchausgabe in acht Bänden. Band 8, hg. v. Max Brod. Frankfurt am Main 1992, S. 337.

aufgehoben. Nur die Zerschlagung des Verhältnisses, die Vertreibung aus dem Paradies wird immer wieder thematisiert. In der biblischen Grundlage ist die Bestrafung des Menschen vollends eingelagert in göttliche Fürsorge. Diese Fürsorge, die Hoffnung, in das Paradies zurückkehren zu können, ist bei Kafka eliminiert. Die Wurzeln von Kafkas Auffassung von Wahrheit und Transzendenz speisen sich eklektizistisch aus Judentum und Christentum, nehmen aber deren Positivität nicht mehr an:

[Ich habe] 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 Gebetsmantels noch gefangen wie die Zionisten.⁵⁶

Resümierend lässt sich festhalten, dass Kafka die Erlösungserwartung der Religionen, insbesondere des Judentums, die Erwartung des Eintritts in einen Ort der Wahrheit, immer von der sprachlichen Erkenntnis aus denkt. Geradezu nietzscheanisch muss er sich permanent fragen, ob denn die Wahrheit jemals etwas anderes sein könne als „[e]in bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen, kurz eine Summe von menschlichen Relationen“.⁵⁷ Ihm ist klar, dass Reflexionen über den Sündenfall immer erst mit der Vertreibung aus dem Paradies beginnen können. Selbst wenn es jemals so etwas wie das Paradies gegeben haben sollte, wenn es Wahrheit, wirkliche Wahrheit, einmal gegeben hätte oder die Möglichkeit bestünde, dass der Mensch dort je wieder hinkommen kann, dann ist der Sündenfall-Mythos, die Geschichte vom Baum des Lebens, trotzdem erdacht, innerhalb von Sprache entworfen, letztlich Poesie. Kafka fragt sich, wie, gesetzt selbst, es hätte den Sündenfall gegeben, Sprache etwas ausdrücken kann, wenn sie doch nach dem Fall immer unzulänglich sein muss. Seine Frage ist, wie der Mensch überhaupt etwas wissen kann, wenn ihm nur die Sprache als Erkenntnisinstrument bleibt. Kafkas Sündenfall-Aphorismen handeln also immer auch von der Entstehung von Sprache, der Entstehung von Zeichenwelt,⁵⁸ der Entstehung menschlicher Darstellungen, der Entstehung von Kultur und damit der Entstehung des Menschen an sich und die Entstehung des Menschen in seiner Definition als Mensch. Der Sündenfall behandelt derartig das Rätsel des Umschlagens, das Rätsel der Verwandlung, das Rätsel des Wechsels von einem wie auch immer vormalig erdachten Zustand in den von Kultur, der durch Wissenschaft und Verstand geprägt ist und stets nur szientifisch oder poetisch dargestellt werden kann.⁵⁹

Kafkas Privattheologie ist im kulturgeschichtlichen Kontext zu sehen. Sie steht im Kontext von Charles Darwin, von Friedrich Nietzsche, von Franz von Brentano und Sigmund Freud. Sie alle sind Teil der Erschütterung menschlicher

⁵⁶ Kafka: „Oktavheft H“, S. 98.

⁵⁷ Nietzsche: Ueber Lüge und Wahrheit im aussermoralischen Sinne 1, S. 883.

⁵⁸ Vgl. über die Entstehung von Kultur nach dem Sündenfall: Neumann, Gerhard: Der Blick des Anderen. Zum Motiv des Hundes und des Affen in der Literatur. In: Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft 40 (1996), S. 87-122; hier: S. 120f.

⁵⁹ Dies erörtert Gerhard Neumann in Anlehnung an Immanuel Kant: Verfehlt Anfänge und offenes Ende. Franz Kafkas poetische Anthropologie [aus einem Vortrag hervorgegangen, der am 2. Juli 2009 in der Carl-Friedrich-von-Siemens-Stiftung gehalten wurde]. München 2011, S. 9-12.

Grundüberzeugungen, der Erschütterung des Glaubens an Wissenschaft und Sprache. Der Anfang der Menschwerdung, die Definition des Menschseins ist das Rätsel, das sie umtreibt. Ihre Ideen gehören zu einem Diskurs, der den Hintergrund von Kafkas Tiererzählungen bilden wird, der die Paradoxie seines Zweifels, die Paradoxie seiner Sprache, die Paradoxie seines Denkens ausdrückt.

Deshalb ist es kein Zufall, dass die typischen Abgrenzungskriterien des Menschen gegenüber den Tieren, der Faktor x, den der Mensch seinem Tier-Sein hinzu addiert, immer wieder in seinen Texten auftaucht. Es ist die traditionelle Funktionsweise der anthropologischen Maschine, die seine Erzählungen durchschauen, die die Einteilung in Mensch und Tier unklar erscheinen lassen, die einen „unklare[n] Schwellenraum“⁶⁰ evozieren, der für die Unklarheit menschlicher Einteilungen im Allgemeinen stehen wird. Kafkas Privattheologie unterscheidet sich jedoch insofern vom zeitgenössischen Diskurs, als dass sie den Verlust von Wahrheit als schmerzhaft empfindet und diesen Verlust zu kompensieren trachtet. Deshalb muss angemerkt werden, dass Kafkas Tiere zwar einerseits im Kontext des Diskurses um Darwin zu sehen sind, aber andererseits ebenso zu Wahrheitssuchern stilisiert werden. Kafka setzt seine Tiere gewissermaßen ein, um mit ihnen – dank dem durch sie hervorgerufenen Diskurs – traditionelle Sprach- und Wahrheitsvorstellungen zu dekonstruieren und gleichzeitig die durch sie suggerierte Lügenhaftigkeit der Welt in ihrer Verweiskfunktion aufzubauen.

Ein Bericht für eine Akademie ist ein Text, der die Lügenhaftigkeit der Welt mit einem Tier und den mit dem Tier verbundenen Diskurs zeigt, um negativ auf die wahre Wahrheit hindeuten zu können. Rotpeter, der Protagonist der Erzählung, ein Affe, führt dem Leser „den Auftritt des nackten Lebens vor der Wissensordnung menschlicher Vernunft [oder] das erpresste Geständnis der stummen Natur angesichts des Wissensbestandes der Kultur“⁶¹ vor Augen. Die Affengeschichte ist somit sowohl eine Geschichte der Dekonstruktion von Wissenschaft und anderen künstlichen Errungenschaften des Menschen, als auch eine Sündenfallgeschichte. Wenn man von Tiergeschichten spricht, von Geschichten, in denen Tiere Protagonisten sind, dann ruft das den Gedanken an Fabeln, an Gleichnisse und an allegorisches Sprechen im Allgemeinen hervor. Man denkt an Geschichten, die uns mit Tieren unser eigenes Handeln vorführen, die uns etwas sagen wollen, die uns belehren, wie etwa die Tierfabeln Gotthold Ephraim Lessings oder Christian Fürchtegott Gellerts. Sie sprechen in einer uneigentlichen Weise, es gibt eine, oft sogar explizit ausgedrückte, Übersetzung getreu einer Allegorese, in der die Bildhälfte eines Textes eindeutig einer Sachhälfte zugeordnet werden kann. Dies ist bei Kafka nicht mehr möglich. Um literaturwissenschaftlich genau zu sein, müssten die Begriffe *Parabel* und *Gleichnis* eigentlich voneinander abgegrenzt werden, lassen sich aber auf Kafkas Texte synonym anwenden, weil die Stärke der Beziehung von Bild und Sache, welche den Unterschied zwischen Parabel und Gleichnis markiert,⁶² bei Kafka keine Rolle mehr spielt. Deshalb scheint es nicht verwun-

⁶⁰ Borgards: Hund, Affe, Mensch, S. 111.

⁶¹ Neumann, Gerhard; Vinken, Barbara: Kulturelle Mimikry. Zur Affenfigur bei Flaubert und Kafka. In: Sonderheft: Tiere, Texte, Spuren, Zeitschrift für deutsche Philologie 126 (2007), S. 136-142; hier: S. 137f.

⁶² Vgl. zur Definition von *Parabel* und *Gleichnis*: Heike Gfrereis (Hrsg.): Grundbegriffe der Literaturwissenschaft. Stuttgart 1999, s.v. „Gleichnis“ und „Parabel“.

derlich, dass diese Begriffe in der Kafka-Forschung selten weiter differenziert werden. Diese scheinbare Ungenauigkeit resultiert aus der „wolkige[n] Stelle“,⁶³ die eine Trennung von ernstem und unernstem Sprechen bei Kafka hinfällig macht. Dies lässt sich gut veranschaulichen an dem Text *Von den Gleichnissen*, der wie eine Art Leseanweisung für seine Texte gesehen werden kann:

Viele beklagen sich, daß die Worte der Weisen immer wieder nur Gleichnisse seien, aber unverwendbar im täglichen Leben, und nur dieses allein haben wir. Wenn der Weise sagt: „Gehe hinüber“, so meint er nicht, daß man auf die andere Seite hinübergehen 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 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.⁶⁴

Zunächst fällt die Zweiteilung des Textes auf. Die Tradition der Erläuterung der Geschichte, der Übersetzung der Geschichte in das eigentlich Gemeinte, das Herausziehen einer allgemeinen Wahrheit oder Lehre aus dem Gleichnis wird mit diesem Text konterkariert. Die Allegorese am Ende des Texts existiert, aber sie existiert als Dialog. Die Wahrheit verkommt zur Sprachhandlung, die Lehre wird diskutierbar, damit zweideutig und abänderbar. Die Diskussion darüber, ob der „zweite“ im „Gleichnis“ oder in „Wirklichkeit“ gewonnen habe, ist eigentlich gegenstandslos. Der Mensch hat nichts anderes, als die ihm gegebene Wirklichkeit und ein Gleichnis ist immer Teil dieser ihm gegebenen sprachlichen Wirklichkeit. Das Gleichnis und die Wirklichkeit gleichen sich, indem sie die Wahrheit oder „irgendein sagenhaftes Drüben“ immer nur in ihrem Entzug erkennen lassen können. Wenn über etwas gewettet wird, dann gibt es eine mehr oder minder große Wahrscheinlichkeit, dass ein bestimmter, vorher festgelegter Fall eintritt oder nicht. Eine Wette beruht immer auf einem Zufallspotential. Eine Wette ist ein Element des Zweifels, der Unsicherheit darüber, ob ein Gewinn in Aussicht steht, wenn jemand den Gleichnissen folgt. Wenn die Gleichnisse immer nur aussagen, dass „das Unfaßbare unfaßbar ist“, bedeutet den Gleichnissen zu folgen, sich der eigenen Brüchigkeit seines Daseins bewusst zu werden, die Lügenhaftigkeit der Sprache zu erkennen. Wenn dies jemand tut, dann ist er „der täglichen Mühe frei“, dann können die ständigen Bemühungen um die Aufrechterhaltung des Glaubens an die weltlichen Wahrheiten aufgegeben werden. Der Einwand des „andere[n]“, dass auch „das ein Gleichnis“ sein könne, dass auch die Lügenhaftigkeit der Welt ein Konstrukt sein könne, nur das Produkt einer gewissen Wahrscheinlichkeit sei, ist eine für Kafka typische Paradoxie, wobei er einerseits in der Tradition des

⁶³ Benjamin: Frank Kafka, S. 20.

