

# KAFKAS HÖHLENGLEICHNIS

Von Anette Horn und Peter Horn (Johannesburg)

Erwarten Sie von der Erklärung der Dichtungen keine Hilfe. Sie werden im besten Fall die Erklärungen verstehen und merken, daß etwas Schwieriges kommen wird. Das wird alles sein. [...] Eingenäht in diese Erklärungen werden Sie [...] das suchen, was sie schon wissen, und das, was wirklich da sein wird, werden Sie nicht sehen. (H 424f.)<sup>1)</sup>

## I.

Begeben wir uns in die Höhlung! Es ist, so will es Kafkas Parabel, ein „langer Tunnel“ ohne Licht, ein Dunkel, in dem die Sinne, vor allem das Auge, sich verwirren. Ein Bild unserer Lage, aber von einem Auge außerhalb gesehen, und doch von einem „irdisch befleckten Auge“, – also einem, das, wie wir alle, „in einem langen Tunnel verunglückt“ ist? Und gibt es ein anderes Auge, eines, das unsere Lage anders sieht? Warum sonst wäre es nötig, das Wort Auge zu qualifizieren. Aber von einem anderen Auge, das nicht „irdisch befleckt“ ist, ist in der Erzählung nicht die Rede.

Wir sind mit dem irdisch befleckten Auge gesehen, in der Situation von Eisenbahnreisenden, die in einem langen Tunnel verunglückt sind, und zwar an einer Stelle, wo man das Licht des Anfangs nicht mehr sieht, das Licht des Endes aber nur so winzig, daß der Blick es immerfort suchen muß und immerfort verliert, wobei Anfang und Ende nicht einmal sicher sind. Rings um uns aber haben wir in der Verwirrung der Sinne oder in der Höchstempfindlichkeit der Sinne lauter Ungeheuer und ein je nach der Laune und Verwundung des Einzelnen entzückendes oder ermüdendes kaleidoskopisches Spiel. Was soll ich tun? oder: Wozu soll ich es tun? sind keine Fragen dieser Gegenden. (H 73)

Menschen, Eisenbahnreisende,<sup>2)</sup> sind in diesem Tunnel „verunglückt“, und sehen nun das Licht des Anfangs nicht mehr, das Licht des Endes kaum. Die Sinne

---

<sup>1)</sup> FRANZ KAFKA, Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande und andere Prosa aus dem Nachlaß, New York 1953. (Zitiert mit der Sigle H.)

<sup>2)</sup> WERNER BRETTSCHEIDER, Die moderne deutsche Parabel. Entwicklung und Bedeutung, Berlin 1971, S. 30, sieht Kafkas „Eisenbahnreisende“ als „Sinnbild unserer Situation“, insofern er „die Abwesenheit von Licht, Orientierung und Einsicht dokumentiert.“ Er verweist auf Wilhelm Schäfers ›Im letzten D-Zug‹, Anekdoten 1907, Thomas Manns ›Ein Eisenbahnunglück‹ (1925) und Friedrich Dürrenmatts ›Der Tunnel‹ (1952).

verwirrend ist nicht nur, dass das Licht des Endes so „winzig“ ist, dass es dem Auge ständig entschwindet, sondern, dass nun – von innen heraus – aus der Verwirrung und Höchstempfindlichkeit der Sinne eine kaleidoskopische Projektion erschreckender, entzückender und ermüdender Bilder entsteht, übrigens „je nach Laune und Verwundung“ des Einzelnen, also abhängig von der individuellen psychischen und physischen Verfassung der Menschen.<sup>3)</sup>

Zwei Aussagen Kafkas fallen auf: Dies alles ist ein Gleichnis unserer Lage – „wir sind in der Situation“, allerdings in der konjunktivischen Form des „als ob“, und überdies „mit dem irdisch befleckten Auge gesehen“, was auf den „blinden Fleck“ jeder Interpretation der Realität weist. Auch ein Gleichnis ist eine solche Interpretation, denn es gibt kein transzendentes „Ding an sich“, oder zumindest haben wir keinen Zugang zu ihm; und es gibt, wie die Negation, mit der die Erzählung schließt, zeigt, keine ethischen Fragen: Die Fragen „Was soll ich tun?“ oder „Wozu soll ich es tun?“ werden als dieser Situation unangemessen abqualifiziert. Die Fragen nach der Möglichkeit und dem Sinn einer ethischen Praxis werden somit gestellt, nur um gleich wieder als irrelevant zurückgewiesen zu werden: Es sind keine Fragen „dieser Gegenden“.

In welchen Gegenden können dann solche Fragen gestellt werden? Sind sie in diesen Gegenden keine Fragen, weil sie die Willensfreiheit des Subjekts voraussetzen, die es hier nicht (mehr) gibt oder überhaupt niemals gegeben hat? Ist die Frage „Was soll ich tun?“ und „Wozu soll ich es tun?“ sinnlos, weil einer, der nichts tun kann, weil ihm jede Orientierung abhanden gekommen ist, solche Fragen nur als überflüssig empfinden kann? Es sind jedoch Fragen, die in der europäischen Philosophiegeschichte eine lange Tradition haben, und die Fragen und das sie begleitende Gleichnis verweisen auf einen „Ursprung“ dieses Fragens, auf den angespielt und der zugleich durchgestrichen wird. Wir meinen das Höhlengleichnis Platons im 7. Buch des ›Staates‹.<sup>4)</sup>

<sup>3)</sup> HERMANN PONGS, Franz Kafka, Dichter des Labyrinths, Heidelberg 1960, S. 102, paraphrasiert etwas ungenau: „Der Mensch im Tunnel erfährt in der Verwirrung der Sinne statt der Schöpfungswunder nur ‚Ungeheuer‘ der Imagination, die aus ‚Wunden‘ aufsteigen oder auch Wunden schlagen und mit denen er nach Laune spielt.“ – DIETER HASSELBLATT, Zauber und Logik. Eine Kafka-Studie, Köln 1964, S. 23ff., benutzt die Erzählung nur zu einem polemischen Ausfall gegen die russische Kafka-Rezeption und -Übersetzung.

<sup>4)</sup> PLATON, Der Staat, in: DERS., Sämtliche Werke, Berlin 1940, Bd. 2, S. 249ff. (Zitiert mit der Sigle P.) – Vgl. W. BRÖCKER, Platons Gespräche, Frankfurt/M. 1964; – K. BORMANN, Platon, Freiburg und München 1973; – R. M. HARE, Platon. Eine Einführung, Stuttgart 1990; – ANDREAS SCHUBERT, Platon, ›Der Staat‹. Ein einführender Kommentar (= UTB 1866), Paderborn, München, Wien, Zürich 1995. Kafka las Platons ›Protagoras‹ im Original (in der Universitätszeit) und 1912 Platons ›Staat‹. Vgl. KLAUS WAGENBACH, Franz Kafka. Eine Biographie seiner Jugend. 1883–1912, Bern 1958, S. 39. Ein Hinweis auf Platons Höhlengleichnis findet sich bei A. PETER FOULKES, Kafka's Cage Image, in: MLN 82 (1967) Nr. 4, S. 464, allerdings nur nebenbei im Zusammenhang mit dem Bild des Käfigs und der Gefängniszelle. Foulkes zieht aus diesem Vergleich keine weiteren Folgerungen. Auch in seinem Buch: The Reluctant Pessimist. A Study of Franz Kafka. The Hague, Paris 1967, S. 119, geht Foulkes auf Platons Höhlengleichnis nicht näher ein. – Vgl. auch ERICH HELLER, The world of Franz

Kafkas Versuche, „klassische“ Texte subvertierend umzuschreiben, sind wohlbekannt. Die Oktavhefte, aus denen dieser Text stammt, enthalten unter anderem die bekannten Texte über die Vertreibung aus dem Paradies (H 47ff.), die Legende vom Totenfluss (H 73), die Anekdote über Sancho Pansa und Don Quixote (H 76f.), ›Das Schweigen der Sirenen‹ (H 78ff.), Umdeutungen der Geschichte vom Turm zu Babel (H 82) und die Sage von ›Prometheus‹ (H 100). Ähnlich subvertiert Kafkas ›Landarzt‹ Platos Bild vom Wagenlenker im Phädros.<sup>5)</sup> Schon Sokel<sup>6)</sup> hat Kafkas Umfunktionierung des platonischen Wagenlenkermotivs bemerkt: er meint, statt der dirigierenden Vernunft sei im ›Landarzt‹ ein hilfloses Ich dem eigenen, konfusen Inneren ausgeliefert.<sup>7)</sup>

Jedes Mal setzt Kafka voraus, dass uns der Urtext, über den seine Parabel eine Variation versucht, bekannt ist, in diesem Fall sogar so, dass er weder im Titel noch in der Parabel selbst einen Hinweis auf Plato gibt.<sup>8)</sup> Wenn man die Abweichungen der Geschichte Kafkas von der klassischen Parabel Platos betrachtet, wird deutlich, in welcher Weise Kafka dieses Gleichnis der Erkenntnistheorie mit neuen Inhalten befrachtet.

