

Zur Grausamkeit der Moral: Nietzsches *Zur Genealogie der Moral* in Kafkas *In der Strafkolonie*

Von Uwe Peters



„Wir sind uns unbekannt, wir Erkennenden,
wir selbst uns selbst: das hat seinen guten Grund.“
(Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, Vorrede)

Kafkas Erzählung *In der Strafkolonie* (1914 entstanden; Erstdruck 1919) ist gekennzeichnet durch die akribische Skizzierung einer Hinrichtung und einen nicht leicht verständlichen Handlungsablauf. [1] Im zunächst beschriebenen und dann stattfindenden Tötungsakt manifestiert sich eine Grausamkeit, die seinerzeit – in der unmittelbaren Rezeption – zu teilweise außergewöhnlichen Reaktionen und zu harscher Kritik am Autor Kafka führte. [2] Ein Rezensent der *Zeitschrift für Bücherfreunde* schrieb etwa: „Die Gemeinheit des Menschentieres, die sich an derartigen Quälereien erlustigt und aufgeilt, [...] kann nur Ekel erzeugen.“ [3] Einer solchen Abwehrhaltung, aufgrund des „peinlichen“ Inhalts [4], steht der im Text aufgezeigte Umgang mit Grausamkeit teilweise diametral entgegen. Der Grausamkeit in der Erzählung haftet für einige Figuren nicht Anstößigkeit und Ekel an, sie wird vielmehr inszeniert mit dem Ziel eines Lustgewinns. Dieser Gedanke, dass Grausamkeit Lust bereitet und „Festliches“ im Leidenmachen besteht, ist ein Gedanke, den unter anderem Friedrich Nietzsche in seiner Streitschrift *Zur Genealogie der Moral* (1887) behandelt. [5] Dass Nietzsches Schrift eine Quelle für Kafkas Text war, ist in der wissenschaftlichen Literatur grundsätzlich belegt. [6] Allerdings wurden Elemente von Nietzsches *Genealogie* in Kafkas *In der Strafkolonie* von der Forschung bisher nur bruchstückhaft nachgewiesen. [7] Diese „Puzzleteile“ sollen hier nun zusammengefügt werden. Es entsteht so ein Bild, das den Grundgedanken von Nietzsches Theorie zur Moralgenese in Kafkas Erzählung vollständig erscheinen lässt. Schließlich führt der hier erfolgende Nachweis vor allem zur Sinngebung und zum Verständnis schwerverständlicher Handlungen innerhalb des Erzähltextes – zu denken wäre etwa an den plötzlichen, zunächst kaum nachvollziehbaren Selbstmord des Offiziers [8], an das Nicht-Eingreifen des Reisenden während des Suizids oder an das stille Verschwinden des Reisenden am Ende des Textes. Die entscheidende Frage soll hier also nicht sein, ob Nietzsches Werk in Kafkas

Erzählung einfluss – wovon ausgegangen wird –, sondern wie und in welchem Umfang Kafka die *Genealogie* in seiner Erzählung verarbeitet. Mit dem Nachweis von Nietzsches Theorie in Kafkas Erzählung sei auch der moralischen Intention von Kafkas Text nachgegangen, sowie eine Interpretation vorgeschlagen, die einen ganz neuen Blick auf und in den Text ermöglichen soll.

Kafka stellt in seinem Text zwei verschiedene Moralen dar, wobei Grausamkeit und der „Wille zur Macht“ – d.h. das, was heute auch als unmoralisch verstanden wird – Grundlage beider ist. Selbst die Moral, die nicht grausam sein will, erfährt sich als grausam und unmoralisch. Sie hebt sich schließlich in ihrem Selbstwiderspruch auf. Das heißt: Grundlage, Genese und Konsequenz dieser Moral wird in Kafkas Erzählung genauso wie in Nietzsches *Genealogie* dargestellt.

Im ersten Teil dieses Beitrags werde ich zunächst die Grundzüge von Nietzsches Moralgenese darlegen, wobei ich chronologisch – über die Vorrede bis zur dritten Abhandlung der *Genealogie* – vorgehe. [9] Danach dient die Explikation von Nietzsches Moralgenese als Folie für die Interpretation von Kafkas Erzählung. Im zweiten Teil des Beitrags wird diese Genese dann in Kafkas Erzählung nachgezeichnet. Schließlich im dritten Teil gebe ich, ausgehend von vorangegangenen Erkenntnissen, eine Antwort auf die Frage der moralischen Intention von Kafkas *In der Strafkolonie*.

1. Lebensnotwendige Moral bei Nietzsche

Nietzsche schreibt in der Vorrede zur *Genealogie* zunächst von einer Unmöglichkeit der Selbsterkenntnis. Warum diese unmöglich sei, führt er wenig später aus: „Es giebt *nur* ein perspektivisches Sehen, *nur* ein perspektivisches ‚Erkennen‘ (III. Abhl., § 12). [10] Geht Erkennen jedoch immer von einer Perspektive aus, dann muss diese – bzw. das, wovon sie ausgeht – ihrerseits stets unhintergebar vorausgesetzt werden. Schon Kant spricht deshalb auch neben dem transzendentalen Objekt, dem unerkennbaren „Ding an-sich“, vom transzendentalen Subjekt [11], das jeder Erkenntnis vorausgeht. Selbsterkenntnis hängt jedoch auch mit Moral zusammen. Das Selbst bildet den Boden, auf dem sich Moral gründet. Sie geht immer von

einem Selbst aus. Da nun jedoch dieses Selbst nach Nietzsche unerkennbar ist, bleibt auch der Boden der Moral unerkennbar. Man lebt auf ihm, aus ihm. Denn bevor wir etwas erkennen – ja, überhaupt lebensfähig sein können –, ist eine Abschätzung, eine Interpretation der Welt, die mit einer Wertung derselben einhergeht, notwendig. Wir erkennen immer schon, ausgerichtet auf unsere Lebensbedingungen, wertend. Und Moral wird so zum „unvermeidliche[n] blinde[n] Fleck der Selbsterkenntnis“, [12] der Leben ermöglicht. Deshalb meint Nietzsche auch in *Der Wille zur Macht* (1886): „Ich verstehe unter ‚Moral‘ ein System von Wertschätzungen, welches mit den Lebensbedingungen eines Wesens sich berührt.“ [13] Menschliche Wesen haben jedoch verschiedene Lebensbedingungen nach denen sie verschieden werten.

1.1 Zwei Moraltypen in Nietzsches *Genealogie* [14]

Nietzsche unterscheidet in der ersten Abhandlung seiner *Genealogie* den Gegensatz zwischen „ritterlich-aristokratischen Werthurteile[n]“ (I. Abhl., § 7), denen er die Werte „gut“ und „schlecht“ zuordnet und der „Sklaven-Moral“ (I. Abhl., § 10) bzw. einer „priesterliche[n] Werthungs-Weise“, der er die Werte „gut“ und „böse“ zuordnet. Er tut dies, um anschließend deren verschiedene Herkunft zu klären.