⁶⁴ Kafka, Franz: „Ehepaar-Heft“ (Oktober/November 1922, möglicherweise bis Dezember 1922). In: Ders.: Schriften Tagebücher. Kritische Ausgabe. Nachgelassene Schriften und Fragmente II, hg. v. Jürgen Born, Gerhard Neumann, Malcom Pasley und Jost Schillemeit. Frankfurt am Main 2002, S. 514-533, hier: S. 531f.

Gleichnisses schreibt, diese andererseits persifliert, um sie anschließend, natürlich nur unter Vorbehalt, wieder zu rehabilitieren. Sein Gleichnis enthält eine Lehre, und zwar die, dass es keine geben kann. Er verweist auf die Undarstellbarkeit der Wahrheit, er zeigt auf die Wahrheit in ihrem Entzug. Es existiert keine außerhalb der Geschichte oder der Gleichnisse stehende, keine olympische, keine objektive Figur, die für eine Ausdeutung der Geschichte dienen könnte. Wahrheit ist Perspektive, ist subjektiv, ist Auslegungssache, ist Interpretation, ist „Verstehen der Welt als eines menschenartigen Dinges“. ⁶⁵ Gilles Deleuze und Felix Guattari empfinden Kafkas Schreiben deshalb als einen Versuch, jenseits des Subjektiven zu schreiben, als Ausdruck dessen, dass es keine Bedeutungen, wohl aber „kollektive Aussageverkettungen“ ⁶⁶ gibt. Sein Schreiben zerbrüche Formen, versuche den Inhalt wiederherzustellen, komme aber unmittelbar zu dem Ergebnis, dass dieser immer mit der Ordnung der Welt im Konflikt stehe. ⁶⁷ Kafkas Gleichnis stellt nicht das Allgemeine durch das Besondere dar, sondern verweist auf sich selbst in seiner Fragwürdigkeit und ist damit repräsentativ für das Leben als solches. Damit bestätigt sich Kafkas Opposition gegenüber jeglichen, in der literaturgeschichtlichen Traditionslinie des Gleichnisses normalerweise dargestellten, Wahrheiten. Es wird die Unmöglichkeit der Übersetzung der Welt in eindeutige Sinnstrukturen gezeigt, die Undeutbarkeit der Welt selbst.

1.3 Kafka und die Wissenschaft

„Alle Wissenschaft ist Metodik im Hinblick auf das Absolute. Deshalb ist keine Angst vor dem eindeutig Metodischen nötig. Es ist Hülse, aber nicht mehr, als alles außer dem Einen.“ ⁶⁸ *Methodik* kommt aus dem Griechischen und bedeutet *Nachgehen* oder *Verfolgen*. Methodik ist der Weg hin zum Ziel der systematischen Erkenntnis, meint also die Gesamtheit der Wege, die zu Wissen über etwas führen können. ⁶⁹ Für Kafka ist „Wissenschaft Metodik im Hinblick auf das Absolute“. Ein Nachgehen, ein Verfolgen, ist etwas dynamisches, etwas, das sich bewegt. Verfolgt werden kann immer nur etwas, das sich im Moment des Verfolgens nicht mehr am selben Ort befindet wie der Verfolger. Wissenschaft ist für Kafka dem Absoluten immer hinterher, kann es nie einfangen. Deshalb muss sie nicht gefürchtet werden, denn selbst wenn sie eindeutig ist, wenn sie stimmig ist, wenn sie nicht widerlegbar ist, bleibt sie immer nur „Hülse“. Eine Hülse verbirgt ihre Frucht, von der Hülse kann nicht auf ihr Inneres geschlossen werden. Eine längliche, große Hülse verbirgt mitunter viele kleine Bohnen. Wissenschaft verhüllt also allenfalls Erkenntnis und zeigt sie nicht. Wissenschaft kann alles andere sein „außer dem Einen“, außer der einen Wahrheit. Kafka ist damit ein Wissenschaftsskeptiker, der jeder Art von Forschung misstraut. Wissenschaft sieht nur „mit dem irdisch befleckten Auge“ ⁷⁰ und ist „je nach der Laune und Verwundung des Einzelnen“ ⁷¹ ein „entzückendes

⁶⁵ Nietzsche: Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne 1, S. 883.

⁶⁶ Deleuze, Gilles; Guattari, Felix: Kafka. Für eine kleine Literatur. Aus dem Französischen übersetzt von Burkhard Kroeber. Frankfurt am Main 1976, S. 27.

⁶⁷ Vgl.: Ebd., S. 24-39.

⁶⁸ Kafka: „Oktavheft G“, S. 29.

⁶⁹ Vgl.: Zwahr, Annette (Hrsg.): Brockhaus. Enzyklopädie in 30 Bänden. 21., völlig neu bearbeitete Auflage. Band 18 MATH-MOSB. Leipzig; Mannheim 2006, s.v. „Methodik“.

⁷⁰ Kafka: „Oktavheft G“, S. 33.

⁷¹ Ebd., S. 33.

oder ermüdendes kaleidoskopisches Spiel“.⁷² Wissenschaft erkennt schöne Formen, formt die Welt zu einem symmetrischen, harmonischen Bild. Aber ihre Erkenntniswege gehen immer von einem „irdisch befleckten Auge“⁷³ aus. Wissenschaft kann folglich nie wahrhaftig sehen. Aber als menschliches Wesen, als Wesen der Erbsünde, ist ihm die Kraft des aktiven Hervorbringens gegeben. Der Sündenfall ist auch Provokateur des Schöpfungstums im Menschen. Der Mensch ist, um es mit Kafka zu sagen, gezwungen, „Hilfskonstruktionen“⁷⁴ zu erschaffen, nicht nur, um „einen Augenblick lang ruhen“⁷⁵ zu können, sondern auch, um sich sein Leben auf Erden überhaupt zu ermöglichen. Der Mensch entwickelt Wissenschaft, Sprache und Kunst. Die von Nietzsche geprägte Legitimation der Welt einzig in der Kunst⁷⁶ wird bei Kafka zur Ohnmachtserfahrung, die nichts anderes als die Negativität des Daseins anzeigt. Er fokussiert das menschliche Schöpfungstum als Hinterherjagen der wirklichen Erkenntnis, als „kaleidoskopisches Spiel“,⁷⁷ das Ergebnis des „irdisch befleckten Auge[s]“⁷⁸ ist.

2 Ein Bericht für eine Akademie

Ein Bericht für eine Akademie führt uns mit dem sich zu einem Menschen entwickelnden Affen jenen Nominalismus der Wissenschaft vor, der jegliche Ordnungskategorien der menschlichen, wissenschaftlichen Welt als haltlos deklariert und verweist gleichzeitig auf einen paradiesischen Ort der Wahrheit. Um die „doppelte Schrift“⁷⁹ Kafkas herausarbeiten zu können, wird zunächst gezeigt, inwiefern die Gattung *Bericht* – als wissenschaftliche Erkenntnisform – persifliert wird.

Ein Bericht zeichnet sich vor allem durch seine objektiven Schilderungen, durch Nüchternheit und Präzision, durch Verzicht auf Gefühlsbeschreibungen und durch eine möglichst funktionale, wenig blumige, wenig ästhetizistische Sprache aus. Ein Bericht soll Vorgänge schildern, die passiert sind, verzichtet aber auf kausale Darstellungen, sofern sie nicht – etwa von einem Zeugen – zitiert werden. Ein Bericht ist ein Sachtext, soll Fakten schildern und nicht fiktional ausgeschmückt werden. Als Forderung von einer Akademie, einer Bildungsanstalt, einer Anstalt, in der Wissen vermittelt werden soll, und einer Anstalt, die Wissen speichert und repräsentiert, soll der Bericht dazu dienen, das „Rätsel [des] Seins“⁸⁰ von Rotpeter zu lösen, Erkenntnis zu gewinnen über ein Wesen wie ihn. Doch dieser Forderung kann der Affe nicht nachkommen. Der Affe, der sich innerhalb von fünf Jahren in einen Menschen verwandelt hat, soll einen Bericht über seine Entwicklung schreiben: „Hohe Herren von der Akademie! Sie erweisen mir die Ehre, mich aufzufordern, der Akademie einen Bericht über mein äffisches Vorleben

⁷² Ebd., S. 33.

⁷³ Ebd., S. 33.

⁷⁴ Ebd., S. 75.

⁷⁵ Ebd., S. 75.

⁷⁶ Nietzsche, Friedrich: Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik. In: Ders.: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. Band 2, hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München 1980, S. 9-156; hier: S. 9.

⁷⁷ Ebd., S. 33.

⁷⁸ Ebd., S. 33.

⁷⁹ Alt: Doppelte Schrift, S. 457.