Glaukon, der Gesprächspartner des Sokrates in Platos ›Staat‹, bemerkt nach dem Anhören des Platonischen Höhlengleichnisses: „Ein wunderliches Gleichnis, sagte er, und wunderliche Gefangene!“ (P 249). Man könnte auch übersetzen: „Merkwürdig sind Gleichnis und Gefesselte, von denen du sprichst.“ „Merkwürdig“ tritt hier im doppelten Sinn von „einprägsam“ und „sonderbar“ auf, d. h. das Gleichnis weicht von der Norm ab oder kehrt sie um, jedenfalls ist es nicht unmittelbar verständlich. Glaukon versucht aber nicht, dieses „Merkwürdige“ selbst zu deuten, sondern verlässt sich auf die Erklärung des Sokrates. Das setzt das Verhältnis von Meister zum Schüler voraus, der durch den Wissensvorsprung des Meisters gekennzeichnet ist. Sowohl Meister als auch Schüler sind männlich, was die klassische Situation der Philosophie als eines Gesprächs zwischen Männern exemplarisch darstellt.

---

Kafka, in: *The Disinherited Mind*, Cambridge 1952, S. 155ff., der die Beziehung aller Helden Kafkas zur Wahrheit mit dem Höhlengleichnis in Verbindung bringt. – Vgl. auch PETER U. BEICKEN, *Franz Kafka. Eine kritische Einführung in die Forschung*, Frankfurt/M. 1974, S. 307.

<sup>5)</sup> WALTER H. SOKEL, *Franz Kafka – Tragik und Ironie. Zur Struktur seiner Kunst*, München und Wien 1964, S. 290: „Das Bild des Wagenlenkers und der Pferde erscheint schon bei Platon als das Bild der menschlichen Seele. Der Wagenlenker, der seine Pferde nicht meistern kann, ist wie Kafkas Landarzt der Mensch, der seines Inneren nicht Herr werden kann. Doch wie der Sirenenmythos bei Kafka seine eigenartige Abweichung und Verzerrung erfährt, so auch die Parabel Platos. Das Bild ist wahrscheinlich aus Platos *Phädros* entlehnt worden, ein Werk, das Kafka in seiner Bibliothek besaß.“

<sup>6)</sup> Ebenda, S. 260.

<sup>7)</sup> Vgl. auch K. H. FINGERHUT, *Die Funktion der Tierfiguren im Werke Franz Kafkas. Offene Erzählgerüste und Figurenspele*, Bonn 1969, S. 134f. Er sieht die beiden Pferde als Pegasus, d. h. als Inspirationsquellen. Dann müsste allerdings die „Inspiration“ aus dem Schweinestall kommen. Vgl. auch BEICKEN, *Franz Kafka* (zit. Anm. 4), S. 299.

<sup>8)</sup> „Über die Geschichte selbst, die allen bekannt war, wurde im Zusammenhang nicht mehr gesprochen“ (H 137).

Anhand des Höhlengleichnisses möchte Sokrates Glaukon den Unterschied zwischen Bildung und Unbildung erklären. Die Fesseln an Schenkeln und Nacken (P 249), die die Menschen zwingen, die Projektionen auf der Höhlenrückwand zu betrachten, symbolisieren den Zustand der Unbildung. Während das Auge wegen seiner Empfänglichkeit für das Licht im weiteren Verlauf des Höhlengleichnisses zum privilegierten Organ der Erkenntnis wird,<sup>9)</sup> indem es durch eine Reihe von Wendungen<sup>10)</sup> zum Ursprung, dem Licht und schließlich – im übertragenen Sinn – der Idee des Guten,<sup>11)</sup> geführt wird, bleibt das Geschlecht und die Sexualität, die durch die Fesseln an den Schenkeln markiert werden, in der Dunkelheit der Höhle zurück, wo sie von der Erkenntnis abgeschnitten und ihr untergeordnet werden. So wird ein Einschnitt am Körper, der der Welt des Werdens angehört, vorgenommen<sup>12)</sup>. Damit wird aber auch der Anteil der Materie und der Mutter, wie Luce Irigaray<sup>13)</sup> in ihrer Interpretation des Höhlengleichnisses suggeriert, am Schöpfungs- und Erkenntnisprozess geleugnet. Ihrer Meinung nach handelt es sich um die Begründung einer ideellen Geburt im Namen des Vaters.

Platos Gleichnis liegt die Frage zugrunde, wer für die Regierung des Staates geeignet sei. Weder die Ungebildeten, die der Wahrheit unkundig sind, noch diejenigen, die sich durch ein endloses Studium von der Praxis abwenden, kommen dafür in Frage. So, zumindest, befindet Sokrates:

weder die geistig Ungebildeten und mit dem Reich der Wahrheit Unbekannten [können] je ordentlich einen Staat verwalten, noch die, welche man mit geistiger Bildung ihr ganzes Leben lang sich abgeben läßt: erstere nicht, weil sie in ihrem Leben nicht ein bestimmtes Ziel haben,

<sup>9)</sup> „Aber die gegenwärtige Theorie, sprach ich weiter, deutet offenbar daraufhin, daß das Vermögen jenes Wissens ursprünglich in der Seele gelegen sei; das Organ, mit dem ein jeder erkennt, muß nur ebenso, wie wenn ein Auge nicht anders als mit dem ganzen Körper sich nach dem Hellen aus dem Dunklen umwenden könnte, mit der ganzen Seele aus dem Bereiche des wandelbaren Werdens umgelenkt werden, bis diese die Anschauung des reinen Seins und die der hellsten Region desselben ertragen kann; diese hellste Region ist aber nach unserer Erklärung das höchste, wesenhafteste Gute, nicht wahr?“ (P 254).

<sup>10)</sup> „Jugendbildung, fuhr ich fort, wäre also von nichts anderem die Kunst als eben hiervon: von der Herumdrehung, auf welche Weise nämlich jenes Organ mit der möglichst größten Leichtigkeit und Wirksamkeit sich umwenden lasse“ (P 254).

<sup>11)</sup> „Aber das Vermögen des intellektuellen Erkennens hat nach aller Wahrscheinlichkeit jenen höheren Ursprung, da dieses seine eigentliche Kraft niemals verliert und, je nachdem es seine Lenkung erhält, gut und heilsam, oder im Gegenteil schlecht und schädlich wird“ (P 255).

<sup>12)</sup> „Wenn jedoch, fuhr ich fort, dieses Vermögen einer solchen angeborenen Anlage gleich von Jugend auf beschnitten worden wäre und die dem Reiche des vergänglichen Werdens verwandt und ihr wie Bleikugeln anhängenden Teile abgehauen bekommen hätte, die Teile, die durch allzuvielen Essen sowie durch ähnliche sinnliche Lüste und Schwelgereien mit ihr verwachsen und die geistige Sehkraft natürlich hinab auf das Irdische lenken, – wenn sie, sage ich, von diesen Bleikugeln befreit und auf das Reich des Wahren hingelenkt worden wäre, so hätte eben diese Seelentätigkeit jener Leute jenes Reich des Wahren am schärfsten geschaut, wie sie nun auch die Dinge sieht, worauf sie jetzt gerichtet ist“ (P 255).

<sup>13)</sup> LUCE IRIGARAY, *Speculum. Spiegel des anderen Geschlechts*, Frankfurt/M. 1980, S. 303. Irigaray, die die Höhle als „Quasi-Äquivalent [...] der *hystéra*“ liest, argumentiert, daß Sokrates im *Höhlengleichnis* seine Zuhörer oder Leser verwirrt, indem er gedankliche Umkehrungen „durch und für den Eintritt in den Ablauf der Vorstellung verlangt“.

wonach sich alle Handlungen richten müssten, im Privatleben wie im Staat; Letztere nicht, weil sie gutwillig sich mit keinen Geschäften abgeben wollen, indem sie meinen, sie seien schon bei ihrem Leben auf die Inseln der Seligen versetzt? (P 255f.)

Durch diese Charakterisierung des idealen Staatsverwalters wird die Welt des Werdens, die auch die Welt des sinnlich und empirisch Fassbaren ist, zugunsten der Welt des ewig Seienden, das als unsichtbar vorgestellt wird, entwertet. Sokrates stellt dementsprechend fest: „Denn ich kann hier wiederum die Wirksamkeit, den Blick einer Seele nach oben zu richten, keinem anderen Lehrgegenstande zuschreiben als jenem, der sich mit dem reinen und nicht sinnlich wahrnehmbaren Sein abgibt“. (P 271) Mit dieser Wissenschaft kann nur die Philosophie gemeint sein, als deren Repräsentant Sokrates auftritt.