A) In der Moral der „Mächtigen“, wie er erstere auch nennt, gäbe es die „aristokratische Werthgleichung (gut = vornehm = mächtig = schön = glücklich = gottgeliebt)“ (I. Abhl., § 7). Weiter heißt es: „[S]ie agirt und wächst spontan, sie sucht ihren Gegensatz nur auf, um zu sich selbst noch dankbarer, noch frohlockender Ja zu sagen“ (I. Abhl., § 10). „Gut“ ist nach Nietzsche von den „Vornehmen“ von sich aus aktiv, d.h. willkürlich „spontan [...] concipirt“, (I. Abhl., § 11), und „schlecht“ erst als der Gegensatz zum „Guten“ von diesem abgeleitet. Das „Gute“ fungiert bei den „Mächtigen“, die durch „Verachtung gegen Sicherheit, Leib, Leben, Behagen, ihre entsetzliche Heiterkeit und Tiefe der Lust in allem Zerstören, in allen Wollüsten des Siegs und der Grausamkeit“ ausgezeichnet seien (I. Abhl., § 11), so als Mittel der Selbstzelebration. Das „Schlechte“ entstünde lediglich als Nachschöpfung bzw. Ableitung aus dem „Pathos der Distanz“ zum „schlichten, [...] gemeinen Mann“ (I. Abhl., § 4). Hierbei führt Nietzsche auch einen etymologischen Zusammenhang zwischen „schlicht“ und „schlecht“ zur Stützung seiner Argumentation an.

B) Anders ist es bei der „Sklaven-Moral“ und der Wertungsweise von „gut“ und „böse“. Diese entstand nach Nietzsche „passivisch“ aus „Hass, [...] Rache des Ohnmächtigen“ (I. Abhl., § 10) gegenüber den „Vornehmen“ als den Mächtigeren. Anders als die Moral der „Vornehmen“, die aus „einem triumphierenden Ja-sagen zu sich selber herauswächst, sagt die Sklaven-Moral von vornherein Nein“ (I. Abhl., § 10). Das heißt, sie hat „äussere Reize“ nötig, „um überhaupt zu agieren“. Ihr „Gut“ ist die Umwertung vom „Schlechten“ der Mächtigen. „Gut“ korrespondiert hier mit „ohnmächtig“, „böse“ mit „mächtig“. Die mit physischer Grausamkeit einhergehende Stigmatisierung durch die Mächtigen gab also den Reiz ab für die Entstehung der „Sklaven-Moral“ – Nietzsche nennt sie auch Ressentimentmoral –, denn die Ohnmächtigen hätten sich selbst als minderwertig verachten müssen, wenn sie nicht in ihrer Ohnmacht eine Umwertung, den „Sklavenaufstand in der Moral“ (I. Abhl., § 10), vorgenommen hätten. Ihr „Gutes“ wurde nach Nietzsche „erst durch einen Blick auf ihre Feinde künstlich“ und negativ – d.h. dadurch, dass man sagte, was man nicht sein wollte – konstruiert. Man wollte nicht grausam und mächtig sein, sondern es hieß, die „Elenden sind allein die Guten, die Armen, die Ohnmächtigen“. Schließlich hätte die „Sklaven-Moral“ über die Moral der „Vornehmen“ in „zweitausendjährige[r] Geschichte“ dominiert (I. Abhl., § 7). Als Gründe führt Nietzsche die größere Zahl der „Ohnmächtigen“ an. Die Naivität der „Mächtigen“ und deren Bedürfnis nach kriegerischer Auseinandersetzung hätte zusätzlich zur Dezimierung derselben geführt. Auch die Intelligenz der „Ohnmächtigen“ und deren Konstruktion eines Rächergottes spielte eine Rolle. Wichtig bleibt hier zunächst festzuhalten, dass mit der Negation der Werte der „Mächtigen“ auch eine Negation der Ursache von Macht, d.h. des „Willens zur Macht“ – da die Ohnmächtigen die „Guten“ sein sollten – einhergegangen ist. [15]

C) Die Moral der „Vornehmen“ entstand nach Nietzsche also aus Willkür, aktiv und positiv aus dem „Willen zur Macht“ der „Vornehmen“. Die Moral des Ressentiments entstand demgegenüber als Reaktion passiv und negativ, durch die Negation der Attribute der „Mächtigen“: Willkür, Macht, Grausamkeit.

1.2 Zur Beziehung von Grausamkeit und Gerechtigkeit in der *Genealogie*

In der zweiten Abhandlung der *Genealogie* wird Grausamkeit als zusätzliches Element in die Erklärung der Genese der Ressentimentmoral eingeführt. Nietzsche geht davon aus, dass ein erlittener Schaden in der wohl ältesten „Vertragsbeziehung“, der „zwischen *Gläubiger* und *Schuldner*“, in der „Psychologie der älteren Menschheit“ (II. Abhl., § 4) durch das Zufügen von Schmerzen am „Verbrecher“ kompensierbar war. Er spricht von der „Äquivalenz von Schaden und Schmerz“. Das „Wohlgefühl“ am Schmerz des Schuldners hätte diese Äquivalenz möglich gemacht. Sie hängt nach Nietzsche mit dem „Genuss der Vergewaltigung“ eines „Ohnmächtigen“ zusammen (II. Abhl., § 5). Im Denken der „älteren Menschheit“ hätte sich – durch die Annahme, dass so „Alles“ zurückgezahlt werden konnte – der älteste „Moralkanon der *Gerechtigkeit*“ (II. Abhl., § 8) befunden.

Festzustellen ist demnach, Gerechtigkeit wurde nach Nietzsche in früherer Zeit, aufgrund der Lust an Grausamkeit, durch Grausamkeit wieder herstellbar. In der zweiten Abhandlung findet sich jedoch noch ein weiterer hier entscheidender Punkt, der mit Lust an Grausamkeit zusammenhängt. Nach Nietzsche kam es im Laufe der Zivilisierung des Menschen zu einer „Vermoralisierung, vermöge derer das Gethier ‚Mensch‘ sich schliesslich aller seiner Instinkte schämen lernt[e]“ (II. Abhl., § 7). Es kam im Zuge der Gemeinschaftsbildung – als der Mensch sich „in den Bann der Gesellschaft und des Friedens eingeschlossen fand“ (II. Abhl., § 16) – zum ‚Aushängen‘ der Instinkte der Grausamkeit am anderen. Es kam zu einer „*Verinnerlichung* des Menschen“, da wie Nietzsche meint: [16] „Alle Instinkte, welche sich nicht nach Aussen entladen, [...] *sich nach Innen* [wenden]“ (II. Abhl., § 16). Diese Verinnerlichung wurde nach Nietzsche durch eine „furchtbare Tyrannei“ – die „als eine zerdrückende und rücksichtslose Maschinerie auftrat und fortarbeitete, bis ein solcher Rohstoff von Volk und Halbthier endlich nicht nur durchgeknetet und gefügig, sondern auch *geformt* war“ (II. Abhl., §17) – erzwungen. Im Zuge dieser ‚Formung‘ entstanden das „schlechte Gewissen“ und das „asketische Ideal“. Was aber ist darunter zu verstehen?

