

Marcus Twellmann

Versuche in Bürokratie Franz Kafka, Max Weber und China

I.

„Fast ausschließlich mit vergleichender Völkergeschichte“ habe er sich beschäftigt, so berichtet in Franz Kafkas Prosastück *Beim Bau der chinesischen Mauer* der Erzähler, es gebe nämlich „bestimmte Fragen, denen man nur mit diesem Mittel gewissermaßen an den Nerv herankommt“ (NSF I, 348).¹ Diese Einsicht ist auf der Höhe jener geschichts- und gesellschaftswissenschaftlichen Methodenlehre, welche Zeitgenossen des Schriftstellers vertraten. Emile Durkheim hatte sich 1895 in seiner Abhandlung über die Regeln der soziologischen Methode dazu geäußert: „Wir verfügen nur über ein einziges Mittel, um festzustellen“, so heißt es in der deutschen Übersetzung von 1908, „daß ein Phänomen Ursache eines anderen sei: das Vergleichen aller Fälle, in denen beide Phänomene gleichzeitig auftreten oder fehlen, und das Aufsuchen einer gegenseitigen Abhängigkeit, welche sich etwa in den Veränderungen bekundet, die bei diesen verschiedenen Kombinationen der Tatumstände zutage treten.“² Durkheim empfiehlt die komparative Methode als ein Äquivalent für das experimentelle Vorgehen der Naturwissenschaften. Auch im Bereich der Soziologie waren damit kausalanalytische Untersuchungen anzustellen. Die eigene Disziplin sollte sich seiner Ansicht nach nicht auf das Verstehen beschränken, auch sie sollte über die Beschreibung von Einzelfällen hinausgehend kausale Gesetzmäßigkeiten ermitteln und somit soziale Zusammenhänge erklären. Nur stand das Mittel des willkürlich angeordneten Versuchs ihr seinerzeit nicht zu Gebote. Der Vergleich sollte als ein Ersatz dienen, ein „indirektes“ Experiment immerhin:

Sobald die Phänomene nach Belieben des Beobachters künstlich erzeugt werden können, so wird die Methode des eigentlichen Experimentes angewendet. Sobald hingegen die Erzeugung der Tatsachen nicht in unsere Willkür gestellt ist, und wir lediglich solche

¹ Texte Kafkas werden nach folgender Ausgabe zitiert: Franz Kafka: Schriften, Tagebücher, Briefe. Kritische Ausgabe. Hrsg. von Jürgen Born, Gerhard Neumann, Malcolm Pasley und Jost Schillemeit. Frankfurt a.M. 1982ff. Die Sigle „NSF I“ steht hier und im Folgenden für Nachgelassene Schriften und Fragmente I. Hrsg. von Malcolm Pasley. Frankfurt a.M. 1993. Die Sigle „NSF II“ steht im Folgenden für Nachgelassene Schriften und Fragmente II. Hrsg. von Jost Schillemeit. Frankfurt a.M. 1992.

² Emile Durkheim: Die Methode der Soziologie. Leipzig 1908 [1895], S. 155.

Tatumstände, die spontan entstanden sind, einander nahebringen können, so ist die hierbei verwendete Methode die des indirekten Experimentes oder die Methode der Vergleichung.³

Dass Kafka in seinen Geschichten von China Ich-Erzähler fingiert, die treffend als „Forscher-Erzähler“⁴ typisiert wurden, mag vorerst Anlass genug sein, weitere Gesellschafts- und Geschichtsforscher jener Zeit zu Wort kommen zu lassen. Die deutschsprachigen Gründerväter der soziologischen Disziplin sprachen sich ebenfalls für eine experimentelle Vorgehensweise aus. Das „rationale Experiment“ hatte nach Max Weber neben der Begriffsbildung als „das zweite große Werkzeug wissenschaftlicher Arbeit“ zu gelten: ein „Mittel zuverlässig kontrollierter Erfahrung, ohne welches die heutige empirische Wissenschaft unmöglich wäre“.⁵ Wie die wissenschaftsgeschichtliche Forschung aufzeigen konnte, wusste er den strengen Experimentalbegriff der Naturwissenschaften flexibel und für die Geisteswissenschaften adaptierbar zu machen. Sein besonderes Interesse galt einer bestimmten Versuchstechnik, die zu seiner Zeit eine Konjunktur erfuhr: dem Gedankenexperiment. Dessen Anwendbarkeit in den Geistes- und Sozialwissenschaften erkundete Weber, der ja als historisch arbeitender Ökonom antrat, bevor er zum Soziologen wurde, zunächst in einer Auseinandersetzung mit dem Althistoriker Eduard Meyer hinsichtlich der Geschichtsschreibung. Wie Durkheim so folgt auch Weber dabei dem gerade im deutschen Sprachraum wirkmächtigen Gegensatz von Verstehen und Erklären nicht,⁶ sondern fragt nach der alltäglichen Praxis der Historiographie, um daraus eine Methodenlehre zu entwickeln. Kurz gesagt: „Mittels kontrafaktischer Argumente, anhand derer in einer Art Experiment verschiedene historische Alternativen aufgeworfen wurden, sollte die wissenschaftliche Plausibilität historischer Deutungen anhand logisch konziser kausaler Zurechnung und Begriffsbildung hergestellt werden.“⁷ Das Gedankenexperiment sollte in diesem Zusammenhang also eine historische Ursachenanalyse anhand von Alternativszenarien ermöglichen. „Um die wirklichen Kausalzusammenhänge zu durchschauen,

³ Ebd.

⁴ Manfred Engel: Entwürfe symbolischer Weltordnungen: China und China Revisited. Zum China-Komplex in Kafkas Werk 1917-1920. In: Ders. und Ritchie Robertson (Hrsg.): Kafka, Prag und der Erste Weltkrieg / Kafka, Prague and the First World War. Würzburg 2012, S. 221-236, hier S. 225.

⁵ Max Weber: Wissenschaft als Beruf [1919]. In: Johannes Winckelmann (Hrsg.): Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen 1988, S. 582-613, hier S. 596.

⁶ Vgl. Michael Heidelberger: From Mill via von Kries to Max Weber: Causality, Explanation, and Understanding. In: Uljana Feest (Hrsg.): Historical Perspectives on Erklären and Verstehen. Dordrecht 2010, S. 241-265, hier S. 241-244.

⁷ Vgl. Florian Ernst: Gedankenexperimente in historiographischer Funktion: Max Weber über Eduard Meyer und die Frage der Kontrafaktizität. In: Berichte zur Wissenschaftsgeschichte 38 (2015), S. 77-91, hier S. 78.

konstruieren wir unwirkliche“.⁸ Durch die „Fortlassung oder Abänderung einer kausalen Einzelkomponente“⁹ vermag der Historiograph retrospektiv andere Verläufe zu simulieren. Sein Experiment war demnach als ein offener Prozess der gedanklichen Konstruktion mit Hilfe von kontrafaktischen Möglichkeitsurteilen zu verstehen.¹⁰

Später hat Weber sich dieses erkenntnispraktischen Mittels selber bedient, und zwar auch in der Befassung mit China. Durch eine Hinwendung zu Asien seit 1910 und Studien zur Wirtschaftsethik der Weltreligionen wurde er zu einem „Pionier der vergleichenden Soziologie großer Zivilisationskomplexe“.¹¹ Nicht umsonst weist der Untertitel der Buchfassung jener Studien sie nicht mehr wie noch die Zeitschriftenfassung als „Skizzen“, sondern präziser als „vergleichende [...] Versuche“ aus. Wir bleiben also in Sichtweite zu Kafka, wenn wir in gebotener Kürze auf den empirischen Ansatz Webers eingehen.

Der Soziologe fragt nach dem Sinn, den Subjekte ihren Handlungen beilegen. Damit wird einer Besonderheit des Gegenstands Rechnung getragen, eben seiner Sinnhaftigkeit; hier Webers Definition: „Soziologie soll heißen: eine Wissenschaft, welche soziales Handeln deutend versteht und dadurch in seinem Ablauf und seinen Ursachen ursächlich erklären will“ (WuG, 1).¹² Dabei machte er bekanntlich von dem heuristischen Hilfsmittel des ‚Idealtypus‘ Gebrauch. Ein solcher werde „gewonnen durch einseitige *Steigerung eines oder einiger* Gesichtspunkte und durch Zusammenschluss einer Fülle von diffus und diskret, hier mehr, dort weniger, stellenweise gar nicht vorhandenen *Einzelerscheinungen*, die sich jenen einseitig herausgehobenen Gesichtspunkten fügen, zu einem in sich einheitlichen Gedankenbilde.“¹³ Dieses Instrument gestattet dem Soziologen einen Zugriff auf die „unendliche Mannigfaltigkeit des Historischen“.¹⁴ So untersucht er nicht etwa das sinnhafte Handeln konkreter Einzelpersonen auf dem Wege der Autopsie im Rahmen einer „field

⁸ Max Weber: Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik. In: Winckelmann (Hrsg.): Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre (Anm. 5), S. 215-290, hier S. 287.

⁹ Ebd., S. 268.

¹⁰ Vgl. Fritz Ringer: Max Weber's Methodology: The Unification of the Cultural and Social Sciences. Cambridge/London 1997, S. 72-80.

¹¹ Jürgen Osterhammel: Transkulturell vergleichende Geschichtswissenschaft. In: Ders.: Geschichtswissenschaft jenseits des Nationalstaats. Studien zu Beziehungsgeschichte und Zivilisationsvergleich. Göttingen 2001, S. 11-45, hier S. 20.

¹² Die Sigle „WuG“ steht hier und im Folgenden für Max Weber: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie [1921/22]. Tübingen 1972.

¹³ Max Weber: Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis [1904]. In: Winckelmann (Hrsg.): Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre (Anm. 5), S. 146-214, hier S. 191.