Wäre die verunglückte Reise dann die missglückte Bewegung auf die höchste Erkenntnis zu, die Idee des Guten? Sokrates setzt Glaukon seine Meinung über das Wesen des Guten wie folgt auseinander:

im Bereiche der Vernunftkenntnis sei die Idee des Guten nur zu allerletzt und mühsam wahrzunehmen, und nach ihrer Anschauung müsse man zur Einsicht kommen, daß es für alle Dinge die Ursache von allen Regelmäßigkeiten und Schönheiten sei, indem es erstlich in der sichtbaren Welt das Licht und dessen Urprinzip erzeugt, sodann auch in der durch die Vernunft erkennbaren Welt selbst Urprinzip ist und sowohl die objektive Wahrheit als auch unsere Vernunft einsicht gewährt; ferner zur Einsicht kommen, daß das Wesen des Guten ein jeder erkannt haben müsse, der verständig handeln will, sei es in seinem eigenen Leben oder im Leben des Staates. (P 252f.)

Die „Folgerung“, die Kafka aus seiner Umformung des Gleichnisses zieht, negiert die Existenz eines solchen Ideals als Grundlage vernünftigen Handelns. Aber woher hat der Sprechende die Gewissheit, dass die Moral keine Antwort für die Not dieser Menschen hat? Ist es angesichts der Aussichtslosigkeit ihrer Lage, dass die Fragen („Wohin“ und „Was soll ich tun“) sinnlos erscheinen? Nicht weniger merkwürdig als das des Sokrates ist also Kafkas Gleichnis.<sup>14)</sup> Es fehlt jedoch eine Figur, die wie Sokrates eine logisch-rationale Erklärung des Gleichnisses gibt. Stattdessen werden wir an die rätselhaften Elemente des Gleichnisses verwiesen, die wie in einem Rebus einen Sinn herzustellen, doch auch wieder zu verwirren scheinen.

Da ist zunächst das Motiv der Reise, einer verunglückten zudem, einer Bewegung, die aus den Geleisen geraten ist, und in der, im Augenblick dieser Entgleisung Menschen verwundet wurden. Nun ist das Bild der Reise als Sinn gebendes Bild des menschlichen Lebens ja keineswegs neu, das Fortschreiten des Pilgers von Geburt zu Tod fast schon ein Klischee europäischen Denkens, und auch bei Plato gibt es eine solche Reise, die dann (einige zumindest) aus der Fesselung in der Höhle herausführt. Gleich hier findet eine entscheidende „Umkehrung“ statt: ist bei Plato der Ausgangspunkt der in der Höhle „gefesselte“ Mensch, der dann durch seine Befrei-

<sup>14)</sup> ULRICH KLINGMANN, Die Faßbarkeit des Unfaßbaren. Zur Frage der religiösen Dimension in Kafkas *Der Prozeß*, in: Acta Germanica, Bd. 19 (1988), S. 80, findet den Text allerdings „relativ problemlos“ [!], da er „unzweideutig feststellt [!], wir hätten in der Verwirrung oder der Höchstepfindlichkeit der Sinne die Grundlage für geordnete und uns orientierende Wahrnehmung verloren.“

ung aus den Fesseln und durch einen pädagogischen Begleiter dazu gebracht wird, die schmerzliche und anstrengende „Reise“ zum Licht der Erkenntnis anzutreten, so ist bei Kafka die „Reise“ der Menschen bereits vor dem Beginn der Parabel durch einen „Unfall“ zum Stillstand gekommen und wird jedenfalls im Umfang der Parabel nicht wieder aufgenommen. Zwar ohne Fesseln, aber unbeweglich sowohl durch ihre Verwundungen als auch durch die undurchdringliche Dunkelheit, verharren die Menschen am Ort des Unglücks, bleibt alle Bewegung eingefroren.<sup>15)</sup> Nur im Bereich des Phantasmatischen findet noch Bewegung statt: das kaleidoskopische Spiel der Sinneswahrnehmungen und -empfindungen wirkt jedoch eher sinnverwirrend als richtungweisend: Die Reisenden befinden sich in einer „Verwirrung der Sinne“ oder, was für Kafka dasselbe zu sein scheint, „in der Höchstepfindlichkeit der Sinne“. Die nicht so empfindlichen Sinne, die stumpfen Sinne, werden nicht so leicht verwirrt. Im Dunkel glauben sie „lauter Ungeheuer“ wahrzunehmen, und, seltsamerweise, „ein je nach der Laune und Verwundung des Einzelnen entzückendes oder ermüdendes kaleidoskopisches Spiel“, fast als sei die Verwundung nur so etwas wie eine Laune.

Eine weitere Abweichung von dem platonischen Vorbild: es gibt bei Kafka zwei Eingänge in die Höhlung, einen „Anfang“ und ein „Ende“, d. h. sie sind zu vermuten, denn sicher sind sie nicht, vor allem, da man das Licht des Anfangs schon nicht mehr wahrnehmen kann, das Licht des Endes verschwindend klein ist. Man könnte also auch sagen: es gibt zwar eine vermutete Richtung von einem „Anfang“ zu einem „Ende“, Anfang und Ende selbst sind zumindest außerhalb des Blicks, unsichtbar, höchstens zu ahnen.<sup>16)</sup>

Die Frage nach dem Telos wird paralytisiert, dadurch nämlich, daß es im Unklaren gelassen wird, ob das wahrgenommene Licht tatsächlich das Licht des Ausgangs und nicht des Ursprungs ist (d. h. ein ‚Ziel‘, zu dem kein ‚Weg‘ zurückführt). Umgekehrt aber ist das Licht des Ursprungs – das man paradoxerweise gar ‚nicht mehr sieht‘ – das des Ausgangs, also rückwärtsprojiziertes Licht.<sup>17)</sup>

Im Zusammenhang mit einer Stelle im Prozess, „Das Licht, das bisher von hinten eingefallen war, wechselte und strömte plötzlich blendend von vorn“, verweist

<sup>15)</sup> Kafkas Erfahrung der Ausweglosigkeit seiner eigenen Existenz demonstriert eine Anekdote seines Hebräischlehrers Friedrich Thieberger. Kafka habe, auf die Prager Altstadt deutend, gesagt: „In diesem kleinen Kreis ist mein ganzes Leben eingeschlossen.“ Seine Braut berichtet von einer vernichteten Tiergeschichte Kafkas, deren Inhalt das Leben einer gefangenen Schlange war: sie wanderte unablässig um den Rand des Behältnisses, das sie einschloss, aber fand niemals den Weg über den Rand hinaus. Vgl. KLAUS WAGENBACH, Franz Kafka. Eine Biographie seiner Jugend. 1883–1912, Bern 1958, S. 67.

<sup>16)</sup> HANS BLUMENBERG setzt sich in ›Höhlenausgänge‹ (Frankfurt/M. 1989, S. 11) mit dem Problem des Anfangs und des Endes auseinander: „Kein Bewußtsein kann sich als anfangend erleben. [...] Paradox ist: Wir wissen, daß wir sterben müssen, aber wir glauben es nicht, weil wir es nicht denken können. Nicht weniger paradox ist, daß wir wissen, angefangen zu haben [...] ohne glauben – weil nicht denken – zu können.“ Vgl. auch seine Ausführungen zu Schopenhauers Aufzeichnungen über die *Grotte von Posilippo* (S. 610).

<sup>17)</sup> HANS HELMUT HIEBEL, Die Zeichen des Gesetzes. Recht und Macht bei Franz Kafka, München 1983, S. 33.

auch Sokel auf das Höhlengleichnis, ohne allerdings Kafkas kritische Umdeutung zu bemerken:

Was immer schon potentiell da war, wird nun tatsächlich gesehen und leuchtet auf als beseligende Erkenntnis. Erst jetzt sieht K. eigentlich und wesentlich. Was bisher Schatten war, erscheint im wahren Licht. Das Urbild dieser Verwandlung ist in Platons Staat zu finden. Es ist der Schritt des Schülers der Weisheit aus der Höhle der Schatten in das blendende Sonnenlicht der Wahrheit.<sup>18)</sup>

Auch in dem ›Bericht an eine Akademie‹ gibt es ein „Loch in der Ferne, durch das [...] ich einstmals kam,“ auch dieses Loch „ist so klein geworden, daß ich, wenn überhaupt die Kräfte und der Wille hinreichen würden, um bis dorthin zurückzulaufen, das Fell vom Leib mir schinden müßte, um durchzukommen ... *an der Ferse aber kitzelt es jeden, der hier auf Erden geht*“.<sup>19)</sup> Das suggeriert, dass der Impetus, der Welt zu entfliehen, auch wenn es den Wunsch bedeutet, zum Ursprung zurückzukehren, der den Ausgangspunkt einer Flucht markiert, dem Menschen als Instinkt angeboren ist, doch dass die Ratio diesen Ausweg als irrig oder unmöglich abweisen muss.