Für Nietzsche ist das „asketische Ideal“ an Selbstopferung im Namen eines wie auch immer gearteten unerreichbaren, höheren Wertes gebunden. Das kann ein Jenseits sein, wie in der Religion, oder aber die Idee von Wahrheit, Objektivität und Gerechtigkeit. Auch diese würden als letztlich unerreichbare, aber dennoch

angestrebte Ziele zu Beispielen „asketischer Ideale“ werden (vgl. III. Abhl., § 25-28). Von diesen ausgehend, können nach Nietzsche das Diesseits bzw. kognitive Leistungen abgewertet werden. Und man selbst hätte Grund, sich in seiner Sündhaftigkeit bzw. Unzulänglichkeit zu bestrafen. Die Selbststrafe wird also mit Hilfe des „asketischen Ideals“ legitimiert. Nietzsche stellte sich nun weiter die Frage nach dem Warum dieses Bedürfnisses zur Selbststrafe und erkannte, dass nicht das Ideal vom Jenseits, von Objektivität oder Wahrheit existent oder möglich sei, sondern diese – als Ideale – lediglich als Mittel, als eine Art Ventil, des von „furchtbare[r] Tyrannei“ unterdrückten Triebes zum Leidenmachen im Menschen dienten.

Dieser Instinkt, die Lust am Leid anderer, sei nach Nietzsche eine Form von Lebenslust: „Verführungs-Köder *zum* Leben“ (II. Abhl., § 7) und des „Willens zur Macht“, der sich im „asketischen Ideal“ sublimiert und sich nun gegen den Menschen selbst richtet. Denn, wie gesagt, „der *natürlichere* Ausweg dieses Wehe-thun-wollens“ war „verstopft“ (II. Abhl., § 22). Die „Umwertung der Werte“, die Aufwertung der „Ohnmächtigen“ aus der ersten Abhandlung und die Moral des Ressentiments haben so nach Nietzsche die Lust an Grausamkeit – als eine Form des „Willens zur Macht“ der „Ohnmächtigen“ – zur Ursache.

Das Leiden am Leiden und die Grundlage der Ressentimentmoral entstand demnach durch grausame Unterwerfung unter eine willkürliche Herrschaft und ist eine letzte Möglichkeit der „Ohnmächtigen“, ihre Lust an Grausamkeit, als eine nun gegen sie selbst gerichtete Form ihres „Willens zur Macht“, zu befriedigen.

1.3 Zu Nietzsches Selbstaufhebung der Moral

Um einen dritten und abschließenden Grundgedanken der *Genealogie* aufzunehmen, sei zunächst die Frage formuliert: Warum kann überhaupt von Selbstaufhebung der Moral gesprochen werden? Die Moral des Ressentiments, die Nietzsche auch in der „christliche[n] Moralität“ erkennt, ist eine Moral, in der es darum geht, keine Rücksicht auf die eigenen Lebensvorteile zu nehmen. Sie basiert demnach auf Selbstlosigkeit, wobei Werner Stegmaier beizupflichten ist, wenn er schreibt: „Die Moral, wie wir sie kennen, verlangt Selbstlosigkeit, sie erwartet aber zugleich Gegenseitigkeit der Selbstlosigkeit. Sie ist eine Moral der Selbstlosigkeit auf Gegenseitigkeit.“ [17] Die Moral des

Ressentiments ist demnach als die Moral der Selbstlosigkeit auf Gegenseitigkeit genau jene Moral, die wir heute als ‚die Moral‘ annehmen.

Ich komme nun zur Selbstaufhebung derselben, die Nietzsche in der dritten Abhandlung behandelt. Um diese zu verstehen, muss etwas weiter auf die christliche Eigenart der Moral des Ressentiments eingegangen werden. Auch das eben besprochene „asketische Ideal“ wird nun voll zum Tragen kommen.

In der Moral des Ressentiments ging der Mensch nach Nietzsche durch eine „zweitausendjährige[n] Zucht zur Wahrheit“ (III. Abhl., § 27). [18] Der Mensch des Ressentiments wurde von Anbeginn seiner Zivilisierung durch die Gesellschaft zur Wahrhaftigkeit gegenüber der Gemeinschaft und Gott aufgefordert. Nur durch die Transparenz des Individuums gegenüber der Gemeinschaft war eine stabile Gemeinschaft zu etablieren. Diese Forderung wäre von den „Priestern“ der Ressentimentmoral, nach Nietzsche Vertreter der sozialen Trägerschicht des „Sklavenaufstandes der Moral“, ausgegangen. Sie hätten das Leiden des Menschen an sich – welches durch die Unmöglichkeit des Auslebens der Lust an Grausamkeit am anderen entsteht –, mithilfe der Forderung nach Wahrhaftigkeit gegenüber der Gemeinschaft, auf den Menschen zurück gelenkt. Die bereits dargestellte Verinnerlichung der Grausamkeit führte Nietzsche zufolge so zu einer permanenten, willigen Selbsthinterfragung und Selbstgeißelung des Menschen im Namen der Ehrlichkeit gegenüber der Gemeinschaft und Gott. Die Lust an Grausamkeit, vom „Priester“ auf den leidenden Menschen zurückgeleitet (vgl. III. Abhl., § 20), hätte so zur skeptischen Zurückhaltung gegenüber Gewissheiten, zum asketischen Zweifel des Menschen an sich und seiner Umwelt geführt. „Wahrhaftigkeit“, „Wahrheit“, „Objektivität“ werden, wie erwähnt, zu Werten und Mitteln der „Selbst-Vergewaltigung“ des Menschen (vgl. III. Abhl., § 24-25). Es kommt nun jedoch zu einer interessanten Wende: Die Suche nach Wahrheit und die „Zucht“ zu ihr, führt in ihrer Konsequenz der Selbst- und Welthinterfragung dazu, dass sich die Moral des Ressentiments „die *Lüge im Glauben an Gott* verbietet“ (III. Abhl., § 27). Selbst Gottes Existenz wurde hinterfragt. Ist „Gott“ jedoch ausgeschlossen, dann zerbricht der Stützpfeiler und das Ziel dieser Moral. Es taucht die Frage auf, warum „Gott“ nötig war. Als Antwort erscheint die durch diese Konzeption ermöglichte Machtübernahme und Umwertung der „Ohnmächtigen“ gegenüber den „Vornehmen“. Denn die „Vornehmen“, „Mächtigen“, wurden nach Nietzsche

von den „Ohnmächtigen“ wie folgt verurteilt: „[...] ihr seid in alle Ewigkeit die Bösen, die Grausamen, die Lüsternen, die Unersättlichen, die Gottlosen, ihr werdet auch ewig die Unseligen, Verfluchten und Verdammten sein!“ (I. Abhl., § 7). Und an anderer Stelle: „[...] was sie hassen, das ist nicht ihr Feind, nein! sie hassen das ‚Unrecht‘, die ‚Gottlosigkeit‘; was sie glauben und hoffen, ist [...] der Sieg Gottes, des *gerechten* Gottes über die Gottlosen“ (I. Abhl., § 14). Es kommt so in der Ressentimentmoral, die sich gegen die „Mächtigen“ wandte, selbst der „Wille zur Macht“, den die Moral der Selbstlosigkeit gerade als „böse“ darstellen muss, zum Vorschein. Die Ressentimentmoral zieht ihren „Schluss *gegen sich selbst*“ (III. Abhl., § 27), und muss sich selbst verbieten. Unabhängig von dieser christlichen Moral und ihrer Annahme und schließlich Aufgabe eines Glaubens an Gott wird aber auch ‚unsere‘ Moral der Selbstlosigkeit auf Gegenseitigkeit, die Moral, wie wir sie heute kennen, durch ihre unmoralische Grundlage selbstwidersprüchlich. Denn Selbstlosigkeit hört auf, eine solche zu sein, wenn sie gelobt, als „gut“ bezeichnet wird. [19] Selbstlosigkeit auf Gegenseitigkeit entspringt dann Eigennutzerwägungen, die eben gerade nichts mehr mit Selbstlosigkeit, sondern mit eigentlich für diese Moral „Bösem“ zu tun hat. Der „Wille zur Macht“, der in den „Mächtigen“ – als eigentliche Grundlage von deren Grausamkeit und Egoismus – als „böse“ von der Moral verachtet wurde, findet sich in dieser selbst wieder.