¹⁴ Ebd., S. 171.

work“,¹⁵ wie der Anthropologe Bronislaw Malinowski sie im fernen Inselreich Neuguineas betrieb. Vielmehr studiert er anhand unterschiedlicher Quellen, wie Menschen kontinuierlich in Gruppen handeln, denn: „Es lassen sich innerhalb des sozialen Handelns tatsächliche Regelmäßigkeiten beobachten, d.h. in einem typisch gleichartig *gemeinten Sinn* beim gleichen Handelnden verbreitete Abläufe von Handeln. Mit diesen *Typen* des Ablaufs von Handeln befaßt sich die Soziologie“ (WuG, 14). Idealtypen dienten zunächst als Maßstäbe für soziales Handeln, das empirisch beobachtbar oder bezeugt ist. Sie ermöglichten sodann komparative Gedankenexperimente, die auf die eine Isolierung kausal wirksamer Handlungsregelmäßigkeiten zielten.

II.

Eine intensive Befassung mit China begann Weber früher als Kafka; über Jahre schrieben beide zu diesem Thema dann aber zeitlich parallel. Einschlägig ist der Aufsatz *Konfuzianismus und Taoismus*,¹⁶ enthalten im ersten Band der *Gesammelten Aufsätze zur Religionssoziologie* von 1920. Bei diesem Text handelt es sich um eine überarbeitete, auf nahezu doppelte Länge gebrachte Fassung eines früheren: *Der Konfuzianismus* erschien 1915 als Teil von *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Religionssoziologische Skizzen*¹⁷ im *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*. Eine erste Fassung hatte der Soziologe eigenen Angaben zufolge 1913 niedergeschrieben, nachdem er sich offenbar seit 1911 mit China beschäftigt hatte. Nach einem Kriegseinsatz nahm er seine China-Studien im Oktober 1915 erneut auf, wurde dabei jedoch immer wieder unterbrochen. Erst im Sommer 1918 konnte er während eines Aufenthalts in der österreichischen Hauptstadt die systematische Lektüre fortsetzen. „Während seiner drei Wiener Monate ging Max Weber zu seiner großen täglichen Freude *auf die Bibliothek*, um sich in Literatur über die Religionssysteme Chinas zu vertiefen.“¹⁸

¹⁵ Bronislaw Malinowski: *Argonauts of the Western Pacific. An account of native enterprise and adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. New York 1961 [1922], S. 4.

¹⁶ Max Weber: *Konfuzianismus und Taoismus*. In: Ders.: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Bd. 1. Tübingen 1920, S. 276-536; dafür steht im Folgenden die Sigle „KuT“.

¹⁷ Max Weber: *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Religionssoziologische Skizzen*. In: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 41 (1915), H. 1, S. 1-87 (ausgeliefert am 14. Oktober); H. 2, S. 335-421 (ausgeliefert am 23. Dezember).

¹⁸ Dirk Kaesler: *Max Weber. Preuße, Denker, Muttersohn*. München 2014, S. 795.

Dass Franz Kafka mit den einschlägigen Texten Webers vertraut war, lässt sich nicht belegen. Dass ihm dessen Gesellschaftslehre nicht ganz unbekannt war, darf dennoch angenommen werden. Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang, dass der deutsche Gelehrte während seiner Tätigkeit in Österreich ab Herbst 1917 öffentliches Aufsehen erregte. Am 25. Oktober hielt er vor der Soziologischen Gesellschaft einen Vortrag über *Probleme der Staatssoziologie*, der in der *Neuen Freien Presse* angekündigt und am folgenden Tag ausführlich besprochen wurde. Der Zeitung zufolge erläuterte der Vortragende die methodologische Vorgehensweise und die Grundbausteine einer Staatssoziologie, darunter seine Typologie der Formen von Herrschaft.¹⁹ Während eines Probeseesters an der Universität Wien hielt er im folgenden Sommer ebendort Vorlesungen. Nach einem Bericht von Theodor Heuss, der einige Male daran teilnahm, war der Dozent am Semesterende „die Sensation der Universität geworden, ‚man‘ mußte ihn einmal gesehen, gehört haben – so war er im größten Hörsaal gelandet.“ Bei Robert Michels ist von einer „vielhundertköpfigen Hörschar“ und „sich stundenlang hindehenden Vorlesungen“ die Rede. Unter der Überschrift „Ein deutscher Professor“ erschien im Feuilleton des *Neuen Wiener Tagblattes* vom 16. Juli eine ausführliche Würdigung: „Seit den Tagen von Unger, Lorenz von Stein und Ihering hat noch kein akademischer Lehrer an der Wiener juristischen Fakultät so viele Hörer um sich versammelt wie Max Weber.“²⁰ Über die Gegenstände seiner Vorträge berichtet Marianne Weber: „Er redet über das religionssoziologische Thema meist 2 ½ Stunden hintereinander, bis es dunkelt in dem schönen getäfelten Raum. Den Kollegton hat er noch nicht wiedergefunden. Was er bietet ist vielmehr meist eine hinreißende Kunstleistung, der überreiche Stoff konstruktiv völlig bewältigt, alles plastisch, und das Entlegendste: Orient und Okzident überwölbt.“²¹

Halten wir fest: Webers Konfuzianismus-Aufsatz von 1915 war Kafka zugänglich; möglich, dass er zu jenen Quellen zählt, die bei der Entstehung der ersten drei China-Erzählungen in der Zeit von Dezember 1916 bis März 1917 eine Rolle spielten. Was Kafka möglicherweise über Webers öffentliche Vorträge in Wien in Erfahrung brachte, mag für die späteren, im so genannten „Konvolut 1920“ enthaltenen Erzählungen relevant geworden sein. Ganz unabhängig von der Frage, ob tatsächlich Anregungen von Weber ausgingen, sei betont, dass eine dahingehende Kontextualisierung von Texten Kafkas sich in der Vergangenheit als heuristisch ertrag-

¹⁹ Vgl. Franz Josef Ehrle: *Max Weber und Wien*. Diss. Freiburg i.Br. 1991, S. 89-96. Bemerkenswert ist, dass Weber zu diesem Zeitpunkt neben den drei später festgehaltenen Formen offenbar noch eine vierte als eigenständig ansah: eine demokratische Herrschaft, „welche wenigstens offiziell ihre eigene Legitimität aus dem Willen der Beherrschten ableitet“ (zit. n. ebd., S. 95).

²⁰ Zit. n. ebd., S. 53, 54, 46, 58.

²¹ Marianne Weber: *Max Weber. Ein Lebensbild*. Tübingen 1926, S. 617.

reich erwiesen hat – dass der Schriftsteller und der Soziologie etwa an dem Phänomen der Bürokratie gleichermaßen interessiert waren, ist ebenso offenkundig wie das Interesse beider an China. Eine weitere grundlegende Gemeinsamkeit ist darin zu sehen, dass sie weder die chinesische Sprache und Schrift beherrschten noch je in China waren. In beiden Fällen ist der Gegenstandsbezug also durch andere Texte vermittelt. Weber begab sich, seinen Platz im Lesesaal der Universitätsbibliothek nicht verlassend, auf Schreibtischreisen in das ferne Asien. Seine Darstellung beruht teils auf der Befassung mit Übersetzungen chinesischer Dokumente, vor allem aber auf einer außerordentlich weitgespannten Lektüre der sinologischen Fachliteratur seiner Zeit.²² Auch diverse Quellen Kafkas, der sich ebenfalls am Schreibtisch sitzend das ferne Asien vorstellte, hat man eruiert.²³ Kurz: Die Texte beider Autoren entstanden in einer sehr ähnlichen Schreibsituation.

Eine weitere Gemeinsamkeit ist Gegenstand der hier zu verfolgenden These: Beide Autoren bedienten sich einer experimentellen Verfahrensweise. Der Kafka-Forschung sind dahingehende Überlegungen nicht neu. Schon Benjamin und Adorno haben Texte Kafkas als „Versuchsanordnungen“²⁴ gedeutet; bei Deleuze und Guattari liest man, er habe „Experimente protokolliert“.²⁵ Im Zuge der neueren Diskussion über den Zusammenhang von Literatur und Experiment haben Isolde Schiffermüller²⁶ und Ulrich Stadler sich um eine begriffliche Schärfung bemüht. Die Interpreten begründen ihre Begriffswahl – der Autor gebraucht das Wort „Experiment“ selten –, indem sie sich solchen Erzählungen zuwenden, von denen gesagt werden kann, sie handelten von einem Experiment, um sodann auch Kafkas Schreibverfahren als experimentell zu begreifen.²⁷ Was den hier herangezogenen Begriff des „Gedankenexperiments“ anbelangt, wurde indessen moniert, dass in Teilen der Philosophie, aber auch

²² Siehe das Verzeichnis der von Weber zitierten Literatur in Max Weber: Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Konfuzianismus und Taoismus. Schriften 1915-1920. Hrsg. von Helwig Schmidt-Glintzer in Zusammenarbeit mit Petra Kolonko. Tübingen 1991, S. 286-293.

²³ Vgl. dazu Engel: Entwürfe symbolischer Weltordnungen (Anm. 4), S. 222f.

²⁴ Walter Benjamin: Franz Kafka. Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Hrsg. von Rolf Tiedemann, Hermann Schweppenhäuser. Bd. II.2. Frankfurt a.M. 1991, S. 409-438, hier S. 418. Theodor W. Adorno: Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft. München 1969, S. 312.

²⁵ Gilles Deleuze und Félix Guattari: Kafka. Für eine kleine Literatur. Frankfurt a.M. 1976, S. 12f.

²⁶ Isolde Schiffermüller: Elberfelder Protokolle. Franz Kafka und die klugen Pferde. In: Raul Calzoni und Massimo Salgaro (Hrsg.): „Ein in der Phantasie durchgeführtes Experiment“. Göttingen 2010, S. 77-90.