Auch die Richtung „von“ ... „zu“ ist nur eine postulierte: da ein Unglück stattgefunden hat, eine Eisenbahn entgleist ist, kann man voraussetzen, dass diese Eisenbahn auf ihrem Weg durch den Tunnel von einem Anfang her kam und einem Ende zustrebte.<sup>20)</sup> Aber selbst diese Präsupposition erweist sich angesichts der Zeugnisse der Sinne als ein Vorurteil: denn „sichtbar“ ist eben nur noch die Dunkelheit des Tunnels. Wie im ›Bericht für eine Akademie‹ erhält auch hier „das ‚Licht des Ursprungs‘ den Charakter eines Phantasmas, einer Projektion.“<sup>21)</sup> Selbst wenn das „winzige“ Licht also dem Auge nicht dauernd entschwände, es wäre nicht sicher, ob

<sup>18)</sup> SOKEL, (zit. Anm. 5), S. 408; – RALF R. NICOLAI, Ende und Anfang. Zur Einheit der Gegensätze in Kafkas ›Schloß‹, München 1977, S. 192f., verweist auf Carl Friedrich von Weizsäckers Begriff der Einheit von Mensch und Natur, und glaubt auf dessen Weg zu Plato und Parmenides, zur Wechselwirkung zwischen einzelner Objekt und der Welt, wodurch das Objekt ‚strenggenommen gar kein Objekt mehr ist‘, zu einem besseren Verständnis von Kafkas ‚Gesetz‘ gelangen zu können.

<sup>19)</sup> FRANZ KAFKA, Sämtliche Erzählungen, Frankfurt/M. 1979 (1970), S. 148.

<sup>20)</sup> Vgl. auch Joshua Schuster: „Heidegger does not posit a mere linear connection between beginning and end but rather implies the complicity of both in allowing for the thinking of Being to appear. The closer we get to the end, the closer we get to the beginning.“ [...] „Yet Derrida is suspicious that the ends might meaningfully meet the beginnings in a fuller realization of the presencing of Being. ‚The end is in the beginning‘ is perhaps too explicitly tautological, and ‚risks sinking into the autism of closure“ (S. 135). JOSHUA SCHUSTER, Death Reckoning in the Thinking of Heidegger, Foucault, and Derrida, in: Other Voices, v. 1, n. 1 (March 1997).

<sup>21)</sup> HIEBEL, Die Zeichen des Gesetzes (zit. Anm. 17), S. 33. Vgl. auch Kant in der ›Kritik der reinen Vernunft‹: „Daraus, daß die Existenz äußerer Gegenstände zur Möglichkeit eines bestimmten Bewußtseins unserer selbst erfordert wird, folgt nicht, daß jede anschauliche Vorstellung äußerer Dinge zugleich die Existenz derselben einschließe, denn jene kann gar wohl die bloße Wirkung der Einbildungskraft (in Träumen sowohl als im Wahnsinn) sein.“ IMMANUEL KANT, Werke in zwölf Bänden, hrsg. von WILHELM WEISCHEDER, Frankfurt/M. 1977, Bd. 3, S. 257.

es das Licht des Anfangs oder des Endes wäre, ob nicht beide Richtungen schließlich dieselbe Richtung wären, ob es überhaupt eine Richtung gibt, in die man gehen kann. Der Ursprung (und damit gleichzeitig das Ziel), die notwendig sind, um das Bild der Eisenbahnfahrt durch den Tunnel einzuleiten, rafft sich im Augenblick der Setzung selbst wieder hinweg; die einmal notwendige Erklärung der gegenwärtigen Lage im Tunnel, hebt sich in der Parabel selbst wieder so weit auf, dass Ursprung und Telos gleichermaßen zur bloßen Hypothese werden.

Hasselblatt<sup>22)</sup> meint, die Parabel ›Von den Gleichnissen‹ habe „etwas von der Prägnanz und Folgerichtigkeit einer quasi-logischen Beweisführung.“ Quasilogisch ist die Beweisführung in der Weise, in der Wittgenstein „die bloß logische Relevanz der Junktoren ‚und‘ und ‚wenn-dann‘, und deren Ohnmacht gegenüber der Realität“ beschreibt. Wittgensteins frühe Philosophie korrespondiert in einem bisher kaum beachteten Maße Kafkas früher Darstellungstechnik.<sup>23)</sup> Ebenso wie bei Wittgenstein erweist sich, dass Implikationen der Form „ $p \cdot q, p > q$ “ lediglich logische Einheiten sind. „Real existieren bloß die in  $p$  und  $q$  ausgedrückten Sachverhalte, den Junktoren dagegen entspricht kein realer Befund. ‚Der Glaube an den Kausalnexus ist der Aberglaube.“<sup>24)</sup>

Logisch scheinen die Gleichnisse Kafkas zu sein, doch was sie bedeuten, der Inhalt der logischen Beweisführung, ist weniger leicht zu entziffern. Eine Möglichkeit, den Tunnel zu deuten, wäre, ihn mit dem ganzen Leben des Menschen gleichzusetzen, der Eingang, der völlig unsichtbar geworden ist, das „Loch in der Ferne, durch das [...] ich einstmals kam,“ wäre dann die Geburt, der Ausgang des Todes, der sich allerdings nur ahnen lässt, „das Licht des Endes aber nur so winzig, daß der Blick es immerfort suchen muß und immerfort verliert“, der Ausgang also, den das Auge eigentlich nicht sehen will, und dessen Bild es daher immer wieder absichtlich unabsichtlich verlieren muss. Und irgendwo zwischen Geburt und Tod sind die Menschen, gescheitert, verunglückt.

Warum die Höhle so anziehend ist,<sup>25)</sup> lässt sich zum Beispiel an Pepis Zimmer im ›Schloß‹ zeigen: es ist eigentlich ein Loch, in dem man sich kaum rühren kann,

<sup>22)</sup> HASSELBLATT, Zauber und Logik (zit. Anm. 3), S. 54.

<sup>23)</sup> DIETER LEISEGANG, Lücken im Publikum. Relatives und Absolutes bei Kafka (= Philosophie als Beziehungswissenschaft. Festschrift für Julius Schaaf, hrsg. von W. F. NIEBEL und D. LEISEGANG; 16. Beitrag), Frankfurt/M. 1972, S. XVI/11.

<sup>24)</sup> Ebenda, S. 11.

<sup>25)</sup> Über die Höhle als Schutzraum der frühen Menschheit schreibt BLUMENBERG (Höhlenausgänge, zit. Anm. 16, S. 148): „Was aber in der Höhle entstand, beruht zu gutem Teil auf ihrem wichtigsten Mangel: dem durch Dunkel und Sichtarmut verhängten Ausschluß unmittelbarer Erfahrung.“ Dafür ist die Höhle aber der Raum in dem Erzählung, Ritual und Bilder entstanden sind, die „auf vielleicht überwiegend magische Weise die Außenwelt“ vertreten haben. An die Stelle der unmittelbaren sinnlichen Erfahrung tritt das „Hörensagen“; zu Platons Höhlengleichnis siehe vor allem S. 83ff.; schon in ›Arbeit am Mythos‹ (Frankfurt/M. 1986 [1979], S. 14) bringt er die Höhle in Verbindung mit dem Wunsch und der Magie: „Wir müssen daran erinnern, daß nach dem Verlassen des Waldes die Lebensteilung in Höhle und freie Wildbahn eintritt. Der geschlossene Raum erlaubt, was der offene verwehrt: die Herrschaft des Wunsches, der Magie, der Illusion, die Vorbereitung der Wirkung durch den Gedanken.“



eng, überheizt, offenbar fensterlos „das ganze Zimmer ist eigentlich nichts anderes als ein großer Schrank mit drei Fächern“ (S 453, 458f.), aber, und das ist die Anziehungskraft, es ist dort „warm und eng ist es dort, und wir drücken uns noch eng aneinander“ (S 486). Stach interpretiert dies so:

Dunkel, Bett und Stickluft – die bei Kafka, jedes für sich, die obszönen Ränder der Macht markieren – kumulieren hier zur sinnlichen Vorstellung einer feuchtwarmen, pränatalen Existenz, die vom Kampf ums Ich nichts weiß. „Uns scheint dort alles kalt, was außerhalb des Zimmers ist.“<sup>26)</sup>

Einerseits sind Dunkel und Bett also ein Wunsdraum, andererseits aber, wie die Eisenbahn im Tunnel, erschreckend, ausweglos, Markierungen einer verunsichernden Sinnlosigkeit, „Ausgeburten jenes Dunkels und jener Betten in Euerm Zimmer.“<sup>27)</sup>