In Nietzsches *Genealogie* kommt es schließlich zur Selbstaufhebung der Moral, da sie in ihrem Fundament selbst vom „Willen zur Macht“ beeinflusst ist, und so die moralische Grundlage der gerade von ihr ausgeschlossenen Moral noch besitzt. Nach der Darstellung der drei Grundgedanken der Moralgenese in der *Genealogie* kann nun – unter der Annahme des Nietzsche-Textes als Folie – zur Untersuchung von Kafkas Erzählung übergegangen werden.

2. Nietzsches Moralgenese in Kafkas Erzählung

Im Folgenden sollen zwei Figuren der Erzählung, die meiner Meinung nach die zwei in Kafkas Text dargestellten Moralen repräsentieren, unter dem Aspekt von lebensnotwendiger Moral, Art der Moralen, Lust an Grausamkeit und Selbstaufhebung der Moral kritisch betrachtet werden. Es sind der „Offizier“ und der „Reisende“.

2.1 Lebensnotwendige Moral in der *Strafkolonie*

Seine Art zu werten und zu richten betrachtet der Offizier als gerecht, als gut. Sein ganzes Argumentieren für den „Apparat“ ist Ausdruck dieser Überzeugung und Versuch, auch den Reisenden von seiner Haltung zu überzeugen. Schließlich wird ihm jedoch die grausame Opferung anderer, die von ihm als moralisch gut bzw. gerecht verstanden wurde – d.h. seine Art zu werten –, untersagt und er begeht Suizid. Das heißt, das Ende bzw. das Verbot der Moral des Offiziers fällt bei Kafka mit dem Ende des Lebens des Offiziers zusammen. Dem Offizier werden die Lebensbedingungen genommen.

Die Lebensnotwendigkeit der Moral ist von Kafka auch im Reisenden dargestellt. Der Reisende kann nicht anders als ‚Nein‘ sagen zur grausamen Prozedur, d.h. zum „Guten“ der Moral des Offiziers. Er sagt dies, „wie er musste“ (S. 51). [20] Auch Kafkas Reisender lebt also offenbar aus seiner Moral. Auch er hat sie zum Leben nötig; er konstituiert seine Identität über seine Moral. [21] Auch im Reisenden wird folglich Nietzsches Gedanke der Lebensnotwendigkeit von Moral für das Individuum dargestellt.

2.2 Zwei Moraltypen in der *Strafkolonie*

Es sei hier nun genauer auf das Gegensatzpaar „Ressentimentmoral/Moral der Selbstlosigkeit und Moral der „Mächtigen“ in Kafkas Text (vgl. Abschnitt 1.1) eingegangen.

Mit der Figur des Reisenden zeigt Kafka einen Menschen, der am Leiden leidet und selbst noch an seiner Opposition zum grausamen Verfahren kritisch zweifelt. Er skizziert also einen Menschen, der sich auf „das Schweigen, das Nicht-Vergessen, das Warten, das vorläufige Sich-verkleinern, Sich-demüthigen“, auf die Grausamkeit gegen sich selbst versteht. Der weiter „nicht angreift, der nicht vergilt [...], der allem Bösen aus dem Wege geht und wenig überhaupt vom Leben verlangt, gleich [...] den Geduldigen, Demüthigen, Gerechten“ (I. Abhl., § 13). Der zunächst „*passivisch* auftritt“ (I. Abhl., § 10) und selbstlos dargestellt wird: „Niemand konnte irgendeine Eigennützigkeit des Reisenden annehmen, denn der Verurteilte war ihm fremd, kein Landsmann und ein zum Mitleid gar nicht auffordernder Mensch.“ (S. 43). Schließlich sagt der Reisende ‚Nein‘ zum Verfahren (S. 51). Er wird jedoch zu dieser wertenden Positionierung durchs geistig vorweggenommene Leid des

Verurteilten bewegt. Das, was er nicht will, nicht ‚erleiden‘ kann, zwingt ihn nach der Konfrontation mit dem Grausamen zu einer Positionierung, in der „Gutes“ wie „Böses“ klar wird. Der Reisende bedarf, mit Nietzsche „physiologisch gesprochen, äusserer Reize“ (I. Abhl., § 10). Der Leser der Erzählung erfährt durch Kafkas Reisenden also nur negativ etwas über dessen Moral. Sie entsteht über die Erfahrung dessen, was der Reisende nicht will. Nietzsches Mensch der Ressentimentmoral klingt hier an, denn auch deren „Aktion ist von Grund aus Reaktion“ (I. Abhl., § 10).

Während der Reisende reaktiv zu seiner Moral kommt, manifestiert sich moralische Wertung bzw. eine Wertung dessen, was Gerechtigkeit sei, beim Offizier in der aktiven Ausführung von Grausamkeit. Der Offizier hält seine grausamen Handlungen selbst für gerecht. Deshalb ist auch die Anhörung des Verurteilten nicht nötig. Die Vereinigung von Exekutive, Legislative und Judikative in seiner Person ist für ihn legitim. Er tritt, was ihn in die Nähe zu Nietzsches Typ des „Vornehmen“ bringt, im Verfahren als sich seiner Macht bewusster Herrscher auf, der sich seine Werte zum Zweck der Selbstzelebration in seiner Willkür aktiv und positiv setzt. Er zelebriert in seinen Werten seine Macht, denn in seiner Moral schwingt durchweg eine „entsetzliche Heiterkeit“, eine „Folterung mit einem Übermuthe und seelischen Gleichgewicht“ (I. Abhl., § 11), das Nietzsche seinem „Vornehmen“ zuschreibt, mit. Dieses „seelische Gleichgewicht“ zeigt sich im Offizier, wenn er zum Anblick des Gefolterten nach der sechsten Stunde der Folter meint, dass dieser „verführen könnte, sich mit unter die Egge zu legen“ (S. 41). Auch in seiner euphorischen Schilderung der Hinrichtungen der Vergangenheit, der Freude, die alle Zuschauer bei dieser empfanden: „Vor hunderten Augen – alle Zuschauer standen auf den Fusspitzen [...]“ (S. 45), zeigt sich eine „entsetzliche Heiterkeit“ angesichts krasser Grausamkeit, die der Offizier mit den „Mächtigen“ bei Nietzsche teilt.