²⁷ Vgl. Ulrich Stadler: Kafkas Experimente. In: Michael Gamper und Michael Bies (Hrsg.): „Es ist ein Laboratorium, ein Laboratorium für Worte“. Experiment und Literatur III: 1890-2010. Göttingen 2011, S. 139-161, hier S. 145.

im literatur- und kulturwissenschaftlichen Bereich ein sehr allgemeiner Gebrauch üblich geworden sei. Vom naturwissenschaftlichen Terminus „Experiment“ werde in erster Linie das Element der fingierenden Konzeption übernommen. Dann aber könne jeder Entwurf eines Szenarios als „Experiment“ gelten und dieser Begriff werde letztlich zum Synonym für „Fiktion im allgemeinen“.²⁸ Dieser Herausforderung ist im vorliegenden Zusammenhang also zu begegnen: Der von der Wissenschaftslehre Webers ausgehend präzisierte Begriff muss sich im hermeneutischen Umgang mit den Erzählungen Kafkas bewähren.

Möglicherweise ist dabei auch über das Schreiben des Soziologen etwas zu erfahren. Eine solche Umkehr der Blickrichtung tut dem Wissenschaftler nicht etwa unrecht. Ohne seinem Selbstverständnis zu widersprechen, kann gesagt werden, dass auch sein China ein Gebilde der Phantasie ist.²⁹ Tatsächlich liest man über die Hervorbringung jener „Gedankenbilder“, die ihm zur „denkenden Ordnung der Tatsachen“ dienten, – das sind die bereits angesprochenen Idealtypen – bei Weber: „Es handelt sich um die Konstruktion von Zusammenhängen, welche unserer *Phantasie* als zulänglich motiviert und also ‚objektiv möglich‘, unserem logischen Wissen als *adäquat* erscheinen.“³⁰ Die experimentelle Heuristik der Soziologie besteht darin, Elemente der empirisch, und sei's durch Quellenstudium, ermittelten Wirklichkeit zu isolieren und auf dem Wege gedanklicher Steigerung Abänderungen einzuführen. Eine „an der Wirklichkeit orientierte und geschulte *Phantasie*“³¹ ermöglicht es, auf der Grundlage logisch verknüpfter Urteile ein widerspruchsfreies Gedankenbild, ein Bild von Herrschaftsverhältnissen in China zum Beispiel, rational zu konstruieren.

Wie Durkheim so misst auch Weber der Vergleichsperspektive in diesem Zusammenhang besondere Bedeutung bei. Das ist hier mit Bezug auf jenes Projekt zu verdeutlichen, dessen Ergebnisse kurz vor seinem Tod unter dem Titel *Wirtschaftsethik der Weltreligionen* in den Druck gelangen sollten. Den Ausgangspunkt markiert der erstmals in den Jahren 1904 und 1905 publizierte Aufsatz über die *Protestantische Ethik*. Er entfaltet die berühmt-berüchtigte These, dass ein wichtiges formendes Element der rationalen Wirtschaftsgesinnung die Ethik bestimmter Strö-

²⁸ Birgit Griesbeck und Werner Kogge: Was ist eigentlich ein Gedankenexperiment? Mach, Wittgenstein und der neue Experimentalismus. In: Marcus Krause und Nicolas Pethes (Hrsg.): Literarische Experimentalkulturen. Poetologien des Experiments im 19. Jahrhundert. Würzburg 2005, S. 41-72, hier S. 44.

²⁹ Vgl. Julien Freund: Die Rolle der Phantasie in Webers Wissenschaftslehre. Bemerkungen zu einer Theorie der objektiven Möglichkeit und der adäquaten Verursachung. In: Gerhard Wagner und Heinz Zipprian (Hrsg.): Max Webers Wissenschaftslehre. Interpretation und Kritik. Frankfurt a.M. 1994, S. 473-490.

³⁰ Weber: Objektivität (Anm. 13), S. 192.

³¹ Ebd., S. 194.

mungen des Protestantismus, insbesondere des Puritanismus und Calvinismus, gewesen sei. Später sollte Weber die Frage nach den kausalen Ursachen des Kapitalismus ausweiten auf die Ursprünge des westlichen Rationalismus. Eben diese Fragestellung leitet auch die Befassung mit Asien.

Der Vergleich mit dem Westen zielt auf eine Kausalerklärung der Art und Weise, in welcher unterschiedliche Rationalitäten religiöser Prägung die Entstehung einer kapitalistischen Wirtschaftsweise entweder befördert oder aber behindert haben. Die Fehlanzeige macht den chinesischen Fall für Weber interessant. Sinnverstehernd fragt er auch hier nach der „immanente[n] Stellungnahme [...] zum Leben“ (KuT, 440) gesellschaftlich relevanter Trägerschichten. Dass sich ein „rationaler Betriebskapitalismus“ in China nicht entwickelt hat, soll mit dem „Fehlen gewisser *gesinnungsmäßiger* Grundlagen“ (KuT, 395) erklärt werden. Dominant gewesen sei dort statt einer Wirtschaftsethik, wie der Westen sie kannte, „diejenige Stellungnahme, welche im chinesischen ‚Ethos‘ ihre Stätte fand und von der Beamten- und Amtsanwärterschicht getragen wurde“ (KuT, 395).

Anders als die Geschichtsschreibung gelangt die historische Soziologie nicht durch eine gedankliche Abänderung des Faktischen zu Alternativszenarien. Webers Darstellung Chinas ist materialbasiert, nicht etwa reine Erfindung. Experimentell ist sie insofern, als die Geschichte einer fremden Kultur sich in der Vergleichsperspektive als reale Alternative zu der des Okzidents darbietet. Das ist ganz im Sinne Durkheims, für den das Quasi-Experimentelle des Vergleichens ja darin bestand, „solche Tatumstände, die spontan entstanden sind, einander nahe[zu]bringen“. Weber erblickte in China „ein radikal entgegengesetztes System der Lebensreglementierung, ja eine andere Welt“,³² und setzte damit eine lange, europäische Tradition der Befassung mit Ostasien fort. Seit dem 17. Jahrhundert wurde der Konfuzianismus als ein wesentliches Merkmal der chinesischen Kultur wahrgenommen. Das von Leibniz so genannte „Anti-Europa“ stellte auch für den Gelehrten des 20. Jahrhunderts ein zivilisatorisches Gegenmodell dar, es war ihm „das hochkulturell Andere schlechthin“.³³ Die Operation des Vergleichs leistet in diesem Zusammenhang mehr als eine bloße „Kontextverfremdung“.³⁴ Es handelt sich bei den religionssoziologischen Studien nämlich um „Versuche“ und zwar in dem hier zu bestimmenden Sinn. Tatsächlich schreibt Weber, die von der chi-

³² Wolfgang Schluchter: Einleitung. Max Webers Konfuzianismusstudie – Versuch einer Einordnung. In: Ders. (Hrsg.): Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus. Interpretation und Kritik. Frankfurt a.M. 1983, S. 11-54, hier S. 15.

³³ Eun-Jeung Lee: „Anti-Europa“. Die Geschichte der Rezeption des Konfuzianismus und der konfuzianischen Gesellschaft seit der frühen Aufklärung. Münster 2003, S. 3.

³⁴ Arnold Zingerle: Kontextverfremdung als methodischer Kunstgriff. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 31 (1979), S. 587-610.

nesischen Beamtschaft getragene Kultur könne „annähernd als ein Experiment gelten: welche Wirkung rein von sich aus der *praktische* Rationalismus der Herrschaft einer Amtspfründnerschaft hat. Das Resultat dieser Lage war: der orthodoxe Konfuzianismus“ (KuT, 440). Demnach betrachtete der westliche Wissenschaftler die fremde Hochkultur als handele es sich gleichsam um einen von der Weltgeschichte selbst veranstaltete Erprobung einer alternativen Möglichkeit der Kulturentwicklung. Deren Untersuchung sollte den differentiellen Blick auf die eigene Kultur schärfen.³⁵ Hinsichtlich ihrer Funktion gleicht die Darstellung einer solchen anderen Geschichte dem Durchspielen alternativer Szenarien im kontrafaktischen Gedankenexperiment also durchaus.

Dass Schriftsteller ihrer Zeit weit voraus und darum manchen Gedanken fassen konnten, der neuerdings für richtig gehalten wird, und dass sie daher auch besonders kritikfähig waren, ist ein vielfach bemühtes, obwohl erkenntnishemmendes Narrativ der Literaturwissenschaft. Nach diesem Muster hat man auch Kafkas Stellung zum „Orientalismus“ bestimmt.³⁶ Von dieser Warte aus wären Webers Versuche zuerst in kritischer Absicht zu betrachten. Dazu nur so viel: Mit der empirischen Hinwendung zu subjektiven Sinngebungen war zumindest potentiell eine Dezentrierung der Untersuchungsperspektive verbunden. Auf den Westen zentrierte Wertorientierungen waren damit eigentlich hinfällig geworden. Der Sozialwissenschaft stand es durchaus frei, andere Kulturen aus einer methodisch zu gewinnenden Teilnehmerperspektive zu erforschen und dabei die fremden Wertorientierungen stärker zu berücksichtigen. Man kann indes nicht sagen, Weber habe das Problem fremdkulturellen Verstehens deutlich gesehen und es sich angelegen sein lassen. Im Zusammenhang von Ausführungen zum Verstehen des Verhaltens von Tieren bemerkt er immerhin, an sich sei „das Maß unserer Einfühlbarkeit bei dem Verhalten von ‚Naturmenschen‘ nicht wesentlich größer“ (WuG, 7). Solches „Verhalten“ verortete er am äußeren Rand eines Bereichs sinnhaft orientierten Handelns, in dem nur „Kulturmenschen“³⁷ sich bewegten. Für seine eigenen Untersuchungen blieb diese Grenzerfahrung jedoch folgenlos, verglich er die okzidentale Kultur doch ausschließlich mit anderen ‚Hochkulturen‘, für die seine Idealtypen gleichermaßen gültig sein sollten. Der postkolonialen Kritik gegenüber muss man es zugeben: Der Webersche Vergleich hat vor allem den Zweck, einen zunächst mit Blick auf den Okzident postulierten Kausalzusammenhang von Religion, Kapitalismus und Rationalismus zu überprüfen. Die Entwicklung anderer

³⁵ Vgl. Wilhelm E. Mühlmann: Max Weber und die rationale Soziologie. Tübingen 1966, S. 12f.

