

Ein Platz zum Landen. Kafkas Semiotik der Diaspora

Benno Wagner, Zhejiang University

Summary. This paper departs from Bruno Latour's diagnosis of a 'postdiasporic' global population that has been collectively forced into migration, in order to reevaluate Franz Kafka's poetic response to the problem of diaspora. In critical contrast to Philipp Theisohn's concept of a 'Zionist poetic' based on 'urbare Zeichen' (arable signs) that would enable a transition from text to territory and nation building this paper demonstrates how Kafka's essentially transtextual mode of writing dodges the draft into any nationally defined cultural project. A contemporary witness of emerging 'diaspora diaspora' (R. Brubaker), Kafka's calculated cultivation of transtextual space seems to anticipate today's postdiasporic challenge, as it offers literature, or rather: the act of reading itself, as a place to land for a global population following their loss of a homeland.

Zusammenfassung. Der Beitrag verwendet Bruno Latours Diagnose einer kollektiv zur Migration gezwungenen und daher ‚postdiasporischen‘ Weltbevölkerung als Ausgangspunkt, um Franz Kafkas literarische Auseinandersetzung mit der Problematik der Diaspora neu in den Blick zu nehmen. Mit kritischem Bezug auf Philipp Theisohns Ansatz einer ‚zionistischen Poetik‘, die auf ‚urbaren‘, von der Schrift zu einer geographisch undefinierten Landnahme und Staatsbildung führenden Zeichen basiert, wird argumentiert, dass Kafkas transtextuelle Schreibweise sich jeder Vereinnahmung in ein national definiertes kulturelles Projekt widersetzt. Als Zeitzeuge der beginnenden ‚Diaspora Diaspora‘ (R. Brubaker) antizipiert seine systematische Bewirtschaftung des transtextuellen Raums vielmehr unsere heutige ‚postdiasporische‘ Herausforderung, indem sie der heimatlos werdenden Weltbevölkerung die Literatur, genauer: die Lektüre selbst als Platz zum Landen anbietet.

1. Reiseplan

In seinem ‚terrestrischen Manifest‘ beschreibt Bruno Latour als Signatur unserer Gegenwart die Erfahrung einer planetarischen Diaspora. Mit den Folgen von globaler Deregulierung, ökonomischer Ungleichheit und Klimawandel stehen den „alteingesessenen Bewohnern“ der reichen Länder

deren „künftige Bewohner“ als „Migranten von außerhalb“ gegenüber, also eben jene Bewohner des Planeten, die ihr „Zuhause“ verlieren mussten, um den Wohlstand der Wohlhabenden zu begründen und zu erhalten. Doch spätestens jetzt, im zweiten Jahrzehnt des neuen Millenniums, ist dem klassischen Diaspora-Narrativ mit seiner Unterscheidung zwischen alter und neuer Heimat, zwischen Diaspora und Ansässigen, der Boden entzogen. Da die Zerstörungen der Globalisierung weder durch Grenzen noch durch Mauern aufzuhalten sind, verwandeln sich die vormaligen Alteingesessenen zunehmend in „innere Migranten [...], die erleben müssen, wie ihr Land sie verlässt“. Diese Situation eröffnet dann die Szene für eine seltsame, Fremdheitserfahrung und Selbstreferenz bündelnde Begrüßungsrede: „Ihr habt euer Territorium verloren? Wir haben es euch genommen? Ihr sollt wissen, dass wir dabei sind, es jetzt auch zu verlieren“. In einer Situation, in der „niemand mehr über ein sicheres ‚Zuhause‘ [verfügt]“, in der eine ganze Spezies sich, unfreiwillig und ohne Führer, auf einer Wanderung ohne Aufbruch befindet, stellt sich für Latour diese Entscheidungsfrage: „Sollen wir weiter eskapistischen Träumen nachhängen oder uns nicht doch aufmachen und ein für uns und unsere Kinder bewohnbares Territorium suchen?“ (Latour 2018: 14).

Um diese Suche zu orientieren und zu organisieren, ergänzt Latour die zwischen dem ‚progressiven‘ globalen und dem ‚regressiven‘ lokalen Attraktor aufgespannte geschichtssemiotische Basisachse der Moderne mit einer rechtwinklig kreuzenden Achse, die sich zwischen dem ‚eskapistischen‘ Attraktor eines „Außerhalb dieser Welt“, einer „Übersiedlung auf den Mars“, und dem ‚konstruktiven‘ Attraktor des „Terrestrischen“, also eines noch zu findenden bzw. konstruierenden „Platz[es] zum Landen“ für die ‚in Migration‘ geratenen Erdbewohner erstreckt (Latour 2018: 14, 41). Im Horizont dieser planetarisch radikalisierten Diaspora – dieser *Post diaspora*, wie ich im Folgenden sagen werde – erscheint der Zeitzeuge, dessen Diagnosen den Gegenstand meiner Untersuchung bilden, zunächst als Vorfahre Elon Musks. Mit dem *peer pressure* eines zionistischen Engagements oder zumindest Bekenntnisses konfrontiert, notiert der Prager Schriftsteller Franz Kafka im Januar 1914 in sein Tagebuch: „Was habe ich mit den Juden gemeinsam? Ich habe kaum etwas mit mir selbst gemeinsam und sollte mich ganz still, zufrieden damit ich atmen kann in einen Winkel stellen“ (KKAT: 622). Vier Jahre später, in einem Brief aus dem April 1918 an seinen Freund und Impresario Max Brod, finden wir die Topologie des Degaugements deutlich radikalisiert. In einer Verteidigung der Literatur, diesmal gegen die Zumutungen hermeneutischer Deutung, evoziert Kafka eine Situation, die den von Latour diagnostizierten Heimatverlust (auch) der Alteingesessenen (lies: der Literaturkritik) vorwegnimmt:

wir haben, wenn wir etwas schreiben, nicht etwa den Mond ausgeworfen, auf dem man Untersuchungen über seine Abstammung machen könnte, sondern wir sind mit allem, was wir haben, auf den Mond übersiedelt, [...] wir [...] haben uns einer Mondheimat halber verloren [...]. Darum scheint mir jede Kritik, die mit Begriffen

von Echt, Unecht umgeht, und Wille und Gefühl des nicht vorhandenen Autors im Werk sucht, ohne Sinn und eben nur dadurch zu erklären, daß auch sie ihre Heimat verloren hat [...] (KKAB18–20: 39).

Im Folgenden werde ich, nach einem begrifflich-historischen Überblick über die Diaspora, Kafkas literarisches Werk als postdiasporisches Schreibprojekt nachzeichnen: als Suche nach einem sicheren Territorium an einem Punkt der Geschichte, an dem die ein Jahrhundert später vollzogene Auflösung der Unterscheidung von Wirtsvölkern und Gastvölkern, mithin die Matrix der klassischen Diaspora-Situation, sich bereits ankündigt. In kritischer Auseinandersetzung mit Philipp Theisoohns auf den Übergang von der Schrift auf die Landnahme zielenden Konzept der ‚urbaren Zeichen‘ werde ich argumentieren, dass Kafkas auf die Erzeugung von transtextuellen Echoräumen im diskursiven Archiv seiner Zeit abstellende ‚hörbare Zeichen‘ sich einer rein zionistischen Indiennahme widersetzen. Für Kafka – soweit folge ich Theisoohn – bezeichnet die ‚Übersiedlung auf den Mond‘ (dem ‚vierten Attraktor‘ in der Matrix Latours) nicht den Zielpunkt seines Schreibens, sondern – hierin widerspreche ich Theisoohn – lediglich eine Ausweichbewegung aus dem diskursiven Kraftfeld der zwischen ‚Rückschritt‘ und ‚Fortschritt‘ ausgerichteten politischen Achse (den Latour’schen Attraktoren 1 und 2). Kafkas ‚Mond‘ fungiert weder als Ort für die Schöpfung einer reinen Kunst noch als ausgelagerte Basis für das Projekt einer hypermodernen nationalen Landnahme, sondern als Ausgangspunkt für die literarische, durch eine radikal transtextuelle Textsemiotik fundierte Suche nach dem, was in Latours Matrix als der ‚dritte Attraktor‘ erscheint: nach einer Lebensgrundlage für die „ganze Menschen- und Tiergemeinschaft“ (KKAB14–17: 333), die jenseits der staatlichen territorialen Ordnung und ihren Unterscheidungen zwischen Einheimischen und Fremden, Wirt und Gast, Wir und den Anderen zu erschließen wäre.

2. Semiotische Dimensionen der Diaspora

Als Grundlage für die in Abschnitt 3 anschließenden Überlegungen werde ich zunächst einige maßgebliche Strukturen und Tendenzen des Diaspora-Diskurses nachzeichnen.

2.1 *Diaspora-Diaspora*

In den akademischen Diaspora Studies kündigt sich die von Latour beschriebene und von mir so benannte Postdiaspora-Situation vor allem durch die Diagnose semiotischer Verschiebungen an. So hat man in den vergangenen drei Jahrzehnten eine veritable „diaspora explosion“ beobachtet, eine rasche Ausbreitung der Begriffsverwendung nicht nur innerhalb der akademischen Fächer, sondern auch im weiteren öffentlichen Diskurs.¹ Dieses

Wuchern der Begriffsextension, das Brubaker in schöner Zuspitzung als „diaspora‘ diaspora“⁴² bezeichnet hat, lässt auch die Begriffsintension nicht unberührt. Mit der Erweiterung der ‚klassischen‘ (jüdischen, griechischen, armenischen) Diasporen um die palästinensische ‚Opfer-Diaspora‘, die ‚Handels-Diasporen‘ v.a. der Chinesen, Inder, Libanesen, Baltendeutschen und Haussa, die ‚Arbeitsmigranten‘ v.a. aus wirtschaftlich schwachen Ländern und Regionen sowie um die diversen globalen Religionsgemeinschaften verschwimmen die definierenden Merkmale des Begriffs: „The term loses its discriminating power – its ability to pick out phenomena, to make distinctions“ (Brubaker 2005: 3). Diesem Trend zur Überdehnung des Diaspora-Begriffs hat die akademische Forschung – ihrerseits ein Kind eben dieser begrifflichen Überdehnung – eine Reihe terrainsichernder Minimaldefinitionen entgegengehalten. Die ‚klassische‘, auf sechs Kriterien basierende Definition von Safran (1991) hat Brubaker später auf drei konstitutive Kriterien verknüpft, nämlich (1) die erzwungene oder anderweitig traumatische räumliche Verstreuung einer ethnischen Gruppe; (2) die Wert- und Ziel-Orientierung dieser Gruppe an einem realen oder imaginierten Heimatland; und (3) die aktive Abgrenzung dieser Gruppe gegenüber ihrer Gastgesellschaft (Brubaker 2005: 5f.). Freilich werden die letzten beiden Kriterien durch die Inklusion der von Stuart Hall bereits Ende der 1980er Jahre identifizierten ‚neuen Ethnizitäten‘ in den Diaspora-Begriff unterlaufen. Indem die urbanen ethnischen Minderheiten der 1980er Jahre „sich nicht auf der Basis einer einheitlichen Kultur oder gar eines biologischen Ursprungs verorte[n], sondern die Konstruiertheit und die Künstlichkeit der Kategorien ‚Rasse‘ und ‚Ethnizität‘ zum Ausgangspunkt“ (Mayer 2005: 11) nehmen, tritt an die Stelle des nationalen Heimatbezugs ein Verständnis transnationaler, also immer schon zwischen und quer zu nationalen Eingrenzungen verlaufenden Identitäten, deren Fokus gerade auf der Erosion von Grenzen, auf Hybridität und Diversität liegt. Diasporen, so postuliert Kachig Tölölyan, sind „Embleme des Transnationalismus, weil sie die Frage der Grenze verkörpern“ (Tölölyan 1991: 6). An die Stelle der Figur der Rückkehr in die verlorene Heimat tritt nunmehr eine „genuin neue Form der soziokulturellen Identifikation und Interaktion mit utopischem Verweispotential“ (Mayer 2005: 12). Dieser Verschiebung der Orientierung vom Raum in die Zeit, vom Heimatland auf eine bessere Zukunft führt dann auch zu einer Umwertung des Begriffsinhalts: Mit der Neuinterpretation von Diaspora vom traumatischen Schicksal der Verstreuung auf eine hybride kulturelle Produktivität erhält der ursprünglich „ausschließlich negativ konnotiert[e]“ Begriff nun einen „latent oder offen positiven Unterton“ (Mayer 2005: 9). Im gleichen Zuge wird Diaspora explizit als komplexe semiotische Praxis neu konzipiert, als transterritorialer Sonderfall einer ‚vorgestellten Gemeinschaft‘ in Sinne Benedict Andersons. Der Beitrag Ruth Mayers zu dieser Begriffsdiskussion erscheint für meine folgende Untersuchung insofern besonders anschlussfähig, als ihre Definition einerseits die beiden konstitutiven, faktisch-historischen Merkmale der Vertreibung/Emigration und räumlichen Zerstreuung einer Gemeinschaft postuliert,

dann aber andererseits besonderes Gewicht auf die mythisierende Komponente der Diaspora legt: auf die geteilte „Vorstellung eines gemeinsamen Ursprungs oder einer gemeinsamen Bestimmung [...] etwa als Gründungsmythos oder als Schicksalsvision“, kurz, „die Vorstellung eines gemeinsamen Ursprungs oder eines gemeinsamen Ziels“ (Mayer 2005: 13). Dem ist für die anschließenden Überlegungen hinzuzufügen, dass es sich bei dem ‚oder‘ in dieser Definition mindestens um ein ‚und/oder‘ handelt, da der gemeinsame Ursprung und das gemeinsame Ziel sich regelmäßig gegenwärtig bedingen bzw. hervorbringen; und dass es sich bei dem gemeinsamen Ziel sowohl um eine politisch-territoriale wie um eine utopisch-zeitliche Bestimmung handeln kann.

2.2 Die jüdische Diaspora: Religion als eherner Mauer

Kafkas literarische Auseinandersetzung mit der Diaspora lässt sich am Übergang zwischen dem klassischen Diaspora-Narrativ und dem poetologisch selbstermächtigten Diskurs der Diaspora-Diaspora verorten. Um die Funktionsweise und die Einsätze dieses Spiels mit dem mitteleuropäischen Diaspora-Diskurs am Ende des ‚langen 19. Jahrhunderts‘ vorzuführen, kommt es nun zunächst darauf an, die historische Schlüsselfigur und ihre Herausforderung durch die technisch vernetzte und statistisch berechnete Weltgesellschaft kurz zu skizzieren.