Kafka zeichnet in seiner Erzählung die zwei moralischen Antipoden und das reaktive Element in der Entstehung der Ressentimentmoral nach. Dennoch bliebe der Frage, ob sich auch Nietzsches in Abschnitt 1.2 erläuterte Theorie von einer Gerechtigkeit durch Grausamkeit in Kafkas *Strafkolonie* wiederfinden lässt?

2.3 „Gerechtigkeit durch Grausamkeit“ und das „asketische Ideal“ bei Kafka

Dass Gerechtigkeit nach Meinung des Offiziers in der Qual der Hinrichtung realisiert wird, zeigt Kafka deutlich:

Wie nahmen wir alle den Ausdruck der Verklärung von dem gemarterten Gesicht, wie hielten wir unsere Wangen in den Schein dieser endlich erreichten und schon vergehenden Gerechtigkeit! (S. 45)

Nietzsches Gedanke von Gerechtigkeit durch Lust an Grausamkeit, der die Äquivalenz von Schaden und Lust durch Schmerzzufügen voraussetzte, spiegelt sich jedoch auch in Kafkas Figur des Reisenden wieder. Dessen Einverständnis zu dieser Äquivalenz und die Lust an Grausamkeit zeigt sich in der „ärgere[n] Überraschung“ des Reisenden, welche die schnelle Tötung des Offiziers betrifft: „Der Reisende wollte eingreifen, möglicherweise das Ganze zum Stehen bringen, das war ja keine Folter, wie sie der Offizier erreichen wollte, das war unmittelbarer Mord.“ (S. 57). Der Grund für sein Eingreifen scheint hier somit in der unbeabsichtigten und ‚zu schnellen‘ Tötung zu bestehen. Eine ‚langsame‘ Tötung erscheint als durchaus hinnehmbar für den Reisenden. Das „Helft doch!“ (S. 57) des Reisenden müsste demnach als resultierend aus Unlust am ‚zu schnellen‘ Tod des Offiziers verstanden werden. Auch im Erzählerkommentar drückt sich des Reisenden Lust an Grausamkeit aus: „Hierbei [als er den Offizier von der Maschine heben wollte; U.P.] sah er *fast* gegen den Willen das Gesicht der Leiche.“ (S. 57). [22] Der Reisende schaut also mit seinem Willen auf das grausame Bild des Toten. Das Grausame scheint ihm attraktiv zu sein.

Nietzsches Äquivalenz von Schaden und Schmerzzufügen, deren Grundlage die Lust an Grausamkeit war, deutet Kafka im Reisenden darüber hinaus bei dessen ‚Flucht‘ von der Insel an. Der Reisende bedroht die ihm Folgenden, den Soldaten und den Verurteilten, mit einem „geknotete[n] Tau“ (S. 59). Der „Sprung“ dieser beiden, deren Flucht aus der Strafkolonie – einem unmenschlichen Ort – wird so vom Reisenden verhindert. Dass der Reisende droht, bestätigt lediglich, dass er an der Idee der Wiederherstellung eines Schadens durch Schmerzen festhält. Seine Drohung mit Gewalt ist eine Handlung, die nur Sinn macht vor dem Hintergrund dieser Äquivalenz.

Greift Kafka auch Nietzsches, mit der Lust an Grausamkeit korrespondierendes, Konzept des „asketischen Ideals“ auf?

Dazu gilt es, den Suizid des Offiziers genauer in Betracht ziehen. Der Offizier wird von der Maschine selbst „verführt“ und zieht eine scheinbar paradoxe Konsequenz: [23] Er wird vom Täter zum Opfer, da er nicht mehr Täter sein darf. Kafka skizziert hier jedoch meiner Meinung nach – was das Paradox lösen würde – das „asketische Ideal“ Nietzsches (vgl. Abschnitt 1.3) [24]. Aus der Lust am Leid anderer wird Lust an der Selbstqual im Namen des Ideals der Gerechtigkeit: Mit dem Spruch „Sei gerecht“ richtet der Offizier sich selbst. Noch in seinem Selbstopfer für die Gerechtigkeit beweist er seine durchs Verbot verinnerlichte Lust an Grausamkeit. Diese Lust des Offiziers erreicht ihren Höhepunkt in dessen Suizid. Das Paradox seiner Handlung löst sich also dadurch, dass er in seiner Selbstvernichtung Täter bleibt. Obwohl zwar in Nietzsches *Genealogie* die Lust an Grausamkeit zunächst durch eine grausame Unterdrückung internalisiert werden muss, um erst nach längerem Prozess zur „Selbst-Vergewaltigung“ (II. Abhl., § 18) mit Hilfe eines Ideals führen zu können, übernimmt Kafka dennoch Nietzsches Gedanken des Umschlags der Lust der Grausamkeit am anderen zur Lust an der Selbstopferung durch Sublimierung und Umleitung der Triebenergie.

2.4 Selbstaufhebung der Moral in der *Strafkolonie*?

In Kafkas Erzählung treffen zwei verschiedene, für Menschen lebensnotwendige, Moralen aufeinander, wobei es durch den Suizid des Offiziers zu einer Angleichung der Konsequenzen der Moralen von Offizier und Reisenden kommt. Die Ähnlichkeit in der Konsequenz der Moralen von Offizier und Reisenden besteht im Moment des Ausschlusses der je anderen Moral. Mit Nietzsches „Theorie eines in allem Geschehn sich abspielenden *Macht-Willens*“ (II. Abhl., § 12), wird diese Ähnlichkeit der beiden Moralen mit dem in beiden Moralen wirkenden „Willen zur Macht“ erklärbar. [25] Kafka skizziert also Nietzsches Theorie des mit einer Moral verbundenen immer um Vorherrschaft ringenden „Willen zur Macht“. Teilt man die von mir aufgezeigten Analogien der Moral des Reisenden zur Ressentimentmoral und der des Offiziers zur Moral der „Vornehmen“ in Kafkas Erzählung, kann der vom Reisenden verursachte Suizid in der Erzählung als Nietzsches „Sklavenaufstand der Moral“ (I. Abhl., § 10) gedeutet werden. In diesem

„Sklavenaufstand“ kam die Ressentimentmoral der am Leiden Leidenden gegen die Moral der „Vornehmen“ an die Macht. Dies geschah nach Nietzsche jedoch nur um den Preis des Selbstwiderspruchs der Ressentiment-Moral, der schließlich, wie oben gezeigt, zu ihrer Selbstaufhebung führte.

In der Erzählung Kafkas läuft dies analog. Genau diese Selbstaufhebung der Moral des Reisenden in ihrem Selbstwiderspruch wird mit der Flucht des Reisenden von der Strafkolonie bzw. Insel aufgezeigt. Der Reisende zieht sich von der Insel zurück, er will seine Moral nicht auf der Insel etablieren; er hat an sich selbst den Rückfall ins Unmoralische im Namen seiner Moral beobachten können: Er verursachte den Suizid des Offiziers, schaute passiv-fasziniert, wie der Verurteilte und der Soldat, dabei zu.

Am Grab des alten Kommandanten im Teehaus kann er eben, aufgrund seiner gereiften Einsicht in seine eigene Grausamkeit, nicht wie die umstehenden Männer über die Prophezeiung der „Wiedereroberung“ der Insel durch eine im alten Kommandanten personifizierte Grausamkeit lachen. Er ist ernst, da er um seinen eigenen Rückfall ins Unmoralische weiß, den ubiquitären Charakter der Grausamkeit ahnt (vgl. S. 58-59).