⁸⁰ Ebd., S. 308.

einzureichen.⁸¹ Doch er betont immer wieder, dass sein Bericht immer „weit vor der Barriere“⁸² bleiben muss. Dies ist ein „Bild[]“,⁸³ das Rotpeter benutzt, um zu zeigen, dass sein Vermögen zu schreiben erst nach seiner Entwicklung entsteht und sich „das damals affenmäßig Gefühlte“⁸⁴ den Möglichkeiten der Sprache entzieht. Die verloren gegangene „alte Affenwahrheit“⁸⁵ entzieht sich jeder Darstellung. Der Affe kann damit keinen Bericht im eigentlichen Sinne schreiben; deshalb schreibt er eine Art Erfahrungsbericht, schildert aus seiner Subjektivität heraus, verweist selbstreferentiell auf die Unzulänglichkeit seines Textes sowohl in Bezug auf die adäquate Beschreibung seiner Verwandlung als auch in Bezug auf die Übersetzung der Geschehnisse in Schrift und gibt sich selbst als illegitimes Zentrum der Erkenntnisse preis. Die Verwendung des szenischen Präsens, die Verwendung der Technik des inneren Monologs, der zuweilen gar in ein bewusstseinsstromartiges Erzählen mündet,⁸⁶ will nicht in die Vorstellung der Gattung Bericht passen. Ihm bleibt nichts anderes übrig, als die „widerlichen, ganz und gar unzutreffenden, förmlich von einem Affen erfundenen“⁸⁷ Worte zu verwenden, auch wenn er sich der „Grenzen ihrer Brauchbarkeit“⁸⁸ bewusst ist. Rotpeter bedient sich in seinem Bericht der Logik menschlicher Worte, macht aber darauf aufmerksam, dass diese Logik nichts mit dem Bauchgefühl – „denn Affen denken mit dem Bauch“⁸⁹ – von Affen zu tun hat. Er kann nicht zum Ausdruck bringen, was ihn damals dazu bewegte, sich in einen Menschen zu wandeln. Über sein früheres Sein als Affe kann er nur metaphorisch sprechen:

Offen gesprochen, so gerne ich auch Bilder wähle für diese Dinge, offen gesprochen: Ihr Affentum, meine Herren, sofern 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.⁹⁰

Rotpeter muss also „Bilder“ wählen „für diese Dinge“, er kann nicht über sie berichten, er kann nicht eigentlich über sie reden. Sein ihm vorangegangenes Affentum kann er nur im Entzug zu erkennen geben, nur in der Darstellungsverweigerung. Er kann es lediglich als „Loch in der Ferne“,⁹¹ als „Tor, das der Himmel über der Erde bildet“⁹², als „[Kitzeln an der Ferse]“, als „vages Gefühl der Freiheit nach allen Seiten“⁹³ in Erinnerung rufen. Aber er warnt „vor dem Gelächter des Affentums“,⁹⁴ falls die Akademie diesen Metaphern in irgendeiner Weise einen Erkenntniswert zugestehen wollte, falls sie tatsächlich Analogien zwischen diesen Bildern und dem dahinter Stehenden ziehen wollte, falls sie tatsächlich glaubte, sich nun eine

⁸¹ Kafka, Franz: Ein Bericht für eine Akademie. In: Ders.: Schriften Tagebücher. Kritische Ausgabe. Drucke zu Lebzeiten, hg. v. Jürgen Born, Gerhard Neumann, Malcom Pasley und Jost Schillemeit. Frankfurt am Main 2002. S. 299-313; hier: S. 299.

⁸² Ebd., S. 299.

⁸³ Ebd., S. 300.

⁸⁴ Ebd., S. 303.

⁸⁵ Ebd., S. 303.

⁸⁶ Vgl.: Ebd., S. 307.

⁸⁷ Ebd., S. 301.

⁸⁸ Derrida, Jacques: Die Schrift und die Differenz. Frankfurt am Main 1972, S. 430.

⁸⁹ Kafka: Ein Bericht für eine Akademie, S. 304.

⁹⁰ Ebd., S. 300.

⁹¹ Ebd., S. 300.

⁹² Ebd., S. 299.

⁹³ Ebd., S. 304.

⁹⁴ Ebd., S. 305.

Vorstellung seines Affentums machen zu können. Rotpeters Affentum sei ihm schließlich genauso weit entfernt wie dasjenige der Herren von der Akademie. Die Erinnerungen – obwohl der Begriff *Erinnerung* nicht recht passt, denn Erinnerung ist nur durch Reflexionsvermögen und Zeitempfinden möglich und eben diese entstehen bei Rotpeter erst nach seiner Entwicklung – an die Zeit vor seiner Verwandlung sind stets unter dem Vorbehalt zu denken, dass sich sein vorzivilisatorisches, „äffisches Vorleben“⁹⁵ nur noch unter dem Eindruck des Entfernt-Seins davon zeigt. Das vormalige Affenleben ist für ihn nur noch in seiner Negation wahrnehmbar. Deshalb kann er über das erhabene Gefühl der absoluten Freiheit nur sagen, dass er es „vielleicht“⁹⁶ kannte.

Zusätzlich zu dieser Persiflage der Gattung *Bericht* ist die Kommunikationssituation geradezu paradox. Der Gegenstand der Forschung soll selbst Auskunft über sich und sein „äffisches Vorleben“⁹⁷ geben. Er ist gleichzeitig forschendes Subjekt und zu untersuchendes Objekt. Erstens ist da der Affe, der, oberflächlich betrachtet, auf sich selbst und seine tierische Vergangenheit zurückblickt und damit eigentlich die Menschheitsgeschichte im Allgemeinen untersucht; zweitens ist da die Akademie, die den Affen in den Blick nimmt und letztlich als Institution, als Manifestation aller kultureller Errungenschaften, als materiell gewordenes Wissen, selbst in den Blick genommen wird und drittens ist da der Leser des Berichts, der sowohl die forschende Akademie sein könnte als auch der von Kafka vorgestellte implizite Leser oder auch der reale Leser an sich, der zunächst auf den Affen schaut, später jedoch, analog zu den hohen Herren der Akademie, sich selbst in seinem Mensch-Sein als das Objekt der Erforschung erfahren muss. Durch dieses Oszillieren zwischen der Untersuchung eines Gegenstandes und der Erfahrung, dass der Affe oder der Mensch sich niemals distanzlos und objektiv gegenüber empirischen Gegebenheiten verhalten können, führt zum Verlust eines Glaubens an jegliche hermeneutisch-ontologische Herangehensweise wissenschaftlicher Experimente.

2.1 Der Affe als Bildträger der Ambiguität des Menschen

Der Affe ist in der Kulturgeschichte von Anfang an ein Wesen der Ambivalenz.⁹⁸ Das Mittelalter personifiziert mit ihm als Beisitzer des Sündenfalls das Teuflische und das Sexuelle. Ein Bild aus dem 12. Jahrhundert, das von Hans Woldemar Janson *Adam naming the animals* genannt wurde, ist paradigmatisch für die Ikonographieggeschichte der Affen.⁹⁹ Das Bild inszeniert den Affen als Mitschuldigen der Vertreibung aus dem Paradies. Einzig der Affe begibt sich während der Benennung der Tiere durch Adam in eine Pose der Gleichgültigkeit, indem er ruhig weiter an seinem Apfel kaut. Diese Sonderstellung gegenüber allen anderen Tieren rückt ihn in ein ambivalentes Licht. Seine Position gleich gegenüber Adam, seine spiegelbildliche Haltung zu ihm, lässt ihn als eine andere Seite des Menschen erscheinen, als die dunkle Seite, als die Seite, die den Menschen

⁹⁵ Ebd., S. 299.

⁹⁶ Ebd., S. 304.

⁹⁷ Ebd., S. 299.

⁹⁸ Vgl. zur Ikonographie des Affen und des Hundes im Folgenden: Neumann: Der Blick des Anderen, S.105-122.

⁹⁹ Siehe: Janson, Horst Woldemar: *Apes and Ape Lore in the Middle Ages and the Renaissance*. London: The Warburg Institute University of London 1952. S. 107.

schließlich dazu bringt, vom Baum der Erkenntnis zu essen. Der Affe deutet den noch bevorstehenden Sündenfall an. Gleichwohl sensibilisiert er den Bildbetrachter für die dem Menschen innewohnende Schöpferkraft, obwohl die Benennung der Tiere im Paradies nicht zu verwechseln ist mit der Sprache im Diesseits. In der sogenannten adamitischen Sprache entsprechen sich noch Ausdruck und Inhalt; erst nach dem Sündenfall geht diese Kongruenz verloren. Der Affe ist in diesem Sinne also Bildträger einer gewissen Doppeldeutigkeit des Menschen. Das Motiv des Affen ist eine Vergegenwärtigung der teuflischen Versuchung, die in der Geschlechtlichkeit und in dem Erkenntnisstreben des Menschen ihren Ausdruck findet; gleichzeitig ist es ein Symbol der Kreativität und des Schöpferischen im Menschen. Die Ambiguität der Symbolkraft des Affen bleibt ihm auch nach der zweiten großen Station der Kulturgeschichte des Tieres erhalten. Als Vorform des Menschen attestiert der Affe von nun an die Ähnlichkeit von Mensch und Tier und bedroht das menschliche Selbstbewusstsein. Der Affe wird Symbol des Eigenen im Fremden oder des Fremden im Eigenen und somit der Doppeldeutigkeit und Zweifelhafteit menschlicher Identität. Allein diese unvollständige Erfassung der zwei wichtigsten Stationen in der Symbolgeschichte des Affen lässt dessen identitätszerstörenden Charakter in Bezug auf den Menschen zum Vorschein dringen. Wenn Kafka also seinen Text einem Affen in den Mund legt, dann initiiert er den Blick der Affennatur auf den Wissensbestand der Kultur und macht damit die Zweifelhafteit aller menschlichen Kulturleistungen sichtbar.

2.2 Der Hund in seiner kulturkonstituierenden Funktion

Die Zwiespältigkeit menschlicher Kulturleistungen wird nicht nur dadurch herausgestellt, dass der Bericht von einem Affen geschrieben wird, sondern auch durch die Tatsache, dass Rotpeter die Journalisten als „Windhunde“¹⁰⁰ beschimpft:

Letzthin las ich in einem Aufsatz irgendeines der zehntausend Windhunde, die sich in den Zeitungen über mich auslassen: meine Affennatur sei noch nicht ganz unterdrückt; Beweis dessen sei, daß ich, wenn Besucher kommen, mit Vorliebe die Hosen ausziehe, um die Einlaufstelle jenes Schusses zu zeigen.¹⁰¹

Der Hund erscheint von Beginn der Überlieferung an als ein Identitätsgarant des menschlichen Selbst.¹⁰² In Homers *Odyssee* ist es der Hund Argos, der den Odysseus sofort nach sehr langer Zeit wiedererkennt. Er hat die Fähigkeit der Unterscheidung von Eigenem und Fremden. In ähnlicher Weise tritt der Hund in Platons *Politeia* auf, in der er als Wächter im Staat die Aufgabe der Distinktion von Freund und Feind inne hat. Cervantes ist der Erste, der in seinem Text *Novelas ejemplares* den Hund zu einem Symbol der Bestätigung menschlicher Distinguierteit stilisiert. Er begründet die literarische, die kunstgeschichtliche Tradition, in der der Hund meist im Modus des Schutzes des Menschentums, der Bestätigung seines Seins, der Bejahung menschlichen Selbstbewusstseins vorgestellt wird. In der bildenden Kunst nimmt der Hund als treuer Grenzbewacher eine Stellung der Legitimation menschlicher Selbstwahrnehmung ein. In Johann

¹⁰⁰ Kafka: Ein Bericht für eine Akademie, S. 301.