Versteht James Clifford die jüdischen Diasporen als „nonnormative starting points for a discourse that is traveling or hybridizing in new global conditions“ (Clifford 1994: 306), so erinnern uns die gedächtnishistorischen Untersuchungen Jan Assmanns daran, dass dem jüdischen Diaspora-Diskurs dennoch eine absolute Sonderstellung zukommt, wenn nicht in normativer, so doch in produktiver Hinsicht. In Israel, so zeigt Assmann in seiner gedächtnishistorischen Fallstudie, „wird Religion in einem ganz neuen, emphatischen Sinne geschaffen [...]. Religion wird zu einer ‚ehernen Mauer‘, mit der sich das ihr anhängende Volk gegen die umgebende, als fremd diagnostizierte Kultur abgrenzt“ (Assmann 2000: 196). Dieser historisch neuartige Status der Religion als absolute Sondersphäre wird gerade dadurch ermöglicht, dass er eben nicht zuerst aus einer Situation der katastrophischen Verstreuung resultiert, sondern aus der „Selbstabgrenzung oder Sezession einer dissidenten Gruppe aus dem Ganzen der Gesellschaft“ (Assmann 2000: 204). Diese Gruppe, die Jahwe-allein-Bewegung, tritt im 9. Jh. v.u.Z. auf, und sie richtet sich gegen die polytheistische Religion der Frühzeit Israels, in der Jahwe zwar als der höchste, aber keineswegs einzige Gott verehrt wurde. Gegen diese gleichsam liberale Jahwe-Verehrung setzt die Jahwe-allein-Bewegung eine radikal monotheistische Überzeugung, deren Gottesbeziehung, basierend auf dem Exodus-Narrativ, als einzigartig, auf der Erwählung des Volkes Israel durch Jahwe und durch den Bundesschluss des Volkes mit ihm gedacht wird. Diese Vorstellung grenzt sich, und das ist der entscheidende Punkt, nicht nur gegen den „Staats-

‚Summodeismus‘“ der israelischen Frühzeit ab, sondern gegen das Konzept einer Staatsgottheit per se:

Exodus und Sinaioffenbarung als die zentralen Ursprungsbilder Israels beruhen auf dem Prinzip der Exterritorialität. Der Bund wird geschlossen zwischen einem überweltlichen, fremden Gott, der auf Erden keinen Tempel und keinen Kultort hat, und einem Volk, das sich auf der Wanderung zwischen einem Land, Ägypten, und dem anderen Land, Kanaan, im Niemandsland der sinaitischen Wüste befindet. *Der Bundesschluß geht der Landnahme voraus.* [...] Er ist exterritorial und daher von keinem Territorium abhängig. In diesem Bund kann man überall verbleiben, wohin auch immer auf der Welt es einen verschlägt (Assmann 2000: 201; kursiv B.W.).

Dieser Exodus, verstanden nicht als historisches Ereignis, sondern als Erinnerungsfigur, bringt eine Gemeinschaft hervor, die von territorialen Gegebenheiten ganz unabhängig ist. Mit der geographisch-historischen Flexibilität der Gemeinschaft verbindet sich nun eine ungewöhnliche psychische Intensität, die sich daraus ergibt, dass die Abgrenzung von der ‚fremden‘, ‚unreinen‘ Kultur sich ja gegen die e i g e n e Gesellschaft richtet: „Diese Mauer wäre nicht so hoch, die Grenze nicht so scharf gezogen, wenn sie nicht innerhalb der eigenen Kultur verlief. Denn die so ausgegrenzte Lebensform muss sich gegen die selbstverständliche Alltagsroutine durchsetzen“ (Assmann 2000: 206). Der Exodus wird also, rückwirkend, von einer horizontalen Bewegung im Raum in eine vertikale Bewegung in der Hierarchie der Lebensführung umgedeutet, der gemeinsame Ursprung in Ägypten wird mit dem gemeinsamen Ziel der Jahwe-allein-Bewegung verbunden: „Mit der Auswanderung aus Ägypten geht es um die Auswanderung aus jeder Art von profaner, unreiner, oppressiver, assimilatorischer, gottesvergessener Umwelt und damit: aus der ‚Welt‘ überhaupt“ (Assmann 2000: 205). In dieses gleichsam vertikal, nach unten gegen den Schmutz und die Profanität des Alltags abgegrenzte Volk kann man weder einwandern noch einheiraten; vielmehr wird der Beitritt zu „eine[r] Sache von ‚Konversion‘, [...] zum Bekenntnis einer Identität, für die man auch zu sterben bereit sein muss“ (Assmann 2000: 206).

2.3 *Assimilation und Sozialstatistik: das Ende der jüdischen Diaspora?*

Diese in einer *longue durée* gewachsene und bewährte Gedächtnisfigur sieht sich seit der Mitte des 19. Jahrhunderts einer historisch neuartigen Herausforderung gegenüber. Mit der Projektion der Darwin’schen Rassenlehre auf menschliche Gesellschaften geht eine radikale Infragestellung des überlieferten Diaspora-Narrativs einher. Am Punkt des ‚gemeinsamen Ursprungs‘ tritt an die Stelle der einmaligen, bedeutungstiftenden und schicksalhaften Auserwählung durch Gott der rekursive und kontingente Vorgang der Variation, Selektion und Vererbung überlebenssichernder Merkmale durch die Natur. Am Punkt des ‚gemeinsamen Ziels‘ erscheint an der

Stelle der Rückkehr in die Heimat und/oder des Aufstiegs zu einem höheren, reinen Leben nunmehr die Wahl zwischen anpassender Transformation oder Untergang.

Gleichzeitig freilich, und tendenziell im Gegenlauf zu dieser Diagnose, verbreitete sich mit der Vollendung der politischen Emanzipation der deutschen Juden im Jahre 1871 das Schlagwort der ‚Assimilation‘ der Juden an die Mehrheitsgesellschaft. Bezeichnet der zu Beginn des 19. Jahrhunderts auftauchende biologische Begriff einen transitiven Prozess mit direktem Objekt – die Aufnahme fremder organischer und anorganischer Stoffe durch einen Organismus –, so dominiert in der soziologischen Verwendung ein reflexiver Vorgang mit indirektem Objekt: eine Gruppe B assimiliert sich an die Gruppe A. Dabei differenzieren sich Intension und Wertungsgehalt des Begriffs von Beginn so aus, dass die verschiedenen strategischen Horizonte der Diaspora-Situation sichtbar werden. In der Auslegung der liberalen urbanen Mittelklasse bezeichnet ‚Assimilation‘ die kulturelle Fortführung bzw. Einlösung der 1871 vollendeten politischen Emanzipation, also die Anpassung im Hinblick auf Sprache, Berufsbildung und Aspekte des Glaubens, jedoch ohne dessen vollkommene Aufgabe. Demgegenüber erforderte die ‚Assimilation‘ der Juden sowohl für die sogenannten ‚illiberalen Liberalen‘ (vgl. Sorkin 1990: 21) wie auch für die Gegner der jüdischen Emanzipation die vollkommene Auflösung der jüdischen Identität, und das ‚Aufgehen‘ der jüdischen Bevölkerung in der deutschen. Im Diskurs des Antisemitismus wie auch im Diskurs des Zionismus erschien gerade diese Möglichkeit als äußerst bedrohlich, dort im Topos des nichterkennbaren, aber gefährlichen Fremden, hier in der Sorge um den Verlust der jüdischen Nation.

In dieser ebenso ungleichzeitigen wie widersprüchlichen Diskurskonstellation begannen um die Jahrhundertwende die neuen jüdischen Experten für Biopolitik und Sozialstatistik damit, der jüdischen Diaspora alarmierende Prognosen auszustellen. Zunächst, und noch vor dem Auftreten des modernen Antisemitismus, transportierte der nun vorherrschende Diskurs des Darwinismus keine guten Nachrichten für ein Volk, das sich durch seinen besonderen, auf göttlicher Auserwähltheit beruhenden überhistorischen (‚ewigen‘) Status definierte. Denn im Denksystem des Sozialdarwinismus hatte für Völker zu gelten, was Darwin für Tierarten postuliert hatte: dass, erstens, über längere Zeiträume jedes Volk vor der Wahl stand, sich entweder zu transformieren oder auszusterben, und dass, zweitens, gerade das Merkmal der Seltenheit oder gar Einzigartigkeit als ein sicherer Indikator für die bevorstehende Auslöschung zu betrachten war. Die Statistiker des Judentums fanden dann Nahrung für die neuen zeitdiagnostischen Topoi einer ‚verschwindenden Gesellschaft‘ und der ‚Letzten der Rasse‘ (Stafford 1994: 291f., Morris-Reich 2008: 36), indem sie gerade jenes Phänomen der Assimilation in das Zentrum der Aufmerksamkeit rückten, das für den Rassen-Antisemitismus wie für den Zionismus nichts als eine gefährliche Täuschung bzw. eine gefährliche Illusion darstellte. In der dritten Auflage (1920) seiner zuerst 1904 erschienenen sozialstatistischen Studie, *Die Juden der Gegenwart*, beschreibt Arthur Ruppin die Periode der jüdi-

schen Emanzipation in Mittel- und Westeuropa in unmittelbarem Anschluss an den Diaspora-Topos der ‚ehernen Mauer‘:

Bresche auf Bresche ward in die Mauern gelegt, welche Christen und Juden voneinander trennten, es kam zwischen ihnen zu persönlichem Verkehr, und dieser eröffnete den Juden den Einblick und Zugang in die der ihrigen überlegene christliche Gedankenwelt (Ruppin 1920: 5).

In diesem offenbar unumkehrbaren Prozess erscheinen dann die Auswirkungen der Oktoberrevolution auf die zu Zeiten der ersten beiden Auflagen seines Werkes von der Assimilation noch unberührte jüdische Bevölkerung Russlands wie ein Todesstoß, eine fatale Invasion:

Vor unseren Augen bröckelt Stein um Stein aus dem einst so festgefügtten Bau der Judenheit. [...] Seitdem ist aber die Revolution über Rußland dahingegangen und hat grell gezeigt, wie [...] sehr insbesondere die intelligente Oberschicht der Juden bereit ist, sich unter Aufgabe ihres Judentums in den Strudel des russischen Lebens zu stürzen. Damit greift der Abbröckelungsprozeß auf die großen Judenmassen Osteuropas hinüber und droht das letzte Bollwerk der Judenheit zu untergraben (Ruppin 1920: 1).

Dieselbe statistische Methode kann schließlich dazu dienen, die Diaspora-Situation in die entgegengesetzte, nämlich zionistische Richtung aufzulösen:

Aus dem kurzen Traum der Emanzipations- und Assimilationsepoche, während dessen die Juden unter den sie umgebenden Völkern für immer aufgegangen zu sein glaubten, hatten die blutigen Verfolgungen in Russland sie unsanft aufgerüttelt; und der Antisemitismus, die neue Form der Judeophobie, die sich dann von Land zu Land fortwälzte, rieb ihnen den Schlaf vollends aus den Augen. Längst vernarbte Wunden hatten sich geöffnet: der Volksschmerz weckte das Volksbewußtsein (Noszig 1903: 7).

2.4 Zionistische Poetik als Überwindung der Diaspora

Die Revolutionierung des jüdischen Diaspora-Narrativs durch den von Theodor Herzl initiierten politischen Zionismus schließt unmittelbar an diese Diagnosen an. Seine im Untertitel zum *Judenstaat* angekündigte „moderne Lösung der Judenfrage“ (kursiv B.W.) führt die Einheit der Juden als Volk nicht mehr mythologisch auf einen Akt göttlicher Auserwählung zurück, sondern begründet sie gleichsam physikalisch: „Durch Druck und Verfolgung sind wir nicht zu vertilgen. [...] Die starken Juden kehren trotzig zu ihrem Stamme heim, wenn die Verfolgungen ausbrechen“ (Herzl 1896: 12). Gerade diese nur erlittene, seit jeher von außen erzwungene Einheit – „Wir sind ein Volk – der Feind macht uns ohne unseren Willen dazu, wie das immer

in der Geschichte war“ (Herzl 1896: 26) – dient Herzl dann aber als Fundament seiner Judenstaats-Idee und mithin einer Selbstermächtigung des jüdischen Volkes: Auto-Emanzipation statt Emanzipation, Autoselektion statt göttlicher Auserwähltheit. Auf gleiche Weise wie der gemeinsame Ursprung wird dann auch das gemeinsame Ziel der jüdischen Diaspora modernisiert: bei der Erörterung der geographischen Lage des Gelobten Landes für Herzl ist das gegenwärtige Palästina nur ein Kandidat unter anderen, und es sollen zunächst vor allem geopolitische und diplomatische Erwägungen den Ausschlag geben. Die Essenz des Gelobten Landes ergibt sich nicht aus Mythos und Geschichte, sondern aus der sozialpolitischen Einrichtung des dort – also: wo auch immer – zu errichtenden Staates.

In einer explizit kultursemiotisch argumentierenden Lektüre hat Philipp Theisohn (2005) versucht, die Einebnung und Erneuerung des jüdischen Diaspora-Narrativs als Leistung einer „zionistischen Poetik“ zu rekonstruieren. So, wie Latours *Terrestrisches Manifest* die Anleitung zur Konstruktion eines ‚dritten Attraktors‘ vorlegt, der der Menschheit einen (Aus)weg und einen Landeplatz abseits des Vektors zwischen dem Globalen und dem Lokalen bieten würde, so führt Theisohns kulturpoetisches Modell den Zionismus aus dem interpretativen Spannungsfeld zwischen Vor- bzw. Gegenmoderne und peripherer, von der Marginalität der Diaspora geprägter Moderne heraus, um ihn stattdessen als einen Ästhetik und Politik kurzschließenden zirkulären Schöpfungsprozess zu verstehen, der dann den über die Erde verstreuten Juden einen Platz zum Landen schaffen wird. Dieser Zirkel „sucht sich seine Zeichen und sie suchen ihn; die Kulturakte, die er hervorbringt, haben ihn gleichsam gezeugt“ (Theisohn 2005: 22). Am Beispiel von Herzls zionistischem Manifest *Der Judenstaat* und seinen vorbereitenden und begleitenden Paratexten (Tagebücher, Briefe, der Roman *Altneuland*) entwickelt Theisohn sein semiotisches Konzept der „urbaren Zeichen“, von territorialen Repräsentationen, „die ihre Einlösung, ihr Raum-Werden bereits in sich tragen“. Diese Zeichen konstituieren dann Texte wie den *Judenstaat*, Texte also, „die sich an eine Nation richten, welche sie erst begründen“, und sie stiften „eine Erzählgemeinschaft, die, sich selbst erzählend, aus dem Nichts entsteht“ (Theisohn 2005: 23). Zion als Ort verhält sich dann zu den Territorien der modernen Nationen nicht wie eine Vorstufe oder eine Marginalie, sondern in etwa so, wie sich das Terrestrische bei Latour zur Erde der Nationen verhält: Es ist das Resultat der Zerlegung des vertrauten Diaspora-Narrativs und seiner neuartigen, unerhörten Wiederzusammensetzung. Dabei bezieht der „Zirkel von Zion“ seine Gestaltungsmacht maßgeblich von jener Position, an der sich in Latours Schema das Globale, genauer gesagt: die ‚Globalisierung plus‘ verorten lässt. Verdeutlicht wird dies insbesondere durch Herzls *reasseblage* der Moses-Funktion im Exodus. Herzl selbst betont im *Judenstaat*, dass im modernen Zeitalter „der neue Moses der Juden“ keineswegs „ein einzelnes Individuum sein“ dürfe („ein solches wäre entweder lächerlich oder [...] verächtlich“), sondern dass die Funktion des „Gestors“ allein einem öffentlichen Organ, einer moralischen Person zukommen könne, die

er seinen Lesern als die „Society of Jews“ vorstellt. Deren Aufgabe ist es, sowohl die Wanderung als auch die Gründung des Judenstaats unter „moderne[n] wissenschaftliche[n] Voraussetzungen“ durchzuführen (Herzl 1896: 70f.) – anstelle der Wüstenwunder nun „Wanderung mitten in der Kultur“ (Herzl 1896: 16). Gegen Zweifel, wie man sie in vergangenen Jahrhunderten etwa dem Pseudo-Messias Zvi Sabbathai entgegengebracht hatte, ist dieser neue, gleichsam ‚scionistisch‘ ermächtigte Gestor immun nicht aus moralischen Gründen, sondern einfach deshalb, „[w]eil wir Maschinen haben“ (Herzl 1984: 139). Für das zionistische Diaspora-Narrativ, so Theisohn, markiert „[d]as Ereignis der Maschinisierung eine eschatologische Wende“ (Theisohn 2005: 101), der, wie Herzl ergänzt, „die Renaissance als Schlusspunkt dieses classischen Jahrhunderts der Erfindungen im Verkehrswesen“ (Herzl 1984: 301) folgt:

Schnell und gefahrlos jagen wir jetzt in riesigen Dampfern über früher unbekannte Meere. Sichere Eisenbahnen führen wir hinauf in eine Bergwelt, die man ehemals mit Angst zu Fuß bestieg. Die Vorgänge in Ländern, die noch gar nicht entdeckt waren, als Europa die Juden in Ghetti sperrte, sind uns in der nächsten Stunde bekannt (Herzl 1896: 10).