Noch mit der letzten Handlung des Reisenden zeigt uns Kafka, dass die Abwehr des Unmoralischen dieses nur wieder reproduziert. Der Reisende steht, wie gesagt, am Ende der Erzählung mit seiner Drohung durch „ein schweres geknotetes Tau“ (S. 59) [26] noch auf dem Boden der Äquivalenz von Schaden und Schmerz und akzeptiert so noch die Funktion der Grausamkeit, anstatt sie in Gnade zu transzendieren. [27]

Kafka stellt also eine Moral dar, die – wie die Ressentimentmoral aus Nietzsches *Genealogie* – aus einem reaktiven ‚Nein zum Leiden‘ entsteht, so selbst Leiden verursacht und schließlich im Selbstwiderspruch von dem Ort ihres Auftauchens, wie der Reisende im Boot, verschwindet. Kafkas Text zeigt, dass Moral – selbst die, welche gerade nicht grausam sein will – in dem Moment grausam wird, wo sie sich richtend äußert. Was also dargestellt wird, ist das jeder Moral innewohnende Moment, dass in ihrer Positionierung, dadurch, dass diese Positionierung immer mit einer Abwertung, Ausgrenzung einer anderen Positionierung bzw. Moral einhergeht, die ausgrenzende Moral – die Moral des ‚Nein‘ – grausam gegenüber dem Ausgegrenzten wird. Denn der Ausgegrenzte wird die Ausgrenzung zwangsläufig als willkürlichen, unverständlichen, seine Freiheit begrenzenden, ihm gegenüber grausamen Akt

empfinden. Kafka will auf diese ‚Grausamkeit der Moral‘ aufmerksam machen, wobei er zugleich die Notwendigkeit moralischer Urteile als lebensermöglichend festhält.

Zusammenfassend erscheinen demnach Nietzsches Gedanken der Lebensnotwendigkeit der Moral (Abschnitt 2.1), ihre Genese als Reaktion auf Grausamkeit (Abschnitt 2.2), die Grausamkeit selbst wieder als Grundlage von Moral (Abschnitt 2.3) und schließlich die Konsequenz dieser Moral, ihre Selbstaufhebung (Abschnitt 2.4), in Kafkas Erzählung dargestellt. Was aber könnte Kafkas Grund für diese literarische Nachzeichnung von Nietzsches Moralgenese gewesen sein?

3. Zur moralischen Intention von Kafkas Erzählung

Zunächst ist festzustellen, dass der Leser selbst durch die drastische Grausamkeit in der Erzählung, ebenso wie Kafkas Reisender, „verführt“ wird, zu urteilen. Auch die Schwerverständlichkeit der Handlungen der zwei die Moralen darstellenden Figuren provoziert zu einer Interpretation. [28] Das Grausame, Unbegreifliche steht vor dem Leser, wie es vor dem Reisenden steht. Der Leser wird, wie der Reisende, zu einer Art Bemächtigung des Fremden – als welches die krasse Grausamkeit im Text auftritt – durch seine eigene Moral aufgefordert. [29] Kafka veranlasst den Leser also dazu, mit dem Text genau dasselbe zu tun, was der Offizier mit dem Verurteilten, die Maschine mit dem Hinzurichtenden und der Reisende mit der Verfahrenssituation in der Strafkolonie getan haben: [30] Sich des Fremden zu bemächtigen, ihm die eigene Moral einzuschreiben, in den Körper, in das fremde Verfahren. Der Offizier bemächtigt sich willkürlich eines Menschen, den er mit tierischen Eigenschaften verbindet. Dieser wird für ihn zum Tiermenschen, zu einem ihm fremden Wesen. Die Maschine bemächtigt sich des Körpers, schreibt das ihr Eigene, d.h. die Schrift, in das Fremde, das nicht ‚Gezähmte‘. Der Reisende schließlich bemächtigt sich des fremden Verfahrens „fremde[r] Verhältnisse“ (S. 43) durch seine Positionierung. Mit seinem ‚Nein‘ übernimmt er die Macht über den Offizier und das Verfahren, welches dann mit Maschine und Offizier zerstört wird.

Der Leser wird nun von Kafka ebenfalls durch den ihm fremd, da schwerverständlich vorkommenden Text und der Grausamkeit in diesem, zu einer Bemächtigung des Textes durch Moralisierung und Interpretation

aufgefordert. [31] Ein und dasselbe Verhaltensschema zieht sich also über Figuren, „Apparat“, bis hin zum Leser. Das Schema, welches sich im Text findet, wird vom Leser reproduziert. Kafka lenkt diese Reproduktion jedoch durch die Darstellung des Grausamen und dessen Drastik. Er zeigt das Grausame und die Reaktion von dessen Gegner, wobei auch dieser letztlich grausam aus seiner Moral heraus handelt. Für den Leser stellt sich dann daraus die Frage nach der Möglichkeit einer nicht ausgrenzenden und so nicht grausamen Wertung. Als eine Antwort und eine Moral, die Kafka mit seiner Erzählung *In der Strafkolonie* intendiert haben könnte, stellt sich für mich eine Moral der Gnade dar, die mit der Enthaltung von definitiven Begriffen des Menschen von sich selbst sowie mit jedem definitiven Begriff von „gut“ und „böse“ einhergeht. Die Fähigkeit zur Beweglichkeit des Selbst- und Fremdverständnisses und die Fähigkeit so mit moralischen Gegensätzen vorsichtig umzugehen, impliziert eine Transzendierung des Willens zum Richten. [32] Dass Kafka eine entsprechende Moral darzustellen intendiert haben könnte, kann am Text durch die Tatsache gestützt werden, dass der „Apparat“ beim Spruch „Sei gerecht“ zerfällt. [33]

Der Begriff ‚Gerechtigkeit‘ zerstört den Apparat des Willens zum Richten. Die Aufhebung des Richtens erscheint so als eigentliches Element von Gerechtigkeit, als Element der einzig möglichen ‚moralischen‘ Moral.

Wie Kafka jedoch bewusst war, sind moralische Urteile als Ausdruck von Identität notwendig. Bleibt diese Identität aber ‚flüssig‘, wäre eine neue Barbarei zu verhindern. Adorno schreibt in dem Zusammenhang:

Mir scheint, dass [...] es einen objektiven Grund der Barbarei gibt, den ich ganz einfach bezeichnen möchte als Scheitern der Kultur. Die Kultur, die ihrem eigenen Wesen nach den Menschen alles Mögliche verspricht, hat dieses Versprechen gebrochen. Sie hat die Menschen geteilt. [34]

Dieses „Scheitern der Kultur“, ihre feste Identität, ist bei Kafka als Scheitern der Moral dargestellt. Die Ausgrenzung der Moral des anderen, welche die Menschen teilt, enthält, wenn sie bewusst ist, die Möglichkeit der Überwindung von Ausgrenzung, die Möglichkeit zur Gnade und zum beweglichen Verständnis des Anderen. Aus der ‚Grausamkeit der Moral‘ würde die ‚Vorsicht mit der Moral‘ werden. [35] Darin sehe ich die moralische Intention von Kafkas Text.