³⁶ Vgl. Rolf J. Goebel: Constructing China. Kafka's Orientalist Discourse. Columbia 1997.

³⁷ Martin Fuchs: Theorie und Verfremdung. Max Weber, Louis Dumont und die Analyse der indischen Gesellschaft. Frankfurt a.M. 1988, S. 141.

Zivilisationen wird dabei in vereinfachender Weise auf diejenige Europas bezogen. Aufgrund ihrer überlegenen wirtschaftlichen und administrativen Effizienz sollte die letztere einen Maßstab vorgeben, dessen universelle Anwendung weltgeschichtliche Allochronien erzeugt. So wird auch China zeitlich auf Distanz gerückt und in der herkömmlichen Perspektive des kolonialzeitlichen Evolutionismus auf die Entwicklungshöhe der europäischen Vormoderne zurückgestuft.³⁸ Für die epistemischen Implikationen des Kolonialismus war Weber offenbar blind: Auf dem Höhepunkt europäischer Expansion und kapitalistischer Akkumulation, so Walter Mignolo, feierte er die Universalität des okzidentalens Wissens.³⁹ Nichts Menschliches schien ihm fremd – ausgenommen jene an den Rändern der sinnerfüllten Welt hausenden „Naturmenschen“, deren Erforschung er nur zu gern den Völkerkundlern überlies.

III.

Der Beamenschaft, das sollte deutlich geworden sein, wendet Weber sich nur deshalb zu, weil er in ihr die Trägerin jener Rationalität erkannte, die den Kapitalismus in China nicht zur Entfaltung habe kommen lassen. So kommt er in seiner Konfuzianismus-Studie auf das Thema Bürokratie. Seit 1910 war es in den Mittelpunkt eines anderen Arbeitszusammenhangs gerückt, dessen unfertige Ergebnisse erst posthum unter dem Titel *Wirtschaft und Gesellschaft* erscheinen sollten. Dass hier ein zweiter Themenschwerpunkt lag, mag erklären, warum Weber die chinesische Bürokratie, obwohl sein Interesse daran ein sekundäres war, ausführlich beschrieb, und zwar als ‚Patrimonialbürokratie‘. So bezeichnet er einen Untertyp, der aus der Kombination zweier Idealtypen resultierte. Im Fall Chinas wich die anhand der Quellen erkundete Realität so stark von dem logisch konsistenten Idealtypus ab, dass ihre Beschreibung eine solche Weiterentwicklung der Typologie erforderte. Im kulturgeschichtlichen Zusammenhang des Orients verfolgt der Soziologe ein durch viele Jahrhunderte andauerndes Nebeneinander charismatischer und rationaler Elemente in einer insgesamt traditionellen Struktur. Der Charismabegriff, er war in der *Protestantischen Ethik* zuvor nur auf die Begnadung von Predigern bezogen worden, wird hier zum ersten Mal in einem Zusammenhang der Herrschaftsanalyse gebraucht, und zwar sowohl mit Bezug auf den Kaiser, „ein Monarch von Gottes Gnaden“ (KuT, 312), wie auch auf hohe Beamte, darauf wird noch einzugehen sein. Halten wir zunächst fest, dass China

³⁸ Vgl. Klaus Mühlhahn: Imaginiertes China. „Master Narratives“ der deutschen Chinawissenschaften. In: Berliner Chinahefte 14 (1998), S. 15-33, hier S. 27.

³⁹ Vgl. Walter D. Mignolo: Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, Border Thinking. Princeton 2012, S. 3f.

aus Webers Sicht ein ausgezeichnetes Beispiel darstellte: Patrimonialismus war ihm „die für den Geist des Konfuzianismus grundlegende Strukturform“ (KuT, 330) und der chinesische Beamtenstaat „das in seiner Art konsequenteste patrimoniale politische Gebilde“ (WuG, 814).

Ein anderes Beispiel für patrimoniale Herrschaft war jenes östliche Reich, in dessen Hauptstadt der deutsche Gelehrte über China betreffende Quellen gebeugt saß. Franz Kafka, mit dem Habsburger Reich gut vertraut, hat bekanntlich eine Reihe von Erzählungen verfasst, die als eine Auseinandersetzung mit dessen Verwaltung gelesen werden können. Sie lassen sich dementsprechend zwanglos auf die Studien Webers beziehen. So hat Hans-Ulrich Derlien festgestellt, „daß Kafkas Bürokratie eben nicht dem Typus legal-rationaler Herrschaft entspricht, wie er im Rechtsstaat praktiziert werden sollte; offensichtlich handelt es sich um eine Bürokratie, die noch *traditionale Elemente* der patrimonialen Herrschaft in sich trägt.“⁴⁰ Die literarische Fiktion in überzeugender Weise auf die historische Wirklichkeit zu beziehen, fällt den Kommentatoren jedenfalls leicht – den Standpunkt, „daß die *bürokratische Realität, in der Kafka lebte, die Bürokratie der Habsburger Monarchie, in der Tat noch historisch nachweisbar Züge einer vormodernen, patrimonialen Bürokratie trug*“,⁴¹ vertritt Derlien nicht allein.⁴² Im Übrigen ist dies aus der heutigen Sicht nicht zwingend als evolutionäre Rückständigkeit zu werten; die Nach-Webersche Soziologie hat eingesehen, dass „reale“ Bürokratien als Hybride zwischen formaler Organisation und anderen Vergesellschaftungsformen zu begreifen⁴³ sind.

In seinen China-Erzählungen wirft Kafka, das soll nun gezeigt werden, in wiederholten Versuchen immer wieder eben jene Frage auf, die für die klassische Herrschaftssoziologie leitend war: Wie ist ein dauerhaftes Über- und Unterordnungsverhältnis zwischen Personen zu erklären? Grundlegend war dabei die Annahme, dass Macht allein, also die Androhung oder auch Ausübung von Gewalt ein solches Verhältnis nicht zu

⁴⁰ Hans-Ulrich Derlien: Bürokratie in der Literatur und Soziologie der Moderne. Über Kafka und Max Weber. In: Thomas Anz und Michael Stark (Hrsg.): Die Modernität des Expressionismus. Stuttgart/Weimar 1994, S. 44-61, hier S. 51. Siehe in diesem Zusammenhang, allerdings ohne Bezug auf Weber, auch Burkhard Wolf: Kafka in Habsburg. Mythen und Effekte der Bürokratie. In: *Administrativ. Zeitschrift für Verwaltungsgeschichte* 1 (2016), S. 193-221. (<https://adhi.univie.ac.at/index.php/adhi/article/view/1662>).

⁴¹ Derlien: Bürokratie in der Literatur (Anm. 40), S. 52.

⁴² Zu Patrimonialismus in Österreich siehe Helmut Kuzmics und Roland Axtmann: Autorität, Staat und Nationalcharakter. Der Zivilisationsprozeß in Österreich und England 1700-1900. Opladen 2000, S. 135-167.

⁴³ Joachim Renn: Bürokratie zwischen „traditioneller Rationalität“ und „rationaler Tradition“. Max Weber, Preußen und die Rationalität soziologischer Rationalitätstypen. In: Mateusz Stachura u.a. (Hrsg.): Der Sinn der Institutionen. Mehr-Ebenen- und Mehr-Seiten-Analyse. Wiesbaden 2009, S. 255-286, hier S. 265.

stabilisieren vermag. Weber setzt seiner Definition von Herrschaft als „Chance [...], für spezifische (oder: für alle) Befehle bei angebbaren Gruppen von Menschen Gehorsam zu finden“, dementsprechend hinzu, „ein bestimmtes Minimum an Gehorchenwollen“ (WuG, 157) gehöre zu jedem echten Herrschaftsverhältnis. Damit sind die innere Zustimmung der Beherrschten zu den Herrschaftsträgern und ihre prinzipielle Gehorsamsbereitschaft als grundlegende Momente herausgestellt: „Sitte und Interessenlage so wenig wie rein affektuelle oder rein wertrationale Motive der Verbundenheit könnten verlässliche Grundlagen einer Herrschaft darstellen. Zu ihnen tritt normalerweise ein weiteres Moment: der *Legitimitätsglaube*“ (WuG, 122). Dieser Glaube ist aus Webers Sicht die eigentliche Letztgrundlage von Herrschaft. Indes ist sie nicht als eine dauerhafte Gegebenheit aufzufassen. Vielmehr muss sie permanent reproduziert werden, wenn echte, von bloßer Unterdrückung unterscheidbare Herrschaft aufrechterhalten werden soll.

Die hier zu verfolgende Leitthese lässt sich nun folgendermaßen konkretisieren: Kafka sucht die Fügsamkeit der Gehorchenden in einer narrativen Versuchsreihe zu ergründen. China empfahl sich für Forschungen in dieser Sache als ein besonders ergiebige Feld, war es doch von den Begründern einer Fortschrittsphilosophie der Geschichte seit dem 18. Jahrhundert immer wieder als Beispiel der ‚Stagnation‘, ja ‚Geschichtslosigkeit‘ angeführt worden.⁴⁴ Diesen Topos greift Kafka auf: „Seit Jahrhunderten hat bei uns keine von den Bürgern selbst ausgehende politische Veränderung stattgefunden“ (NSF II, 262). Immer wieder gestaltet er Szenen der Herrschaft so, dass ihre Grundlage und Wirkungsweise als ein undurchdringliches Rätsel erscheint. „[D]er Befehl ist für ihn förmlich zu groß, angsterregend groß, er kann nicht aus eigener Kraft kommen“ (NSF II, 274), heißt es etwa über jenen Mann, der einer Truppenaushebung fernbleibt. Das geschilderte Verhalten der Anwesenden verstärkt die rätselhaft Anmutung der Befehlsgewalt noch: „[M]an schweigt bloß, man senkt die Augen, man erträgt kaum den Druck des Befehles gegen den man sich in diesem Haus vergangen hat, aber die stumme Gegenwart des Adeligen hält doch alle auf ihren Plätzen“ (NSF II, 274). Herrschaft wird hier nicht begriffen, sondern in physikalischer Metaphorik, ansonsten aber gedanklich hilflos als ein Druck- und Kräfteverhältnis umschrieben, aus dem die Befehlsadressaten sich nicht zu befreien vermögen. Ein anderer Text aus dem Jahr 1920 macht die Frage nach den Motiven des Gehorsams jenseits bloßer Macht, die Frage nämlich, „womit der kaiserliche Oberst unser Bergstädtchen beherrscht“ (NSF II, 278), explizit: „Seine wenigen Soldaten wären wenn wir wollten gleich entwaffnet, Hilfe für ihn käme, selbst wenn er sie rufen könnte – aber wie könnte er das? – tage-, ja