Es ist, nach Herzl und Theisohn, demnach „die Automatisierung und Beschleunigung der Techné“, die die „Wiedergeburt des jüdischen Volkes als Nation“ ermöglicht: „Mit der Gewalt über die Technik erlangt das Judentum die Fähigkeit, jene die Diaspora strukturierenden Abgrenzungsprozesse, die es erst zu dem gemacht haben, was es nun, auf dem Scheitelpunkt der Verbannung angekommen, darstellt, umzukehren“ (Theisohn 2005: 101ff.). Die technologische Ermächtigung bezieht sich dabei nicht erst auf Wanderung und Staatsgründung, sondern zunächst auf die Wiederaneignung der in der Diaspora verlorenen Kontrolle über jene anonymen Zeichenprozesse, die seit jeher „de[n] Jude[n] [...] zu einem Zeichen erklär[en], das [...] aus den national kodierten Bedeutungsgemeinschaften ausgeschlossen werden muß.“ Die maschinell (theatertechnisch, medial) ermöglichte „signifikatorische Machtübernahme“ ist mithin ein „konstitutives Strategem der Herzl’schen Poetologie“: „Der Zionist hat mit Hilfe der Maschine gelernt, die Grammatik der Galuth zu beherrschen und ist nun dabei, die Maschine auf ein poetisches Verfahren zu programmieren, das dem Judentum die die Rückkehr in die einst verlorene Territorialdimension gewährleisten soll“ (Theisohn 2005: 104f.). In semiotischer Hinsicht überwindet dieser „technoide Messias“ die Zerstreung nicht nur des Volkes, sondern auch der Zeichen. Seine

Machtstellung [...] zeigt sich gerade darin, daß er die scheinbar zufälligen Muster der Signifikantenstreuung in ihrer Regelmäßigkeit durchschaut, der Anonymität des Exils entrissen hat. Er ist somit in seinem Symbolgebrauch nicht mehr fremdgesteuerten, vermeintlich willkürlichen semiotischen Prozessen unterworfen, sondern macht sich vielmehr ebendiese Prozesse im Rahmen seiner Staats-Kunst zunutze (Theisohn 2005: 113).

Wenn das Lokale in der politischen Matrix Latours als hochgradig artifizielle Konstruktion kenntlich gemacht wird, dann liefert uns Herzls in den Tagebüchern, im *Judenstaat* und insbesondere in *Altneuland* entworfener ‚Scionismus‘ ein hochreflektiertes Handbuch für die Verwendung der Latour’schen Pole ‚Globalisierung plus‘ und ‚Lokales plus‘ zur Konstruktion eines Auswegs der Juden aus der Diaspora. Für Theisohn wird er damit zum blueprint einer Poetik des Zionismus, deren zentrale Strategie darauf abzielt, die avanciertesten Techniken und Medien der Deterritorialisierung für die Schaffung einer hochmodernen, artifiziellen Territorialität zweiter Ordnung miteinander zu verknüpfen, die Wanderung des Exodus durch einen Zeichen, Dinge und Körper ergreifenden Transfer zu ersetzen: „Das, was wir den ‚Transfer‘ nennen, die Überführung der Galuthfragmente in den Judenstaat, meint im Grunde ebenjene Durchquerung, in der sich keine weitere Entwurzelung der Zeichen, sondern vielmehr ihre territoriale Aufladung vollzieht“ (Theisohn 2005: 117).

Der forschungsstrategische Clou dieses „Zionismus als kultursemiotischer Entwurf“ besteht zunächst darin, dass er das epistemologische Hindernis der Trennung von „Poetizität“ und „Politizität“, von politischem Zionismus und Kulturzionismus aus dem Wege schafft, um stattdessen „das Gesamt zionistischer Phänomene“ gerade als Produkt der Interaktion von Politik und Poetik zu begreifen (Theisohn 2005: 36). Um sein konstitutives Modell, in dem der Text „selbst zum Tempel wird: zu einem Bau, der seinen Grund selbst hervorbringt“ (Theisohn 2005: 55f.), empirisch zu erhärten, erweitert Theisohn das Feld der zionistischen Phänomene im Verlaufe seiner Untersuchung um Texte u.a. von Richard Beer-Hofmann, Arnold Schönberg, Arnold Zweig, Martin Buber und eben von Franz Kafka. Der letztgenannte soll nun, da der Zionismus als „Wandlungspunkt der Moderne“ (Theisohn 2005: 117) entdeckt worden ist, als das unerhörte Unterfangen einer „performative[n] Raumrede“ (Theisohn 2005: 11), die die deterritorialisierende Dynamik der Moderne zu einer emergenten Reterritorialisierung zu re-fokussieren vermag, trotz und wegen seiner Hypostasierung als „Autor der Deterritorialisierung“ (Theisohn 2005: 9) in den kultursemiotisch reformulierten Zionismus Theisohns eingemeindet werden. Theisohn liest, um sein Argument zunächst in äußerster Verknappung zu reformulieren, Kafkas bekannte Selbstverortung als „Ende oder Anfang“ (KKANII: 98) dahingehend, dass Kafka zwar „vom Zionismus als nationaljüdischem Prager Kulturbetrieb“ (Theisohn 2005: 205) eine Differenz trenne, dass aber der für die Poetik des Zionismus konstitutive Akt der „Neugründung des kulturellen Subjekts aus dem Nichts“, m.a.W. „eine fundamentale Neukonsolidierung jüdischen Denkens in der *Unterbrechung*“, einen zentralen Einsatz seines literarischen Werks bilde. „Kafkas Zion“, versichert Theisohn, „ist kein Ort der Rekonstruktion [...]“; vielmehr bilde die „eigentliche Aufgabe zionistischer Poiesis, de[r] ausstehende[] Zusammenschluss von Schrift und Erde“, den zentralen Bezugspunkt seines Schreibens: „Hier ereignet sich die Rückkehr der Zeichen auf das Territorium, kann dem Verlangen nach Selbstgründung Raum gegeben werden – und es ist vor allem ande-

ren die Akquisition dieses Raumes, welche Kafka in der zionistischen Idee erkennt und verfolgt“ (Theisohn 2005: 214).

3. Hörbare Zeichen: Kafkas Semiotik der Diaspora

„Du bist die Aufgabe. Kein Schüler weit und breit“ (KKANII: 118). Der Rekrutierung eines literarischen Werks für ein politisches Unternehmen hat das aufmerksame Studium seiner Eigenlogik voranzugehen, ganz ähnlich wie die Musterung der Soldaten bei einer Truppenaushebung. Im Folgenden werde ich Kafkas Fortschritt der Diaspora-Problematik seiner Zeit nachzeichnen, indem ich sie mit der Entwicklung seiner literarischen Schreibweise engführe. Dabei werde ich, in detaillierter Auseinandersetzung mit Theisohns Konzept des ‚urbaren Zeichens‘ und der ‚performativen Raumrede‘, argumentieren, dass Kafka unter Theisohns Kandidaten für den poetischen Zionismus ein „Überzähliger“ ist, einer, „der nicht ins Haus gehört“, der also, jedenfalls nach Kafkas Regel, „niemals [...] ausgehoben“ wird (KKANII: 276f.).

3.1 Hörbare vs. urbare Zeichen

Die Transformation der Diaspora – der agency-Transfer von mythologischen Instanzen in die moderne Technik, die Ausweitung des jüdischen Arche-Narrativs auf über den Globus verstreute Gruppen (Diaspora-Diaspora), sogar der sich abzeichnende Kollaps der fundamentalen Unterscheidung zwischen Wirtsvölkern und Diaspora (Postdiaspora) – gehört zu den zentralen Bezugspunkten der literarischen Werks Franz Kafkas. Das betrifft nicht nur die *Thematik* seiner Erzählungen und Romane, sondern auch und vor allem die ihnen zugrunde liegende *Schreibweise*. Es gilt vorzuführen, wie Kafka das spezifische semiotische Potential literarischer Texte, ihr Funktionieren als Ensemble „kybernetischer Schlüssel“, die jeweils „ganze Serien von Referenzen, Reminiszenzen, Konnotationen, Echos, Zitate, Pseudo-Zitate, Parallelen und Reaktivierungen“ auslösen und rearrangieren (Topia 1984: 103), für die Entwicklung eines Schreibverfahrens verwendet, dessen Performativität, anstatt auf eine Wirklichkeit außerhalb der Zeichen zu zielen, auf immer weitere Zeichenkomplexe ausgreift, um deren wirklichkeitskonstitutive Funktionen zu notieren, auszustellen, zu reperspektivieren und so der Reflexion durch die Leser auszusetzen. Dieses Potential der Bildung transtextueller Echoräume, diese auf das Archiv der Kotexte gerichtete „kulturpoetische Funktion“ (Baßler 2005) des literarischen Textes also möchte ich im Folgenden, in Anlehnung an Jakobsons Rede von der „Spürbarkeit der Zeichen“ (Jakobson 1993: 93), als ihre *Hörbarkeit* bezeichnen. Der Wechsel zur akustischen Metapher betont die Resonanz-Funktion des literarischen Textes, das heißt in produktionsästhetischer Hinsicht sein Potential, Echos bestimmter vorgängiger Texte zu pro-

duzieren, und in rezeptionsästhetischer Hinsicht, eben jene bestimmten Texte als sein Echo erscheinen zu lassen und sie so zugleich untereinander in Bezug zu setzen. Zugleich betont die Metapher den Anspruch des Textes an den Leser, ‚mit den Ohren zu lesen‘,³ das Potential der Resonanzen zu erschließen, die Dialoge, Kommentare, Einsprüche, Parodien, die sich nicht nur zwischen dem Matrixtext und den Echotexten, sondern auch zwischen den in Resonanz gesetzten Echotexten ergeben, zu hören und zu reflektieren.

3.2 Vorspiel auf der Moldaubrücke: Das Urteil

Von Beginn an ist Kafkas literarische Verhandlung der Diaspora mit der gleichermaßen existentiellen wie experimentellen Erkundung der Bedingungen und Möglichkeiten des Schriftstellerseins verknüpft. Im September 1912, als er in der Nacht vom 22. auf den 23. mit der Niederschrift der Erzählung *Das Urteil* seinen literarischen ‚Durchbruch‘ zugleich gestaltet und erlebt, sieht er seine gegenwärtige und künftige Existenz als Schriftsteller gleich von mehreren Seiten akut bedroht. Da ist zunächst die Inanspruchnahme durch die Beaufsichtigung der Asbestfabrik seines Schwagers, eine Familienverpflichtung, die er bereits Ende Dezember 1911 als Angriff auf sein Schreiben mit der Gefahr der „gänzlichen Vernichtung meiner Existenz“ (KKAT: 327) identifiziert hatte, und die ihn noch nach der Niederschrift des Urteils zu jener vielzitierten Lageanalyse bewegte, nach der ihm nur noch die Wahl zwischen der Unterwerfung unter die familiäre Norm und dem Selbstmord blieb, der Phantasie nämlich, „den Mauteinnehmer auf der Brücke durch meinen Sturz aufzuschrecken“ (KKABI: 179).⁴ Hinzu kam, zweitens, die dramatisch angestiegene Arbeitsbelastung durch seinen ‚Brotberuf‘ bei der Prager Arbeiter-Unfall-Versicherungsanstalt. Nach seiner Ernennung zum Konzeptsbeamten war Kafka mit der juristischen Beantwortung (‚Beäußerung‘) einer Flut von Einsprüchen befasst, die die nordböhmischen Unternehmer gegen die Einordnung ihrer Betriebe in das Gefahren-(=Prämien)-Schema der AUVA für das Jahrfünft 1910-14 eingereicht hatten – eine Entwicklung, die einerseits die viel beklagte Schreibblockade des Schriftsteller-Anwärters auf unspektakuläre Weise aufbrach, andererseits den Beginn der viel zitierten ‚Klagen über das Bureau‘ markierte.⁵ Wenn Kafka diese doppelte filiale Verpflichtung deutlich genug als inkompatibel mit seiner „sonstige[n] Arbeit“ erkannt hatte, so musste ihm die am 20. September 1912 einsetzende Korrespondenz mit Felice Bauer, der Prokuristin einer Berliner Schreibmaschinenfirma, mit der sich nun abzeichnenden Möglichkeit einer Verlobung und gar Familiengründung als unmittelbare Bedrohung des Schriftstellerseins erscheinen. In dieser Situation findet Kafka nun jenen Ausweg, den ich an anderer Stelle als die Geburt der Literatur aus der Unmöglichkeit des Schreibens bezeichnet habe (Wagner 2006).

Im *Urteil* wird nun dieser Akt des schriftstellerischen *bootstrappings* (Wagner 2019) literarisch inszeniert, und zwar in unauflöslicher Verbindung

mit der Figur und Frage der Diaspora. Eines sonnigen Sonntagnachmittags am Schreibtisch mit Blick auf den Fluss und die Brücke hat Georg Bendemann, der sich nach dem Tode seiner Mutter nicht nur um den alten Vater kümmert, sondern auch das Familiengeschäft mit beachtlichem Erfolg leitet, nach langem Zögern einen Brief verfasst, in dem er seinem Freund in Petersburg seine Verlobung mit Frieda Brandenfeld, einem Mädchen aus wohlhabender Familie, anzeigt. Gegenüber dem guten Sohn, erfolgreichen Geschäftsmann und angehenden Ehemann befindet sich der ferne, wirtschaftlich wenig erfolgreiche Freund in der Situation einer intensiven, dreifach markierten Diaspora. So ist er zwar Teil einer Kolonie von Landsleuten (D1), doch selbst innerhalb dieser Diaspora bleibt er ein Außenseiter ohne „rechte Verbindung“ (D2); und selbst im Falle eine Rückkehr in die Heimat wäre dieser Freund niemals mehr als ein „für immer Zurückgekehrter“, „hätte jetzt wirklich keine Heimat und keine Fremde mehr“ (D3) (KKAD: 44). Ich habe an anderer Stelle im Detail vorgeführt, wie Kafka hier den Orientierungskonflikt zwischen bürgerlicher Lebensweise (Bendemann & Frieda) und Schriftstellersein (Bendemann & Petersburger Freund) inszeniert und einer zugleich schockierenden und befreienden Lösung zuführt (Wagner 2006). Folgt man dieser – den Text und die Geschichte ganz ohne hermeneutische Gewalt erschließenden – Lesart, dann sind für ein erstes Verständnis seines literarischen Diaspora-Spiels hier vor allem drei Beobachtungen zu notieren: (1) die Situation und Problematik der Diaspora ist hier im Kern eine Problematik des Schriftstellerseins im radikalen Sinne Kafkas: als Leben nicht für, sondern als Literatur.⁶ Es geht nicht um das in Russland von Pogromen bedrohte Leben der Landsleute, sondern allein um die sozial wie biographisch dezentrierte Position des Freundes/Schriftstellers, eine Position, die die Differenz von Heimat und Fremde nicht nur übergreift, sondern sie sogar auflöst: „keine Heimat und keine Fremde mehr“ – Postdiaspora. (2) Damit zusammen stimmt dann auch das Geschehen am Spannungsgipfel und Wendepunkt der Erzählung. Als Georg seinen Vater über den überfälligen Brief nach Petersburg informiert, führt die Verwandlung des gebrechlichen familialen Vaters in den vor Kraft strotzenden Verkünder eines archaischen Gesetzes überdeutlich in jenen Akt „performativer Gottesrede“, der nach Assmann den Ausgangspunkt der Offenbarungsreligionen und der durch sie begründeten Lebensordnungen bildet (Assmann 2019: 43). Doch selbst bei trübem Leselicht ist leicht zu erkennen, was die Rede des verwandelten Vaters eigentlich besagt: „Wohl kenne ich Deinen Freund. Er wäre ein Sohn nach meinem Herzen. [...] Ich war sein Vertreter hier am Ort. [...] Ich fege sie [deine Braut] dir von der Seite weg, Du weißt nicht, wie!“ (KKAD: 57ff.).⁷ Was wir hier lesen, ist kein Alptraum, sondern der Wunschtraum des unter den Anforderungen der familialen und beruflichen Papas (Hermann Kafka, Eugen Pfohl) erstickenden Schriftsteller-Aspiranten: ein Vater, der in der Gestalt und im Gestus des alttestamentarischen Priesters nicht anderes vertritt als die Sache und das Gesetz der Literatur. (3) Einem Wunschtraum schließlich entspringt auch der unwiderrufliche Urteilsspruch dieses Vaters, der „Tod[] des Ertrinkens“

(KKAD: 60). An die Stelle des albernen Todes durch den Sturz auf die Brücke – eines Todes, der allenfalls den Mauteinnehmer aus seinem nächtlichen Dusel aufschrecken könnte – tritt nun der Tod durch den Sturz von der Brücke: ein Tod in den Fluten, der auf der Brücke einen „geradezu unendliche[n] Verkehr“ (KKAD: 61) auslöst. Dieser unendliche Verkehr, diese Deterritorialisierung des Mautsystems auf der Brücke, verweist auf Kafkas Wunschfunktion literarischen Schreibens: auf Literatur als das Medium eines semiotischen Weltverkehrs, gleichermaßen umfassend wie heimatlos, im Existenzmodus des Petersburger Freundes: Postdiaspora.