¹⁰¹ Ebd., S. 269.

¹⁰² Vgl. zur Kulturgeschichte des Hundes: Neumann: Der Blick des Anderen, S. 99-105.

Christian Clausen Dahls *Morgen nach einer Sturmnacht*¹⁰³ wirkt der Blick des Hundes in der Situation einer Naturkatastrophe, eines Schiffbruchs, in der Menschen um ihr bloßes Überleben bangen, Sicherheit schenkend. Er erscheint tröstend für den Beobachter der Naturkatastrophe. Zusammen mit dem Beobachter befindet er sich auf festem Boden, während das Meer tobt. Das Bild zeigt zwei Räume: Zum einen das Meer, das grausam-erhabene Naturschauspiel, und zum anderen, ihm diametral gegenüber liegend, die Felsen. Der Gegensatz beider Räume könnte größer nicht sein: Das flüssige Meer, die unberechenbare, die unbeherrschbare Natur, und zum anderen der ruhige, statische Felsen, auf dem ein Mensch mit seinem Hund sitzt. Die Gegenüberstellung von Meer und Felsen wiederholt sich in der Gegenübersetzung von Mensch und Hund. Der Hund sitzt mit dem Menschen auf dem Felsen, sitzt diesem aber gegenüber. Der Hund bekommt dadurch eine komplexe Rolle im Spiel des Menschen mit der Natur. Der Hund ist einerseits ein Wächter, der Sicherheit schenkt, und er ist ein Tröster. Andererseits befindet er sich am äußersten Rand des Felsens, sitzt fast an der Schwelle zum brausenden Meer. Der Mensch kann ihn im Vordergrund und das Meer im Hintergrund sehen. Der Hund ist Teil der Natur, aber er befindet sich auf der Seite des Felsens, auf der sich auch der Mensch befindet, auf der Seite, auf der so etwas wie ein Schiffsbruch, bei dem Menschen sterben, mit dem gemischten Gefühl der Erhabenheit beobachtet werden kann. Dieses Erhabenheitsgefühl ist jedoch nur möglich unter dem Aspekt der Sicherheit. Ein Lustgefühl bei der Betrachtung von Gefährlichem kann nur mit genügender Distanz des Beobachters gewonnen werden. So wie Alpen nur schön sein können, wenn sie mit der Gewissheit eines Geländers bestiegen werden, so kann ein Schiffsbruch nur schön sein, wenn er vom Felsen aus betrachtet wird, wenn der Schiffsbruch selbst nicht unmittelbar miterlebt wird. Der Hund ist Teil dieser Konstellation, ist sicherheitsgebend, wird zum Teilhaber menschlicher Überheblichkeit, die aus dem Standpunkt der Indifferenz eine Katastrophe wie diese ansieht. Als kultivierter Wolf ist der Hund eine Waffe im Kampf gegen den Naturzustand und damit kulturbildend. Diese Darstellung des Hundes ist kein Zufall, bedenkt man seine Geschichte:¹⁰⁴ Der Hund besitzt einen höchst widersprüchlichen Stand gegenüber der Natur. Als Helfer bei der Jagd setzt der Mensch etwas gegen die Natur ein, das aus der Natur kommt. Im wahrsten Sinne des Wortes muss der Mensch etwas Animalisches mit zu sich und seiner menschlichen Seite nehmen. Der Mensch muss während der Jagd zu einem Tier werden, um die Spur des Tieres überhaupt aufnehmen zu können; er muss wie er empfinden.¹⁰⁵ Dies ist eine „inkludierende Exklusion“,¹⁰⁶ sofern der Mensch sich zwar einerseits gegenüber dem Hund abgrenzt, ihn der Natur zugehörig empfindet, und er ihn andererseits in seiner Zivilisation leben lässt, er diesseits und nicht jenseits des Gartenzauns, der Grenze zwischen bearbeiteter, künstlich angelegter Natur – also Kultur – und Natur, lebt. Damit wird zum einen

¹⁰³ Dahl, Johann Christian Clausen: *Morgen nach einer Sturmnacht*.
<http://www.kunstkopie.de/a/dahl-johan-christian-clau/morgen-nach-einer-sturmna.html>.
 Aufgerufen am 24.03.2011.

¹⁰⁴ Vgl. diesbezüglich: Borgards: *Hund, Affe, Mensch*, S. 113-124.

¹⁰⁵ Vgl.: Vogl, Joseph im Interview mit Alexander Kluge: *Das politische Tier (2/5) – eine Zoologie der Macht*. <http://www.youtube.com/watch?v=2rZH0mXjgRQS>. Aufgerufen am 06.01.2012. Min. 3f.

¹⁰⁶ Borgards: *Hund, Affe, Mensch*, S. 114.

der Akt der Ausschließung des Tieres aus dem Raum des Menschen – die gewaltvolle Banngeste, mittels der sich der Mensch das Tier zum Untertan macht, um sich selbst als zivilisiert und das Tier als wild definieren zu können – fokussiert und zum anderen die Einschließung, die kulturbewachende Eigenschaft dessen, was einst Wolf war und nun zum Hund domestiziert wurde, dessen, was eigentlich zur Natur gehört.

Auf eben diese Ambivalenz spielt Rotpeter an, wenn er die Journalisten, die über ihn schreiben, als „Windhunde“¹⁰⁷ deklariert. Genau wie der Hund und seine ihm vom Menschen gegebene Aufgabe, als Wachhund über die Grenze von Natur und Kultur Aufsicht zu halten, erscheinen die Journalisten in der Funktion der Überwachung der Kultur. Sie bezichtigen Rotpeter der noch nicht weit genug fortgeschrittenen Verdrängung seiner Natur. Aber Rotpeter gibt ihnen nicht Recht, er beschimpft sie, bezeichnet sie als „Windhunde“.¹⁰⁸ Ein Affe bezeichnet „Schreiber“¹⁰⁹ als „Windhunde“.¹¹⁰ Die kulturbewachende Eigenschaft der Journalisten wird damit in seiner Unschärfe herausgestellt und unterstrichen. Als Menschen, die schreiben, Menschen, die die Kulturtätigkeit des Schreibens ausüben, die sich angesichts ihrer hohen Kultiviertheit über den Affen Rotpeter hinwegsetzen, echauffieren sie sich über das noch vorhandene tierische Verhalten Rotpeters, der „wenn Besucher kommen, mit Vorliebe die Hosen ausziehe, um die Einlaufstelle jenes Schusses zu zeigen“.¹¹¹ Die Wut Rotpeters wird verständlich, wenn man beachtet, wie die „Einlaufstelle“¹¹² entstanden ist. Der Schuss war Resultat der Jagd auf Rotpeter, der gewaltvollen Banngeste der Menschen zum Zweck der Zähmung oder Tötung. Die Wut Rotpeters bezieht sich auf diese Geste, die eben nur gewaltvoll eine Grenze zwischen Natur und Kultur zu ziehen vermag. Der „tierexkludierende Urverrat“¹¹³ des Hundes an der Natur wird hier angesprochen und verweist auf die Willkürlichkeit der Grenzsetzung zwischen Mensch und Tier sowie auf die Durchlässigkeit und Instabilität der Grenze.

Der Diskurs über die Instabilität der Grenze, die „inkludierende Exklusion“¹¹⁴ wird nicht nur an dieser Stelle von Rotpeter verhandelt, in Form der Beschimpfung, sondern er rekurriert auf sie immer wieder. So erwähnt er die „Jagdexpedition der Firma Hagenbeck“¹¹⁵. Einmal mehr bestätigt sich der Schwellenraum zwischen Mensch und Tier in seiner Unklarheit durch Rotpeters Schilderung seines engen Käfigs, dessen Gitterstäbe sich bei ihm ins Fleisch einschneiden.¹¹⁶ Wie Nietzsche in *Genealogie der Moral* die Menschwerdung beschreibt, – als Unterdrückung der animalischen Instinkte auf Grund moralischer Unterdrückung, die sich durch Gewalt einprägt: „Man brennt Etwas ein, damit es im Gedächtnis bleibt: nur was nicht aufhört, weh zu thun, bleibt im Gedächtnis“¹¹⁷ – so wird dem Tier Rotpeter

¹⁰⁷ Kafka: Ein Bericht für eine Akademie, S. 301.

¹⁰⁸ Ebd., S. 301.

¹⁰⁹ Ebd., S. 302.

¹¹⁰ Ebd., S. 301.

¹¹¹ Ebd., S. 301.

¹¹² Ebd., S. 301.

¹¹³ Borgards: Hund, Affe, Mensch, S. 114.

¹¹⁴ Ebd., S. 114.

¹¹⁵ Kafka: Ein Bericht für eine Akademie, S. 301.

¹¹⁶ Vgl.: Ebd. S. 302.

¹¹⁷ Nietzsche: Zur Genealogie der Moral, S. 295.

das Tierische seines Triebes dank der Firma Hagenbeck ausgetrieben. Die Gewalt des Lehrers von Rotpeter, die personifizierte Banngeste, brennt Rotpeter sogar im wahrsten Sinne des Wortes etwas ein: er hält ihm „manchmal die brennende Pfeife ans Fell, bis es irgendwo, [...] zu glimmen [anfängt]“.¹¹⁸ Die „zehntausend Windhunde“¹¹⁹ – ein hyperbolischer Ausdruck – könnten ein Zeichen der Kollektivität, der Allgemeinheit, der Allgemeingültigkeit des Vorgangs der Domestizierung sein; die Domestizierung der Affen, die zu der Menschheit wurden und die sich jetzt illegitimerweise über den Affen stellen. Rotpeter spricht also die inhärente Gewalt der Selbstinszenierung des Menschen an.