⁴⁴ Vgl. dazu Jürgen Osterhammel: *Die Entzauberung Asiens. Europa und die asiatischen Reiche im 18. Jahrhundert*. München 1998, S. 390-393.

wochenlang nicht. Warum dulden wir also seine verhaßte Regierung?“ (NSF II, 278) Auch in diesem Falle ist die Erklärung offenkundig unzulänglich: „Es ist zweifellos: nur seines Blickes wegen“ (NSF II, 278). Günther Anders hat treffend bemerkt, „daß die meisten der Kafka-Wesen niemals wissen, woran sie sind und grundsätzlich vor unbeurteilbaren Situationen stehen“.⁴⁵ Eine entscheidende Bedeutung kommt dabei dem Umstand zu, dass es eben die fiktiven Figuren sind, die sich die Macht der Herrschenden nicht zu erklären wissen. Diese „Kafka-Wesen“ sind allesamt Herrschaftsunterworfenen, so auch der Erzähler. Insofern hat sein Forschen an jenem „Deutungsfuror“ Teil, der nach Anders „das Stigma des Entmächtigten [ist]; dessen er [...] die Welt interpretieren muß, weil andere sie verwalten und verändern“.⁴⁶

Auf eine der 1920 entstandenen Erzählungen, nämlich „*Die Abweisung*“ ist hier näher einzugehen. Abermals lässt Kafka seinen Erzähler die große Frage aufwerfen, warum „wir uns in unserem Städtchen allem ruhig fügen, was von der Hauptstadt aus angeordnet wird“ (NSF II, 262). Es geht um die Herrschaftsverhältnisse in einem Provinzstädtchen, das weit von der Hauptstadt und damit vom Sitz des Herrschers entfernt liegt. Zwar empfangen die Bewohner von dort kaum je eine Botschaft, die lokalen Beamten haben indes, schenkt man ihren Angaben Glauben, „eine sehr gute Verbindung“, was ironisch dahingehend ausgeführt wird, schon „in zwei, drei Monaten“ (NSF II, 262) könnten sie Nachricht erhalten. In Abwesenheit des eigentlichen Herrschers herrschen daher sie über das Städtchen, an erster Stelle ein Oberst, der auch als Obersteuereinnahmer waltet. Auf Seiten der Beherrschten weiß indessen niemand, ob er dieses Amt wirklich innehat und ob es ihn „berechtigt [...] in allen Gebieten der Verwaltung zu herrschen“ (NSF II, 263). Die Bürgerschaft fragt auch nicht danach, sondern fügt sich widerspruchslos.

Damit ist eine Situation exponiert, die Webers Beschreibung einer Patrimonialbürokratie in bemerkenswerter Weise entspricht: Die in fast allen China-Erzählungen thematisierte, teils ins Absurde übertriebene Ausdehnung des Raumes bringt der Soziologe in Zusammenhang mit den „Intensitätsgrenzen“ (KuT, 438) einer Verwaltungsorganisation, die sich aufgrund ihrer Extension auch vor kommunikationstechnische Probleme gestellt sieht: „Entsprechend dem ungeheuren Umfang des Reichs und der im Verhältnis zur Volkszahl geringen Anzahl von Beamten“, so schreibt er, „war die chinesische Verwaltung nicht nur extensiven Charakters, sondern entbehrte unter durchschnittlichen Herrschern auch der Zentralisation. Die Anweisungen der Zentralbehörden wurden von den Unterinstanzen vielfach mehr als unmaßgebliche Ratschläge, denn als bindende Vorschriften behandelt“ (WuG, 609). In solcher „Extensität“

⁴⁵ Günther Anders: *Kafka, Pro und Contra*. Die Prozeß-Unterlagen. München 1963, S. 47f.

⁴⁶ Ebd., S. 48.

der Verwaltung sieht Weber begründet, dass „die einzelnen Bestandteile des Machtgebiets, je entlegener vom Herrnsitz, desto mehr, sich der Beeinflussung durch den Herren entziehen“ (WuG, 611).

Umso größer ist in einer solchen Situation die Bedeutung intermediärer Instanzen, die den Herren vor Ort repräsentieren und seine Herrschaft effektiv ausüben. Das ist eine der leitenden Annahmen der zweiten Versuchsreihe Kafkas. Die gedankliche Steigerung dieses Faktors lässt den zunächst fokussierten, „die Institution des Kaisertums“ (NSF I, 355), an den Rand rücken. In der Provinz sind es, abgesehen von wenigen Ausnahmen wie etwa visitierenden Kommissaren, die lokalen Beamten allein, die den Verwalteten in Person gegenübertreten und ansichtig werden, und „die Augen des Obersten“ sind für die Bürger „auch die Augen der Regierung“ (NSF II, 268). Aus ihrer Sicht bildet er „den Abschluß des Ganzen“; „hinter ihm kommt nichts mehr“ (NSF II, 264). Zwar finden sich im Konvolut wiederholte Ansätze zu einer Erzählung von der Bezweifelung der göttlichen Abstammung des Kaisers durch einen Untertan, der deswegen aus großer Ferne in die kaiserliche Stadt gebracht wird (NSF II, 277f.) – offenbar war Kafka nach wie vor daran interessiert, welche Bedeutung der Glaube an diese Art transzendenter Legitimität und ihre Bestreitung für die Herrschaftsordnung eines Kaiserreichs hat. Indes sollte auch diese Geschichte davon handeln, wie der Untertan nicht dem Kaiser, sondern einem Beamten, einem Richter nämlich, vorgeführt wird. Jedenfalls gilt die weit überwiegende Aufmerksamkeit der späteren China-Erzählungen den vermittelnden Beamten vor Ort. Eben deshalb kann über diese Versuche im Unterschied zu den früheren auch gesagt werden: Hier „gibt es Herrschaft, konkrete Eingriffe der Macht“.⁴⁷

Im Rahmen einer raumzeitlich stark gedehnten Kaiserherrschaft entfaltet sich vor Ort typischerweise eine eigentümliche Dynamik, die auch dem Soziologen Anlass gibt zum Erzählen: „In China, wie überall“, so wusste Weber zu berichten, „waren es vor allem die unteren, mit der Bevölkerung praktisch in die nächste Berührung gelangenden Stufen der Hierarchie, gegen die sich der allem Patrimonialismus gemeinsame Haß und das Mißtrauen der von ihnen Regierten [...] wendete“ (KuT, 422). „Warum dulden wir also seine verhaßte Regierung?“ (NSF II, 278), so lautet, noch einmal, die vom Standpunkt der Regierten mit Blick auf die oberste Hierarchiestufe vor Ort formulierte Leitfrage Kafkas. Die erzähltechnische Perspektivierung, darum soll es im Folgenden gehen, ist für seine Experimente von zentraler Bedeutung: Die Intermediären werden nicht aus der Warte eines Allwissenden in den Blick genommen, sondern mit den Augen einer lokalen Bevölkerung.

Vollzieht die wissenschaftliche Darstellung eine vergleichbare Perspektivübernahme? Wer die Webersche Studie liest, dem fällt auf, dass

⁴⁷ Engel: Entwürfe symbolischer Weltordnungen (Anm. 4), S. 229.

den Schriftgelehrten und ihrer „literarische[n] Durchkultivierung“ (KuT, 410) die ganz besondere Aufmerksamkeit und wohl auch Wertschätzung des Soziologen gilt. Das chinesische *junzi*⁴⁸ übersetzt er mit „gentleman“ und hat dabei wohl auch den humanistisch gebildeten *gentiluomo* der europäischen Renaissance im Sinn. „Das ständische Vornehmheitsideal des allseitig gebildeten konfuzianischen ‚Gentleman‘ dürfte“, so vermutet sein Biograph, „eine sehr persönliche Wunschvorstellung gewesen sein, die Max Weber zuerst im Lesesaal der Universitätsbibliothek der Ruprecht-Karls-Universität erträumte und in der Universitätsbibliothek in Wien weiter ausmalte“.⁴⁹ Anders als bei Naturmenschen oder gar Tieren gelingen ihm Einfühlung und Sinnverstehen hier offenbar mühelos. Bei allen bislang betonten Gemeinsamkeiten ist in dieser Hinsicht ein Unterschied zu bemerken, den festzuhalten sich lohnt. Ivan Nagel, der bei Carl Schmitt wie bei Franz Kafka einen „Extremismus der Rationalität“ am Werk sieht, hat auch darauf hingewiesen: „Nicht vergessen sollte man den Unterschied zwischen einem, der das Verhängnis existentiell durchleidet, und einem, der es intellektuell genießt und politisch benützt.“⁵⁰ Das Genießen des ersteren hat eine bestimmte Identifizierung zur Voraussetzung. Es handelt sich dabei um einen imaginären Zug der politischen Theorie, den ihr Verfasser nicht vollständig kontrolliert: Schmitt, der Max Webers Münchener Dozentenseminar besucht hatte und Teile seiner im Vorjahr als Buch publizierten *Politische Theologie* 1923 in einer Erinnerungsgabe für den Lehrer erscheinen ließ,⁵¹ stellt darin Betrachtungen vom Standpunkt des souveränen Befehlshabers aus an. Ganz anders Kafka: Er schildert Herrschaft aus Sicht der Beherrschten. Das unterscheidet ihn ebenfalls von Max Weber, der auf die vermittelnden Instanzen fokussiert. Auch in seinem Fall ist davon auszugehen, dass dieser Ansatz nicht restlos auf eine rational kontrollierte Experimentalanordnung rückführbar ist.⁵² Hier sind Wünsche am Werk. So kommt China als ein Land zur Darstellung, „in dem Literaten, politiker“ einen praktisch-politischen Rationalismus erschufen und ein Ethos der ‚Ampflicht‘ und des ‚öffentlichen Wohls‘ ausbildeten. Eine solche Schicht musste einem wilhelmini-

⁴⁸ Pinyin-Transkription. Weber schreibt einer sinologischen Konvention seiner Zeit folgend „Kiün tse“.