Ronald Paulson sagt über die „Grotte“ im 18. Jahrhundert, das Grotteske verweise auf das Untergründige, das Quellgebiet der Flüsse und der poetischen Inspiration: Blakes Mythos werde als eine Reihe von Höhlen sichtbar gemacht, und der Prozess werde als ein Herausbrennen des Innersten beschrieben, um die verborgene Wahrheit zu enthüllen. Aus diesen unmenschlichen Löchern und Gefängnissen bricht die Schrift aus dem Dunkel ins Licht, aus den Höhlen des Nichtrationalen und Unbewussten durch alle Barrieren durch.<sup>28)</sup> Die Zweideutigkeit jener dunklen Tiefe beschreibt Neville Symington aus der Erfahrung des Psychologen so: „If the depths are really entered and lived in, then hope begins to emerge at the end of a long tunnel, but it is appalling for the patient and difficult for the analyst.“<sup>29)</sup> Warum ist dieses Sich-Einlassen des Analysten jedoch schrecklich für den Patienten und schwierig für den Analytiker? Ist es, weil seine Autorität dem Patienten gegenüber dadurch bedroht ist, da der Patient ihm auf diesem Weg ja vorausgegangen ist? Diese Gänge durch die Höhle des Vor- und Unbewussten verunsichern die Stabilität und Einheit des Ich, die auch die Grundlage des Wissens und der Wissenschaft bildet. Wirkt Kafka deshalb so irritierend auf Interpretieren, weil er sie durch seine labyrinthischen Höhleneingänge immer wieder nur auf sich selbst zurückverweist, im Sinne des eingangs zitierten Mottos, dass man von „der Erklärung der Dichtungen keine Hilfe“ erwarten dürfe. Der „Sinn“ der Erklärung wäre bestenfalls, „dass etwas Schwieriges kommen wird“. Das, „was wirklich da sein wird, werden Sie nicht sehen“ (H 424f.). Somit ist einer der „Sinne“ der Kunst, etwas zu schaffen, was sich jeder Erklärung entzieht und somit für sich selbst als Rätsel existiert, das zwar die Menschen immer wieder dazu veranlasst, es zu deuten, das sich dadurch aber nicht tilgen lässt.

<sup>26)</sup> REINER STACH, Kafkas erotischer Mythos. Eine ästhetische Konstruktion des Weiblichen, Frankfurt/M. 1987, S. 9.

<sup>27)</sup> STACH, Kafkas erotischer Mythos (zit. Anm. 26), S. 247, Anm. 75.

<sup>28)</sup> RONALD PAULSON, Representations of Revolution (1789–1820), New Haven: Yale University 1983, S. 175.

<sup>29)</sup> NEVILLE SYMINGTON, The Analytic Experience. Lectures from the Tavistock, London 1988, S. 242.

## II.

Wo also ist das irdisch befleckte Auge? Von welchem Standpunkt, aus welcher Perspektive betrachtet es das Geschilderte? Wir befinden uns, so will es Kafkas Parabel, in einem „langen Tunnel“ ohne Licht, ein Dunkel, in dem die Sinne, vor allem das Auge, sich verwirren. Dies ist ein Bild unserer Lage, aber von einem Auge außerhalb gesehen, oder zumindest einem, das unsere Lage überblickt, was wir selbst als Verunglückte doch nicht können, und doch von einem „irdisch befleckten Auge“ gesehen, also einem, das wohl wie wir alle „in einem langen Tunnel verunglückt“ ist. Wo also ist dies Auge, und von welchem Ort aus kann es diese Parabel erzählen? Bei Kafka gibt es niemand, der einen Menschen und sein Auge „aus dieser Höhle mit Gewalt den rauhen und steilen Aufgang zöge und ihn nicht losließe, bis er ihn an das Licht der Sonne herausgebracht hätte“ (P 250). Die Möglichkeit eines Außen bleibt eine höchst unsichere Mutmaßung. Im Tunnel ist es dunkel. Wie kann ein Auge sehen, wo es nichts zu sehen gibt? „Wir“ werden von einem „irdisch befleckten Auge“ „gesehen“ – welches Auge kann das sein, als eben wieder das Auge (eines oder mehrerer) dieser „Wir“? Oder gibt es außerhalb dieser „Wir“ noch wie bei Plato solche, die mehr Einsicht, mehr „Sicht“, wenn auch immer noch eine „befleckte“ Sicht haben.<sup>30)</sup> Wo steht der, der diesen Satz (mit seiner Sicht von außen) überhaupt sagen kann? Setzt die Frage nach der Wahrheit nicht auch die nach der Perspektive des Betrachtenden voraus? Und: Gibt es eine andere „Wahrheit“ als die partikulare, die die Sinnesverwirrungen am eigenen Leibe aufzeichnet?<sup>31)</sup>

Kafkas Text erlaubt keine *re-ligio*, der Rahmen des Auges, das das alles sieht, löst den Text aus jedem *meta*, das ein Interpret im Gegensatz zu dem „irdischen“ und „befleckten“ Auge konstruieren möchte, indem es dieses *meta*, das den Text erlaubt, im Text selbst ansiedelt. Das Auge ist, obwohl innerhalb der Parabel doch außerhalb des Berichteten. Es sieht, und indem es sieht, rahmt es das Berichtete ein, es gibt aber nichts außerhalb dieses Rahmens, alles, was berichtet wird, ist mit dem „irdisch befleckten Auge“ gesehen. Darüber hinaus gibt es nichts zu berichten. Und doch ist es selbst Teil dessen, was berichtet werden kann, wie die Menge aller Mengen selbst Teil aller dieser Mengen sein muss,<sup>32)</sup> und daher abgegrenzt von dem, was nicht berichtet wird.

<sup>30)</sup> Adeimantos weist darauf hin, daß die Philosophen „ganz überspannte, um nicht zu sagen ganz verdorbene Menschen [sind]; dagegen diejenigen, die es darin zum Ruhme der größten Tüchtigkeit bringen, tragen doch von dem Studium, das du so erhebst, wenigstens den Nachteil davon, daß sie dadurch für die Staaten unbrauchbar werden“ (P 211).

<sup>31)</sup> PONGS, Franz Kafka (zit. Anm. 3, S. 102) sieht Kafkas Parabel im Kontext der Gnosis: „Das ‚irdisch befleckte Auge‘ bezeugt einmal, daß Kafka das Auge als Organ des Lichts zu würdigen weiß; zugleich, daß es ihm bereits seit der Geburt befleckt vorkommt. [...] Es bleibt offen, woher die Befleckung kommt: vom Sündenfall, der nach dem Alten Testament die Menschen aus dem Paradies vertrieben hat, oder weil alles Irdische von Anfang an befleckt, weil die Welt böse ist, wie die Gnosis lehrt.“ In Kafkas Gleichnis ist aber weder von einem „Sündenfall“ die Rede, noch davon, daß „die Welt böse ist“. Auch Plato ist gerade kein Gnostiker (vgl. BLUMENBERG, Höhlenausgänge [zit. Anm. 16], S. 153).

<sup>32)</sup> Vgl. DOUGLAS R. HOFSTADTER, *The Mind's I*. Hammondsworth 1985, S. 58f.

Kafka subvertiert den allgemeinen Konsens, der den Philosophen als Teil eines ‚wir‘ sprechen lässt, indem er den Anspruch auf eine einheitliche Wahrheit radikal negiert. (Jeder sieht und empfindet etwas anderes, je nach seiner Verfassung und dem Grad seiner Verwundung.) Indem Kafka den blinden Fleck, das „irdische“ und „befleckte“ Auge des platonischen Diskurses aufdeckt, erscheint dessen Struktur, dessen Werthierarchie, als ein Versuch, eine Konstruktion der Wahrheit als die einzige darzustellen und jeden Widerspruch eines Gesprächspartners von vornherein unmöglich zu machen.<sup>33)</sup>

### III.

In Platos Gleichnis spielt der Übergang vom Höhleninneren, der Dunkelheit, zum Außen des Sonnenlichts eine entscheidende Rolle. Er setzt voraus, dass dieser Übergang die Sinne zunächst verwirren oder blenden müsste, bis das Auge sich ans Tageslicht gewöhnt hat. Nun erst könne er die Dinge klar unterscheiden und erkennen, dass er in der Höhle nur die Schatten der Abbilder dieser Dinge erblickte. Umgekehrt würde er auch die Rückkehr in die Höhle als eine völlige Umstellung seines Wahrnehmungsapparats empfinden. Daraus leitet Sokrates ab, dass ein Nicht-Sehen immer erst daraufhin untersucht werden sollte, ob es durch den Übergang von der Dunkelheit ins Licht oder umgekehrt vom Licht in die Dunkelheit hervorgerufen wurde. Sokrates bewertet den Übergang von der Dunkelheit ins Licht höher, und meint, dass er „sich wegen seiner Veränderung glücklich preisen und jene bedauern“ (P 251) würde.