2.3 Die Hand als physisches Merkmal des Menschen

Als weiteres Bildzeichen der Markierung des Übergangs von Natur in Kultur ist die Hand ein Organ, ein physisches Merkmal, das den Mensch-Körper auszeichnet. Für Johann Gottfried Herder ist die Hand des Menschen im Gegensatz zur Pfote, zur Tatze, zum Greiforgan des Tieres nicht nur ein physisches Charakteristikum des Menschen, sondern auch ein geistiges. In seiner Abhandlung *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, die Kafka aus dem Louvre-Zirkel bekannt war, leitet er die Vernunft des Menschen unter anderem aus seiner Physis ab:

Durch die Bildung zum aufrechten Gange bekam der Mensch freie und künstliche Hände, Werkzeuge der feinsten Hantierungen und eines immerwährenden Tastens nach neuen Ideen. Helvétius hat sofern recht, daß die Hand dem Menschen ein großes Hülfsmittel seiner Vernunft gewesen; [...].¹²⁰

Auch Rotpeter kennzeichnet seine Hand als kulturbildendes Organ, das die Zeichenwelt der Kultur erst ermöglicht: „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.“¹²¹ „[D]en Handschlag geben“ bezeugt etwas, erinnert an den Handschlag als symbolischen Vertragsabschluss, an eine Vereinbarung, mit dem der Affe in die Kulturwelt aufgenommen wird.¹²² Rotpeter bestätigt mit diesem Handschlag seinen Eintritt in die Kultur. Vor diesem Hintergrund ist es nicht überraschend, dass auf den Handschlag des Rotpeter zugleich sein erstes Wort folgt. Als Folge des Handschlags entwickelt er Sprachvermögen. Wenn Sprache bedeutet, sich mit Hilfe der Vernunft einen Begriff von etwas zu bilden, wenn die Sprache die Konsequenz der Vernunft darstellt, dann ist hier – ganz in der Theorie Herders – die Hand ein „Hülfsmittel seiner Vernunft“. Das Knie nimmt in diesem Zusammenhang eine ganz analoge Rolle zur Hand ein. So ist das Knie ebenfalls eine physische Besonderheit des Menschen. Es macht den aufrechten Gang erst möglich. So werden die „zitternden Knie[]“¹²³ von Rotpeter in seiner Hockstellung

¹¹⁸ Kafka: Ein Bericht für eine Akademie, S. 310.

¹¹⁹ Ebd., S. 301.

¹²⁰ Herder, Johann Gottfried: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. In: Ders.: *Ausgewählte Werke in Einzelausgaben*. Band 1, hg. v. Heinz Stolpe. Berlin und Weimar 1965, S. 135.

¹²¹ Kafka: Ein Bericht für eine Akademie, S. 300.

¹²² Vgl. diesbezüglich: Friedrich, Lars: *Die Topophobie der Handschrift*. Zu Franz Kafkas „Ein Bericht für eine Akademie“. In: Sonderheft: *Tiere, Texte Spuren*, Zeitschrift für deutsche Philologie 126 (2007), S. 195-220; hier S. 211.

¹²³ Kafka: Ein Bericht für eine Akademie, S. 302.

am „Zwischendeck des Hagenbeckschen Dampfers“¹²⁴ erwähnt. Die Kiste wird zu dem Ort der Metamorphose, sie ist „zu niedrig zum Aufrechtstehen und zu schmal zum Niedersitzen“.¹²⁵ Rotpeter ist auf dem Weg zum aufrechten Gang; in dieser Kiste brennen sich die Stäbe ein, in ihr wird er zahm. Rotpeter wird zu einem Menschen mit einem menschlichen Knie, er ist dabei, sich genau wie die Menschen „aufs Knie“¹²⁶ schlagen zu können, aufrecht stehen zu können. Durch den aufrechten Stand vermag es Rotpeter schließlich, den Handschlag zu geben und so in die Menschenwelt einzutreten. Die Verwandlung des Körpers geht einher mit seiner geistigen Verwandlung.

Die Hand ist aber nicht nur Voraussetzung dafür, dass er den Handschlag geben kann, sie ist auch Signum der Kunstfähigkeit des Menschen. Sie ist Voraussetzung dafür, dass „irgendein Künstlerpaar oben an der Decke an Trapezen hantieren“¹²⁷ kann. Doch auch diese Kunst kann nicht vor Rotpeters Urteil standhalten. Auch die Künstler in einem Varieté-Theater werden verspottet und dem „Gelächter des Affentums“¹²⁸ ausgesetzt. Die Trapezkunst hat für den Affen nichts mit Freiheit zu tun. Sie ist die „entsprechende Täuschung“¹²⁹ zu dem „großen[n] Gefühl der Freiheit nach allen Seiten“,¹³⁰ das er als Affe einst kannte und nun nur noch als „Loch in der Ferne“¹³¹ spüren kann. Somit wird die Kunst zu einem Komplement der verloren gegangenen Vorzeit von Rotpeter. Das Schwingen, Schaukeln, Springen und Schweben der Künstler wird von Rotpeter abwertend als reine „Menschenfreiheit“¹³² bezeichnet. Lars Friedrich deutet diese Kunst als Symbol der irdischen Schwerkraft einerseits und als Hoffnung auf eine jenseitige Transzendenz – verdeutlicht durch den aberwitzigen Versuch, die Erdanziehung durch so etwas wie die Trapezkunst verlassen zu können – andererseits.¹³³ Die Kunst, symbolisiert durch das Hantieren an der Decke, wird zu einer „Geste der Ausweglosigkeit“.¹³⁴ Die Kunst wird in ihrer Bedeutung für den Menschen, in der Bedeutung als Merkmal der Überlegenheit des Menschen herabgesetzt. Sie wird von Rotpeter als der verzweifelte Versuch des Menschen gesehen, das Gefühl der Freiheit nachahmen zu können. Letztlich scheitert dieser Versuch. Das einzige, was die Kunst zeigt, ist die unfreiwillige „Verspottung der heiligen Natur“,¹³⁵ ihren unfreiwilligen Verweis auf das, was sie nicht ist, ihren Verweis auf das, was sie früher einmal war und ihr Verhaftet-Sein auf die begrenzten Möglichkeiten des Menschen. Die von Rotpeter kritisierte Trapezkunst wird zu einer Kunst, die Wahrheit zeigt, wie sie nicht ist.

Eine der ersten Übungen, die der Affe zum Erwerb menschlicher Fähigkeiten erlernt, ist das Entkorken, Fassen und Ansetzen einer Flasche. Auffällig ist, dass Rotpeter vor dem Gelingen der Übung von einem Greiforgan spricht, – „Trotzdem

¹²⁴ Ebd., S. 302.

¹²⁵ Ebd., S. 302.

¹²⁶ Ebd., S. 306.

¹²⁷ Ebd., S. 304f.

¹²⁸ Ebd., S. 305.

¹²⁹ Ebd., S. 304.

¹³⁰ Ebd., S. 304.

¹³¹ Ebd., S. 300.

¹³² Ebd., S. 305.

¹³³ Vgl.: Friedrich: Die Topophobie der Handschrift, S. 216.

¹³⁴ Ebd., S. 216.

¹³⁵ Kafka: Ein Bericht für eine Akademie. S. 305.

greife ich, so gut ich kann, nach der hingereichten Flasche“¹³⁶ – währenddessen er später nur noch seine Hände erwähnt: „Die Hände in den Hosentaschen, die Weinflasche auf dem Tisch, liege ich halb, halb sitze ich im Schaukelstuhl und schaue aus dem Fenster.“¹³⁷ Als eigentlicher Initiationsritus des Menschen zur Aufnahme in die Erwachsenenwelt ist das Trinken offenbar für Rotpeter Zeichen des Eingangs in die Menschenwelt, ebenso wie das Rauchen. In diesem Sinne könnte das Greifen Rotpeters nach der Flasche gewissermaßen ein erster Akt des Begreifens sein, derart, dass immer nur etwas begriffen – im Sinne von verstehen – werden kann, wovon ein Begriff gebildet wurde. Die Hand, als äußerst feinmotorisches Greiforgan, sorgt dafür, dass Rotpeter sprechen kann und dass er sich Begriffe von etwas bilden kann, letztlich, dass er reflektieren kann und sein Verstand sich entwickelt. Die schreibende Hand – auf die der gesamte Bericht bezogen bleibt – ermöglicht es Rotpeter den Bericht zu schreiben, ermöglicht es den Menschen, Sprache und Kunst zu fixieren. Aber die Kunst im Allgemeinen und die Schreibkunst im Besonderen werden der Lächerlichkeit preisgegeben. Die Archivierung von Kultur fördert die Strukturierung von Wissen und etabliert Akademien als Institutionen der Verwaltung von Wissen. Da diese jedoch nur „Ausweg“¹³⁸ sind, um Überleben zu können, schöpferischer Widerstand gegen den Mangel an Freiheit, gegen die „Erinnerungen der Jugend“, ¹³⁹ gegen den Verlust des „äffischen Vorleben[s]“, ¹⁴⁰ gegen den Verlust des „große[n] Gefühl[s] der Freiheit“, ¹⁴¹ werden die aus der Physis der Hand resultierenden Leistungen in ihrer Zweifelhaftheit zu Schau gestellt. Die „Fingerchen [der] schreibenden Hand“¹⁴² werden zum Hassobjekt für Rotpeter und mit ihr der von ihnen geschriebene Bericht. Der Bericht als wissenschaftliche Erkenntnisform wird zu einer Angelegenheit des Davon-Rennens vor dem sicheren Tod und damit zum Entzug der „alte[n] Affenwahrheit“. ¹⁴³ Der Bericht kann nur ex negativo auf sie verweisen, denn die „Sprache kann für alles außerhalb der sinnlichen Welt nur andeutungsweise“¹⁴⁴ gebraucht werden. Rotpeter dekonstruiert damit die Wissenschaft in ihrer Erkenntnisfähigkeit.

2.4 Die Sprache der Menschen und der Entzug der Erkenntnis

Den Namen *Rotpeter* erhält der Affe aufgrund einer Narbe, die von dem ersten Schuss auf ihn zurückblieb.

[I]ch bekam zwei Schüsse. Einen in die Wange; der war leicht; hinterließ aber eine große ausrasierte rote Narbe, die mir den widerlichen, ganz und gar unzutreffenden, förmlich von einem Affen erfundenen Namen Rotpeter eingetragen hat, so als unterschiede ich mich von dem unlängst krepitierten, hie und da bekannten, dressierten Affentier Peter nur durch den roten Fleck auf der Wange.¹⁴⁵

¹³⁶ Kafka: Ein Bericht für eine Akademie, S. 309.

¹³⁷ Ebd., S. 313.

¹³⁸ Kafka: Ein Bericht für eine Akademie, S. 311.

¹³⁹ Ebd., S. 299.

¹⁴⁰ Ebd., S. 299.

¹⁴¹ Ebd., S. 304.

¹⁴² Ebd., S. 301.

¹⁴³ Ebd., S. 303.

¹⁴⁴ Kafka: „Oktavheft G“, S. 59.

¹⁴⁵ Kafka: Ein Bericht für eine Akademie, S. 301.