Anmerkungen

[1] Rohde spricht von einer „Sperrigkeit“ des Textes (Rohde 2002, S. 106). Flocke schreibt: „Kaum ein literarischer Text Kafkas zeigt sich einer Interpretation gegenüber so widerständig [...]. Sinnentzug folgt jedem einmal entstandenen Handlungsstrang auf dem Fuße.“ (Flocke 1991, S. 62). Und Tucholsky meinte, wenn auch ironisch, Kafkas Erzählung rezensierend: „Ihr müsst nicht fragen, was das soll. Das soll gar nichts. Das bedeutet gar nichts. Vielleicht gehört das Buch nicht in unsere Zeit, und es bringt uns sicherlich nicht weiter.“ (Zitiert nach Müller-Seidel 1986, S. 155).

[2] Vgl. Wagenbach 2004, S. 65 (siehe dort vor allem Max Pulvers Schilderung der Frau, die bei Kafkas Vortrag in Ohnmacht fällt).

[3] Wagenbach 2004, S. 68.

[4] Vgl. Wagenbach 2004, S. 63 und S. 68.

[5] Im Folgenden: *Genealogie*. Zitiert wird nach der KSA (siehe Bibliographie) unter Angabe von Abhandlung Nr. und § Nr.

[6] Vgl. Müller-Seidel 1986, S. 78-79, bzw. Wagenbach 2004, S. 97-99. Ries 1977, S. 69-90, Bridgwater 1987, S. 104-111. Spielt auch Mirabeaus *Der Garten der Qualen* als Quelle für Kafkas Text eine wichtige Rolle, so greifen mir doch Binders Angaben zu Entstehung und zur stofflichen Grundlage (vgl. Binder 1975, S. 174 ff.), was den Einfluss von Nietzsches *Genealogie* auf Kafka anbetrifft, zu kurz. Dieser Beitrag wird den Einfluss Nietzsches erneut deutlich machen.

[7] Bridgwater weißt sowohl Nietzsches „punishment-festival“ als auch dessen „asketisches Ideal“ in Kafkas Text nach (vgl. Bridgwater 1987, S. 105; S. 108). Müller-Seidel betont Nietzsches Gedanken der Grausamkeit als Mnemotechnik (Müller-Seidel 1986, S. 78). Ries meint, dass das Wort „peinlich“ sowohl für die *Strafkolonie* als auch für Nietzsches *Genealogie* die Grundvokabel sei (Ries 1977, S. 87; siehe auch Mladek 1994, S. 128).

[8] Von dem Müller-Seidel auch sagt: „Was hier geschieht, verweigert jeden Sinn.“ (Müller-Seidel 1986, S. 125).

[9] Es sei hier betont, dass eine Explikation von Nietzsches *Genealogie*, aufgrund der Literarizität seiner Sprache nur eine Interpretation sein kann. Vor diesem Hintergrund stellt diese Arbeit eine Interpretation mithilfe einer Interpretation dar. Nietzsche bewegt sich jedoch meiner Meinung nach bewusst literarisch zwischen philosophischer Argumentation und poetischer Sprache.

Um die Differenz zwischen dem Umgang mit dem genuin fiktiv literarischem Werk Kafkas und Nietzsches Werk zu kennzeichnen, behalte ich die Begrifflichkeit „Explikation“ und „Interpretation“ – in dem Bewusstsein, dass sie beide eine Deutung implizieren – bei.

[10] In der KSA gesperrt gedruckte Textanteile werden hier kursiv hervorgehoben.

[11] Vgl. Stegmaier 1995. ‚X‘, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. XII. S. 1102.

[12] Stegmaier 1994, S. 67.

[13] Nietzsche 1886, S. 185, § 256.

[14] Um vorschneller Nietzschekritik vorzubeugen, sei darauf verwiesen, dass Nietzsche nicht von einer objektiven Gültigkeit seiner Aussagen und Typisierungen ausgeht und dies nicht intendiert. Er verweist bereits eingangs, im Paratext, darauf, dass die *Genealogie* als eine Streitschrift zu lesen sei. Im ersten Abschnitt sollte deutlich geworden sein, dass Nietzsche nur wieder eine Interpretation unter anderen anbieten kann, d.h. nicht die Erklärung der Moralentstehung anbietet und auch nicht anzubieten vermeint! Er bietet eine Perspektive, die durch drastische Wortwahl ihre Widerlegung bewusst herausfordert und herausfordern will.

[15] Im Abschnitt 1.3 zur Selbstaufhebung der Moral komme ich auf diesen wichtigen Punkt zurück.

[16] Sigmund Freud wird dieses Jahre später wieder aufgreifen (vgl. Freud 1930, S. 90-92).

[17] Stegmaier 1994, S. 18.

[18] Vgl. zu dieser „Zucht“ und zur Bedeutung des Willens zur Macht für diese Müller-Lauter 1971, S. 95-116.

[19] Dies mag auch der Grund dafür sein, warum Jesus nicht als „gut“ bezeichnet werden will, sondern einzig Gott dieses Attribut zuschreibt. Gilt „gut“ dem Menschen als Auszeichnung, so steckt in der Orientierung an diesem Attribut Eigennutz und eben keine Selbstlosigkeit mehr. In der Bibel findet sich also scheinbar schon die Erkenntnis der Paradoxie der Moral und der Versuch, sie zu vermeiden (vgl. Matthäus, 19, 17).

[20] Alle Seitenzahlen in Klammern beziehen sich auf den Text von Kafkas Erzählung in Wagenbach 2004, S. 31-59.

[21] Mladek meint auch, Kafka stelle dar, dass es „keine Reinheit und Voraussetzungslosigkeit des Denkens mehr gibt“ (Mladek 1994, S. 125). Ich stimme dem zu. Insbesondere im Handeln-Müssen, d.h. in der Unfähigkeit des Reisenden, sich einer Bewertung der Verhältnisse zu enthalten, wird dies deutlich. Seine Vorurteile und Voraussetzungen seines Denkens manifestieren sich hier. Aufgrund dieser Vorurteile und der sich an ihnen zeigenden Unhintergebarkeit des Selbst, wird ein Selbsterkennen dann auch bei Kafka, wie bei Nietzsche, unmöglich. Selbsterkennen wird zum ‚Verkennen‘ des Selbst; vgl. zum Erkennen als Verkennen in der *Strafkolonie* auch Köhler 2001, S. 62-64.

[22] Wagenbach 2004, S. 45.

[23] Die Paradoxie dieses Suizids ist nur eine von vielen in Kafkas Text (vgl. auch Neumeyer 2004, S. 291-334).

[24] Ich widerspreche Bridgwaters Ansicht, wonach dem Verurteilten das „asketische Ideal“ durch die Tortur gelehrt („be taught“) wird. Ihm wird ja gerade die Möglichkeit, dieses Ideal durch Sublimierung seiner Triebe in sich ausbilden zu können, durch seine Ermordung genommen. Der Offizier hingegen scheint mir ein deutlicheres Bild von Nietzsches „asketischem Ideal“ zu geben, denn er geht freiwillig in den Tod (vgl. Bridgwater 1987, S. 108).

[25] Zur Rolle der Macht in Kafkas Erzählung vgl. auch Flocken 1991, S. 69-138.