Der Sprechende in Kafkas Gleichnis ist zwar nicht von einer solchen Reise (aus dem Licht ins Dunkel) zurückgekehrt (er ist verunglückt und er ist sich des Anfangs und des Endes des Tunnels nicht sicher) und dennoch formuliert er eine Erkenntnis, die seine Situation und die seiner Mitreisenden erfasst. Er betrachtet sie und sich selbst aus der Distanz und weiss sich ihnen dennoch zugehörig. Wie gewinnt er diese Distanz? Setzt sie nicht die Überschreitung einer Grenze voraus – z. B. der Grenze zwischen Bewusstem und Unbewusstem oder der zwischen Leben und Tod? Der da „Wir“ sagt, befindet sich einerseits in einer Lage, in der er fast nichts sehen kann, in der Lage eines Verunglückten und Verwundeten; andererseits tritt er aus dieser Lage heraus und übersieht das Ganze: den Tunnel, den Eisenbahnzug und die Menschen („wir“) gewissermaßen von außen. „Diese Optik“ Kafkas *bedarf* zwar „der Korrektur, weil sie selbst Quelle situativer Zweideutigkeit ist“,<sup>34)</sup> *kann*

<sup>33)</sup> Adeimantos begründet die Unmöglichkeit des Gesprächspartners, Sokrates zu widerlegen, wie folgt: „Aus Unerfahrenheit in der Kunst des Fragens und Antwortens meinen sie von deiner begrifflichen Schlußkette bei jeder Frage nur um einen ganz kleinen Schritt von ihrer Ansicht abgeleitet zu werden; wenn aber die kleinen Schritte am Ende der Erörterungen summiert werden, so erscheint der Irrgang ein großer und mit den ersten Sätzen im Widerspruch. [...] [sie trauen sich] nichts mehr vorzubringen, obgleich sie der Ansicht bleiben, daß die eigentliche Wahrheit nichtsdestoweniger auf der Seite ihrer ursprünglichen Meinung stehe“ (P 210f.).

<sup>34)</sup> STACH, Kafkas erotischer Mythos (zit. Anm. 26), S. 20.

aber nicht korrigiert werden, weil durch eine solche „Korrektur“ ein Teil des Oppositionspaars (blind/sehend) privilegiert würde, was vom Text her unzulässig ist. Denn auch „wir“ befinden uns ja in dieser Zweideutigkeit: auch der Leser sieht mit „irdisch beflecktem Auge“.

Woher wissen wir, dass es einen Anfang gegeben hat, und wie, wenn wir es nicht wissen, können wir uns in unserer gegenwärtigen Lage zurechtfinden? Welche Spur bleibt von jener Vergangenheit, als der Zug sich von einem möglichen Anfang her zu jenem Punkt des Unglücks bewegte? In Kafkas Parabel ist diese Vergangenheit ebenso spurlos verschwunden wie das Licht des Anfangs. „Die Unmöglichkeit, die Evidenz einer ursprünglichen Präsenz unumschränkt wiederherzustellen, verweist uns auf eine absolute Vergangenheit“,<sup>35)</sup> die einer grundsätzlich anderen Dimension angehört als die in der Parabel allein übrig bleibende Gegenwart: „Die Begriffe Vergangenheit, Zukunft, alles, was in den Begriffen Zeit und Geschichte deren klassische Evidenz unterstellt – der metaphysische Zeitbegriff schlechthin“<sup>36)</sup> sind bei Kafka als „durchgestrichen“ zu denken: sie werden allein deshalb „zitiert“, um sie als unangemessen zurückzuweisen. Die Reise von einem Anfang zu einem Ende und die implizierte Zeitstruktur hat so den Charakter der Unsäglichkeit des (vielleicht nie) „Gewesenen“. Die Figuren Kafkas befinden sich in einem Zustand, dem weder Vergangenheit noch Zukunft zugänglich sind. Das Zukünftige (z. B. Sterben) ist nur als im Gegenwärtigen enthalten denkbar: „lebend stirbt man, sterbend lebt man“ (H 302). Weder ein historisches noch ein autobiographisches Denken sind so möglich.

Natürlich ist Kafkas Höhlengleichnis durch den Hinweis auf die Eisenbahn historisch situierbar. Die Eisenbahn ist nicht nur Metapher des Fortschritts, auch wenn die Verunglückten die Situation des modernen Menschen darstellen. Der Unfall wäre dann eine Folge des Fortschritts und des ihm zugrunde liegenden rationalistischen Denkens, wie Plato es mit seinem Gleichnis begründete. Die Frage ist allerdings: Warum greift Kafka Platos Höhlengleichnis am Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts auf?

Derrida behauptet: „Es muß ein transzendentes Signifikat geben, damit so etwas wie eine absolute und irreduzible Differenz zwischen Signifikat und Signifikant zustande kommt.“<sup>37)</sup> Die Abwesenheit des transzendentalen Signifikats impliziert „die eigentümliche Abwesenheit des Subjekts der Schrift“ und diese „ist auch die Abwesenheit der Sache oder des Referenten.“<sup>38)</sup> Was passiert also, „wenn der Zusammenhang als solcher Problem würde?“<sup>39)</sup> Würden wir in der „Hölle realer Beziehungslosigkeit“<sup>40)</sup> landen, eben in Kafkas Tunnel, in dem nichts mehr

<sup>35)</sup> JACQUES DERRIDA, *Grammatologie*, übers. von HANS-JÖRG RHEINBERGER und HANNS ZISCHLER, Frankfurt/M. 1974, S. 116.

<sup>36)</sup> Ebenda.

<sup>37)</sup> Ebenda, S. 38.

<sup>38)</sup> Ebenda, S. 121.

<sup>39)</sup> LEISEGANG, *Lücken im Publikum* (zit. Anm. 23), S. 5.

<sup>40)</sup> Ebenda, S. 12.

auszumachen ist? Bei Kafka gilt: „Sicher ist nur die Unsicherheit.“<sup>41)</sup> Der Interpret muss zunächst an den ungewissen Aussagen des Textes festhalten, „will man nicht jeden Boden unter den Füßen verlieren“, wie Adorno in seiner Kafka-Studie formuliert.<sup>42)</sup> Er darf sich jedoch nicht mit dieser Scheinsicherheit begnügen, denn: „Wer angesichts der Kafkaschen Werke auf festem Boden stehen will, geht an ihrem Sinn unweigerlich vorbei.“<sup>43)</sup> Das scheint Emrich mit seinem Konzept einer verborgenen Wahrheit zu tun, wenn er schreibt: „Solcher ‚Relativismus‘ aber verharret nicht in alles zerfasernder Skepsis. Er beruht vielmehr auf einem klaren Bewusstsein von der verborgenen ‚Wahrheit‘ von dem verborgenen ‚Sein‘ das in und unter allen Relationen unaussprechbar sich behauptet.“<sup>44)</sup> Die Frage ist allerdings: Beschreibt Kafka jenen uns zugänglichen Aspekt des Absoluten, „dessen Schein gerade nicht trägt, sondern eben das Sich-zeigen des Absoluten ist“?<sup>45)</sup> Oder ist in Kafkas Fabel nicht „das Licht des Endes aber nur so winzig, daß der Blick es immerfort suchen muß und immerfort verliert, wobei Anfang und Ende nicht einmal sicher sind“?

Hartmut Binder versucht sich diesem Sachverhalt dadurch zu entziehen, dass er dem „irdisch befleckte[n] Auge“ ein Pendant postuliert, das in dieser Weise nicht „irdisch befleckt“ ist:

Denn man kann sagen, dass die beobachtbare Tatsache der Diskontinuität einzelner Erlebnismomente, die Entwicklung und kausale Determination ausschließt, bloß das Bild ist, das sich ergibt, wenn man mit dem ‚irdisch befleckten Auge‘, nur in ‚Verwirrung der Sinne‘ (H 73), also als Teilhaber der irdischen Welt, beobachtet, dass es sich nur um die Projektion eines eigentlich unzeitlichen Sachverhalts auf die zeitliche Ebene handelt, der dann freilich auf der zeitlichen Ebene als Weg, als Fortschreiten (nicht als Fortschritt) erscheinen muß – Zeit vergeht ja –, während es sich auf der geistigen Ebene um einen ‚ewig‘ gültigen Sachverhalt handelt, von dem man unter irdischem Blickwinkel sagen muß, daß er sich dauernd wiederholt.<sup>46)</sup>

Damit führt er aber illegitimerweise (da vom Text nicht gedeckt) ein transzendentes Signifikat wieder ein, das den Sinn des Textes garantieren soll. Die Frage ist, ob sich bei Kafka irgendwo ein nicht ‚irdisch beflecktes Auge‘ oder ein solcher ‚ewig‘ gültiger Sachverhalt mit auch nur einiger Sicherheit ausmachen lässt.<sup>47)</sup>

<sup>41)</sup> Ebenda, S. 5.