3.3 *Ein geradezu unendlicher Verkehr: Der Verschollene*

„Da wird keine Schandthat helfen, keine Untreue oder Abreise in ein entferntes Land. Sie werden sich morden müssen“ (KKANI: 116). Schon der Ich-Erzähler in Kafkas Fragment gebliebenem literarischen Erstversuch, der *Beschreibung eines Kampfes*, folgt mit diesem Ratschlag für seinen frisch verliebten und bereits die Folgen scheuenden Bekannten dem zentralen Verfahren der Kafka'schen Erzählkunst, das darin besteht, existentielle Situationen in experimentelle Anordnungen zu verwandeln und dann die kontrolliert variierten Abläufe zu protokollieren.⁸ In seinem ebenfalls unvollendeten Roman, *Der Verschollene*, und der als dessen erstes Kapitel fungierenden Erzählung *Der Heizer*, hat Kafka die räumliche Konstellation des *Urteils* insofern umgekehrt, als die Diaspora-Situation hier nicht mehr als das Apogäum des Protagonisten, sondern als dessen Erlebnis- und Handlungsperspektive gewählt wird.

3.3.1 *Der Heizer*

Erzählt wird hier nicht mehr über, sondern durch den Verschollenen. An die Stelle des befohlenen Selbstmordes Georg Bendemanns, der seinen Freund im fernen Russland zugunsten der geplanten Familiengründung verraten hat, tritt die befohlene Auswanderung Karl Rossmanns, der das Dienstmädchen im elterlichen Haushalt geschwängert hat. Karl also befindet sich als Zwischendeckspassagier auf einem Ozeandampfer von Hamburg nach New York, er ist nun Teil einer modernen, globalen Diaspora, die einen ‚Platz zum Landen‘ sucht. Und in der gleichen Bewegung, in der der heranwachsende Karl die Enge des Prager Elternhauses verlassen hat, öffnet sich Kafkas Erzählweise jenem unendlichen Textverkehr, der als Verheißung am Ende des Georg-Experiments stand: seine Textökonomie basiert von nun an auf einer systematischen Bewirtschaftung jenes intertextuellen Feldes, das die moderne Literatur durch den sie kennzeichnenden „Gestus des Zitierens“ (Neumann 1996: 7), ihr bodenloses Verfahren der „écriture-lecture“ (Kristeva 1969: 175) begründet. Und so – allerdings auch: n u r s o – finden wir hier gleich zu Beginn die Verbindung zwischen der extremen Position der dreifachen Diaspora und der Position des Künstlers wie-

der, die im Urteil in der Figur des Petersburger Freundes hergestellt war. An dessen Stelle tritt nun die Titelfigur, jener Heizer also, der durch seine – trotz Karls Beistand – vergeblichen Klagen gegen den Obermaschinisten Schubal innerhalb der schwimmenden Diaspora der Schiffsbevölkerung (D1)⁹ so weit marginalisiert wird (D2), dass ihm schließlich auch seine Heimat abhandenkommt (D3): „Sehen Sie, wir sind doch auf einem deutschen Schiff, es gehört der Hamburg-Amerika-Linie [...]. Warum ist der Obermaschinist ein Rumäne? [...]. Und dieser Lumpenhund schindet uns Deutsche auf einem deutschen Schiff!“ (KKAD: 71).¹⁰ Die Nähe dieser ‚postdiasporischen‘ Figur zur Familie der Künstler-Notationen erweist sich freilich erst im transtextuellen Raum, durch einen Seitenblick auf einen jener poetologischen Essays Hugo von Hofmannsthal, die Kafka aufmerksam rezipiert und vielfach literarisch transkribiert hat:

Haben Sie eine größere Reise auf einem Dampfschiffe gemacht? Entsinnen Sie sich da einer sonderbaren, beinahe Mitleid erregenden Gestalt, die gegen Abend aus einer Lücke des Maschinenraums auftauchte und sich für eine Viertelstunde oben aufhielt, um Luft zu schöpfen? Der Mann war halb nackt, er hatte ein geschwärztes Gesicht und rote, entzündete Augen. Man hat Ihnen gesagt, daß es der Heizer der Maschine ist. [...] Das sind die Aufenthalte des Künstlers unter den Menschen, wenn er taumelnd und mit blöden Augen aus dem feurigen Bauch seiner Arbeit hervorkriecht (Hofmannsthal 2000: 66).¹¹

Und ebenso wie in *Das Urteil*, so finden wir auch in *Der Heizer* den Höhe- und Wendepunkt der Erzählung exakt an dem Punkt, an dem der Verrat an der postdiasporischen Figur sich mit dem Akt Offenbarungsrede kreuzt. Als der Heizer, sekundiert von Karl, endlich die Gelegenheit erhält, in der Kapitänskabine seine Klagen gegen den Obermaschinisten Schubal vorzubringen, mischt sich gerade in dem Moment, da seine Rede sich zu verwirren beginnt, ein offenbar hochstehender Zivilist in die Szene ein, indem er Karl nach seinem Namen fragt. Im gleichen Moment kommt es zu einer weiteren Unterbrechung, als der Beklagte selbst an die Tür klopft und die Gelegenheit zu seiner Darstellung der Angelegenheit erhält. Nachdem diese Rede schon die Stimmung gegen den Heizer gewendet hat, gibt sich der Zivilist als Senator Jakob zu erkennen und identifiziert Karl als seinen Nefen. Obwohl Karl diese Eröffnung nur passiv aufnimmt, führt sie unmittelbar zu seiner Verwandlung, einer „unkörperlichen Transformation“ im Sinne von Deleuze und Guattari (1992: 193). Eben noch ein Zwischendeckpassagier mit zweifelhafter Identität, den der Diener des Kapitäns verfolgt, „als jage er ein Ungeziefer“ (KKAD: 79), ist er nun unversehens ein „junger Mann“, den, „doch wohl ganz gegen Ihre bisherigen Erwartungen, eine glänzende Laufbahn“ erwartet (KKAD: 94f.).¹² Während man in der Kapitänskajüte Vorbereitungen für ein Boot trifft, das Karl und den Senator an Land bringen wird, dämmert es Karl, dass seine erfolgreiche Landung in Amerika nur um den Preis der Aufgabe des Heizers zu erlangen sein wird: „Die Zeit drängt schon, [...] aber ohne alle zu beleidigen, kann ich nichts

tun. Ich kann doch jetzt den Onkel nicht verlassen, nachdem er mich kaum wiedergefunden hat“ (KKAD: 106). So bleibt Kafkas Karl nur noch der von Spielhagens Georg vorgespelte und später von Kraus verspottete Zug einer folgenlosen affektiven Geste. Nachdem er dem Heizer eröffnet hat, dass er ihm „gar nicht mehr helfen können“ werde, „weinte Karl, während er die Hand des Heizers küßte, und nahm die rissige, fast leblose Hand und drückte sie an seine Wangen, wie einen Schatz, auf den man verzichten muß“ (KKAD: 107). Und so erleben wir am Ende dieses ersten Kapitels, dass Karl vom Landungsboot aus durch „die Fenster der Hauptkassa“ mitansehen muss, wie der Heizer förmlich von den Zeugen Schubals überflutet wird: „Es war wirklich, als gäbe es keinen Heizer mehr“ (KKAD: 110).

3.3.2 Amerika

Wie ist nun das weitere Schicksal des dank der amerikanischen Zeichen und Wunder glücklich Gelandeten zu lesen? An die Stelle der erhofften und dann mit der Wiederfindung durch den Onkel ersehnten ‚glänzenden L a u f b a h n‘ tritt, wie man weiß, eine W a n d e r u n g quer durch den Kontinent, eine Wanderung durch verschiedene Stationen, die sich einerseits als absteigende biographische Kurve im Sinne eines negativen Bildungsromans, und andererseits im semiotischen Rahmen des Exodus-Geschehens vollzieht. Als zeichentheoretisch interessanteste Kontrastfolie ziehe ich hier erneut Theisoohns Konzept der ‚zionistischen Poetik‘ und der ‚urbaren Zeichen‘ heran. In einer ebenso kenntnisreichen wie originellen, zwischen Kulturtheorie, Theologie und priesterlicher Rede changierenden Analyse entfaltet Theisoohn Roßmanns Weg vom New Yorker Haus des Onkels in die Aufnahmekanzleien des „Naturtheaters von Oklahoma“ als einen Musterfall der Produktivität der „Margo“. Dieser ebenfalls ganz ohne Ausweispa-piere eingeführte, erst im Laufe der Untersuchung sich induktiv erschließende Begriff bezeichnet „jene Bahn [...], die entlang all der Bezirke des Randständigen verläuft“ (Theisoohn 2005: 212), und die, im kulturschöpfereischen Akt einer Kolonisation ohne Zentrum, „sich selbst Boden und Gebot zu sein“ (Theisoohn 2005: 216) vermag. Dabei liest Theisoohn den Roman zunächst im Sinne von Deleuze und Guattari als Deterritorialisierungsepos: „Amerika reißt den Zeichenhaushalt des es heimsuchenden Exilanten an sich und treibt ihn durch seine Kommunikationsmaschinerie“ (Theisoohn 2005: 232). Während in dieser Sicht Amerika, der ‚Westen‘, „einem gigantischen Repräsentationszimmer [gleich], in dem die gewaltsam ausgestoßenen Signifikanten der alten Welt [i.e. des ‚Ostens‘, B.W.] sich drängen und changieren“ (Theisoohn 2005: 233), wird dieser oberflächliche Befund in der Folge durch die Entdeckung konterkariert, „daß Kafka seinem Roman eine zweite Karte supplementiert hat, welche die Narration nicht nur in einen jüdischen Kontext rückt, sondern sich zudem reziprok zur primären geographischen Skizze verhält“ (Theisoohn 2005: 234). War nämlich die zionistische Bewegung in Europa durch die Debatte zwischen dem gesetzeskundigen, partikularistischen ‚Osten‘ und dem universalistischen, aufgeklär-

ten Westen und zudem durch eine offene Verachtung des ersten gegenüber dem zweiten geprägt, so finden wir in Kafkas Roman eine „Koordinatenspiegelung“ vor: Die Neue Welt des Westens verachtet nunmehr die Alte Welt des Ostens – spürbar etwa in der Haltung des Onkels gegenüber Karls Familie in Prag, und in n e r h a l b dieses neuen Westens ist es der Osten, der den Westen kolonisiert, und nicht umgekehrt. Als Ursprung dieser „gegenläufige[n] Topographie der doppelten Karte“, und mithin der Kulissenhaftigkeit von Kafkas Amerika, identifiziert Theisohn nun jene „autokommunikative[n] Verfahren“, jene Momente poetologischer Selbstreferenz, die Kafkas Werk in regelmäßigen Abständen perforieren. An solchen Stellen, wie etwa der auf den Schreibprozess selbst verweisenden Schilderung der stockenden Bauarbeiten im Landhaus des Onkels, treten den die Protagonisten semiotisch enteignenden Zeichen des erzählten Raumes die „Zeichen vom erzählenden Raum“ gegenüber:

Einem Regime, das aus Zeichen besteht, die schon immer bedeuten, tritt ein Regime gegenüber, das aus Zeichen besteht, die daselbst schon immer waren, ohne auf ein Anderes zu verweisen. Die erzählte Welt fürchtet das Einbrechen dieser Macht und ist bemüht, ihre Lücken zu vermauern, um sich gegen ihr Vordringen, das Einströmen der Zugluft als Pneuma der Erzählinstanz zu verwahren (Theisohn 2005: 240).

Mit diesem Auftauchen einer Bezeichnungspraxis, die sich in ihrer radikalen Selbstbezüglichkeit der amerikanischen Deterritorialisierungsmaschine entzieht, sieht Theisohn das Prinzip der zionistischen Poiesis fest installiert: Die zuvor besprochene semiotische Enteignung des Protagonisten „bewahrheitet sich vor diesem Hintergrund als ein Initiationsritual, als ein Ablegen von Masken“ (Theisohn 2005: 240). Wo diese beiden Prinzipien aufeinandertreffen, wo das letztere dem ersteren ‚dazwischenkommt‘, da ist der Punkt erreicht, „an dem der Text als Inszenierung eines Auflösungsprozesses von Repräsentation umschlägt in eine Inszenierung der Selbstgründung.“ Diese „Inszenierung“ des „Neubeginn[s]“, dieser „Neubeginn“ als „Inszenierung“ aber geschieht in Kafkas Amerika im „Teater von Oklahoma“ (Theisohn 2005: 241). Wenn „Kafka [...] in Oklahoma im Zentrum einer zionistischen Exilpoetik angekommen [ist]“, dann hat das, so Theisohn, „zunächst nichts mit den naheliegenden Assoziationen zu tun, welche in der Praxis der Werbetruppe leicht ein Instrument zionistischer Galuthpolitik, ein Aliyah-Unternehmen erkennen lassen“. Gerade weil den Aufnahmekanzleien in Clayton kein tatsächliches Theater in Oklahoma entspricht, komplementiert es den „zionistischen Staat der Kongresse und Tagebucheinträge ohne Staat“ (Theisohn 2005: 242). Hier schließt sich wiederum „der Zirkel zionistischer Poiesis“: „Der Theaterstaat dient nicht länger als Referenz einer Verweisungskette, sondern die Verweisung ist selbst theatralisch geworden und treibt nun ein Stück voran, dem kein Schauspieler entkommen kann.“ Amerika selbst, der Kontinent der absoluten Deterritorialisierung, wird gerade dadurch zum Schauplatz einer zweiten Chance für das Judentum, zum Großlabor für die Herstellung ‚urbarer Zeichen‘:

Die Wiederkehr des Orientalen im Okzidental eröffnet dem auf dem westöstlichen Spannungsfeld heimatlos gewordenen Judentum die Chance einer zweiten Rückkehr, einer Umschrift des Exodus, in welcher Sinai übergangen wird, das kulturelle Subjekt dem Gesetz zuvorkommt und sich mit dem Eintritt in ein auratisches Verhältnis bereits an der Peripherie neu zu konstituieren beginnt (Theisohn 2005: 244f.).