[26] Neumeyer bemerkt hier ein weiteres Paradox: Der Reisende „artikuliert die Trennung mit einem Gegenstand, der Verbindung anzeigt – mit einem Tau.“ (Neumeyer 2004, S. 304).

[27] Das derartige Verlassen der Insel, das ja auch das Ende des Geschehens und des Textes ist, fällt so mit einem Akt von ‚unmoralischer Moral‘ zusammen. Man könnte Kafka so deuten, dass er zeigt, dass alles endet, wo dieser Selbstwiderspruch auftaucht. Dass Kafkas Schluss „unnötig und schwach“ sei, wie noch Zimmermann meint, scheint mir also entschieden nicht der Fall zu sein (vgl. Zimmermann 2003, S. 162).

[28] Vgl. hierzu auch Mladek 1994, S. 118. Interessant ist, dass auch der Reisende den Text, der ihm gezeigt wird, nicht versteht. Es ist ihm unmöglich, die Schrift des Apparats zu lesen (vgl. S. 53). Das heißt, der Reisende versteht den Signifikanten nicht. Während für den Leser der Erzählung das Signifikat schwerverständlich wird. Betrifft das Unverständnis beim Reisenden und Leser

auch verschiedene Seiten des Zeichens (Inhalt-/ Ausdrucksseite), so skizziert Kafka doch das für beide gleiche Problem, nämlich das des Textverständnisses, in dem Text mit dem Text. Der Text wird zweifach, einmal von der Ausdrucksseite und dann von der Inhaltsseite, zum Problem.

[29] Es besteht hier eine intentionale Analogie zwischen dem Werk Nietzsches und Kafkas. Nietzsches *Genealogie* schockiert den Leser aufgrund seines Stiles bzw. seiner Wortwahl und seiner Thesen. Um zwei missbrauchte Wortbeispiele zu nennen: „blonde Bestie“ (I. Abhl., § 11), „Herren-Rasse“ (I. Abhl., § 5). Er provoziert so eine Interpretation des Lesers, wie Kafkas Erzählung es tut. Beide Werke wollen schockieren und so das anregen, was in ihnen problematisiert wird: das moralische Urteilen.

[30] Es bleibt fragwürdig, inwiefern auch Kafkas Schreiben selbst noch als Ausdruck bzw. Resultat eines ‚Bemächtigungsprozesses‘ verstanden werden kann (vgl. Pasley 1995, S. 99-119).

[31] Die Rezeptionsgeschichte der Erzählung zeigt – und damit komme ich auf den Anfang meiner Arbeit zurück –, dass dies ausgiebig und drastisch geschah (vgl. Wagenbach 2004, S. 63-68).

[32] Auch das belegbare schon frühe Interesse Kafkas an der Gestalt Jesu und der nachweisbare Bibeinfluss in seinen Schriften scheint mir eine solche ethische Intention Kafkas nahe zu legen (vgl. für Bibelrezeption und Einfluss die Studie von Rohde (2002); insbesondere S. 76-151).

[33] Vgl. Mladek 1994, S. 134, der diesen Punkt auch schon erkannte. Ich ziehe hier jedoch andere Konsequenzen.

[34] Adorno 1968, S. 128.

[35] Gerade die Einsicht in die Paradoxie der eigenen Moral, d.h. der ‚unmoralisch moralischen‘ eigenen Existenzvoraussetzungen, mit der es sich alles andere als leicht leben lässt, da sie mit einer Selbsthinterfragung und dem Verlust der eigenen Handlungssicherheiten einhergeht, scheint mir Grundlage der Vorsicht mit der Moral zu sein. Das, was wir „gut“ nennen, ist somit nicht leicht zu tun – es hängt wiederum mit Grausamkeit gegen sich selbst zusammen – aber gerade deshalb wird es geschätzt.

Bibliographie

I. Primärquellen

- Adorno, Theodor W.: Erziehung zur Mündigkeit. Vorträge und Gespräche mit Hellmut Becker 1959-1969. Hrsg. von Gerd Kadelbach. Frankfurt am Main 1971.
- Freud, Sigmund: Das Unbehagen in der Kultur (1930). 5. Auflage. Frankfurt am Main 1994.
- Kafkas, Franz: In der Strafkolonie (1914). In: Wagenbach, Klaus: Franz Kafka. In der Strafkolonie. Eine Geschichte aus dem Jahre 1914. 2. Auflage. Berlin 2004.
- Nietzsche, Friedrich: Der Wille zur Macht (1886). Stuttgart 1996.
- Nietzsche, Friedrich: Genealogie der Moral. (1887) In: Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden (KSA). Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin; New York 1993. Bd. 5, S. 245-412.

II. Forschungsliteratur

- Binder, Hartmut: Kafka Kommentar zu sämtlichen Erzählungen. München 1975.
- Bridgwater, Patrick: Kafka and Nietzsche. Bonn 1987.
- Flocken, Heinz-Peter: Der ‚Lüstling der Entsetzens‘. Franz Kafkas Protokolle der Macht. Diss. Düsseldorf 1991.
- Köhler, Steffen: Kafkas Sterbestunde. Dettelbach 2001.
- Neumeyer, Harald: „Das Land der Paradoxa“ (Robert Heindl). Franz Kafkas ‚In der Strafkolonie‘ und die Deportationsdebatte um 1900. In: Textverkehr. Kafka und die Tradition. Hrsg. von Claudia Liebrand und Franziska Schöblier. Würzburg 2004. S. 291-334.
- Mladek, Klaus: „Ein eigentümlicher Apparat“ – Franz Kafkas In der Strafkolonie. In: Text + Kritik. Zeitschrift für Literatur. S. 115-142.
- Müller-Lauter, Wolfgang: Nietzsches Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie. Berlin; New York 1971.
- Müller-Seidel, Walter: Die Deportation des Menschen: Kafkas Erzählung In der Strafkolonie im europäischen Kontext. Stuttgart 1986.

- Pasley, Malcolm: „Die Schrift ist unveränderlich...“ – Essays zu Kafka. Frankfurt am Main 1995.
- Ries, Wiebrecht: Transzendenz als Terror. Eine religionsphilosophische Studie über Franz Kafka. Heidelberg 1977.
- Rohde, Bertram: „und blätterte ein wenig in der Bibel“. Studien zu Franz Kafkas Bibellektüre und ihrer Auswirkung auf sein Werk. Würzburg 2002.
- Stegmaier, Werner: Nietzsches ‚Genealogie der Moral‘. Darmstadt 1994.
- Stegmaier, Werner: ‚X‘. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hrsg. Von Ritter, Joachim; Gründer, Karlfried. Bd. XII. Basel 1995. S. 1102.
- Zimmermann, Hans Dieter: In der Strafkolonie. In: Interpretationen. Franz Kafka. Romane und Erzählungen. Hrsg. von Michael Müller. Stuttgart 2003. S. 158-172.

Der Autor

Uwe Peters studiert an der Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald Philosophie und Germanistik. Der vorliegende Beitrag entstand im Wintersemester 2006/2007 als Studienarbeit zum Seminar „Von Kafka bis Kertész. Über Moral und Ethik in der Literatur des 20. und 21. Jahrhunderts“. Für Kritik und Unterstützung danke ich dem Seminarleiter Arne Grafe.