⁴⁹ Kaesler: Max Weber (Anm. 18), S. 810f.

⁵⁰ Ivan Nagel: Autonomie und Gnade. Über Mozarts Opern. München/Wien 1988, S. 141.

⁵¹ Carl Schmitt: Soziologie des Souveränitätsbegriffs und politische Theologie. In: Melchior Pafy (Hrsg.): Hauptprobleme der Soziologie. Erinnerungsgabe für Max Weber. Bd. II. München/Leipzig 1923, S. 3-36.

⁵² Zingerle: Kontextverfremdung (Anm. 34), S. 599, versucht zwar, die Rede vom chinesischen *gentleman* als einen verfremdenden Vergleich zu verstehen, muss am Ende aber jedoch einräumen, dass die heuristischen Chancen hier vertan worden sind.

schen Gelehrten wie Max Weber als die Erfüllung seiner kühnsten politischen Träume erscheinen.⁵³

Die von Kafkas fiktiven Forschern artikulierte Methodologie lässt indessen erahnen, dass eine solche Identifizierung dem soziologischen Erkenntnisinteresse hinderlich ist: Wer die Institution des Kaisertums untersuchen wolle, so heißt es ja schon in der Geschichte vom Mauerbau, der müsse „zuerst das Volk befragen, da doch das Kaisertum seine letzten Stützen dort hat“ (NSF I, 349). Das erklärt jener fiktive Erzähler, der angibt, vergleichende Völkergeschichte zu betreiben. „Volk“ meint dabei offenbar nicht die Gesamtheit aller, sondern nur jene Chinesen, die vom Kaiser, vermittelt durch Beamte und Soldaten, beherrscht werden. Mit Blick auf diese Gruppe der Herrschaftsunterworfenen also untersucht der Erzähler die „Volksauffassung“ (NSF I, 357) und „Vorstellungs- oder Glaubenskraft beim Volke“ (NSF I, 355). Dabei rückt er den Sohn des Himmels neben „Feldgottheiten“ (NSF I, 349), wie sie von Volks- und Völkerkundler des 19. Jahrhunderts untersucht worden waren.⁵⁴

Weber war solchen Untersuchungen keineswegs abgeneigt. Vielmehr hob er die Bedeutung einer von Elitenfrömmigkeit zu unterscheidenden Volksfrömmigkeit für die Religionssoziologie nachdrücklich hervor und bestimmte die „Volksreligiositäten“ (WuG, 307) als soziologischen Forschungsgegenstand eigenen Rechts.⁵⁵ Doch geht er in seiner China-Studie nur ausnahmsweise auf die „Volksreligiosität“ (KuT, 431) ein. Wie hätte er sie auch gründlich erforschen können? Das ist der springende Punkt: Der Soziologe vermag die „volkstümliche Anschauung“ (KuT, 416) allenfalls indirekt zu erschließen, und zwar nur dank eben jener Schriftkundigen, die allein skripturale Zeugnisse verfasst und hinterlassen haben, auf die soziologische wie historische Studien sich stützen können. Dass er dieser Schicht seine nahezu ungeteilte Aufmerksamkeit widmet, ist also nicht zuletzt der Überlieferungslage und einem empirischen Ansatz geschuldet, der auf Inskriptionen und andere Spuren angewiesen ist. Denn nur die Beamten haben die sinnhaften Muster, an denen ihr Handeln sich orientierte, schriftlich objektiviert und damit für eine verstehende Soziologie zugänglich gemacht. Welchen Sinn die Angehörigen des Volks ihren Handlungen beilegte, das ließ sich allenfalls indirekt aus denselben Quellen erschließen, waren diese doch von der Perspektive der Schreiber geprägt.

Dass die Sichtweise der ‚Subalternen‘ schon aufgrund der Archivsituation in herkömmlichen Geschichtsdarstellungen nicht repräsentiert ist und durch andere Praktiken der Historiographie, so etwa eine ‚Geschichte von unten‘, eigens zur Geltung gebracht werden müsste, würde man erst

⁵³ Kaesler: Max Weber (Anm. 18), S. 810.

⁵⁴ Vgl. z.B. Wilhelm Mannhardt: Wald- und Feldkulte. 2 Bde. Berlin 1875/1877.

⁵⁵ Vgl. dazu Wolfgang Schieder: Einleitung. In: Ders. (Hrsg.): Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte. Göttingen 1986, S. 7-13.

im nach-kolonialen Zeitalter fordern.⁵⁶ Früher als die Historiker bemühten sich indes die Anthropologen um eine solche Perspektivübernahme. Bronislaw Malinowski, polnischer Edelmann und österreichischer Staatsbürger, der in den Jahren des Ersten Weltkrieges auf der Insel Mailu sowie auf dem Trobriand-Archipel Neuguineas *field work* betrieben hatte, formuliert im Vorwort zu seinem Bericht – er wird als die erste moderne Ethnographie angesehen – die heute berühmte Maxime: „[T]he final goal is to grasp the native’s point of view, his relation to life, to realise *his* vision of *his* world“.⁵⁷ *Argonauts of the Western Pacific* erschien – wie Schmitts *Politische Theologie* – im Jahr 1922, nach Webers Tod. Der Soziologe hatte, so bemerkt Paul Honigsheim, „von zu Hause aus keine Beziehung zur Völkerkunde. [...] Auch finden sich keine Anhaltspunkte dafür, daß er mit einem Ethnologen in nähere Berührung gekommen ist. Wie sollte er auch? Gerade in den Kreisen, die ihm weltanschaulich nahe waren, stand man dem allen fern“.⁵⁸ Dass Kafka dagegen mit Gewinn „als Ethnologe“⁵⁹ gelesen werden kann, ist verschiedentlich unter Beweis gestellt worden. Hier wird eine ähnliche These vertreten: dass er sich nämlich in einer Fremdvolkskunde versuchte, die quellengestützt nur mit Hilfe der Phantasie zu erzeugen war. Während er Beschneidungsrituale und östjüdische Kultur aus eigener Anschauung kannte,⁶⁰ hat er China und dessen Bevölkerung ja nie selbst in Augenschein nehmen können. Insofern sind seine Forschungen in dieser Sache mehr einer ‚Lehnstuhlanthropologie‘ verwandt, wie sie zu seiner Zeit noch durch James George Frazer vertreten wurde.

Mittels Phantasie also sucht der Literat eine „volkstümliche Anschauung“ zu erschließen, die in den verfügbaren Quellen nicht bezeugt und darum der Soziologie unzugänglich war. Dem entspricht, um darauf zurückzukommen, die erzähltechnische Perspektivierung des Geschehens in sämtlichen China-Texten: Der Erzähler vom Mauerbau gibt sich als Dorfbewohner (vgl. NSF I, 347) zu erkennen, dessen Kenntnis sich auf

⁵⁶ Vgl. dazu Hubertus Büschel: Das Schweigen der Subalternen. Die Entstehung der Archivkritik im Postkolonialismus. In: Anja Horstmann und Vanina Kopp (Hrsg.): Archiv – Macht – Wissen. Organisation und Konstruktion von Wissen und Wirklichkeiten in Archiven. Frankfurt a.M./New York 2010, S. 73-88.

⁵⁷ Malinowski: *Argonauts of the Western Pacific* (Anm. 15), S. 25.

⁵⁸ Paul Honigsheim: Max Weber in Heidelberg [1921]. In: Rene König und Johannes Winckelmann (Hrsg.): Max Weber zum Gedächtnis. Köln 1963, S. 161-271, hier S. 261.

⁵⁹ Vgl. v.a. Gerhard Neumann: Kafka als Ethnologe. In: Hansjörg Bay und Christof Hamann (Hrsg.): Odradeks Lachen. Fremdheit bei Kafka. Freiburg 2006, S. 325-345.

⁶⁰ Vgl. dazu Michael Neumann: Symbol und Teilhabe. Franz Kafkas Ethnographie religiöser Wirksamkeit. In: Manfred Engel und Ritchie Robertson (Hrsg.): Kafka und die Religion in der Moderne. Kafka, Religion and Modernity. Würzburg 2014, S. 207-225.

die eigene Heimat beschränkt (vgl. NSF I, 349). Auf dieser Grundlage behandelt er die „Volksauffassung“ von Führerschaft und Kaiser, wobei er sich die erste Person im Plural gebrauchend einschließt: „Wir – ich rede hier wohl im Namen vieler“ (NSF I, 344). Unter dem Titel *Ein altes Blatt* meldet sich ein Hauptstadtbewohner und Inhaber einer Schusterwerkstatt zu Wort, der von „uns Handwerkern und Geschäftsleuten“ (NSF I, 361) spricht und meint, den Kaiser selbst gesehen zu haben (vgl. NSF I, 360). Von den Texten der zweiten Gruppe ist *Zur Frage der Gesetze* am deutlichsten durch die populäre Perspektive geprägt, wobei der Kaiser hier nicht in Sicht kommt. Es geht vielmehr darum, dass „wir im Volk [...] seit ältesten Zeiten die Handlungen des Adels aufmerksam verfolgen“ (NSF II, 271). Auch in dem Text über die Truppenaushebungen wird eben dieser Vorgang nicht etwa aus Sicht des Adligen und seiner Soldaten, sondern aus jener der Männer und Frauen des Volkes beschrieben, wobei der Erzähler die Formulierung „unsere Frauen“ (NSF II, 276) gebraucht und sich damit wiederum selbst dieser Gruppe zugehörig erklärt.