Dies ist zugleich der Punkt, an dem Theisohns Konzept des ‚urbaren Zeichens‘ sich als epistemologisches Hindernis für das Verständnis der literarischen Diaspora-Politik Kafkas erweist. Theisohns Grundunterscheidung zwischen Zeichen, „die immer schon bedeuten“ und Zeichen, „die daselbst schon immer waren“ (Theisohn 2005: 240), mithin zwischen lexikalisch-enzyklopädischer Bedeutung und der leeren Selbstreferenz der Zeichen – diese Grundunterscheidung also blendet die für Kafkas Literatur entscheidende semiotische Dimension aus: ihre zunehmend strategische Bewirtschaftung des transtextuellen Raums. Vor die Urbarkeit der Zeichen ist in dieser Literatur ihre Hörbarkeit gesetzt. Eine Lektüre, die diese Pragma-Semiotik der textuellen Vernetzung ausblendet, wird regelmäßig die Einsätze und die strategischen Bewegungen dieses Schreibens verfehlen. Dies zeigt sich auch, und besonders deutlich, im Zusammenhang mit der Diaspora-Problematik.

3.3.3 Negro

Beginnen wir mit der viel kommentierten Szene der Aufnahme Karls in den Kanzleien des Theaters. Karl, der inzwischen zum *sans papiers* geworden ist und sich also nicht ausweisen kann, nennt auf die Frage nach seinem Namen – es handelt sich hier offenbar um eine Spiegelung der Szene in der Kapitänskajüte – den Rufnamen aus seiner letzten Stellung: Negro.¹³ Aus der Tatsache, dass Karl dann tatsächlich unter diesem Namen aufgenommen wird, schließt Theisohn auf die Machtlosigkeit der Schreiber gegenüber der „auf Zuruf“ angenommenen Identität: „Karl hat im Moment seiner Selbstdurchstreichung die Kontrolle über die Zeichen und ihre Wirksamkeit wiedergewonnen“ (Theisohn 2005: 243). Freilich verlangt hier – wie des Öfteren – die Urbarkeit ihre Opfer. Denn tatsächlich gibt es in besagter Szene nicht mehrere Schreiber, sondern nur einen, und dieser erscheint keinesfalls als machtlos, sondern er hat, jedenfalls in Kafkas Version des Romans, „hier die Oberhand“. Obwohl nämlich der Kanzlei-leiter den genannten Namen anzweifelt, trägt ihn der Schreiber in die Liste der Aufgenommenen ein. „Sie haben doch nicht Negro aufgeschrieben“, fuhr ihn der Leiter an. ‚Ja, Negro‘, antwortete der Schreiber ruhig und machte eine Handbewegung, als habe der Leiter nun alles weitere zu veranlassen“ (KKAV: 402f.). Der Literaturhistoriker bemerkt hier zunächst die Verkehrung einer Urszene der modernen deutschen Literatur, nämlich der Aufnahme des Grimmelshausen’schen Pikaros Simplicius Simplicissimus unter die Soldaten:

als ich zu solchem End meinen Namen, nämlich Simplicius Simplicissimus angab, der Musterschreiber (welcher Cyriacus genannt war) solchen aber nicht orthographisch schreiben konnte, sagte er: „Es ist kein Teufel in der Höll, der also heißt“; und weil ich ihn hierauf geschwind fragte, ob denn einer in der Höll wäre, der Cyriacus hieße? er aber nichts zu antworten wußte, ob er sich schon klug zu sein dünkte, gefiel solches meinem Hauptmann so wohl, daß er gleich im Anfang viel von mir hielt (Grimmelshausen 2000: 193).

In Kafkas Roman ist es freilich nicht der Witz des Protagonisten, sondern eine verwaltungsgeschichtliche Verschiebung der Machtverhältnisse – von der institutionellen (vertikalen) Macht der Beamtenhierarchie auf die prozedurale (horizontale) Macht der modernen Bürokratie –, die zu seiner Aufnahme führt.¹⁴ Noch wichtiger für unsere Argumentation ist nun aber die Art des Zurufs, durch den Karl zu seinem unglaublichen Namen kam. Im Rahmen der Erzählung waren es seine Herrschaften, die ihn so riefen, doch in produktionsästhetischer Hinsicht kompliziert sich die Angelegenheit einigermaßen. In Kafkas Notizheften finden wir die Verbindung zwischen der Figur des ‚Negers‘ mit der des ‚Theaters‘ in einem Eintrag vom 15. Dezember 1910, in dem er, ein Jahr vor Beginn der Arbeit am Amerika-Roman, seine Unfähigkeit zu schreiben beklagt: „kein Wort, das ich schreibe, passt zum anderen, ich höre, wie sich die Konsonanten aneinander reiben, und die Vokale singen dazu wie Ausstellungs neger“ (KKAT: 130). Diasporageschichtlich bezeichnet der hier freilich nur vergleichsweise herangezogene „Ausstellungs neger“ insofern einen interessanten Sonderfall, als in den mit den Weltausstellungen populär gewordenen Menschenschauen zusammen mit den Menschengruppen aus fernen Ländern deren heimisches Lebensumfeld gleich mit ausgestellt wurde (Armbruster 2011: 13), während beide – die Menschen und ihre Heimat – nicht etwa Träger eines Rückkehr- oder Erlösungsnarrativs, sondern bloßes Material für den Triumph des Imperialismus als aggressive Variante der ‚Globalisierung plus‘ dienen. Ein weiterer Zuruf erschallt aus dem in der Forschung viel bezogenen, aber offenbar wenig gelesenen Reisebericht Arthur Holitschers, dessen rassentypologisch argumentierender Abschnitt über „de[n] Neger“ die zitierte Aufnahmeszene weiter anreichert. „Der Neger“ also spielt im „großen demokratischen Amerika“ eine ähnliche Rolle wie der aus seinen diversen Familien verstoßene, ehemalige Liftboy Karl Rossmann: Er ist „sein Stiefkind, sein aufgedrängtes Adoptivkind, sein Kuckuckskind“, überall im öffentlichen Raum abgetrennt von den Weißen durch die „colorline“, „nur unten bei den Lifts stehen welche“ (Holitscher 1912: 361f.). Dabei ist die Situation ‚des Negers‘ in Amerika keineswegs einzigartig, sie gleicht vielmehr der Situation der – von Holitscher im Plural geführten – Juden: „We are in the same boat!“, sagte mir mein Freund, der junge Neger aus der 53. Straße. „Unser Schicksale haben ja viel Ähnlichkeit miteinander. Und dann kommen wir ja beide aus Afrika, die Juden und wir Neger!“ (Holitscher 1912: 364f.). Für Kafka-Leser, die ihre Ohren vorsichtshalber mit Wachs verklebt haben, schneidet Holitscher diese Verbrüderung der Ausgeschlossenen dann noch

präzise auf Karl Rossmanns absteigende Bahn in Amerika zu, wenn er seinen Lesern als die „jüdischen Indianer und Neger“ [...] jene Elemente [vorstellt], die das Tempo nicht einhalten können, die zurückbleiben“ (Holitscher 1912: 347), um wenig später zu klagen: „Der suspekter Kerl, der sogar einen fremden Namen einwandfrei unter ein Schriftstück schreiben kann [...], ist also erwünschter als der Arme, der als kleines Kind [...] fürs Brot schuffen mußte“ (Holitscher 1912: 350). Doch kommt es bei Kafka vielstimmig resonanten Namen und Zeichen gerade nicht auf die Eindeutigkeit der Zurufe an, sondern auf ihre Vieldeutigkeit.¹⁵ Die Eingemeindung der jüdischen in die afrikanische Diaspora im Namen Negros hatte ihre Umkehrung bereits acht Jahr zuvor an einer für unser Thema wie seinerzeit für den Leser Kafka signifikanten Stelle erfahren, nämlich in der vieldiskutierten Rezension Achad Haams zu Herzls Roman *Altneuland*. Der Odessaer Gelehrte und Vordenker des sog. Kulturzionismus kritisiert Herzls Scionismus als Verrat an der jüdischen Tradition und Identität:

Der Bakteriologe Steineck grämt sich über das Los der Neger und widmet seine Kraft, um ihnen den Weg nach der Heimat zu ebnet – und das im Namen des Zionismus. Wir könnten uns also sehr wohl eine Negerbewegung ausmalen, mit dem Zionistenführer an der Spitze, der ein ‚Altneuland‘ schreibt, um uns die Verkörperung des Negerideals nach 20 Jahren zu versinnlichen – wir fragen nun, wodurch würde sich das Neger-Altneuland vom zionistischen unterscheiden? / Ich glaube nicht zu übertreiben, wenn ich behaupte, dass der Verfasser nur wenige Änderungen in dem vorliegenden Buche Vornehmen müsste, um es ganz zu ‚negrisieren‘ (Haam 1903: 243).

Das dichte Netzwerk ‚intimer‘ Referenzen, die aus dieser Herzl-Rezension quer durch Kafkas Werk verstreut sind, lassen es als äußerst unwahrscheinlich erscheinen, dass er nicht zu den ‚Zurufen‘ gehören sollte, die Karls Antwort auf die Frage nach seinem Namen motiviert haben. So oder so führt eine transtextuelle Lektüre zu der Einsicht, dass es hier keineswegs um die „Selbstdurchstreichung“ des Protagonisten zur Erlangung zionistischer Urbarkeit geht, sondern um die trotzige Affirmation – gegen jeden Augenschein – des Haam’schen Beliebigkeitsvorwurfs gegenüber Herzl; darum also, dass das Diasporaschicksal und ihr Narrativ kein Alleinstellungsmerkmal der Juden mehr ist, sondern dass es sich auf eine wachsende Zahl anderer Gruppen ausdehnen lässt: Diaspora Diaspora.

3.3.4 Das größte Theater der Welt

Dieser Befund wird nun bestätigt und radikalisiert, wenn wir das Naturtheater in seiner ganzen Ausdehnung in den Blick nehmen. Wie die Negro-Anekdote bereits veranschaulicht, liegt die Grundidee dieses Unternehmens darin, die in der bisherigen Handlung dominierende kapitalistische Logik der Konkurrenz und Exklusion wundersam aufzuheben. Dabei ist die Offenbarungsrede nunmehr von Gott und seinen familialen Stellvertretern

(dem Vater, dem Onkel) in das Medium der modernen Propaganda mit ihren durchsichtigen Entscheidungsanreizen gewandert. Es ist also diesmal „ein Plakat [...] an einer Straßenecke“, das Karl eine neue Zukunft verheißt:

Auf dem Rennplatz in Clayton wird heute von sechs Uhr früh bis Mitternacht Personal für das Theater in Oklahoma aufgenommen! Das große Theater von Oklahoma ruft euch! Es ruft nur heute, nur einmal! Wer jetzt die Gelegenheit versäumt, versäumt sie für immer! Wer an seine Zukunft denkt, gehört zu uns! Jeder ist willkommen! Wer Künstler werden will, melde sich! (KKAV: 387).

Es ist nicht zuletzt dieser Aspekt der Werbung, der die aufmerksame Mittelektüre des Herzl'schen *Judenstaats* in Kafkas Roman motiviert. „Die Society of Jews“, heißt es etwa über den politischen Arm des Judenstaats,

ist der neue Moses der Juden. Die Unternehmung des alten grossen Gestors der Juden in den einfachen Zeiten verhält sich zur unserigen, wie ein wunderschönes altes Singspiel zu einer modernen Oper, wir spielen dieselbe Melodie mit viel, viel mehr Violinen, Flöten, Harfen, Knie- und Bassgeigen, elektrischem Licht, Decorationen, Chören, herrlicher Ausstattung und mit den ersten Sängern (Herzl 1896: 70).

Kafkas Umschrift legt die Beobachtung nahe, dass die Ersetzung des traditionellen Singspiels durch die Wagner-Oper nicht unbedingt gelingen muss, ohne dadurch freilich die ‚Urbarkeit‘ dieses Zeichens allzu sehr zu beschädigen:

Als [Karl] in Clayton ausstieg, hörte er gleich den Lärm vieler Trompeten. Es war ein wirrer Lärm, die Trompeten waren nicht gegeneinander abgestimmt, es wurde rücksichtslos geblasen. Aber das störte Karl nicht, es bestätigte Karl vielmehr daß das Teater von Oklahoma ein großes Unternehmen war (KKAV: 389).

Was nun das „große Unternehmen“ selbst angeht, so findet sich etwa die Lösung für das Rätsel, das Walter Benjamin in der Verbindung zwischen Rennbahn und Theater sieht,¹⁶ in einer zentralen anwerbungstechnischen Passage des *Judenstaats*. „Wie läßt sich eine Menge ohne Befehl nach einem Punkte hin dirigieren?“, formuliert Herzl im Abschnitt über das „Phänomen der Menge“ eine Grundfrage seines Staatsbildungs-Projekts. Er inszeniert dann scherzhaft einen Wettbewerb mit einem Wohltäter vom Typ des zionistischen Mäzens:

Einer dieser Wohltäter, den wir den Baron nennen wollen, und ich möchten eine Menschenmenge an einem heissen Sonntagnachmittag auf der Ebene von Longchamp bei Paris haben. Der Baron wird, wenn er jedem Einzelnen 10 Francs verspricht, für 200.000 Francs 20.000 schwitzende, unglückliche Leute hinausbringen, die ihm fluchen werden, weil er ihnen diese Plage auferlegte. Ich hingegen werde diese 200.000 Francs als Rennpreis aussetzen für das schnellste Pferd – und dann

lasse ich die Leute durch Schranken von Longchamp abhalten. Wer hinein will, muss zahlen: 1 Franks, 5 Franks, 20 Franks. Die Folge ist, dass ich eine halbe Million Menschen hinausbekomme, der Präsident der Republik fährt à la Daumont vor, die Menge erfreut und belustigt sich an sich selbst. [...] ich habe für die 200.000 Francs eine Million an Eintrittsgeldern eingenommen. Ich werde dieselben Leute, wann ich will, wieder dort haben; der Baron nicht – der Baron um keinen Preis (Herzl 1896: 60f.).

Hier fallen, anders in Kafkas Text, auf den Benjamin (1981) sich ja bezieht, Rennbahn und Inszenierung *t a t s ä c h l i c h* in eins. Denn das Pferderennen zieht die Massen genau dadurch an, dass es ihnen für einen kleinen Preis ein Spektakel bietet, anstatt ihnen für eine kleine Entschädigung eine Mühsal aufzuerlegen. *K a f k a s* Theater von Oklahoma hingegen ist weit – eine mehrtägige Bahnreise weit – von der Rennbahn in Clayton entfernt, und es ersetzt die kapitalistischen Prinzipien von Wettbewerb und Wette durch eine scheinbar grenzenlose Inklusivität. Auf der Anzeigetafel der Rennbahn erscheint jeder Bewerber als Sieger, und Rückkehrer aus Oklahoma berichten, das Theater „sei fast grenzenlos“ (KKAV: 394). Diese Beschreibungen führen nicht nur den Spott des kühl rechnenden Achad Haam im Hinblick auf die zionistischen Versprechungen für die jüdische Weltbevölkerung literarisch fort, sondern sie bestätigen auch eine verbreitete Klage, die etwa Arthur Ruppin nach dem Weltkrieg in einem programmatischen Aufsatz zur „Auslese des Menschenmaterials für Palästina“ vorbringen sollte: „Jeder Jude, der nach Palästina einwanderte, war willkommen; mochte er alt, krank, arbeitsunfähig oder nach seinem Charakter antisozial sein, die öffentliche Meinung in Palästina fragte nicht danach“ (Ruppin 1919: 374).