Diese Aussage zeigt die Arbitrarität von Namensgebungen. Der Affe wird durch einen gewaltsamen Schuss benannt und damit in einer Ordnung eingebunden. Der Name klassifiziert und kategorisiert ihn, bezeichnet jedoch nicht den Affen in seinem spezifischen Sein. Der Name ist nicht imstande, das Individuelle seiner Persönlichkeit wiederzugeben. Sein Name ist keine Übersetzung seines Selbst in Sprache, keine Transkription des Dings in die Schrift, sondern ein auf willkürliche Zuschreibung basierendes Produkt, das in seiner Zeichenhaftigkeit von der Wahrheit weit entfernt ist. Rotpeter macht damit darauf aufmerksam, dass Sprache nicht das ausdrückt, was sie auszudrücken vorgibt. Er beschreibt, dass Sprache keine benennende Funktion hat und dass die Welt lediglich vom Menschen ausgehend betrachtet wird. Die Sprache bietet letztlich nur eine zu relativierende monoperspektivische Sicht auf die Welt. Foucault sagt im Zusammenhang der klassischen *episteme* und ihrer Art der Begriffsbildung Folgendes: Auch die sekundäre Begriffsbildung, kommt nicht umhin, sich der primären Begriffsbildung – dem Alltagssprachlichem Gebrauch von Sprache – zu bedienen, und mit ihrer Hilfe eine neue, eben die sekundäre Sprache zu errichten, die sich durch die Utopie der Korrespondenz von Ding und Wort auszeichnet. Diese Sekundärsprache soll mit Hilfe der sogenannten „unterscheidenden Merkmal[e]“¹⁴⁶ errichtet werden, die ein Wesen vom nächst komplexeren Wesen differenziert, und so allmählich, unter der Annahme einer kontinuierlichen Serie von Gattungen, alle Einzelarten bezeichnen kann.¹⁴⁷ Dieses Postulat muss nach der Verbreitung von Darwins Theorie nicht nur aufgegeben, sondern auch als Denkvoraussetzung vollends fallengelassen werden. Die Historisierung der Natur führt zum Ende des Denkens, das auf der Hoffnung einer wiederherzustellenden Kongruenz von Sprache und Welt beruht. Rotpeter, der die Verwandlung nicht innerhalb einer kaum vorstellbaren, unendlich langen Zeit von mehreren Millionen Jahren durchmacht, sondern innerhalb von fünf Jahren, ist nicht nur eine Symbolfigur der Dynamisierung der Spezies, sondern eine Symbolfigur für eine rasant schnelle Entwicklung hin zu einem Affen. Das Sprachproblem wird durch seinen Bericht also besonders ausgestellt.

2.5 Die Lernfähigkeit des Menschen

Die Lernfähigkeit gilt seit der Antike als eine anthropologische Grundkonstante:

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.¹⁴⁸

Weil der Mensch die spezifische Nachahmungsfähigkeit besitzt, kann er sich „Kenntnisse“ aneignen, kann an der Kultur teilhaben. Diese differentialistische Ansicht hält sich bis zur modernen Biologie. Für den Verhaltensforscher Michael Tomasello ist Imitation eine spezifisch menschliche Fähigkeit, die letztlich dazu führt, dass der Mensch die Kultur hervorbringt.¹⁴⁹ Tiere hätten zwar die Möglichkeit der Emulation, aber, da sie dem Beobachteten kein intentionales Bewusstsein

¹⁴⁶ Foucault: Die Ordnung der Dinge, S. 181.

¹⁴⁷ Ebd., S. 173-180.

¹⁴⁸ Aristoteles: Poetik. Griechisch/Deutsch, hg. v. Manfred Fuhrmann. Stuttgart 2008, S. 11.

¹⁴⁹ Vgl.: Wild: Tierphilosophie zur Einführung. S. 167-178.

zuschreiben könnten, bleibe ihr Nachahmungsverhalten beschränkt auf die unmittelbare Manipulierung eines bestimmten Objektes, beispielsweise auf das Waschen der Kartoffel bei den Makaken. Eine übergenerationale Verbreitung des Erlernten, d. h. die Anhäufung von Wissen und damit die Entstehung von Kultur, sei nicht möglich. Diese „Theorie des Geistes“¹⁵⁰ ist jedoch in ihrer einfachen Dichotomie nicht zu halten. Tomasello selbst untersucht das äffische Vermögen, Blickrichtungen verfolgen zu können – ein Indiz dafür, jemand anderem Gedanken zuzuschreiben – und muss erkennen, dass Affen zumindest teilweise die Fähigkeit besitzen, bei anderen Individuen Intentionen zu erkennen. Diese Ambivalenz der Nachahmungsfähigkeit als besonderes Kennzeichen des Menschen stellt auch Rotpeter dar. „Es war so leicht, die Leute nachzuahmen.“¹⁵¹ Nach dem Konzept Tomasellos imitiert Rotpeter, denn er ahmt das Modell nach und ist nicht fixiert auf einen Gegenstand. Er wird also zum Menschen, weil er menschliche Nachahmungsfähigkeit besitzt. Doch Rotpeter stellt immer wieder klar, dass seine Nachahmungsfähigkeit nur die Konsequenz seines Überlebenswillens ist: „Ich wiederhole: es verlockte mich nicht, die Menschen nachzuahmen; ich ahmte nach, weil ich einen Ausweg suchte, aus keinem anderen Grund.“¹⁵² Seine „Fortschritte“¹⁵³, das „Eindringen der Wissensstrahlen von allen Seiten ins erwachende Hirn“¹⁵⁴ – Tomasello würde von der Kumulation des Wissens sprechen – basieren nicht auf einem Subjekt mit einer angeborenen Vernunft, mit einer a priori vorhandenen Größe, – sondern auf einem tierischen Trieb, auf einem körperlichen Überlebenswillen. Als erkenntnisautonomes Subjekt entsteht er erst innerhalb seiner Nachahmungsfähigkeit, aus der hervorgehend er schließlich Sprache entwickelt. Sprache als humanes Alleinstellungsmerkmal entsteht aus dem Tierkörper. Die „Durchschnittsbildung eines Europäers“¹⁵⁵ ist also nichts, das wird in dem Bericht ausgestellt, womit sich der Mensch gegenüber dem Tier zuverlässig abgrenzen könnte. Die Handlungen, die Rotpeter nachahmt, lassen die klassischen Zuschreibungen der anthropologischen Maschine zweifelhaft in Erscheinung treten.

2.6 Der Bericht als Sündenfallerzählung

Rotpeters Verwandlung in einen Menschen beginnt mit „zwei Schüsse[n]“.¹⁵⁶ „Einen in die Wange“¹⁵⁷ – dieser trägt ihm den Namen Rotpeter ein – und einen „unterhalb der Hüfte“.¹⁵⁸ Der zweite Schuss trägt ihm eine Narbe ein, die er zu zeigen pflegt, wenn er Besucher empfängt:

Er war schwer, er hat verschuldet, daß ich noch heute ein wenig hinke. Letztthin las ich in einem Aufsatz der zehntausend Windhunde, die sich in den Zeitungen über mich auslassen: meine Affennatur sei noch nicht ganz unterdrückt; Beweis dessen sei, daß ich, wenn Besucher kommen, mit Vorliebe die Hosen ausziehe, um die Einlaufstelle jenes Schusses zu zeigen. Dem Kerl sollte jedes

¹⁵⁰ Ebd., S. 169.

¹⁵¹ Kafka: Ein Bericht für eine Akademie, S. 308.

¹⁵² Ebd., S. 311.

¹⁵³ Ebd., S. 312.

¹⁵⁴ Ebd., S. 312.

¹⁵⁵ Ebd., S. 312.

¹⁵⁶ Ebd., S. 301.

¹⁵⁷ Ebd., S. 301.

¹⁵⁸ Ebd., S. 301.

Fingerchen seiner schreibenden Hand einzeln weggeknallt werden. Ich, ich darf meine Hosen ausziehen, vor wem es mir beliebt; man wird dort 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. Alles liegt offen zutage; nichts ist zu verbergen; kommt es auf Wahrheit an, wirft jeder Großgesinnte die allerfeinsten Manieren ab. Würde dagegen jener Schreiber die Hosen ausziehen, wenn Besuch kommt, so hätte dies allerdings ein anderes Ansehen und ich will es als Zeichen der Vernunft gelten lassen, daß er es nicht tut. Aber dann mag er mir auch mit seinem Zartsinn vom Halse bleiben!¹⁵⁹

Rotpeter macht explizit darauf aufmerksam, dass der Ausdruck „frevelhafte[r] Schuß“ nicht missverstanden werden solle. Dies führt jedoch paradoxerweise gerade dazu, dass die Obszönität herausgestellt wird. So verbindet der Leser den „frevelhaften Schuß“ mit einer Coitushandlung. Dieser Schuss hat eine Narbe bei ihm hinterlassen. Mit dem Schuss ist er in die Menschenwelt überführt. Nach dem Schuss muss er sein Leben in einem Käfig verbringen und sterben, oder einen „Ausweg“¹⁶⁰ finden. Durch den Schuss befindet er sich in einer Umgebung, die nichts mit der großen Affenfreiheit zu tun hat, und nach dem Schuss bekommt er einen Namen, der „weit vor der Barriere“¹⁶¹ zurückbleibt. Durch den Schuss verliert er ein Leben, das er als vollkommenes Ideal schildert. Wenn der „frevelhafte[] Schuß“ als Geschlechtsakt verstanden wird, dann wird die Narbe zu einem Symbol seines jetzigen Lebens in der „entsprechende[n] Täuschung“.¹⁶²

Die Narbe „unterhalb der Hüfte“¹⁶³ befindet sich in der Schamgegend. Wenn Rotpeter sie zeigt, wird „man dort nichts finden als einen wohlgepflegten Pelz und die Narbe“. Am Anfang des Berichts schreibt Rotpeter noch von seinem „Fell“,¹⁶⁴ während er später von seinem „wohlgepflegten Pelz“ spricht. Der Pelz – als das Fell eines getöteten Tieres – wird hier zu einem Symbol seiner Domestizierung. Um in seine Vergangenheit zurück kommen zu können, müsste Rotpeter sich „das Fell vom Leib [...] schinden“,¹⁶⁵ was seinen Tod bedeuten würde, oder er müsste einen Ausweg über die Aneignung menschlicher Verhaltensweisen finden. Diesen „Ausweg“¹⁶⁶ wählt er schließlich, und sein „Fell“¹⁶⁷ wird damit zu einem „Pelz“. Wenn Rotpeter die Hosen herunterzieht, erblicken die Besucher den Pelz – Zeichen der Jagd des Menschen auf das Tier, also Zeichen der Kulturalisierung.