Weber kommt auf die besondere Perspektive des Volks vor allem dort zu sprechen, wo es um die Wahrnehmung der Literati von Seiten der Illiteraten geht. Aus seinem herrschaftstheoretischen Ansatz ergab sich die Annahme, jede Priesterelite müsse sich zur Wahrung ihrer Sonderstellung ständig um eine Beeinflussung der Volksreligiosität bemühen. Nun erkannte er eine Besonderheit der chinesischen im Gegensatz zur abendländischen, vorderasiatischen und indischen Geschichte allerdings darin, dass die Vormachtstellung der Patrimonialbürokratie hier nie durch die machtvolle Prophetie, Eschatologie oder Erlösungslehre bedroht wurde. Es gab keine autonome Priesterschaft, die eine Hierokratie hätte errichten können. Nur der Glaube an die Macht der Ahnengeister und der damit verbundene Kult waren zugelassen. In dieser Situation zogen nach Webers Überzeugung die Schriftgelehrten eine volksreligiöse Verehrung auf sich: „Hohe Mandarinen galten als magisch qualifiziert. Sie selbst konnten immer, – die ‚Bewahrung‘ des Charisma vorbehalten, – nach dem Tode und schon bei Lebzeiten Gegenstand eines Kults werden“ (KuT, 423f.).

An Webers Umgang mit einem Schreiben aus dem Jahr 536 v. Chr.⁶¹ ist beispielhaft zu ersehen, in welchem Maße die Beschaffenheit der Quellen hinterrücks seine Perspektive bestimmte. Der Soziologe vermutet, die „leitenden Klassen“ (KuT, 369) hätten den volkstümlichen Aberglauben gezielt aufrechterhalten. Aus eben diesem Grund sei eine Kodifikation des Rechts von Konfuzius und anderen Gelehrten abgelehnt worden. Davon hatte er vermutlich in dem Buch eines britischen Sinologen gelesen. Edward Harper Parker zitiert, was ein Minister schrieb, nachdem entschieden worden war, das Strafrecht in schriftlicher Form publik zu

⁶¹ Abgedruckt bei James Legge: *Chinese Classics*. Vol. 5. Part 2. London/Oxford 1872, S. 609.

machen: „But when the people themselves become cognizant of a written law, they will cease to fear their superiors, and, moreover, they will acquire a contentious spirit. Having book to refer to, they will employ every device to elude the letter of the law.“⁶² Weber deutet diese Quelle dahingehend, die gebildete Patrimonialbürokratie habe ihr Charisma in Gefahr gesehen (vgl. KuT, 368f.).

„Grundlage jeder Herrschaft, also jeder Fügsamkeit“ sollte ja „ein Glauben: ‚Prestige‘-Glauben zugunsten des oder der Herrschenden“ (WuG, 153) sein, wobei patrimoniale Herrschaft als Ergebnis einer Veralltäglicung und Traditionalisierung charismatischer Herrschaft anzusehen sei. Darauf wird in der China-Studie jene „Befriedung des Reichs“ zurückgeführt, deren lange Dauer zum *Topos* geworden war: „[A]n die Stelle des Charisma trat: die Tradition“ (KuT, 401). „Tradition“ ist Herrschaft dann, „wenn ihre Legitimität sich stützt und geglaubt wird auf Grund der Heiligkeit altüberkommener (von jeher bestehender) Ordnungen und Herrengewalten“ (WuG, 130). Kafka hätte die Herrschaft im Städtchen nicht eindeutiger diesem Typus zuordnen können: „Es hat sich seit alten Zeiten so entwickelt [...] und der Oberst fügt sich dieser Tradition nicht anders als wir“ (NSF II, 264). Auch das veralltäglichte und traditionalisierte Charisma bleibt indes ein Beziehungsphänomen. Es verdankt sich dem Glauben der Anhänger; zumindest gewichtet Weber dieses Moment gegenüber der besonderen Qualifizierung des Charismaträgers sehr stark. Damit verleiht er der Perspektive der Gläubigen eine Bedeutung, der die Soziologie methodisch kaum Rechnung zu tragen vermag.

Die Literatur hat es leichter. In „*Die Abweisung*“ setzt Kafka einen Erzähler ein, der sich Manfred Engel folgend einem „Forscherotyp mit minimaler Distanz“⁶³ zuordnen lässt. Während *In der Strafkolonie* aus der Perspektive eines Reisenden erzählt wird, der von außen in die Kolonie gelangt und ihm fremde Verhältnisse beobachtet, ist der Erzähler dieser China-Erzählung ein ortsansässiger Chinese. Somit findet das „allegorisch[e] Modell ethnographischer Situationen“⁶⁴ sich hier im Sinne einer Erkundung der eigenen Volkskultur modifiziert. Der Chinese spricht zwar einigermaßen geschichtskundig über zurückliegende Jahrhunderte, vor allem jedoch über die Spanne der eigenen Lebenszeit; so versetzt er sich wiederholt in die Zeit seiner Kindheit zurück. Einerseits gehört er, der Sohn des Hufschmieds, zu den „bürgerlichen Leute[n]“, die wiederholt in der ersten Person Plural als „wir“ (NSF II, 262) thematisiert werden. Dementsprechend beruht seine Darstellung der Herrschaftsverhältnisse auf den „Beobachtungen“ (NSF II, 269) eines Herrschaftsunterworfenen, der aus eigener Erfahrung auch die „Gefühl[e]“ (NSF II, 268) des

⁶² Vgl. Edward Harper Parker: *Ancient China simplified*. London 1908, S. 312.

⁶³ Engel: *Entwürfe symbolischer Weltordnungen* (Anm. 4), S. 228.

⁶⁴ Neumann: *Symbol und Teilhabe* (Anm. 60), S. 221.

„Volk[s]“ (NSF II, 266) kennt. Andererseits unterscheidet er sich von der Mehrzahl der Bürger mit Ausnahme der „jungen Leute“ (NSF II, 269) offenbar darin, dass ihm der traditional motivierte Befehlsgehorsam zum Problem geworden und die persönliche Pietätspflicht gegenüber dem Oberst nicht länger heilig ist. So kann Kafka in diesem Text, Narration mit Reflexion verbindend, eine Fügsamkeit zum Thema machen, die der Erzähler als „merkwürdig“ (NSF II, 262) bezeichnet. Ausdrücklich sind seine Versuche der Ergründung in den Möglichkeitshorizont „revolutionäre[r] Gedanke[n]“ (NSF II, 269) gestellt.

Zwar kommt auch das Moment der Zwangsgewalt in Betracht, wo die „Furcht“ (NSF II, 265) der Bürger und der „Schrecken“ (NSF II, 265) angesprochen werden, die von den Soldaten ausgehen. Hinsichtlich ihrer Sprache wie auch ihres Körperbaus – „am auffallendsten ist an ihnen das starke Gebiß, das förmlich allzusehr ihren Mund füllt“ (NSF II, 265) – werden diese grotesk dargestellt. Anstatt sie als einen ironischen Kommentar des Autors zu Stereotypen des westlichen Orientalismus zu deuten, lässt diese Darstellung sich sehr viel textnäher als eine Fremdzeichnung verstehen, die dem lokalistischen Horizont des Perspektivträgers entspricht und auf die Affekte der mit ethnisch Fremden konfrontierten Provinzbewohner rückschließen lässt. Im Vordergrund steht jedoch das andere Moment des Glaubens, welches der Herrschaft im Städtchen erst Stabilität verleiht. So handelt die Erzählung ausführlich von einem rituellen Verfahren, welches der Oberst vollzieht. Anders als die Soldaten gehört er zur „herrschende[n] Schicht“ (KuT, 396) jener Intermediären, die als „schriftkundige Kenner der alten Tradition“ (KuT, 397) den Ausführungen Webers zufolge „vor allem Kenner des Rituals“ (KuT, 396) sind. „[Z]eremonielle und rituale Schicklichkeit“ (KuT, 514) zeichnet ihr Verhalten aus: „Der konventionell Gebildete wird die alten Zeremonien mit gebührendem und erbaulichem Anstand mitmachen“ (KuT, 444).

Das Experiment, das „*Die Abweisung*“ ist, beinhaltet die Schilderung einer solchen Zeremonie. Ihr steht eine Kindheitserinnerung des Erzählers voran, in welcher der Oberst zunächst als ein normaler Bürger erscheint – die „Pfeife im Mund“ (NSF II, 263) ist Kennzeichen dieser Normalität –, wenngleich die Bürgerkinder seinen Enkeln als Spielgefährten „unwürdig“ (NSF II, 263) sind. Dass von den letzteren recht ausführlich gehandelt wird, lässt erkennen, dass hier die kindliche Perspektive bestimmend ist, aus der allein dieser Umstand ja erwähnenswert scheint: Noch spielen sie den Statusunterschieden zum Trotz miteinander; „sie stecken wenigstens die Köpfe zwischen den Geländerstangen durch“ (NSF II, 263). Vor diesem Hintergrund mutet die mit dem Ritualvollzug einhergehende Verwandlung eines Menschen, der „ohne allzuviel Unterscheidungen der Würde unter uns lebt“ (NSF II, 264), in eine Demut einflößende Herrschaftsinstanz umso „merkwürdig[er]“ an. Mit Weber wäre er als Träger eines traditionalisierten und veralltäglichten Charisma

zu beschreiben, nämlich eines „Amtscharisma“, das nicht der Person eignet, sondern im Zuge der Amtseinsetzung übertragen wird. Kafkas Erzähler erinnert wiederum ein Erlebnis aus seiner Kindheit, teils mit seiner damaligen Sichtweise: „Lächerlich war es für das Kind“ (NSF II, 267) – das gilt zumindest für Teile des Rituals –, was da zu sehen war. Diese Sichtweise ging offenbar erst dem Erwachsenen verloren. Dieser misst dem Hantieren mit Amtsinsignien einige Bedeutung bei: „Wie bei allen feierlichen Gelegenheiten stand der Oberst aufrecht und hielt mit den nach vorn ausgestreckten Händen zwei lange Bambusstangen“ (NSF II, 266). Der Erzähler kommentiert das Ritualhandeln sinnverstehend und wendet sich dabei an Ortsfremde, die mit den lokalen Gewohnheiten nicht vertraut sind: „Es ist eine alte Sitte die etwa bedeutet: So stützt er das Gesetz und so stützt es ihn“ (NSF II, 266). Auch vor dem Oberst „erschrecken“ die Bürger, obwohl er keine Waffen trägt, sondern die besagten Bambusstangen. Durch einen Sprecher vertreten, trägt die also in Schrecken versetzte Bürgerschaft ihm „allerdemütigs[t]“ (NSF II, 267) eine Bitte vor, die wie stets abgewiesen wird. Nach der Verkündung dieser Entscheidung, verwandelt der Oberst sich sogleich in einen gewöhnlichen Menschen, der, von niemandem mehr beachtet, nach seiner Pfeife greift und wieder wird, was er vordem war: ein „Mensch wie wir alle“ (NSF II, 268).