Es ist nun genau dieses Versprechen der die Urteils- und Selektionsprozesse der bisherigen Handlung kontrastierenden, gar aufhebenden sozialen Inklusivität, die die Bedeutsamkeit, besser: den Interventionshorizont des Romans weit über die jüdische Diaspora und den Zionismus hinaus treibt. Es ist kein Zufall, dass Kafka, trotz der bedingungslosen Kapitulation vom März 1913 – „[ich] kam endlich zu der unwiderlegbaren Überzeugung daß [...] als Ganzes nur das erste Kapitel aus innerer Wahrheit herkommt, während alles andere [...] zu verwerfen ist“ (KKAB13–14: 128) – seinem verlassenen Roman nach dem Ausbruch des Weltkriegs noch ein weiteres Kapitel hinzugefügt hat. Es ist, wie ich in verschiedenen Zusammenhängen argumentiert habe, nämlich das mediengeschichtliche Großereignis der Weltkriegspropaganda, der Anbruch der von Karl Kraus wortreich beklagten ‚Großen Zeit‘, das Kafka dazu bewegt, vermutlich sogar gezwungen hat, seine transtextuelle Schreibweise zu intensivieren und strategisch zuzuspitzen. Thomas Anz etwa hat, zu seiner eigenen Verwunderung,¹⁷ die in den Ohren klingelnden Resonanzen des Oklahoma-Kapitels mit der durch einen in seiner Ausdehnung historisch neuartigen Medienverbund getragenen Kriegspropaganda entdeckt und im Ansatz rekonstruiert. So ist nicht nur die Verbindung von Propaganda und Krieg im Wort „Werbetruppe“, die Verbindung Krieg und Theater in der Nutzung etwa des

Prager Nationaltheaters für Propagandazwecke, auf einer „im September/Oktober 1914 gedruckten Postkarte, auf der in Form eines fiktiven Theaterplakats ein ‚Europäisches Welt-Theater‘ [...] das Stück mit dem Titel ‚Der Weltkrieg oder: Wer zuletzt lacht, lacht am besten‘ ankündigt“ (Anz 1996: 138), oder natürlich in der vor allem im angelsächsischen Sprachgebrauch verankerten Metapher des „Kriegstheater[s]“ (‚war theater‘) beschlossen; sondern auch vermindern sich „[d]ie Distanzen der Individuen, der Klassen, der Stände, des Hoch und Nieder, des Arm und Reich [...] mit einem Male“, wie Max Scheler im Oktober-Heft der von Kafka regelmäßig gelesenen *Neuen Rundschau* schrieb (zit. n. Anz 1996: 135f.). Dabei sprach die Kriegswerbung explizit alle Gruppen der Gesellschaft an, Männer, Frauen, Studenten und sogar, etwa in der Prager jüdischen Zeitung *Bohemia*, „Schülerinnen und Schüler, die das 11. Lebensjahr zurückgelegt haben“ (Anz 1996: 137).

Die Unternehmung freilich, die sich noch vor dem Zionismus und dem Weltkrieg anschickte, die kapitalistische Konkurrenz und Selektion durch das Prinzip der totalen Inklusivität zu suspendieren, war Kafkas professionelles Beschäftigungsfeld, die Sozialversicherung. Es war der europäischen Vorsorgestaat mit seinen Sicherheitsversprechungen für die Hauptrisiken des modernen Lebens, Alter, Krankheit und Arbeitslosigkeit, der das Narrativ der Diaspora von der geographischen auf die biopolitische Achse projizierte, indem er auch den Verlierern der kapitalistischen Konkurrenz, der vor der Rennbahn von Clayton versammelten Klientel, eine sichere Heimat in Aussicht stellte. Unter dem Stichwort der ‚Versicherung der Abgelehnten‘ hatten zunächst die privaten Lebensversicherer im soziometrisch avancierten Amerika darauf hingearbeitet, den physiologischen Realismus in der Versicherungsmedizin zu überwinden, um der Versicherung als Massenware ein weiteres und zahlenmäßig nicht unerhebliches Marktsegment zu öffnen (vgl. Bohlmann 1914: 743f.; Florschütz 1916). Auch hier spielte neben der Versicherungsmathematik der aggressive Einsatz von Werbung eine wichtige Rolle. So warb etwa die amerikanische „Equitable Insurance“ damit, dass sie die „Größte Lebens-Versicherungs-Anstalt der Welt“ und ihre Leistung, angesichts der zu erwartenden Renditen, für den Kunden „praktisch umsonst“ sei (vgl. Graf 1988: 227). In der österreichischen Arbeiterunfallversicherung entsprach dieser Tendenz das von Beginn an auch gesetzlich programmierte Bestreben nach der schrittweisen ‚Ausdehnung‘ des Arbeiterschutzes auf immer weitere Bereiche des Produktionssektors. Dabei stößt die Sozialversicherung auf eben jene soziale Randzone, die sich den Kategorien und Verfahren sozialtechnischer Integration widersetzt: auf Heimarbeiter, Wanderarbeiter, Personen mit wechselnden Dienstverhältnissen. Als Kafka im Sommer 1908 seinen Dienst in der AUVA aufnahm, bestand seine erste große publizistische Aufgabe darin – „es ist ein altes Teater, aber es wird immerfort vergrößert“ (KKAV: 394) – die Anwendung des österreichischen ‚Ausdehnungsgesetzes‘ auf die Baugewerbe und baulichen Nebengewerbe gegen die Argumente der wachsende Lohnnebenkosten fürchtenden Bauunternehmer zu begründen (KKAAS: Nr. 1; und KKAAS: 815–822).

Neben die drei großen und schwer zu überhörenden Resonanzräume des Zionismus, des Weltkriegs und der Sozialversicherung seien zum Schluss drei kleinere mögliche Einträge in das Naturtheater-Paradigma gestellt, von denen aus Kafkas diasporapolitische Tendenz sich weiter konturieren lässt. (1) So behauptet etwa Bernhard Greiner, dass der Ort der Aufnahmekanzleien, Clayton, „fiktiv“ und „aus Vorlagen [...] nicht herzuleiten“ sei (Greiner 2003: 638), um den Namen dann, durchaus hellhörig, auf Exodus 1, 13–14 zurücklesen, wo berichtet wird, dass in der ägyptischen Knechtschaft in (im Roman ebenfalls verzeichneten) Ramses die Kinder Israels zu „schwerer Arbeit mit Ton und Ziegeln“ gezwungen waren: „Der Lehm, aus dem Ton und Ziegelbausteine hergestellt werden, ist ‚clay‘“ (Greiner 2003: 639). Nun haben wir bereits am Beispiel der Namen ‚Rossmann‘ und ‚Negro‘ gelernt, dass Kafkas Rennbahn keine Sieger von Verlierern abhebt, sondern dass – nach dem Prinzip der seriellen Resonanz – alle Teilnehmer auf der Anzeigetafel erscheinen. So sei, im Sinne unserer Globalisierungslektüre, erwähnt, dass sich in Kafkas Tagen sehr wohl eine reale ‚Vorlage‘ bezeichnen lässt, die einen Ort namens Clayton mit einer Rennbahn und einem Versprechen globaler Inklusion verbindet. Denn an der Metrostation von Clayton, St. Louis, befand sich, auf dem Gelände der gleichzeitig veranstalteten World Fair (Louisiana Purchase Exhibition), das Leichtathletik-Stadion der Olympischen Spiele von 1904, das drei Jahre später nach dem Präsidenten der Weltausstellung, David R. Francis benannt worden war. Während das olympische Motto ‚Dabeisein ist alles‘, das Inklusionsversprechen des Kafka’schen Naturtheaters motiviert, gab es bei der World Fair neben den National-Pavillons mit den Errungenschaften der industrialisierten Welt auch Menschenzoos zu bestaunen, in denen auch die oben erwähnten ‚Ausstellungsnerger‘ nicht gefehlt haben werden. (2) Einen weiteren Ort, an dem sich Referenzen auf die jüdische Diaspora und ihren Ort zum Landen mit der den Verheißungen der ‚Globalisierung plus‘ verbinden, wird wiederum in Holitschers Reisebericht beschrieben. Es ist die Sommerschule von Chautauqua, deren ersten Anblick Holitscher als ein „aus unsichtbaren Lichtquellen beleuchtetes Tal von Menschen, ein Krater von Menschen, eine Arena, [...] und in dieser Arena, in diesem Amphitheater sitzen Menschen in hellen Sommerkleidern, Tausende und Tausende“ beschreibt (Holitscher 1912: 93). Und schon bei der Ankunft mit dem Dampfer über den Chautauquasee passiert der Besucher „eine getreue Nachbildung von Palästina. Die Pfütze vor mir ist der See von Galiläa [...]. Drüben die größere Pfütze ist: Das tote Meer. Darüber ist ein größerer Zementhaufen zu sehn: Jerusalem“ (Holitscher 1912: 92). (3) Schon im Reisebericht also erweist sich die Verheißung der Neuen Welt genau darin, aus sich selbst heraus immer neue Verheißungen für immer weitere Gruppen von Menschen hervorzutreiben – Verheißungen, in denen die Verheißungen der jüdischen Diaspora mehr als side show denn als Metonymie, mehr als Wortspiel denn als Metapher mitklingen. Explizit ausformuliert wird dieses poetologische Prinzip in Holitschers Kapitel über Kanada:

Kanada ist eine neue Welt in der Neuen. [...] Jetzt fängt man an zu ahnen, was es ist – Kanaan! [...] es hat Raum und Brot und Hoffnung für hundert Millionen Menschen. Hier ist augenblickliche Hilfe, Erde übrig für die hungernden, die Arbeitslosen, die Zurückgewiesenen, die Fabriksklaven und Gehirnsklaven der heutigen Gesellschaft. [...]. Mehr wert, als Zahlen zu hören, war's mir, das Leuchten in den Augen der Menschen zu sehen, die vor wenigen Jahren noch arm und verstoßen und verzweifelt aus der Alten Welt (und auch aus der „Neuen“) herübergekommen waren und heute froh von „Our Country!“ zu mir sprachen (Holitscher 1912: 107–109).

4. Ein Platz zum Landen

Kafkas Poetik der ‚hörbaren Zeichen‘, soviel sollte deutlich geworden sein, zielt keineswegs auf den Übergang von den Zeichen zur Erde; vielmehr richtet sich die „Performativität des Zeichenverkehrs“ (Koschorke 1999: 10) bei Kafka gerade auf diesen Verkehr selbst: Die Chiffren seiner Matrixtexte greifen in das Feld der sie umgebenden Zeichen ein, indem sie nach der etablierten Ordnung des Wissens disparate Probleme und Bereiche derart bündeln, dass in ihren scheinbar kontingenten Operationen als diskursive Schlüsselgesten der Zeit wahrnehmbar werden. So bündelt das Naturtheater von Oklahoma die Syntagmen des Zionismus, der Kriegspropaganda und der Sozialversicherung zum Paradigma eines Inklusions- und Erlösungsversprechens (eines „utopischen Verweispotential[s]“ (Mayer 2005; s.o.), das die Grenzen der, genauer: jeder ‚klassischen‘ Diaspora durchkreuzt, indem es tendenziell alle Menschen ‚jenseits der Heimat‘ anspricht und ihnen einen nicht mehr territorial gedachten ‚Platz zum Landen‘ in Aussicht stellt. Kafkas Literatur verzeichnet und überprüft mithin die Verheißungen der damals emergierenden Latour'schen ‚Globalisierung plus‘, einer Globalisierung also, die den national beschränkten Menschen grenzenlosen Lebensraum und Reichtum in Aussicht stellt. Dabei bleiben die Ergebnisse seiner Vermessung stets ambivalent, sie setzen an die Stelle von Sinnbildung (‚Auskünften‘ im Sinne Adornos) den Anreiz zur reflektierenden Kontextualisierung durch die Leser. *Ein Bericht für eine Akademie*, die Geschichte eines weiteren Kafka'schen Zwischendeckpassagiers, des durch Nachahmung in die menschliche Gesellschaft eingetretenen Affen Rotpeter etwa, bündelt in ihrem Resonanzfeld den Künstler-Typus Nietzsches ebenso wie den Kunst-Antisemitismus Richard Wagners, und der Affe trägt als Versicherung gegen nationale Eingemeindungen zwei Schusswunden, die ‚deutsche Wunde‘ „in die Wange“, und die ‚jüdische Wunde‘ „unterhalb der Hüfte“ (KKAD: 301). Hier öffnen sich also, im Einspruch etwa gegen die Metaphorik Nossigs (s.o.), keine ‚vernarbten Wunden‘, und kein ‚Volkschmerz‘ wird geweckt. Im doppelten Einspruch gegen die kulturzionistische Forderung Martin Bubers an die jeder territorialen Verheißung verlustig gegangene westjüdische Diaspora, „nunmehr wahrhaft von innen heraus Jude zu sein“ (Buber 1920: 27), und gegen die Kriegspropaganda der deutschen Professoren – „Das deutsche Volk führt seine Abkunft zurück

auf die alten Germanen und hat damit vor allen anderen Völkern den Vorzug, seine Geschichte verfolgen zu können von den Zeiten, wo es selbst noch lange nicht lesen und schreiben konnte, bis hinauf zu den Gipfeln der höchsten Kultur“ (Delbrück 1915: 49) – erlangt der Affe seinen Eintritt in die menschliche Gesellschaft nur durch den Verzicht auf sein Affentum und jede Idee einer Rückkehr an den Ursprung einerseits, und auf das Leben eines freien Menschen andererseits. Als Gelandeter ohne Heimat und ohne Ziel, als letzter und zugleich erster seiner Rasse, und zudem mit ‚widersprüchlichen‘ nationalen Identitätsspuren, führt er uns, gleichsam am Gegenpol zu Rossmann-Negro, zu einer völligen Stillstellung jeder diasporischen Zeichenproduktion.

Eine eigenartige Dramatisierung erfährt die Diaspora-Problematik in Kafkas ebenfalls im Frühjahr 1917 verfasster chinesischer Doppel-Erzählung *Beim Bau der Chinesischen Mauer* und *Ein altes Blatt*. Der Text bietet zahlreiche Signale, die eine einfältige Lektüre im jüdischen Kontext erlauben. Im Horizont des Topos von der ‚ehernen Mauer‘ der Religion bzw. des Gesetzes notiert die Erzählung von der lückenhaften, von Nomaden bedrohten Mauer dann den vom jungen Arthur Ruppin beobachteten Einbruch des christlich-aufgeklärten Wissens in die ‚Breschen‘ der Gesetzesmauer (s.o.), während das Osttheer und das Westtheer der Erzählung die Mauer bereits in zionistischer Perspektive als entstehendes Zukunftsprojekt lesen lassen, wie es denn auch die geopolitische Metaphorik des *Judenstaats* bestätigt, wenn Herzl diesen als „ein Stück des Walles gegen Asien“, der „Vorpostendienst der Cultur gegen die Barbarei“ (Herzl 1896: 29) bezeichnet. Doch liegt es im Frühjahr 1917, am Wendepunkt des Weltkrieges, nach dem Zusammenbruch der chinesischen und vor dem Ende der habsburgischen und der russischen Monarchie, ebenso nahe, die am Gegenpol der Diaspora gelagerten Kontexte der homeland security und der Verfassungskritik in den Verhandlungsraum der Erzählungen mit aufzunehmen: die prekäre Balance nämlich zwischen den gegenstrebigem Prinzipien des Vertrauens auf die Idee des Kaisertums und dem materiell-militärischen Schutz des Vaterlandes, an dessen Vernachlässigung die staatliche Ordnung in der zweiten Erzählung derart zusammenbricht, dass am Ende weder Nomaden noch Chinesen über eine Heimat, ein sicheres Land verfügen (Wagner 2008, 2011). Die Ausrichtung dieses Erzählens auf eine quer zu den nationalen Narrativen liegende Diskursfigur – das Ende eines versichernden Narrativs, die Ungewissheit über die Zukunft – legt nicht zuletzt die Figur des halbdiegetischen Erzählers nahe, die hier Kafkas stets mitlaufendes „autokommunikatives Verfahren“ (Theisohn, s.o.) trägt. In ihr verbindet sich die Beherrschung der Baukunst mit einem offenbar essentiellen Interesse an der „vergleichenden Geschichte der Völker“: „es gibt bestimmte Fragen denen man nur mit diesem Mittel gewissermaßen an den Nerv herankommt“ (KKANI: 348). Und es ist wiederum hier, dass sich die Hörbarkeit der Zeichen ihrer Urbarkeit in den Weg stellt. Mit dem „Einströmen der Zugluft als Pneuma der Erzählinstanz“, gegen das nach Theisohn Kafkas diegetische Welten vergeblich danach trachten, „ihre

Lücken zu vermauern“ (s.o.), schwärmen immer auch die barbarischen Nomaden der kulturellen Kontexte, die sich der Kontrolle des Autors entziehenden Assoziationen jeweiliger Leser, weht immer auch die frische Luft des Archivs durch eben diese Lücken. Der Matrixtext tritt zurück, um den Resonanzen der von ihm zusammengeführten Echotexte freies Spiel zu lassen, und schafft so eine textsemiotische Postdiaspora. Und gerade auf diese Weise, durch diese Zerstreung in der reinen Textualität, bringt Kafkas ‚auf dem Mond‘ geschaffene Literatur in der Epoche der sich zerstreuenden Diaspora *virtuell* eben das hervor, was Latour ein Jahrhundert später ganz *materiell* zum Ziel seines *Terrestrischen Manifests* erklären wird: einen Raum, in dem man quer zu den konfliktgeladenen nationalen, ethnischen und ideologischen Trennlinien der Weltkriegsperiode, abgeschottet vom Lärm der Propaganda, Grundprobleme der Menschengesellschaft erkunden und reflektieren kann – einen Platz zum Landen.