<sup>42)</sup> THEODOR W. ADORNO, Aufzeichnungen zu Kafka, in: Die Neue Rundschau (1953), S. 325–353, hier: S. 327; auch in: Prismen, München 1963, S. 251.

<sup>43)</sup> LEISEGANG, Lücken im Publikum (zit. Anm. 23), S. 6.

<sup>44)</sup> WILHELM EMRICH, Franz Kafka, Bonn 1958, S. 46.

<sup>45)</sup> LEISEGANG, Lücken im Publikum (zit. Anm. 23), S. 33.

<sup>46)</sup> HARTMUT BINDER, Motiv und Gestaltung bei Franz Kafka, Bonn 1966, S. 73f.

<sup>47)</sup> Ebenda, S. 74f; – vgl. auch MAX BROD, Franz Kafka, eine Biographie, Berlin und Frankfurt/M. 1954, S. 211: „Kafkas Grundanschauung ließe sich etwa in die Formel fassen: Fast alles ist unsicher, aber von einem gewissen Grad der Erkenntnis an irrt man sich nicht mehr. Das ist Platons Lehre in ihrer reinsten Form.“ Dabei sagt Kafkas Gleichnis aber genau das Gegenteil. Auch Pongs Auffassung läßt sich so nicht halten. Er sieht in Kafkas Parabel die „Welt als Labyrinth und göttliche Welt des Lichtes scheinen durch einen radikalen Dualismus getrennt, der Mensch zwischen beiden in einen tragischen Zwiespalt geworfen.“ (PONGS, Franz Kafka [zit. Anm. 3], S. 104). Die Welt des Lichtes erscheint aber fast nicht, sie ist höchst zweifelhaft (und ein Tunnel ist natürlich auch kein Labyrinth). Ebenso wenig ist Wiebrecht Ries' Auf-

Mit den Augen eines Toten kann man nicht auf die Menschen und ihre Sinnesverwirrungen blicken, denn der Tod ist sinnlos und gewährt keine Perspektive, von der aus irgendetwas wahrgenommen werden kann, obwohl er die Perspektive der noch Lebenden beeinflusst, indem er sie begrenzt, vielleicht sogar das Bedürfnis nach Erkenntnis hervorruft. In jener eigentümlich paradoxen Struktur des Kafka'schen Denkens ist aber immer die Kehrseite des Willens zum Leben mitgedacht: der Wunsch zu sterben, der mit der Verurteilung und Hinrichtung zusammenfällt: „Mein Leben habe ich damit verbracht, mich gegen die Lust zu wehren, es zu beenden (H 338)“.

Hiebel verweist auf J. S. White,<sup>48)</sup> der nachzuweisen versucht, dass die magische Anziehungskraft des Todes dem Gesang der Sirenen, dem Ruf der Mutter gleichzusetzen ist, die den in der Welt verlorenen Sohn zurückruft zu einer ewig friedvollen Ruhe im Schoß, aus dem er einmal kam. Eros steht im Dienste des Thanatos, und Kafkas Werk ist eine „Thanatologie“.<sup>49)</sup> Allerdings steht schon bei Plato im Phaidon, dass „diejenigen, die sich auf rechte Art mit der Philosophie befassen, mögen wohl, ohne daß es freilich die andern merken, nach gar nichts anderm streben, als nur zu sterben und tot zu sein.“<sup>50)</sup>

#### IV.

Kafkas bekannter Ausspruch: „Psychologie ist Ungeduld“ weist auf die erkenntnistheoretische Unmöglichkeit hin, über das hinaus, was man ohne Psychologie über sich oder andere sagen kann, etwas auszusagen: „Der Beobachter der Seele kann in die Seele nicht eindringen, wohl aber gibt es einen Randstrich, an dem er sich mit ihr berührt. Die Erkenntnis dieser Berührung ist, dass auch die Seele von sich selber nichts weiß. Sie muss also unbekannt bleiben. Das wäre nur dann traurig, wenn es etwas anderes außer der Seele gäbe, aber es gibt nichts anderes“ (H 93). Der Versuch mit Hilfe psychologischer oder psychoanalytischer Methoden in diese Seele, die „von sich selber nichts weiß“, einzudringen, bleibt rein imaginär und muss daher

---

fassung vom Text her zu belegen: zwar beschreibt Kafka „das Verfangensein des Menschen in der ‚Welt‘“, man könnte auch argumentieren, daß die ‚Welt‘ bei ihm eine „immerwährende ‚Täuschung‘“ ist, aber ob es bei Kafka eine ‚Wahrheit‘ gibt, die „grundsätzlich aus dem Bereich des Diesseits herausgenommen“ ist, die „rein ‚jenseitig‘ bestimmt“ ist, ist doch zu bezweifeln. WIEBRECHT RIES, *Transzendenz als Terror*, Heidelberg 1977, S. 112.

<sup>48)</sup> J. S. WHITE, *Psyche and Tuberculosis. The Libido Organisation of Franz Kafka*, in: *The Psychoanalytic Study of Society*, New York 4 (1967), S. 185–251.

<sup>49)</sup> HIEBEL, *Die Zeichen des Gesetzes* (zit. Anm. 17), S. 15.

<sup>50)</sup> PLATON, *Phaidon*, in: *DERS. Sämtliche Werke*, Berlin 1940, Bd. 1, S. 739. Von der Geburt der Philosophie her im griechischen Denken markierte die Debatte um den Tod ganz deutlich verschiedene Denkschulen. Während Epikur auf Seiten des Sokrates ist, weigert sich Aristoteles, den Tod über das Leben zu stellen: denn „wäre jemand dann wirklich glücklich, wenn er gestorben ist?“ ... „Oder ist dies nicht vielmehr eine völlig widersinnige Ansicht?“ ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik*. Ins Deutsche übertragen von ADOLF LASSON, Jena 1909, S. 17f; – vgl. auch JOSHUA SCHUSTER, *Death Reckoning in the Thinking of Heidegger, Foucault, and Derrida*, in: *Other Voices*, v. 1, n.1 (March 1997).

scheitern: „Alle menschlichen Fehler sind Ungeduld, ein vorzeitiges Abbrechen des Methodischen, ein scheinbares Einpfählen der scheinbaren Sache“ (H 72).

Auch wenn Plato „gar nicht der Mann [ist], der in Bildern zu reden gewohnt ist,“ sieht er doch, dass es Fragen gibt, „deren Beantwortung nur durch ein Bild (ein Gleichnis) sich geben läßt“ (P 211). Obwohl wir gar nicht umhin können, uns anders als mit Hilfe von Gleichnissen auszudrücken, hat man sich in der Philosophie immer wieder Gedanken darüber gemacht, in welcher Weise die Darstellungsform als Gleichnis die Denkform der Philosophie unterminiert. So meint Kant: „So sind Beispiele der Gängelwagen der Urteilskraft, welchen derjenige, dem es am natürlichen Talent desselben mangelt, niemals entbehren kann.“<sup>51)</sup> Nicht nur verleitet uns das Detail des Bildes, Fragen zu stellen, die innerhalb des Bildes nicht zu beantworten sind, nicht nur ist jedes Bild mit Bedeutung überfrachtet und damit unfähig, einen klaren philosophischen Gedanken wiederzugeben: wenn wir das Bild philosophisch völlig ernst nehmen, tritt seine Inkohärenz in Erscheinung.<sup>52)</sup> Plato selbst warnt uns ausdrücklich, dass er nur Bilder zeichnet. Gerade das „Ideal“, so meint auch Kant, kann man nicht „in einem Beispiele, d. i. in der Erscheinung, realisieren wollen“.<sup>53)</sup>

Kafka stellt das nun seinerseits auf den Kopf: es ist der Text der Parabel in seiner Bildhaftigkeit, der die paradoxe Realität am ehesten wiedergibt: und es sind die philosophischen Fragen, die diesen Text interpretieren, die höchst fragwürdig sind. Die Übersetzung des Bildes in „rationale“, „logische“ Propositionen erweist die Impotenz der Philosophie angesichts der paradoxen Struktur der Realität. Der Versuch, Kafka die Erkenntnis einer transzendentalen Wahrheit zu unterschieben, scheitert an seinen eigenen Aussagen. Immer wieder betont er, dass alle Erkenntnis durch die Struktur der Wahrnehmung von vornherein unmöglich ist: „Kannst du denn etwas anderes kennen als den Betrug? Wird einmal der Betrug vernichtet, darfst du ja nicht hinsehen oder du wirst zur Salzsäule.“ (H 53) Kafkas Form des Skeptizismus wird noch einmal für jeden Einzelnen potenziert: „Manche nehmen an, daß neben dem großen Urbetrug noch in jedem Fall eigens für sie ein kleiner besonderer Betrug veranstaltet wird ...“ (H 52) Der entscheidende Satz seiner ‚Erkenntnistheorie‘ ist: „Wahrheit ist unteilbar, kann sich also selbst nicht erkennen; wer sie erkennen will, muß Lüge sein.“ (H 48) Daraus ergibt sich das echt kafkasche Paradox: „Wirklich urteilen kann nur die Partei, als Partei aber kann sie nicht urteilen. Demnach gibt es in der Welt keine Urteilsmöglichkeit, sondern nur deren Schimmer“ (H 86). Wer nämlich Partei ist oder ergreift, ist allein in der Lage, so tief in die Sache einzudringen, dass er sie versteht; andererseits aber wird er als

<sup>51)</sup> KANT, Werke (zit. Anm. 21), Bd. 3, S. 185.