Offenkundig interessiert Kafka sich für jene Differenz zwischen Verwaltenden und Verwalteten, auf der das Verwalten beruht. Sie wird zwischen Menschen hervorgebracht und dauerhaft aufrechterhalten, obwohl die ersteren sich zumindest in wichtigen Angelegenheiten „einer Abweisung immer sicher sein [können]“ (NSF II, 268). Dabei ist „dieses Hingehen und Abholen der Abweisung durchaus keine Formalität“ (NSF II, 268f.), reproduziert der wiederholte Vollzug dieses Rituals doch das differenzielle Verhältnis. Herrschaft durch Verwaltung wird durch die Verwalteten koproduziert. Das ist wohl als eine Vorannahme aufzufassen, die in Kafkas narrativen Versuchsaufbau einging, nicht etwa als ein Resultat festzuhalten, das mit einem Aufruf zur Befreiung verbunden wäre. Die provinzielle, etwas bornierte Sichtweise eines revolutionsscheuen Kleinbürgers einnehmend, rückt der Schriftsteller lediglich das Absurde des administrativen Normalvollzugs in den Blick: „Immer wieder frisch und ernst geht man hin und geht dann wieder von dort allerdings nicht geradezu gekräftigt und beglückt, aber doch auch gar nicht enttäuscht und müde“ (NSF, 269).

Damit überschreitet die Literatur die Grenze jenes Bereichs, für den sich die Soziologie zuständig sieht, und rührt an eine, sagen wir um der Pointe willen: zweite Natur der Kulturmenschen, die ebenso arm an Sinn ist wie die erste der ‚Primitiven‘. Weber weist seinerseits darauf hin: „Die Grenze sinnhaften Handelns gegen ein bloß (wie wir sagen wollen:) reaktives, mit einem subjektiven Sinn nicht verbundenen Sichverhalten ist

durchaus flüssig“; „insbesondere das traditionale Handeln, steht auf der Grenze beider“ (WuG, 2). Wo Herrschaft etwa auf „dumpfer Gewöhnung“ (WuG, 122) beruht, stößt der Wille zu verstehen an die Grenze zum Nicht-Sinn. Diese Wüste innerhalb der Kultur haben lange Zeit auch die Anthropologen gemieden. Gerade eine interpretative Anthropologie, die der Weberschen Soziologie, vermittelt durch Talcott Parsons, ja in hohem Maße verpflichtet ist, hat sich auf kulturelle Zonen von hoher Sinnlichkeit konzentriert, so etwa den Hahnkampf auf Bali ‚dicht beschrieben‘, und damit auch die Literaturwissenschaft in ihrer kulturellen Wende angeleitet. Dass ein von Sinnlosigkeit zu unterscheidender Nicht-Sinn konstitutiv ist für das Soziale, wurde daher lange Zeit übersehen.⁶⁵ Das epistemische Potential der Erzählungen Kafkas erweist sich vor dem Hintergrund verbreiteter Sinnfixiertheit vor allem da, wo sie in eine ‚tote Zone der Imagination‘ vorstoßen, die ein wesentliches Moment jener Herrschaftsform ist, die wir ‚Bürokratie‘ nennen.⁶⁶

IV.

Sind aus alledem Schlüsse zu ziehen, welche jene weiterreichenden Arbeitshypothesen betreffen, mit denen zumindest historisch kontextsensitive Interpretationen operieren? Die These, dass Kafka „in einer für den Bestand der politischen Ordnung kritischen Situation über das österreichisch-ungarische Kaiserreich im Zeichen des chinesischen schreibt“,⁶⁷ ließe sich zunächst dahingehend ausführen, dass er dabei von einer Herrschaftsweise handelt, in der charismatische Elemente verbunden sind mit solchen der Bürokratie. Möglicherweise ist die Erzählung vom Mauerbau, nach der russischen Februarrevolution im März 1917 entstanden, als „Entwurf einer geistigen Gemeinschaft“ zu lesen, was bedeuten würde, dass China in den frühen Erzählungen Kafkas „kein direktes Abbild von Kakanien sein kann, sondern allenfalls ein Gegenbild dazu oder dessen nie realisierte Idee“.⁶⁸ Etwas bestimmter kann auf der Grundlage des Vorstehenden die damit verknüpfte These bejaht werden, dass die später, nach

⁶⁵ Vgl. dazu Albrecht Koschorke: Nicht-Sinn und die Konstitution des Sozialen. In: Kay Junge, Daniel Šuber und Gerold Gerber (Hrsg.): Erleben, Erleiden, Erfahren. Zur Konstitution sozialen Sinnes jenseits instrumenteller Vernunft. Bielefeld 2008, S. 319-332.

⁶⁶ Vgl. dazu David Graeber: Dead Zones of the Imagination. An Essay on Structural Stupidity. In: Ders.: The Utopia of Rules. On Technology, Stupidity, and the Secret Joys of Bureaucracy. Brooklyn/London 2015, S. 45-103.

⁶⁷ Benno Wagner: Beim Bau der chinesischen Mauer. In: Manfred Engel und Bernd Auerochs (Hrsg.): Kafka-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart/Weimar 2010, S. 250-260, hier S. 255.

⁶⁸ Engel: Entwürfe symbolischer Weltordnungen (Anm. 4), S. 231f.

dem Ersten Weltkrieg und unter dem Eindruck des Scheiterns postrevolutionärer Parlamente verfassten Texte von einer gewissen Ernüchterung zeugen.⁶⁹ Weber hatte in seinem Wiener Vortrag über Sozialismus folgendes festgestellt: „Die Diktatur des Beamten, nicht die des Arbeiters, ist es, die – vorläufig jedenfalls – im Vormarsch begriffen ist.“⁷⁰

Die Befassung mit Verhältnissen patrimonialer Bürokratie muss vor diesem Hintergrund nicht als Abgesang auf untergegangene Reiche verstanden werden. Nicht umsonst ordnet Kafka die Herrschaft eines kaiserlichen Obersten einer deliberativen Herrschaftsform zeitlich nach; deshalb ist das heute kurrente, ja erst im Kraftfeld des Kalten Kriegs stabilisierte Konzept der ‚Modernisierung‘ hier wenig hilfreich.⁷¹ „Wenn man in sein Arbeitszimmer kommt, vor einem Jahrhundert war es der Beratungssaal unserer Ältesten, sitzt er in Uniform am Schreibtisch, die Feder in der Hand.“ (NSF II, 278 [Hervorh. von M.T]) Dass eine solche Vorstellung durchaus zukunftsgerichtet sein konnte, ist aus den politischen Stellungnahmen des Soziologen zu ersehen: Einer Bürokratisierung, die ihm als der „unentrinnbare Schatten der vorschreitenden ‚Massendemokratie‘“ (WuG, 130) galt, wollte er mit der Stärkung von Elementen charismatischer Herrschaft begegnen. Der konfuzianischen Kaiserideologie, einem der ersten Beispiele für die Rechtfertigung solcher Herrschaft, kam in dieser Situation eine veränderte Bedeutung zu.⁷² Nicht dass Weber die Einführung eines Herrscherkults nach chinesischem Vorbild in Deutschland oder Österreich hätte empfehlen wollen. Vielmehr plädierte er für ein parlamentarisches Regierungssystem. In diesem Rahmen sollte sich die Funktion der Demokratie allerdings im Wesentlichen darauf beschränken, charismatisch qualifizierte Persönlichkeiten auszulesen, die eine Kontrolle über die rein technische und deshalb nicht zu Führungsaufgaben berufenen Verwaltungsbürokratie ausüben würden.⁷³ Der breit geführten Diskussion über Webers Eintreten für eine „plebiszitäre Führerdemokratie“ – Carl Schmitt mag eben daraus Schlüsse gezogen haben⁷⁴ – könnte die Literaturwissenschaft einen Hinweis entnehmen: dass Kafka Erzählungen, die in der Retrospektive auf den Totalitarismus vorauszuweisen scheinen,

⁶⁹ Vgl. ebd., S. 235f.

⁷⁰ Zit. n. Kaesler: Max Weber (Anm. 18), S. 790.

⁷¹ Vgl. dazu die vorsichtigen Überlegungen von Manfred Engel: Kafka und die moderne Welt. In: Engel/Auerochs (Hrsg.): Kafka-Handbuch (Anm. 68), S. 498-515, hier S. 505-507.

⁷² Vgl. Marco Haase: Vom Sohn des Himmels zum charismatischen Führer. Max Webers Auseinandersetzung mit Konfuzianismus und Taoismus. In: Almut Hille, Gregor Streim und Pan Lu (Hrsg.): Deutsch-Chinesische Annäherung. Kultureller Austausch und gegenseitige Wahrnehmung in der Zwischenkriegszeit. Köln 2011, S. 77-90, hier S. 89f.

⁷³ Vgl. Wolfgang J. Mommsen: Max Weber und die deutsche Politik 1890-1920. Tübingen 2004, S. 422.

⁷⁴ Vgl. dazu ebd., S. 407-415.

nicht als warnender Prophet, sondern als ein Suchender verfasst haben könnte, der erzählend mögliche Formen der Herrschaft erprobte.