Anmerkungen

- 1 Brubaker (2005: 1) verweist auf 1 Mio. Google-Treffer, eine Zahl, die sich 2019 wiederum verdoppelt hat.
- 2 Nämlich als eine „dispersion of meaning of the term in semantic, conceptual and disciplinary space“ (Brubaker 2005: 1).
- 3 Eine elementare Theorie der hörbaren Zeichen ließe sich bereits dem Werke Friedrich Nietzsches entnehmen. Im *Zarathustra* etwa, einem Buch prophetischer Rede(n), oszilliert die Produktion wie auch die Rezeption von Botschaften durchwegs zwischen dem gesprochenen und dem geschriebenen Wort. So imaginiert der falsch verstandene Zarathustra – „ich bin nicht der Mund für diese Ohren“ –, seinem Publikum „die Ohren [zu] zerschlagen, damit sie mit den Augen hören“ (Nietzsche 1988a: 18). Dieses transästhetische Potential der beiden kulturell dominanten Wahrnehmungsorgane scheint bei Nietzsche daraus zu resultieren, dass sie jeweils als *pars pro toto* für Wahrnehmung bzw. Intellekt stehen: „Das Selbst sucht auch mit den Augen der Sinne, es horcht auch mit den Ohren des Geistes“ (Nietzsche 1988a: 39). Im *Ecce Homo* folgt hierzu die Klarstellung, dass mit „Geist“ kein abstraktes Denkvermögen gemeint sei, sondern das intellektuelle Vermögen je spezifischer, empirischer Individuen. Über die Aufnahme des *Zarathustra* beim Lesepublikum der Gegenwart schreibt Nietzsche: „Wofür man vom Erlebnisse her keinen Zugang hat, dafür hat man kein Ohr. Denken wir uns nun einen äussersten Fall, dass ein Buch von lauter Erlebnissen redet, die gänzlich ausserhalb der Möglichkeit einer häufigen oder auch nur seltneren Erfahrung liegen, – dass es die erste Sprache für eine neue Reihe von Erfahrungen ist. In diesem Falle wird einfach Nichts gehört, mit der akustischen Täuschung, dass wo Nichts gehört wird, auch Nichts da ist –“ (Nietzsche 1988b: 300). Erst die Leistung, oder das Versagen, des Lesers, erst der gelingende oder scheiternde Akt bewirkt also den Erfolg der Botschaft, wobei bei dem Urphänomen einer absolut neuen, „ersten Sprache“ als hinreichende Bedingung noch der richtige Zeitpunkt hinzutritt: „diese Rede ist für feine Ohren – was spricht die tiefe Mitternacht?“ (Nietzsche 1988a:

399). Kafka hat bekanntlich Nietzsche gut zugehört, auch und gerade, was das transästhetische Phänomen der hörbaren Zeichen angeht. Anstatt einer weiteren Ausarbeitung beschränkte ich mich hier auf die Aktualisierung einer besonders schwer zu überhörenden Resonanz: „Wie still wird aber der Mann um die sechste Stunde“, heißt es über den auf zwölf Stunden angelegten Prozess der schichtweisen Einschreibung des Urteils in den Körper der Verurteilten in Kafkas *Strafkolonie*. „Verstand geht dem Blödesten auf. Um die Augen beginnt es. Von hier aus verbreitet es sich. [...] der Mann fängt [...] an, die Schrift zu entziffern, er spitzt den Mund, als horche er“ (KKAD: 220).

- 4 Kafkas spielerisch-strategische Phantasien rund um die ‚unmögliche‘ Existenz des Schriftstellers haben unter einfachen Gemütern häufig dramatische Affekte ausgelöst. So notiert etwa der Adressat dieses Briefes, Kafkas Freund und Impresario Max Brod: „Kaltes Entsetzen faßte mich, als ich den Brief las. Ich schrieb frei und offen an Franzens Mutter, macht sie auf die Selbstmordgefahr aufmerksam, in der der Sohn schwebte“ (Brod 1974: 85).
- 5 Auch auf diese Bedrohung reagiert Kafka mit einem jener facto-fiktionalen Texte, die Editoren und Interpreten regelmäßig zu Bewohnern seiner diegetischen Welten machen. „Wie ich heute aus dem Bett steigen wollte, bin ich einfach zusammengeklappt. Es hat das einen sehr einfachen Grund, ich bin vollkommen überarbeitet. Nicht durch das Bureau, aber durch meine sonstige Arbeit“, berichtet er am 19.2.1911 in einem ins Notizheft entworfenen fiktionalen Brief an seinen AUVA-Chef Eugen Pfohl. „Ich schreibe das bei gutem Morgenlicht und würde es sicher nicht schreiben, wenn es nicht so wahr wäre und wenn ich Sie nicht so liebte wie ein Sohn“ (KKAT: 29). Das Mitleiden der Fachgelehrten mit dem armen Franz hat hier regelmäßig die eigentlich interessante und daher für meine folgende Untersuchung maßgebliche Verschiebung der Klagerichtung – vom über den Brotberuf klagenden Literaten zum über die Literatur, „meine Arbeit“, klagenden Büroangestellten – „gut zugedeckt“ (zur weiteren Erläuterung s.u.).
- 6 „Ich habe kein literarisches Interesse, sondern bestehe aus Litteratur, ich bin nichts anderes und kann nichts anderes sein“, lautet Kafkas bekannte diesbezügliche Warnung an Felice Bauer (KKAB13–14: 261).
- 7 Man wird Kafkas dem Gedankenexperiment und dem experimentellen Protokoll verpflichtete Schreibweise regelmäßig verfehlen, wenn man seine Geschichten gleichsam als Metaphernsammlungen liest. So kommt etwa Wolf-Daniel Hartwich nach einer solchen Memory-Übung – wenn der Vater „die Arme über der Brust kreuzt“, „nimmt [er] die Körperhaltung des Priesters ein, wenn er [...] zum Meßopfer schreitet“ (Hartwich 1993: 530), und wenn Georg den Vater zudecken will, so erscheint dieser als Abgesandter Jahwes, „denn schon Mose legte eine Decke auf sein Antlitz, wenn er von Jahwe kam“ (Hartwich 1993: 531) – zu der immerhin verblüffenden Schlussfolgerung, dass Kafka offenbar in einem Akt radikaler Regression die Sprache der göttlichen Offenbarung selbst – die große alte Zeitung, deren Buchstaben Georg nicht mehr zu entziffern vermag – zum Maßstab seines Schreibens erheben wollte: „[...] der Vater [ruft] den ‚Freudentag‘ aus, weil der Freund zugrunde geht. [...] Die literarische Norm des Vaters, deren Namen Georg nicht mehr kennt, vernichtet die Schriftstellerei des Sohnes“ (Hartwich 1993: 534).

- 8 Zu den Optionen ‚Schandtät und Auswanderung‘, der Karl-Option; und ‚Selbstmord‘, der Georg-Option kommt im „Problemlösungsspiel“ (Hillmann 1976) vom Herbst 1912 als dritte Lösung noch die Verwandlung in ein Ungeziefer, die Gregor-Option, hinzu.
- 9 In einem der zentralen Echotexte zu Kafkas Roman, Arthur Holitschers Reisebericht *Amerika heute und morgen*, beschreibt der Verfasser die Gruppe der Zwischendeckpassagiere explizit als postdiasporische, jenseits der Unterscheidung zwischen Heimat und Fremde, Scholle und Verschollenheit angesiedelte: „Sie sind nicht von ihrer Scholle losgerissen, denn wer unter ihnen hat denn heut noch seine Scholle? Was heißt denn das heute: Scholle? [...] Wer von diesem Volk da unten ist denn zu beklagen darum, daß er auf einem Schiff dahinlebt, losgerissen von seinem Eigenen, von seiner Heimat?“ (Holitscher 1912: 16). Die Entzauberung von Latours ‚Lokal plus‘ als Mythos ist eine geläufige Übung der Unterhaltungsliteratur bereits in den Tagen Kafkas.
- 10 Das größte Medienereignis der Epoche, der Untergang des Ozeandampfers *Titanic* in der Nacht vom 14. zum 15. April 1912 auf dem Weg nach New York, ist im Werk des Prager Unfallversicherers scheinbar spurlos verschwunden. Doch spielt Kafka Heizer hier, *mutatis mutandis*, das gleiche Spiel, das die Überlebenden der Katastrophe später vor dem Untersuchungsgericht in New York mit jenem renitenten Heizer der *Titanic* gespielt hatten, der, zum klaglosen Ersaufen nicht bereit, dem Bordfunker dessen unbenutzte Schwimmweste gewaltsam entwinden wollte: das Spiel nämlich, in die postdiasporische Situation des Auswandererschiffs die versichernde Differenz zwischen Einheimischen und Gastvölkern, zwischen Ansässigen und Migranten wieder einzuführen. Der Populärhistoriker Walter Lord fasst dies wie folgt zusammen: „Für die Überlebenden waren alle, die sich widerrechtlich in die Rettungsboote gezwängt hatten, entweder ‚Chinesen‘ oder ‚Japaner‘; alle, die von Deck sprangen, waren ‚Armenier‘, ‚Franzosen‘, ‚Italiener‘. / ‚Verschiedene männliche Passagiere‘, erklärte Steward Crowe bei der Untersuchung in den USA, ‚wahrscheinlich Italiener oder Angehörige einer ausländischen, nicht englischen oder amerikanischen Nation, versuchten, die Boote zu stürmen.‘ [...] *Angelsächsisches Blut konnte nichts Unrechtes tun. Als Bride den Angriff des Heizers auf Phillips beschrieb, machten einige Zeitungen den Heizer zum Neger*, um die Wirkung noch zu steigern“ (Lord 1955: 153f.; kursiv B.W.).
- 11 Hofmannsthal wiederum zitiert in seinem zuerst 1902 erschienenen Aufsatz offenbar eine Szene aus Friedrich Spielhagens Roman *Hammer und Amboss*, dessen jugendlicher Protagonist aus bürgerlichem Hause bei einer Dampfertour unversehens einen alten Schulfreund wiedertrifft: „Ein Geräusch in meiner unmittelbaren Nähe ließ mich schnell den Kopf nach der Seite wenden. Zwei Schritte von mir wurde eine Luke in dem Verdeck des Schiffes geöffnet, und aus der Luke hob sich, mit den Füßen auf der Leiter stehen bleibend, ein Mensch, so weit, daß er eben über die niedrige Schiffswandung blicken konnte. Das kurze starre Haar, das breite Gesicht, der nackte muskulöse Hals, die bis zum Gürtel fast offene Brust, das einst rothbunt gewesene Hemd, die einst grau gewesenen Beinkleider – Alles war mit einer dichten Schicht schwarzen Kohlenstaubes bedeckt, und da der Mann die ohnehin sehr schmalen Augen beinahe zugekniffen hatte, um schärfer in die Weite blicken zu können, so wäre an ihm Alles schwarz gewesen, hätte er nicht

in diesem Moment den ungeheuren Mund zu einem fröhlichen Grinsen verzogen und zwei Reihen Zähne gezeigt, die an glänzender Weiße nicht übertroffen werden konnten. Und jetzt hob er sich noch ein paar Zoll höher, winkte mit der großen leeren schwarzen Hand zum Gruß hinüber nach dem Strande, und jetzt erkannte ich den schwarzen Gesellen. ‚Klaus!‘ sagte ich. ‚Halloh!‘ rief er, sichtbar zusammenschreckend, und richtete schnell die schmalen Augen auf mich. ‚Das war ja ein gewaltig zärtlicher Gruß, Klaus!‘ Klaus erröthete unter seiner Rußdecke und zeigte alle seine Zähne: ‚Herr du meines Lebens!‘ rief er, ‚Georg, wo kommst Du – wo kommen Sie hierher?‘ [...] ‚Aber, närrischer Kerl, weshalb nennst Du mich denn auf einmal Sie?‘ fragte ich. ‚Na, Sie gehören doch nun auch zu der vornehmen Gesellschaft,‘ sagte Klaus, mit dem Daumen über die Schulter nach dem Hinterdeck zeigend“ (Spielhagen 1869: 12f.). Leser mit Ohren (im Sinne Nietzsches, Anm. 3) bemerken sofort, dass definierende Motive der Heizer-Erzählung in dieser kleinen Szene bereits angelegt sind (das Widerspiel aus affektiver Nähe und sozialer Distanz, der homoerotische Unterton), während Textsemiotiker daraus schlussfolgern dürfen, dass Kafkas Erzähltexte nicht einfach andere Texte, sondern bisweilen ganze „Nachahmungsstrahlen“ („rayonnements imitatifs“; Tarde 1890: 21f. u.ö.) bzw. in heutiger Diktion: Kaskaden von Hypo/Hypertexten zitieren: ‚Literatur nter Stufe‘ im Vollzug (Genette 1993). Selbst einem Oberflächenleser wie Karl Kraus ist diese Verdichtung offenbar nicht entgangen, wenn er 1920 in seiner ‚magischen Operette‘ *Literatur, oder man wird doch da sehen*, den sensiblen Sohn der im blödsinnigen Kartenspiel verlorenen bürgerlichen Familie seinen Weltschmerz u.a. so bejammern läßt: „Schiffsheizer du, wer riß aus den Äonen dich ausgerechnet, um für mich zu fronen, für mich vor Kesselgluten stumm zu schwitzen, dieweil es mir gewährt ist, hier zu sitzen: [...] du ahnst es nicht, wie sehr ich für dich litt. Schiffsheizer, nimms: ich schwitze mit dir mit!“ (Kraus 1989: 27).

- 12 Obzwar in scherzhaftem Ton, wiederholt sich die Verbindung von Offenbarung und ‚transformation incorporelle‘ auch in der Rede des Onkels, wenn dieser betont, dass „der Junge, ohne die gerade noch in Amerika lebendigen Zeichen und Wunder, auf sich allein angewiesen, wohl schon gleich in einem Gäßchen im Hafen von New York verkommen wäre, wenn nicht jenes Dienstmädchen in einem an mich gerichteten Brief [...] mir die ganze Geschichte samt Personenbeschreibung meines Neffen und vernünftigerweise auch Namensnennung des Schiffes mitgeteilt hätte“ (KKAD: 98).
- 13 Eine Spiegelung entlang der Achse des Plots, der zugleich eine Verkehrung der Rollenkonstellation eingeschrieben ist, nimmt doch der Name Negro schon semantisch die oben (Anm. 11) rekonstruierte Ahnenreihe der rußgeschwärtzten Heizer-Figuren auf, wobei, ergibt man sich – es ist ja eine Fußnote – dem Jucken der hermeneutischen Achillesferse, Negro als Strafe für Karls Verrat am Heizer noch nicht einmal ein unzuverlässiger Fürsprecher zur Seite steht.
- 14 Diese Verschiebung, diese neue Macht der Schreiber, war dem Unfallversicherungsjuristen Kafka aus seiner Berufstätigkeit wohlvertraut: „Das Sozialrecht“, so kommentiert François Ewald die neuen Verhältnisse, „war ursprünglich als Recht ohne Rechtsprechung gedacht“, als ein Recht, bei dem „die Justiz lediglich eine feststellende Funktion [...] wahrnehmen würde“ (Ewald 1993: 349).