Sein Übergang von Tier zu Mensch beschreibt er auch als „Loch in der Ferne durch das [er] einstmals kam“.¹⁶⁸ An dieser Stelle ergibt sich eine Überlagerung zweier Geschichten: der seiner Menschwerdung und der seiner Geburt. Sein Affendasein schildert er durchweg als ideale Daseinsform, spricht vom „große[n] Gefühl der

¹⁵⁹ Ebd., S. 301f.

¹⁶⁰ Ebd., S. 304.

¹⁶¹ Ebd., S. 299.

¹⁶² Ebd., S. 304.

¹⁶³ Ebd., S. 301.

¹⁶⁴ Ebd., S. 300.

¹⁶⁵ Ebd., S. 300.

¹⁶⁶ Ebd., S. 304.

¹⁶⁷ Ebd., S. 300.

¹⁶⁸ Ebd., S. 300.

Freiheit nach allen Seiten“,¹⁶⁹ von der „heiligen Natur“,¹⁷⁰ von seinem „Ursprung“¹⁷¹ und von den „Erinnerungen der Jugend“.¹⁷² Von seinem Dasein als Mensch hingegen hat er nur negative Attribute zur Verdeutlichung. Er nennt es „Ausweg“,¹⁷³ „Verzweiflungstat[]“,¹⁷⁴ „entsprechende Täuschung“.¹⁷⁵ Sein Dasein als Tier wird somit zu einer verloren gegangenen, paradiesischen Vorzeit stilisiert. Die Ineinanderblendung von Geburt und Menschwerdung führt dazu, dass der Bericht als Sündenfallgeschichte gelesen werden kann. Die Narbe wird so zu einem Symbol der Erbsünde, zum „Pfahl im Fleisch“.¹⁷⁶ Als Mensch, der nicht mehr Affe ist, verliert Rotpeter die große Freiheit, die Fähigkeit „das damals affenmäßig Gefühle“¹⁷⁷ ausdrücken zu können. Als Mensch, der aus dem Paradies gefallen ist, hat er zwar „Erkenntnis“,¹⁷⁸ aber keine „Wahrheit“. Die beiden Narben werden damit zu Insignien des Sündenfalls. Die Erbsünde, die sich durch die Geschlechtlichkeit von Generation zu Generation überträgt, führt zu einer Sprache, die immer „weit vor der Barriere“¹⁷⁹ zurückbleiben muss. Das Menschsein nach dem Sündenfall wird zu einem Leben, das die große Wahrheit nur in seiner Negativität fühlen kann: „An der Ferse aber kitzelt es jeden, der hier auf Erden geht“.¹⁸⁰ Der Mensch fühlt das Vergangene in seiner Abwesenheit.

Warum aber zieht Rotpeter als inzwischen gebildeter, gesitteter Mensch, der sich auf „Banketten [und in] wissenschaftlichen Gesellschaften“¹⁸¹ bewegt, vor anderen Leuten seine Hosen aus? Für ihn „kommt es auf Wahrheit an“. Er hat es sich mit dem Bericht zur Aufgabe gemacht, die menschlichen Errungenschaften – die Kunst, die Sprache, die Lernfähigkeit und die Wissenschaft des Menschen – in ihrem rein kompensatorischen Aspekt, in ihrer Aufgabe „einen Augenblick lang ruhen“¹⁸² zu können, als Lächerlichkeiten in Bezug auf die „Wahrheit“ oder in Bezug auf das Verloren-Gegangene zu präsentieren. Er möchte „offen“ sein, er möchte nichts „verbergen“. Also zeigt er seine Narbe und seinen Pelz. Der Pelz als Sinnbild der anthropologischen Maschine, als Sinnbild der „inkludierenden Exklusion“,¹⁸³ als Sinnbild der Gewalt des Menschen am Tier, als Sinnbild der künstlichen Hierarchisierung zwischen Mensch und Tier, als Sinnbild der anthropozentrischen Denkweise, und sein Geschlechtsteil als das, was der Affe mit dem Menschen teilt, als das, was den Menschen an seine Tierheit erinnert, als das, was Menschen schamhaft im Verborgenen halten, zeigen bildhaft, was er mit seinem Bericht auszudrücken versucht. Deswegen empören sich die „Windhunde“,¹⁸⁴ die Journalisten, auch darüber. Deswegen bezichtigen sie ihn, dass er seine

¹⁶⁹ Ebd., S. 304.

¹⁷⁰ Ebd., S. 305.

¹⁷¹ Ebd., S. 299.

¹⁷² Ebd., S. 299.

¹⁷³ Ebd., S. 304.

¹⁷⁴ Ebd., S. 307.

¹⁷⁵ Ebd., S. 304.

¹⁷⁶ Der zweite Brief an die Korinther 12,7.

¹⁷⁷ Kafka: Ein Bericht für eine Akademie, S. 303.

¹⁷⁸ Ebd., S. 309.

¹⁷⁹ Ebd., S. 299.

¹⁸⁰ Ebd., S. 300.

¹⁸¹ Ebd., S. 313.

¹⁸² Kafka: „Oktavheft G“, S. 75.

¹⁸³ Borgards: Hund, Affe, Mensch, S. 114.

¹⁸⁴ Kafka: Ein Bericht für eine Akademie, S. 301.

„Affennatur“¹⁸⁵ noch nicht ganz unterdrückt hätte und verkennen damit, dass er lediglich die Paradoxien menschlichen Seins expliziert. Was Rotpeter als „Zeichen der Vernunft“ bewertet, dass sie ihre Hosen vor dem Besuch nicht ausziehen, wird somit einer gewissen Ironie preisgegeben. Weil sie Vernunft haben, ziehen sie sich nicht aus. Aber gerade diese Vernunft, diese menschliche Vernunft, die die Dinge benennt und die Wissenschaft entwickelt, dekonstruiert sich im Bericht. Das Handeln Rotpeters ist in diesem Sinne konsequenter, ehrlicher und letztlich vernünftiger als das Handeln der kulturbewachenden Journalie. Weil Rotpeter nicht den Tod gewählt hat, „das Tor, das der Himmel über der Erde bildet“,¹⁸⁶ weil er sich für ein Menschenleben „auf Erden“¹⁸⁷ entschieden hat bzw. weil seine Metamorphose „vorwärts gepeitscht“¹⁸⁸ wurde, kann er auf ein Paradies nur aus der Ferne schauen, „sitzt [er] im Schaukelstuhl“¹⁸⁹ – ganz im Gegensatz zu den Trapezkünstlern, die allerdings selbst nicht mal annähernd an das „große Gefühl der Freiheit“¹⁹⁰ heranreichen – und „schau[t] aus dem Fenster“¹⁹¹ in gänzlicher Sehnsuchthoffnung. Ihm ist bewusst, dass er sich in einer auf Lügen gebauten Welt der „Hilfskonstruktionen“¹⁹² befindet und das macht er in dem Bericht deutlich. Er schreibt damit einen Bericht, der strenggenommen wissenschaftlichen Ansprüchen insofern genügt, als dass er auf seine eigenen Denkprämissen stets aufmerksam macht und sich damit gegenüber Angriffen immunisiert, die ihm fehlende Erkenntnisvermittlung vorwerfen, da er zugibt, dass dies, ohne anthropozentrisch zu denken, sowieso nicht möglich ist. Rotpeter instrumentalisiert die Diskussion der Differenz zwischen Mensch und Tier, um eine bestimmte Vorstellung, die Vorstellung eines Seins jenseits des Seins auf Erden, die Vorstellung einer tatsächlichen Wahrheit, zur Darstellung bringen zu können.

3 Die Wahrheit Kafkas und ihre Moral

Das diskursive Umfeld Kafkas kann paradigmatisch durch einen Vergleich von Carl von Linné mit Charles Darwin erörtert werden. Diesen Vergleich übernahmen wir von Michel Foucault, der mit ihm den Wechsel des klassischen *epistems* in das moderne charakterisieren konnte. Wir haben so gesehen, dass menschliche Identität seit Darwin anders gedacht werden muss, dass sie durch gewaltvolle Banngesten erst entsteht. Weiterhin haben wir gesehen, dass der epistemologische Gehalt von Sprache quasi nur noch metaphorisch gedacht werden kann, denn wenn die Natur historisch gedacht wird, dann verschwindet auch der mit einem Postulat verbundene Glaube, die Dinge eines Tages in Begriffe transkribieren zu können. Dieser zivilisatorische Schock führte dazu, Erkenntnis nur noch als anthropozentrische Erkenntnis wahrzunehmen und führte zu einem weitreichenden Wahrheitsskeptizismus bei Friedrich Nietzsche und Franz von Brentano, die Franz Kafka in seinem Denken zwar stark beeinflussten, deren Philosophie jedoch nicht

¹⁸⁵ Ebd., S. 301.

¹⁸⁶ Ebd., S. 299.

¹⁸⁷ Ebd., S. 300.

¹⁸⁸ Ebd., S. 299.

¹⁸⁹ Ebd., S. 313.

¹⁹⁰ Ebd., S. 304.

¹⁹¹ Ebd., S. 313.

¹⁹² Kafka: „Oktavheft G, S. 75.

vollständig von Kafka übernommen wurde. Dies nahmen wir wahr, als wir die *Zürauer Aphorismen* Kafkas analysierten und dabei feststellten, dass Kafka ein Rest von metaphysischer Hoffnung nicht abgesprochen werden kann. Dieses Relikt paradiesischer Erlösungshoffnung ist der Grund, dass zwar postmoderne Ideen in Kafkas Texten zu finden sind, diese aber nicht ohne den Hinweis auf die Kafka typische Wendung – nämlich den negativen Verweis auf das Paradies – auskommen. Der implizite Leser war geprägt von der zeitgenössischen Diskussion um Charles Darwin. Was für die Wissenschaft nach Darwin der epistemologische Zweifel an der Funktion von Sprache und an der Legitimität von Grenzziehungen und Klassifikationen im Allgemeinen ist, ist für Kafka die Sprache nach dem Sündenfall. Während die Wissenschaft nach neuen Erkenntniswegen sucht, die vom Absolutheitscharakter der Wahrheit abrücken, sucht Kafka noch nach Wahrheit, ohne sich jedoch sicher zu sein, dass sie jemals gefunden werden kann. Kafka legt den Bericht in den Mund eines Affen, der die typischen Abgrenzungskriterien des Menschen gegenüber dem Tier neu verhandelt und schließlich dekonstruiert. So wie Rotpeter den Blick der „halbdressierten Schimpansin“¹⁹³ nicht ertragen kann, so ist Rotpeters Blick auf die Menschen kaum zu ertragen, denn er zeigt den Menschen in seiner Nacktheit, ohne seine Kultur, mit seinen ganzen jämmerlichen Verdiensten, die ihn zutiefst erlösungsbedürftig machen. Aber, ob es etwas anderes als diesen Menschenausweg gibt, kann nie gesagt werden, denn all die „Leistung[en]“¹⁹⁴ wären ohne das Loslassen, ohne den „Verzicht auf jeden Eigensinn“¹⁹⁵ überhaupt nicht möglich. Der Bericht zeigt, dass diejenigen, die das „Rätsel“¹⁹⁶ des menschlichen „Seins“¹⁹⁷ zu lösen versuchen, immer „Windhunde“¹⁹⁸ sind und eine Wahrheitsfindung nach dem Sündenfall – oder nach dem „frevelhaften Schuß“ – in uneinholbare Ferne rückt.