<sup>52)</sup> Vgl. JULIA ANNAS, An Introduction to Plato's ‚Republic‘, Oxford 1981, S. 252; und IRIS MURDOCH, The Fire and the Sun. Why Plato Banished the Artists, Oxford 1977, S. 68: „The Theory of Forms, when read in conjunction with the explanatory tropes of the Line and the Cave [...] can certainly produce some blazingly strong imagery in the mind which may well in the long run obstruct understanding.“

<sup>53)</sup> KANT, Werke (zit. Anm. 21), Bd. 3, S. 514.

parteilicher Richter unfähig, zu richten. Daraus folgt: „Das menschliche Urteil über menschliche Handlungen ist wahr und nichtig. Nämlich zuerst wahr und dann nichtig“ (H 86).

Diese Unsicherheit des Urteils trägt wesentlich zur „Unverständlichkeit“ von Kafkas Parabeln bei. Pongs ist nicht der Einzige, der sich darüber beklagt: „Seine Parabeln des Absurden rufen weder eine reinigende Katharsis noch religiös gestimmten Humor hervor. Die volle Wucht des Schockhaften, die ihm gelingt, wenn er das Absurde gestaltet, läßt die Sinnfrage ebenso wie die Wertfrage offen.“<sup>54)</sup> Auch andere Interpreten haben versucht, Kafkas Text einen eindeutigen „Sinn“ zu geben, sie zu „entschlüsseln“. Ironisch meint Kafka zu solchem Verlangen nach Sinn und Wert: „In diesen Niederungen ist vielleicht die Frage nach dem Sinn erlaubt“ (Br 195). Stach argumentiert ganz zu Recht gegen die Auffassung, „der literarische Text sei ein Kryptogramm oder ein Rebus, mithin die kunstfertige Verschlüsselung einer ursprünglichen Botschaft unter Verwendung eines an sich eindeutigen, aber leider nicht überlieferten Codes. Aufgabe der Interpretation sei es, diesen Code zu finden und mit seiner Hilfe den Text zurückzuübersetzen, d. h. das jeweils ‚Gemeinte‘ durch Dekodierung zu erschließen.“<sup>55)</sup> Nicht nur weil „gegenwärtig [...] die Suche nach Universalcodes, überhaupt das Verlangen nach ‚Lösungen‘, die ja immer auch als Erledigungen gedacht sind, desavouiert“ ist, sondern weil der Text Kafkas solche „Lösungen“ nicht erlaubt, argumentieren auch wir gegen „Universalcodes“. „In ihnen manifestiert sich offenkundig der Wunsch, die Irritation abzuschütteln, die Kafkas Fiktionen so nachhaltig erzeugen; den Skandal zu verdrängen, auf den – nach einem Wort Adornos – dieses Werk angelegt ist.“<sup>56)</sup> Sicherlich ist Kafkas Text nicht nur ein „Gespinnst privater Symbole und seltsam metamorphisierter Obsessionen“.<sup>57)</sup>

Hat Kafka seine Texte nicht so angelegt, dass alle seine Deuter nichts anderes tun können, als das, was er selbst z. B. in seiner Umbildung der Prometheussage getan hat, „das Unerklärliche erklärend ins Unerklärliche“ zurückzuführen?<sup>58)</sup> Wenn allerdings Kafkas Texte tatsächlich eine „unerklärliche Symbolisierung des Unerklärlichen“<sup>59)</sup> sind, dann kann auch keine Interpretation dieses „Unerklärliche“ erklären. Der Interpret kann nicht „die Metaebene eines sich selbst wissenden absoluten Geistes erreichen“<sup>60)</sup>, die eben jene Bedeutung bereitstellte, die der Text verweigert. Es handelt sich bei dem „Unerklärlichen“ ja nicht etwa um „Rätsel“, oder „Verrätselungen“, wie Dagmar Fischer<sup>61)</sup> oder Günter Mecke<sup>62)</sup> angenommen

<sup>54)</sup> PONGS, Franz Kafka (zit. Anm. 3), S. 58.

<sup>55)</sup> STACH, Kafkas erotischer Mythos (zit. Anm. 26), S. 9

<sup>56)</sup> Ebenda.

<sup>57)</sup> Ebenda, S. 92.

<sup>58)</sup> HIEBEL, Die Zeichen des Gesetzes (zit. Anm. 17), S. 210.

<sup>59)</sup> HANS HELMUT HIEBEL, Franz Kafka ›Ein Landarzt‹ (= UTB 1289), München 1984, S. 70.

<sup>60)</sup> Ebenda, S. 100.

<sup>61)</sup> DAGMAR FISCHER, Rätselcharakter der Dichtung Kafkas, Frankfurt/M. 1985.

<sup>62)</sup> GÜNTER MECKE, Kafkas offenes Geheimnis. Eine Psychopathographie, München 1982.



haben. Kafkas „semi-private games“ oder Mystifikationen (M. Pasley) weisen immer über das Private hinaus, die „Rätsel“ und „Verrätselungen“ sind immer auch „Mythen“, die sich dem Zugriff des Rätsellösers entziehen: „Wer sucht, findet nicht, aber wer nicht sucht, wird gefunden.“ (H 94) Diese Struktur erweist sich als ein immer wiederkehrender Grundgestus auch der Sprache Kafkas. Die Paradoxie und Unentschiedenheit, die bis in die Struktur einzelner Sätze hinein zu verfolgen ist, gipfelt in der Formel, dass das Sein einer Sache immer auch ihr Nichtsein, Leben ist immer auch Tod ist.

Durch diese Paradoxien inszeniert Kafka einen Vorgang, der jedem Kafkaleser bekannt ist: das Verschwinden des Textes. Wir gehen aus von einem Text, der einige Aussagen zu machen scheint, auf die wir uns verlassen können: Tatsachen, Grundlagen einer soliden Interpretation. Als Interpreten sind wir wie Kafkas „Käfig“, der „einen Vogel suchen“ (H41) ging – Vögel lassen sich von Käfigen normalerweise aber nicht finden. Je mehr wir uns auf den Text einlassen, desto deutlicher wird, dass jede Aussage, die so sicher zu sein scheint, durch die folgende grundlegend in Frage gestellt wird, sodass wir schließlich nichts in den Händen halten als ein Sinnknäuel, das wir nicht weiter entwirren können.<sup>63</sup> Es ist ein Vorgang der Dekonstruktion, der von den Bildern und Aussagen ausgeht, die uns geläufig sind (das Leben ist eine Reise mit Anfang und Ende), und sie im Verlauf des Textes von innen her auflöst. Die der Parabel eigene Logik ist nichts anderes als die Logik dieser Sprache des ‚man‘, die an ihre Grenzen geführt, sich selbst aufhebt. Nur so, und nicht in einer völlig neuen, noch zu erfindenden Sprache kann Dekonstruktion überhaupt stattfinden: „Die Dekonstruktion hat notwendigerweise von innen her zu operieren, sich aller subversiven, strategischen Mittel der alten Struktur zu bedienen, sich ihrer strukturell zu bedienen, das heißt, ohne Atome und Elemente von ihr absondern zu können.“<sup>64</sup>

Wir haben im Vorangegangenen die Fragen umkreist, die Kafkas Umarbeitung des Höhlengleichnisses aufwirft. Dabei haben wir die verschiedenen Interpretationen erwogen, die dieses Gleichnis hervorgerufen hat, ohne jedoch eine von ihnen zu privilegieren. Dennoch meinen wir, dass eine Interpretation, die nicht auf den Wortlaut eingeht, auch die Evidenz außer Acht lässt, die er enthält. Aus dieser Perspektive ist keine metaphysische oder transzendente Interpretation möglich. Somit verweist das Gleichnis die Interpreten immer wieder auf den Text zurück und wird zugleich zu einer ständigen Provokation immer neuer Interpretationen.

<sup>63</sup>) Vgl. HIEBEL, Franz Kafka ›Ein Landarzt‹ (zit. Anm. 59), S. 68. Hiebel verweist auf den Begriff des ‚Rhizoms‘, den GILLES DELEUZE und FÉLIX GUATTARI, Kafka. Für eine kleine Literatur, Frankfurt/M. 1976, eingeführt haben.

<sup>64</sup>) DERRIDA, Grammatologie (zit. Anm. 35), S. 45.