- 15 Das hier für ‚Negro‘ vorgeführte Zusammenspiel einer produktionsästhetischen Hypothese zum Ursprung des Namens mit einem rezeptionsästhetisch relevanten Bündel von weiteren naheliegenden Referenzen lässt sich selbstverständlich auch für Karls amtlichen Namen durchführen. Theisohn (2005: 230) denkt, im Anschluss an Greiner (2003: 656) natürlich an Exodus 15: 21, wo, nach der von Kafka verwendeten Luther-Bibel, Mirjam des Herren herrliche Tat besingt: „Roß und Mann hat er ins Meer gestürzt.“ Im Horizont seiner Lektüre des *Verschollenen* als „jüdischer Bildungsroman“ muss Bernhard Greiner sich an Lessings *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen* erinnern, in deren Horizont „Roß und Mann als Referenten der sinnlich-sittlichen Doppelnatur des Menschen“ (Greiner 2003: 648) erscheinen. Von hier aus fällt es dann schwer, nicht an die Referenz auf Platons Mythos vom Seelenwagen zu denken, der, nun in triadischer Struktur, die menschliche Vernunft mit den tierhaften, durch zwei Rosse symbolisierten Eigenschaften des Mutes und des Begehrens zusammenfügt (*Phaidros* 253c ff.; zu Kafkas Platon-Rezeption siehe Wagner 2000). Während also Karls Familienname alle diese Horizonte durch die Handlung des Romans führt, findet sich die einfachste Bauanleitung auf den Spuren des Holitscher-Lesers Franz Kafka. „Der ‚unerwünschte‘ Einwanderer!“, mokiert sich Holitscher über die damals geforderten Restriktionen der Massenimmigration: „Ist denn nicht gerade Amerika das Land, in dem aus dem Unerwünschten ein Willkommener, aus dem Getretenen ein Aufrechter, aus dem *Halbtier* ein ganzer Mensch gemacht werden kann?“ (Holitscher 1912: 343; kursiv B.W.). Und für besonders Schwerhörige schickt er bereits in der Einleitung zu seinem Bericht voran: „ich höre die Reiselust förmlich *wiehern* in mir“ (Holitscher 1912: 35; kursiv B.W.). Und da ja nach allem Rossmann und Negro ein- und denselben Karl bezeichnen, lesen wir schließlich über das „musikalische Genie des *Negervolkes*“: „Naive wundersame Rundgesänge, gutmütig und geschwätzig zugleich, wie diese gequälten *Halbtiere* es waren, die aus ihrer Heidenfreiheit plötzlich ins Christentum hineingeworfen worden sind“ (Holitscher 1912: 371f.; kursiv B.W.).
- 16 „Diese Rennbahn ist zugleich ein Theater, und das gibt ein Rätsel auf“ (Benjamin 1981: 17), das Rätsel nämlich der Textfassung, auf den diese und andere Beobachtungen Benjamins sich beziehen.
- 17 „Die Übereinstimmung zwischen Kafkas Romankapitel und Holitschers Reisebericht sind insgesamt so frappierend, daß sie den Blick der Forschung auf andere, kaum weniger naheliegende Übereinstimmungen vollkommen versperrt haben“ (Anz 1996: 135f.). Abgesehen davon, dass im literarischen Feld der Moderne eine ernsthafte Forschung kaum darauf ausgehen wird, nach Art der Memory spielenden Kinder, ‚Übereinstimmungen‘ oder ‚Entsprechungen‘ zwischen einem Matrixtext und diversen Echotexten ‚nachzuweisen‘, sondern sich für die Transkriptionen, Bündelungen und Rearrangements zu interessieren hätte, die ein Matrixtext im Feld der Echotexte bewirkt; abgesehen auch davon, dass, wie oben angedeutet, die ‚Übereinstimmungen‘ zwischen dem Oklahama-Kapitel und dem *Judenstaat* kaum weniger frappierend sind, ist dieser Versuch einer Rechtfertigung der Taubheit germanistischer Lektüren auch insofern kontraproduktiv, als ja, wie ebenfalls oben angedeutet, die eigentlich faszinierenden Stellen des Dialogs zwischen Kafka und Holitscher bisher weitgehend überlesen, sprich: überhört worden sind.

Literatur

- Sämtliche Kafka-Zitate nach Franz Kafka, Kritische Ausgabe der Schriften, Tagebücher, Briefe, ed. Jürgen Born, Gerhard Neumann, Malcolm Pasley und Jost Schillemeit, Frankfurt a.M.: S. Fischer 1982ff., mit folgenden Siglen für die herangezogenen Einzelbände: KKAV = Der Verschollene, ed. Jost Schillemeit (1983); KKAT = Tagebücher, ed. Hans-Gerd Koch, Michael Müller und Malcolm Pasley (1990); KKANII = Nachgelassene Schriften und Fragmente II, ed. Jost Schillemeit (1992); KKANI = Nachgelassene Schriften und Fragmente I, ed. Malcolm Pasley (1993); KKAD = Drucke zu Lebzeiten, ed. Wolf Kittler, Hans-Gerd Koch, Gerhard Neumann (1996); KKAB13-14 = Briefe 1913 – März 1914, ed. Hans-Gerd Koch; KKAAS = Amtliche Schriften, ed. Klaus Hermsdorf und Benno Wagner (2004); KKAB14-17 = Briefe April 1914 – 1917, ed. Hans-Gerd Koch (2005). KKAB18-20 = 1918 – 1920, ed. Hans-Gerd Koch (2013).
- Anz, Thomas (1996). Kafka, der Krieg und das größte Theater der Welt. *Neue Rundschau*, 107, 3, 131–143.
- Armbruster, Manuel (2011). „Völkerschauen“ um 1900 in Freiburg i. Br. – Kolonialer Exotismus im historischen Kontext. Freiburg: freiburg-postkolonial.de.
- Assmann, Jan (2000). *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: Beck.
- Assmann, Jan (2019). *Exodus. Die Revolution der Alten Welt*. München: Beck.
- Baßler, Moritz (2005). *Die kulturpoetische Funktion und das Archiv. Eine literaturwissenschaftliche Text-Kontext-Theorie*. Tübingen: Francke.
- Benjamin, Walter (1981). Franz Kafka. Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages. In: *Benjamin über Kafka. Texte, Briefzeugnisse, Aufzeichnungen*. Ed. Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 9–38.
- Bohlmann, Georg (1914). Anthropometrie und Lebensversicherung. *Zeitschrift für die gesamte Versicherungswissenschaft*, Jg. XIV, 743–785.
- Brod, Max (1974). *Über Franz Kafka*. Frankfurt a.M.: S. Fischer.
- Brubaker, Rogers (2005). The ‘diaspora’ diaspora. *Ethnic and Racial Studies*, 28, 1, 1–19.
- Buber, Martin (1920). *Drei Reden über das Judentum*. Frankfurt a.M.: Rütten & Loening.
- Clifford, James (1994). Diasporas. *Cultural Anthropology* 9, 3, 302–338.
- Delbrück, Hans (1915). Über den kriegerischen Charakter des deutschen Volkes. In: *Deutsche Reden in schwerer Zeit*. Ed. Zentralstelle für Volkswohlfahrt und Verein für Volkstümliche Kurse von Berliner Hochschullehrern. Berlin: Carl Heymanns Verlag, 47–74.
- Deleuze, Gilles und Félix Guattari (1992). *Tausend Plateaus*. Berlin: Merve.
- Ewald, François (1993). *Der Vorsorgestaat*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Florschütz, Georg (1916). Die Versicherung der Abgelehnten. *Zeitschrift für die gesamte Versicherungswissenschaft* XVI, 431–435.
- Genette, Jean (1993). *Palimpseste. Die Literatur auf zweiter Stufe*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Graf, Baldur (1988). Werbung damals. Assekuranz-Reklame in Österreich-Ungarn von 1825 bis 1918. In: Wolfgang Rohrbach (ed.). *Versicherungsgeschichte Österreichs*, Bd. 2, *Die Ära des klassischen Versicherungswesens*. Wien: Holzhausen, 203–242.
- Greiner, Bernhard (2003). Im Umkreis von Ramses: Kafkas *Verschollener* als jüdischer Bildungsroman. *DVjs* 77, 637–658.
- Grimmelshausen, Hans Jakob Christoffel von (2000). *Der abenteuerliche Simplicissimus*. Düsseldorf und Zürich: Artemis und Winkler.
- Haam, Achad (1903). Altneuland. *Ost und West* 4, 227–244.
- Hartwich, Wolf-Daniel (1993). Böser Trieb, Märtyrer und Sündenbock. Religiöse Metaphorik in Franz Kafkas ‚Urteil‘. *DVjs* 3, 521–540.
- Herzl, Theodor (1896). *Der Judenstaat. Versuch einer modernen Lösung der Judenfrage*. Leipzig und Wien: M. Breitenstein's Verlags-Buchhandlung.
- Herzl, Theodor (1902). *Altneuland*. Leipzig: Hermann Seemann Nachfolger.
- Herzl, Theodor (1984). *Briefe und Tagebücher*. Bd. 2: *Zionistisches Tagebuch, 1895–1899*. Ed. Aleksander Bain. Berlin: Propyläen.
- Hillmann, Heinz (1976). Kafkas ‚Amerika‘. Literatur als Problemlösungsspiel. In: Manfred Brauneck (ed.). *Der deutsche Roman im 20. Jahrhundert*. Bd. 1. Bamberg: Buchner, 135–167.
- Hofmannsthal, Hugo von (2000). Der Dichter und diese Zeit. In: Hugo von Hofmannsthal. *Der Brief des Lord Chandos. Schriften zur Literatur, Kunst und Geschichte*. Ed. Mathias Mayer. Stuttgart: Reclam, 102–131.
- Holitscher, Arthur (1912). *Amerika heute und morgen. Reiseerlebnisse*. Berlin: S. Fischer.
- Jakobson, Roman (1993). *Poetik. Ausgewählte Aufsätze 1921–1971*. Eds. Elmar Holenstein und Tarcisius Schelbert. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Koschorke, Albrecht (1999). *Körperströme und Schriftverkehr. Mediologie des 18. Jahrhunderts*. München: Fink.
- Kraus, Karl (1989). *Literatur oder man wird doch da sehn. Magische Operette in zwei Teilen. Schriften*, Bd. 11, *Dramen*. Ed. Christian Wagenknecht. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 7–84.
- Kristeva, Julia (1969). *Semeiotike. Recherches pour une sémanalyse*. Paris: Seuil, Coll. ‚Tel Quel‘.
- Latour, Bruno (2018). *Das terrestrische Manifest*. Berlin: Suhrkamp.
- Lord, Walter (1955). *Die letzte Nacht der Titanic*. Bern: Scherz.
- Mayer, Ruth (2005). *Diaspora: eine kritische Begriffsbestimmung*. Bielefeld: transcript.
- Morris-Reich, Amos (2008). *The Quest for Jewish Assimilation in Modern Social Science*. New York: Routledge.
- Neumann, Gerhard (1996). Lektüre und Lebenswelt. In: Gerhard Neumann (ed.). *Canetti als Leser*. Freiburg: Rombach, 7–32.
- Nietzsche, Friedrich (1988a). *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und für Keinen*. (= Kritische Studienausgabe, ed. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Bd. 4. München: dtv / de Gruyter.
- Nietzsche, Friedrich (1988b). *Ecce homo*. (= Kritische Studienausgabe, ed. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Bd. 6) München: dtv / de Gruyter, 255–374.
- Nossig, Alfred (1903). Jüdische Statistik. Ihre Bedeutung, Geschichte, Aufgabe und Organisation. In: *Jüdische Statistik*, ed. Verein für jüdische Statistik, Berlin: Jüdischer Verlag, 7–22.

- Ruppin, Arthur (1914). *Zionistische Kolonisation. Bericht an den XI. Zionistenkongress*. Berlin: Jüdischer Verlag.
- Ruppin, Arthur (1919). Die Auslese des Menschenmaterials für Palästina. *Der Jude* 3, 1918/19, 373–383.
- Ruppin, Arthur (1920). *Die Juden der Gegenwart. Eine sozialwissenschaftliche Studie*. Berlin: Jüdischer Verlag.
- Safran, William (1991). Diasporas in modern societies: Myths of homeland and return. *Diaspora* 1, 1, 83–99.
- Sorkin, David (1990). Emancipation and Assimilation: Two Concepts and their Application to German-Jewish History. *The Leo Baeck Institute Year Book* 35, 1, 17–33.
- Spielhagen, Friedrich (1869). *Hammer und Amboss*. (= Sämtliche Werke, Bd. 9), Berlin: Otto Janke.
- Stafford, Fiona J. (1994). *The Last of the Race. The Growth of a Myth from Milton to Darwin*. Oxford: Clarendon Press.
- Tarde, Gabriel (1890). *Les lois de l'imitation. Étude sociologique*. Paris: Félix Alcan.
- Theisoohn, Philipp (2005). *Die Urbarkeit der Zeichen. Zionismus und Literatur – eine andere Poetik der Moderne*. Stuttgart: Metzler.
- Tölölyan, Khachig (1991). The nation-state and its others: In lieu of a preface. *Diaspora* 1, 1, 3–36.
- Topia, André (1984). The Matrix and the Echo: Intertextuality in Ulysses. In: Derek Attridge und Daniel Ferrer (eds.). *Post-Structuralist Joyce: Essays from the French*. Cambridge: Cambridge UP, 103–125.
- Wagner, Benno (2000). Der Bewerber und der Prätendent. Zur Selektivität der Idee bei Platon und Kafka. *Hofmannsthal-Jahrbuch* 8, 273–309.
- Wagner, Benno (2006). „[...] in der Fremde, aus der Sie kommen [...]“. Die Geburt des Schreibens aus der Statistik des Selbstmords. In: Hansjörg Bay und Christof Hamann (eds.). *Odradeks Lachen: Fremdheit bei Kafka*. Freiburg: Rombach, 171–206.
- Wagner, Benno (2008). Kafkas ‚vergleichende Völkergeschichte‘. Eine Skizze zum Verhältnis von Literatur und kulturellem Wissen. *Aussiger Beiträge. Germanistische Schriftenreihe aus Forschung und Lehre* 2, 89–99.
- Wagner, Benno (2011). „Lightning no longer flashes.“ Kafka's Chinese Voice and the Thunder of the Great War. In: Jakob Lothe, Beatrice Sandberg und Ronald Speirs (eds.). *Franz Kafka: Narrative, History, Genre*. Columbus: Ohio State University Press, 58–80.
- Wagner, Benno (2019). „Wir [...] erhalten uns in der Schweben.“ In: Günther Ortman und Marianne Schuller (eds.). *Bootstrapping und Organisation als Thema und Programm bei Franz Kafka. Kafka. Organisation, Recht und Schrift*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 71–102.

Prof. Dr. Benno Wagner
 Institute of German Culture, Zhejiang University
 Dong 6-203, Zijingang Campus
 866 Yuhangtang Road
 310058 Hangzhou, People's Republic of China
 E-Mail: bennowagner@zju.edu.cn