Der Affe Rotpeter dekonstruiert mit seinem Bericht also nicht nur menschliche Kulturleistungen wie Sprache und Lernvermögen, den Irrglauben aus physischen Merkmalen so etwas wie die Verstandesfähigkeit des Menschen ableiten zu können, sondern damit die wissenschaftliche Erkenntnisfähigkeit insgesamt. Aus dem Glauben an diese Erkenntnisfähigkeit ist die Aufforderung zum Schreiben dieses Berichts entstanden, der vielmehr Sündenfallerzählung als Bericht mit einem wissenschaftlichen Anspruch ist. In diesem Sinne kann gesagt werden, dass *Der Bericht für eine Akademie* ein für die Sprachparadoxie von Kafka typischer Text ist. Einerseits gibt der Bericht an, sich außerhalb des Bereichs der Wahrheit zu befinden und andererseits verweist er negativ auf ihn.

4 Quellenverzeichnis

Agamben, Giorgio: *Das Offene. Der Mensch und das Tier*. Aus dem Italienischen von David Giuriato. Frankfurt am Main 2003.

¹⁹³ Ebd., S. 313.

¹⁹⁴ Ebd., S. 299.

¹⁹⁵ Ebd., S. 299.

¹⁹⁶ Ebd., S. 308.

¹⁹⁷ Ebd., S. 308.

¹⁹⁸ Ebd., S. 301.

Alt, Peter-André: Doppelte Schrift, Unterbrechung und Grenze. Franz Kafkas Poetik des Unsagbaren im Kontext der Sprachskepsis um 1900. In: Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft. Internationales Organ für neuere deutsche Literatur 29 (1985), S. 455-490.

Alt, Peter-André: Franz Kafka. Der ewige Sohn. Eine Biographie. München 2005.

Anders, Günther: Kafka pro und contra. Die Prozeß-Unterlagen. München 1951.

Aristoteles: Poetik. Griechisch/Deutsch, hg. v. Manfred Fuhrmann. Stuttgart 2008.

Benjamin, Walter: Franz Kafka. Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages. In: Benjamin über Kafka. Texte, Briefzeugnisse, Aufzeichnungen, hg. v. Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main 1981, S. 9-38.

Borgards, Roland: Hund, Affe, Mensch. *Theriotopien bei David Lynch, Paulus Potter und Johann Gottfried Schnabel*. In: Sonderheft: Tiere, Texte Spuren, Zeitschrift für deutsche Philologie 126 (2007), S. 105-142.

Dahl, Johann Christian Clausen: Morgen nach einer Sturmnacht. <http://www.kunstkopie.de/a/dahl-johan-christian-clau/morgen-nach-einer-sturmna.html>. Aufgerufen am 24.03.2011.

Deleuze, Gilles; Guattari, Felix: Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie. Übersetzt von Bernd Schwibs. Frankfurt am Main 2004.

Derrida, Jacques: Die Schrift und die Differenz. Frankfurt am Main 1972.

Derrida, Jacques: Préjugés. Vor dem Gesetz. Edition Passagen 34, hg. v. Peter Engelmann. Wien 1992.

Derrida, Jacques: Das Tier, das ich also bin. Aus dem Französischen von Markus Sedlaczek. Passagen Forum, hg. v. Peter Engelmann. Paris 2006.

Foucault, Michel: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. Frankfurt am Main 1974.

Freud, Sigmund: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. In: Ders.: Die Traumdeutung und andere Schriften. Band 1, hg. v. *Zweitausendundeins*. Frankfurt am Main 2010. S. 711-1046.

Freud, Sigmund: Das Unbehagen in der Kultur. In: Ders.: Das Unbehagen in der Kultur und andere Schriften. Band 2, hg. von *Zweitausendundeins*. Frankfurt am Main 2010, S. 535-596.

Friedrich, Lars: Die Topophobie der Handschrift. Zu Franz Kafkas „Ein Bericht für eine Akademie“. In: Sonderheft: Tiere, Texte Spuren, Zeitschrift für deutsche Philologie 126 (2007), S. 195-220.

Heike Gfrereis (Hrsg.): Grundbegriffe der Literaturwissenschaft. Stuttgart 1999.

Hamacher, Werner: Die Geste im Namen. Kafka und Benjamin. In: Entferntes Verstehen. Studien zu Philosophie und Literatur von Kant bis Celan, hg. v. Werner Hamacher. Frankfurt am Main 1999, S. 280-323.

Herder, Johann Gottfried: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. In: Ders.: Ausgewählte Werke in Einzelausgaben. Band 1, hg. v. Heinz Stolpe. Berlin und Weimar 1965.

Herder, Johann Gottfried: Abhandlung über den Ursprung der Sprache, hg. v. Hans Dietrich Irmischer. Stuttgart 1997.

Horkheimer, Max; Adorno, Theodor Wiesengrund: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Band 3, hg. v. Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main 1981, S. 283-292.

Janson, Horst Woldemar: Apes and Ape Lore in the Middle Ages and the Renaissance. London: The Warburg Institute University of London 1952.

Kafka, Franz: Briefe 1902-1924. In: Ders.: Gesammelte Werke. Taschenbuchausgabe in acht Bänden. Band 8, hg. v. Max Brod. Frankfurt am Main 1992.

Kafka, Franz: „Oktavheft G“ (18. Oktober 1917 – Ende Januar 1918). In: Ders.: Schriften Tagebücher. Kritische Ausgabe. Nachgelassene Schriften und Fragmente II, hg. v. Jürgen Born, Gerhard Neumann, Malcom Pasley und Jost Schillemeit. Frankfurt am Main 2002. S. 29-78.

Kafka, Franz: „Oktavheft H“ (Ende Januar 1918 bis um Anfang Mai 1918). In: Ders.: Schriften Tagebücher. Kritische Ausgabe. Nachgelassene Schriften und Fragmente II, hg. v. Jürgen Born, Gerhard Neumann, Malcom Pasley und Jost Schillemeit. Frankfurt am Main 2002, S. 79-112.

Kafka, Franz: „Ehepaar-Heft“ (Oktober/November 1922, möglicherweise bis Dezember 1922). In: Ders.: Schriften Tagebücher. Kritische Ausgabe. Nachgelassene Schriften und Fragmente II, hg. v. Jürgen Born, Gerhard Neumann, Malcom Pasley und Jost Schillemeit. Frankfurt am Main 2002, S. 514-533.

Kafka, Franz: Ein Bericht für eine Akademie. In: Ders.: Schriften Tagebücher. Kritische Ausgabe. Drucke zu Lebzeiten, hg. v. Jürgen Born, Gerhard Neumann, Malcom Pasley und Jost Schillemeit. Frankfurt am Main 2002. S. 299-313.

Kant, Immanuel: Die anthropologische Charakteristik. Von der Art, das Innere des Menschen aus dem Äusseren zu erkennen. In: Ders.: Werke. Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik. Band 10, Zweiter Teil, hg. v. Wilhelm Weischedel. Darmstadt 1983, S. 623-690.

Kienlechner, Sabina: Negativität der Erkenntnis im Werk Franz Kafkas. Eine Untersuchung zu seinem Denken anhand einiger später Texte. Tübingen 1981.

Neumann, Gerhard: Der Blick des Anderen. Zum Motiv des Hundes und des Affen in der Literatur. In: Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft 40 (1996), S. 87-122.

Neumann, Gerhard; Vinken, Barbara: Kulturelle Mimikry. Zur Affenfigur bei Flaubert und Kafka. In: Sonderheft: Tiere, Texte, Spuren, Zeitschrift für deutsche Philologie 126 (2007), S. 136-142.

Neumann, Gerhard: Verfehlte Anfänge und offenes Ende. Franz Kafkas poetische Anthropologie [aus einem Vortrag hervorgegangen, der am 2. Juli 2009 in der Carl-Friedrich-von-Siemens-Stiftung gehalten wurde]. München 2011.

Nietzsche, Friedrich: Ueber Lüge und Wahrheit im aussermoralischen Sinne 1. In: Ders.: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. Band 1, hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München 1980, S. 873-890.

Nietzsche, Friedrich: Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik. In: Ders.: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. Band 1, hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München 1980, S. 9-156.

Nietzsche, Friedrich: Menschliches, Allzumenschliches 1. In: Ders.: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. Band 2, hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München 1980, S. 9-366.

Nietzsche, Friedrich: Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift. In: Ders.: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. Band 5, hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München 1980, S. 245-412.

Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland und des Evangelischen Bibelwerks in der Bundesrepublik Deutschland (Hrsg.): Die Bibel. Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung. Stuttgart 1980.

Rohde, Bertram: >>und blätterte ein wenig in der Bibel<<. Studien zu Franz Kafkas Bibellektüre und ihren Auswirkungen auf sein Werk. Würzburg 2002.

Sarasin, Phillipp: Darwin und Foucault. Genealogie und Geschichte im Zeitalter der Biologie. Frankfurt am Main 2009.

Vogl, Joseph; Anne von der Heiden: Vorwort. In: Politische Zoologie, hg. v. Joseph Vogl und Anne von der Heiden. Berlin; Zürich 2007, S. 7-12.

Vogl, Joseph im Interview mit Alexander Kluge: Das politische Tier (2/5)– eine Zoologie der Macht. <http://www.youtube.com/watch?v=2rZH0mXjgRQS>. Aufgerufen am 06.01.2012.

Voss, Julia: Darwins Bilder. Ansichten der Evolutionstheorie 1837-1874. Frankfurt am Main 2007, S. 25-35.

Heike Gfrereis (Hrsg.): Grundbegriffe der Literaturwissenschaft. Stuttgart 1999.

Zwahr, Annette (Hrsg.): Brockhaus. Enzyklopädie in 30 Bänden. 21., völlig neu bearbeitete Auflage. Band 18 MATH-MOSB. Leipzig; Mannheim 2006.